

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

136

PRIMAVERA 2021

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: 10.5347/01856383.0136.000299519

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Corrección de estilo: Javier Dávila
Diseño de la portada: Nohemí Sánchez
Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)
Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.
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

LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ἀνθρωπίνη σοφία <i>Aldo Guarneros</i>	7
EL DEMONIO Y EL BUEN SALVAJE. EL INDIO COMO CONCEPTO EN LOS TRATADOS FRANCISCANOS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI <i>Gerson Moreno Reséndiz</i>	29
Premio Alonso Lujambio	
EL COMBATE A LA CORRUPCIÓN COMO EXCUSA PARA DEFORMAR LA DEMOCRACIA <i>Miguel Alfonso Meza</i>	57
SECCIÓN ESPECIAL	
LA CRISIS ESPAÑOLA DE 1917 <i>Raúl Figueroa Esquer</i>	83
DIÁLOGO DE POETAS	
<i>Andrea Alzati</i>	99
CREACIÓN	
<i>Daniela L. Guzmán</i>	107

NOTAS

EL ORDEN DEL CAOS: NATURALEZA, ORDEN Y REGULARIDAD DEL MUNDO SEGÚN EDGAR ALLAN POE <i>Javier Ayala Calderón</i>	117
HEIDEGGER Y EL ESTADO AFECTIVO DEL AMOR <i>Jeannet Ugalde Quintana</i>	133
DEL ASCENSO DEL POPULISMO. UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA POLÍTICA DE YASCHA MOUNK <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	145

RESEÑAS

DAVID RUNCIMAN, <i>Así termina la democracia</i> , <i>Alejandro Quintero Mächler</i>	165
VIRGILIO RUIZ RODRÍGUEZ, <i>Discriminación.</i> <i>Negación de la persona</i> , <i>Carlos J. McCadden M.</i>	170
EDITH EGER, <i>La bailarina de Auschwitz</i> , <i>Cecilia Galaviz Álvarez</i>	177

LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ἀνθρωπίνη σοφία

*Aldo Guarneros**

RESUMEN: Desde el siglo XVIII se ha definido y redefinido la metafísica como nombre ya sea del más *alto* y digno sentido de la filosofía, ya sea de su más *baja* y perjudicial forma. Sin embargo, la metafísica no se juega únicamente en alturas o bajezas. Resta preguntar por lo inter-medio, es decir, lo que *une* mediando, para re-conocer en ello la metafísica. Con el fin de llevar a cabo esta pregunta examino el nombre que Sócrates le dio a este quehacer.



THE NAMES OF METAPHYSICS: ἀνθρωπίνη σοφία

ABSTRACT: Since the eighteenth century metaphysics has been defined and redefined as a name either for the highest and most worthy sense of philosophy, or for its lowest and most damaging form. However, metaphysics is not only played out in heights or lows. It remains to ask about the inter-medium, that is to say, what unites by mediating, in order to re-know metaphysics in it. In order to carry out this question I examine the name Socrates gave to this task.

PALABRAS CLAVE: intuición, principio de unidad, Sócrates, verdad.
KEY WORDS: intuition, principle of unity, Socrates, truth.

RECEPCIÓN: 9 de febrero de 2020.
APROBACIÓN: 1o. de octubre de 2020.
DOI: 10.5347/01856383.0136.000299535

*Universidad Iberoamericana.

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

LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ἀνθρωπίνη σοφία

Introducción

A lo largo de los últimos tres siglos, aproximadamente, se manifiesta un vaivén histórico entre las posturas apologeticas y las detractoras de la metafísica.

Unas posturas consideran, en efecto, que los temas metafísicos resultan inoperantes teóricamente, que no consisten más que en un estadio infantil del desarrollo científico, que agotó sus propias posibilidades desde una razón que no se fundamenta en nada o que su esencia implica una confusión en contraste con las posibilidades de la ontología. Así, respectivamente, Kant, Comte, Nietzsche y Heidegger (entre muchísimas otras reflexiones que se inscriben en las que podrían denominarse —con una generalización ruda, pero práctica para una introducción— materialistas, posestructuralistas, logicistas y hermenéuticas).

Otras posturas, en cambio, sostienen que las temáticas de la metafísica tocan el fundamento especulativo de la realidad, que expresan el auténtico modo en que la vida y el todo se desarrollan en contraste con la solidificación de la cientificidad, que son la unidad de la base lógico-expresiva no solo del ser humano, sino del ser, y que permite, de forma dinámica, la transformación y la donación de sentido a lo que *hay*. Así, Hegel, Bergson, Nicol y Horneffer (además de una serie de investigaciones que “aceptan” la metafísica, aunque a condición de enmarcarla metodológico-temáticamente según restrictas tradiciones).

Dependiendo del modo en que cada pensador se expresa en torno a la metafísica y del modo en que interpretemos sus posturas, podría creerse, en primera instancia, que estas diversas perspectivas ponen a la metafísica muy en *alto* o tan *bajo* dentro de los quehaceres de la filosofía que ella no puede hallarse en un punto *medio*, es decir, a la “altura” de lo común en todo ser y hacer humanos. Para examinar esta posibilidad mediadora de la comprensión de la metafísica resulta apropiado servirnos de Sócrates.

Con el fin de emprender este camino recorro tres puntos. En primer lugar, por qué la fama y la difamación de Sócrates, de acuerdo con las temáticas que se le atribuyen, permiten preguntar por el sentido de la metafísica. En segundo lugar, cuál es la esencia de las temáticas socráticas. Finalmente, cuál es el nombre que Sócrates le dio a la metafísica, en qué se fundamenta y cómo él se instala en la medianía común al ser y hacer humanos. El propósito de este recorrido no será una apología con vistas a “salvar” a como dé lugar y por cualquier medio el sentido de la metafísica, sino ser crítico y autocrítico con ella.

Difamación y fama de Sócrates

La razón principal para tratar la metafísica a partir de la figura de Sócrates es la descripción que hacen de su quehacer tanto los detractores como los amigos (que no discípulos). ¿Qué temas, pues, abordaba Sócrates? En la *Apología* platónica,¹ a modo de temáticas, se enlistan sendas acusaciones. Por una parte, si se suman todas las acusaciones de los detractores que Sócrates distingue entre antiguos y recientes, se tienen las siguientes seis: investiga lo subterráneo y lo celeste, hace más fuerte el argumento más débil, enseña todo ello (19 b), no cree en los dioses (23 d), corrompe a los jóvenes e inventa nuevas divinidades (24 b).

¹ Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, trad. por Julio Calonge (Madrid: Gredos, 2006). Tres obras serán frecuentemente citadas y referidas en este artículo: *Apología de Sócrates* y *Critón* de Platón y *Recuerdos* de Jenofonte. Debido a la recurrencia, después de indicar la ficha bibliográfica en nota a pie la primera vez que mencione estas obras, las referencias constarán entre paréntesis en el cuerpo del texto según la numeración canónica.

Por otra parte, teniendo en cuenta las votaciones del juicio y, a la vez, la actitud y las palabras de Sócrates que condujeron a tales resultados, podría sugerirse que, además, es condenado por otros tres “temas”: *no seguir* a los demás conciudadanos en lo relativo a órdenes del gobierno (32 c), su *altanería* al no proponer un mal para sí mismo en contrapropuesta a la pena solicitada por Meleto (34 d), afirmando, así, su inocencia,² y humillar aquello que representaba lo más valioso según las *costumbres* del pueblo ateniense, es decir, las figuras del político, del poeta y del artesano (21 c-22 e).³

Por lo que respecta al origen de las acusaciones, la burla de *Las nubes* de Aristófanes, suele destacarse que este representó a Sócrates como sofista, al tratarlo como “‘cabildero’ de los espíritus selectos [...] Si se le paga, [...] enseña a ganar pleitando todas las causas, las justas y las injustas”.⁴ Mas ese cabildeo y pleito significan que a Sócrates se le pinta como un individuo *sin apego* a lo *común* para la ciudad. Por tanto, de acuerdo con Aristófanes, paseándose por las nubes, Sócrates se ocupa de cuestiones *allende* los asuntos humanos y, más aún, pasa de largo de

²Tan sobresaliente resulta esa altanería (μεγαλληγορία), no solo en el contexto que aquí refiero, sino a lo largo de toda su defensa, que Jenofonte comienza su *Apología* recalcándola y dando razón de su causa.

³El desprecio que Sócrates se ganó al mostrar la ignorancia de políticos, poetas y artesanos requiere, quizá, una “transliteración” para comprender, en la actualidad, la gravedad de lo que hizo. Los políticos representaban guías morales de movimientos cívicos, los poetas a los educadores y transmisores de la religión acostumbrada y los artesanos a los productores e innovadores de los bienes requeridos para la necesidad y el confort social. Por tanto, si bien pocos se ofenderían hoy si se humillase a políticos, poetas y artesanos, es probable que muchos se sentirían insultados por alguien que muestra las inconsistencias y la ignorancia de representantes de movimientos cívicos (por ejemplo, del *feminismo*, *ambientalismo* o de la *defensoría de derechos animales* o *humanos*), de movimientos espirituales (por ejemplo, de *religiones institucionales*, *modelos educativos según valores* o *tendencias occidentalizadas de prácticas orientales*) y de la *técnica* o *tecnología* a partir de la cual todos vivimos en las ocupaciones laborales y sociales. De ahí que Hegel considere “justo”, hasta cierto punto, el juicio, y es que “Sócrates [...] entraba [...] en una relación especial [...] no [...] con la multitud o con la masa que mandaba, simplemente, sino en una relación viva con el espíritu del pueblo ateniense [...] Por tanto, al cifrar lo verdadero en las decisiones de la conciencia interior, Sócrates adoptó una posición antagónica frente a lo que el pueblo ateniense consideraba como la justicia y la verdad”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, trad. por Wenceslao Roces (México: FCE, 2005), 78.

⁴Aristófanes, *Las nubes. Lisístrata. Dinero*, trad. por Elsa García (Madrid: Alianza, 2004), vv. 94 y 98-99.

los asuntos divinos.⁵ En este contexto, ridiculizarlo por ocuparse, además, de lo “celestes” y lo “subyacente a la tierra” ni siquiera parece tener el sentido de homologar su quehacer a los de un “físico” como Anaxágoras, ni de un sofista como, por ejemplo, Hipias, quien se dedicaba a los astros en la medida en que estudiaba matemáticas, es decir, geometría y música junto con la astronomía.⁶ Así, para Aristófanes la mente de Sócrates divaga apartada de lo humano y lo divino, hallándose *más allá de lo físico*. De este modo, aun sin contar los griegos con el término *metafísica*, se inicia una larga tradición, que perdura al día de hoy, de acuerdo con la cual el metafísico, ocupándose de todo, no se ocupa de nada, haciendo el ridículo, colgado de una lámpara, es decir, sin los pies en la tierra.

Quizá para objetar lo anterior Jenofonte, en sus *Recuerdos*, decía, por el contrario, que los temas socráticos no eran “sobre-naturales”. Con ello, en primer lugar, este amigo da a entender que Sócrates preguntaba *solo* por lo humano y, en segundo lugar, que la pregunta socrática era, sobre todo, de naturaleza argumentativa y enfocada simplemente a interrogar *qué es* algo.⁷ Este otro registro de la actividad socrática se podría alimentar, además, de aquellos que —si se los viese como discípulos y, así, se tuviese a Sócrates por educador— fueron denominados socráticos. En efecto, cirenaicos y megáricos, ante todo, se ocupaban, unos, del sentido del placer relativo a la vida humana y de la lógica, otros, de la mayéutica en confrontación con la analogía y de la invención de argumentos.⁸ Asimismo, a partir no de la argumentación y la mayéutica, sino de la anécdota (χρεια), los cínicos, particularmente Diógenes de

⁵ *Ibid.*, vv. 225-227.

⁶ *Sofistas. Fragmentos y testimonios*, trad. por Antonio Melero (Madrid: Gredos, 1996), 296. En todo caso, la noción de sofista entre los antiguos griegos era, por lo visto, sumamente ambigua. Véase: *Ibid.*, 69-72.

⁷ “No conversaba sobre la naturaleza de todas las cosas, como sí hacían muchos otros, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman ‘cosmos’ [...] él siempre conversaba sobre asuntos humanos, indagando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es feo, qué es justo, qué es injusto, qué es sensatez, qué es locura, qué es valentía, qué es cobardía...” Jenofonte, *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, trad. por José Caballero (Madrid: Alianza, 2009), I, 1, 11 y 16. La lista sugiere, no obstante, la tematización de *algo más*.

⁸ Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. por Carlos García (Madrid: Alianza, 2007), II, 65-120.

Sinope, conocido —supuestamente gracias a Platón— como el *Sócrates delirante*, enfocaban el quehacer socrático desde la ironía y esa suerte de altanería exhibida en su apología, de suerte que Diógenes, incluso, se burló de Platón preguntando: “¿Qué tiene él de respetable, si después de estar filosofando tantos años, aún no ha disgustado a nadie?”⁹

Irónicamente, al nutrirse esa fama que parte de sus amistades y de “escuelas” basadas en su pensamiento, la tradición —no la de siglos después, sino la inmediata— le atribuye a Sócrates el origen de una metafísica en sentido peyorativo que medita únicamente en torno a lo completamente separado de lo sensible; así Aristóteles. Este, efectivamente, en una obra sin título, conocida no obstante como *Metafísica*, indica: “ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio”.¹⁰ Y hablo de una ironía porque, en una obra en que se ocupa de lo *separable*, Aristóteles separa su pensamiento del pensamiento socrático-platónico que piensa, según él, lo *meramente separado* respecto de lo que existe o *es*. Pero, más aún, la ironía consiste en que, siendo Sócrates “causante” de la teoría de las formas de Platón, Aristóteles lo encuadra en la temática simplemente humana de lo moral.

Mas, ¿qué significa, propiamente, ocuparse de lo humano? Aristóteles, un filósofo tan empeñado en la separación de los saberes —a pesar de haber mostrado su unidad radical—, no solo distinguió entre diversas temáticas filosóficas en torno a las cuales teorizó, sino que ofrece, en un tratado que se conserva en fragmentos, un desarrollo paulatino del sentido del saber (σοφία), el cual divide en cinco estadios: *a*) la práctica útil enfocada a satisfacer las necesidades, *b*) la práctica inventiva de placeres y adornos civilizatorios, *c*) la invención política de leyes y constituciones, *d*) la investigación de los cuerpos naturales y, finalmente,

⁹ *Los filósofos cínicos*, trad. por José Marín y Cristóbal Macías (Madrid: Akal, 2008), 241.

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 2012), I, 6, 987 b 1-7.

e) la teoría en torno a lo divino y lo permanente.¹¹ Tal desarrollo del saber difiere del que lleva a cabo en su *Metafísica*, dado que aquel es histórico y este es —si se quiere— epistemológico. Sin embargo, resulta evidente que algunas formas históricas se relacionan con dos formas del saber epistemológico según el libro primero de la *Metafísica*, a saber, las primeras dos (*a* y *b*) con el arte o técnica (τέχνη) y las últimas dos (*d* y *e*) con la ciencia o conocimiento (ἐπιστήμη), las cuales están por encima de la experiencia (ἐμπειρία), dado que conocen las *causas* de las cosas y no solo que son como son. Más aún, la penúltima forma del saber histórico (*d*) se identifica con las investigaciones que llevaron a cabo los “pre-socráticos”, a los que Aristóteles denominó físicos (φυσικοί),¹² y la última (*e*) apunta al sentido de la filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία) —que es como él entiende lo que llamamos metafísica. En cuanto a la tercera forma histórica del saber (*c*), la concerniente a la política, a las leyes y, en este sentido, a las costumbres o la moral, Aristóteles indicó, en aquel tratado, que “...los siete sabios eran hombres de esta naturaleza, ya que descubrieron ciertas virtudes políticas”.¹³ ¿Sócrates, entonces, fue uno de esos sabios a ojos de Aristóteles? Dado que eso queda sugerido, es necesario preguntar: ¿a qué se dedicaron realmente ellos?

Sin duda, las sentencias de los siete sabios versan sobre la conducta adecuada para con los padres, los amigos y las leyes e indican cómo ha de comportarse un miembro de la ciudad-Estado. Tienen, por tanto, una carga eminentemente educativa y parecen, ante todo, consejos para la vida privada y pública. Cada uno de esos sabios habla de ese modo al menos en una de sus sentencias.¹⁴ Sin embargo, ocupados, así, de lo humano y lo moral, sentenciaron también de manera expresa en torno a lo divino y al alma, con palabras que literal o análogamente muestran el espíritu de las inscripciones *conócete a ti mismo* y *nada en demasía*

¹¹ Aristóteles, “Sobre la filosofía”, en *Fragmentos*, trad. por Álvaro Vallejo (Madrid: Gredos, 2005), 8 b.

¹² Aristóteles, *Física*, trad. por Guillermo de Echandía (Madrid, Gredos, 2008), I, 2, 184 b 17.

¹³ Aristóteles, “Sobre la filosofía”.

¹⁴ Sirvan, como ejemplo, las siguientes. Cleobulo: “Considera tu adversario al enemigo del pueblo”; Solón: “Aconseja no lo más agradable, sino lo mejor a los ciudadanos”; Quilón: “Obedece a las leyes”; Tales: “Oculta tus males en casa”; Pitaco: “Cuando castigues al vecino, no lo hagas personalmente”; Bías: “Gana después de persuadir, no haciendo violencia”; Periandro: “La democracia es mejor que la tiranía”. Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)* (Madrid: Alianza, 2007), 210-214.

del templo de Apolo en Delfos.¹⁵ Teniendo eso en cuenta, la pregunta viene a plantearse nuevamente: ¿qué significa ocuparse de lo humano?

Ningún filósofo, ocúpese de lo que se ocupe, filosofa sobre algo que no sea humano. Trátese del pensamiento lógico-matematizado más abstracto que se quiera, de la teología más pura que se pueda concebir o, para el caso que aquí me ocupa, de “lo más metafísico” entre lo metafísico (ya sea en sentido peyorativo o apologético), el ser humano, es decir, el filósofo, se ocupa de lo humano porque, al reflexionar, se ocupa de su propio ser, de su propia vida. Lo que ocurre con Sócrates es que, ocupándose de lo humano —y justo por ello—, no puede ocuparse *meramente* de lo humano. En otras palabras, se ocupa de *la vida humana* y, al hacerlo, se ocupa de *algo más*. De ahí que, de acuerdo con lo que se lee en *Critón*,¹⁶ Sócrates haya *discernido* —sin que ello represente una *escisión* o un *dualismo*— entre *vivir* y *vivir bien* (48 b). Vivir bien, que parece un asunto meramente moral o simplemente humano, es lo metafísico de su pensamiento, sobre lo cual habrá que ahondar en lo siguiente.

Pero, antes, vale la pena señalar todavía que, a partir del *discernimiento* socrático, la tradición posterior —la que se extiende hasta el siglo XIX— no dejó de concebir a Sócrates como una figura eminente de la metafísica, ya sea enalteciéndolo, ya despreciándolo. En efecto, dos grandes filósofos del siglo antepasado interpretaron su propio pensar mediante o contra la metafísica de Sócrates. Así, por una parte, Hegel vio a Sócrates como inicio de la subjetividad incondicionada del *juicio* que conduce, por la especulación dialéctica, a la forma teleológica del espíritu. Esta teleología la señala al discurrir conducente y bellamente en torno a la *verdad* en el segundo prólogo de la *Enciclopedia*.¹⁷ Por

¹⁵Al respecto, otros ejemplos. Cleobulo: “Mantén bien el cuerpo y el alma”; Solón: “Nada en demasía” y “conjetura lo invisible por lo visible”; Quilón: “Conócete a ti mismo”; Tales: “Es difícil conocerse a sí mismo” y “usa la medida”; Pítaco: “Conoce el momento oportuno”; Bías: “Lo que te salga bien, atribúyelo a los dioses, no a ti mismo”; Periandro: “Los placeres son mortales, las virtudes inmortales”. *Ibid.*

¹⁶Platón, “Critón”, en *Diálogos I*.

¹⁷“La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los *pensamientos* sobre lo absoluto [...] Así, por ejemplo, [...] Sócrates descubrió la determinación de *fin* y [...] esta fue desarrollada y conocida de manera más precisa por Platón y muy especialmente por Aristóteles.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. por Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 2005), 69.

otra parte, Nietzsche concibe a Sócrates, por culpa de su *juzgar*, como causa de la transvaloración que, no obstante ser resultado de la voluntad de poder, se empecina en el dominio racional en detrimento de la pasión. Así, Nietzsche habla en contra de la *verdad* en el ensayo “El problema de Sócrates”.¹⁸ Para uno, Sócrates es metafísico por *cimentar la vida del concepto lógico en la libertad*;¹⁹ para el otro es metafísico por tratarse de uno de esos predicadores de la muerte y *despreciadores de la vida*, incapaz de soportarla en su abismal *nada*, un *trasmundano* que no actúa racionalmente, sino, en rigor, por simple pasión, a saber, por cansancio y temor.²⁰

Semejante apreciación entre antiguos y modernos, entre detractores y amigos, obliga a preguntar, por tanto, ¿cuál es la *esencia* de las temáticas socráticas?

La esencia de las temáticas socráticas

Evidentemente, la pregunta anterior conlleva una dificultad peculiar.²¹ No obstante, puede ensayarse una respuesta con base en la esencia de

¹⁸ “[L]os juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas [...] en sí tales juicios son estupideces.” Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2004), 44.

¹⁹ “Aparece así, con Sócrates, la *subjetividad infinita*, la *libertad de la conciencia* de sí misma. Esta libertad [...] se cifra en el postulado de que la conciencia, en todo lo que piense, debe hallarse sencillamente presente y cabe sí.” Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, 40-41.

²⁰ Por “fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creo todos los dioses y todos los trasmundos”. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2005), 61.

²¹ Responder eso, de por sí, es difícil en el caso de cualquier pensador cuya obra se conserva; Sócrates, en cambio, ni siquiera escribe obra alguna (si no tomamos en cuenta lo que dice Platón en *Fedón*). Pero, más aún, allende Aristófanes, las personas que escribieron sobre su pensar, habiendo tramado amistad con él, fueron Jenofonte y Platón. Esto complica el panorama, ya que, frente a Aristófanes que lo ridiculiza, parece que Platón ensalza inmensamente su raciocinio, mientras que Jenofonte lo ofrece más “mundano”, incluso pasional. Además, la forma de sus escritos difiere enormemente. Jenofonte hace una *autopsia* de Sócrates, lo que en griego significa que dice lo *presenciado* (véase: Jenofonte, *Banquete*, I, 1); mas eso implica que da cuenta de sus impresiones. Por su parte, Platón, con sus diálogos, lo *personifica*. Los únicos escritos platónicos en que no hay tal personificación son sus cartas; y he ahí que, en una

las consideraciones que hacen tanto los detractores como los amigos de Sócrates.

Dicho sin rodeos, la esencia de las temáticas por las que lo acusan sus detractores está en la *opinión* o los *prejuicios*. Esa es la razón por la cual Sócrates distingue en la *Apología* platónica a los acusadores antiguos: “estos, atenienses, los que han extendido esta [mala] fama, son los temibles acusadores míos” (18 c), dado que infundieron *pareceres* sobre su persona a los ciudadanos desde niños. De ahí que, aun antes de la votación, Sócrates sepa que no lo condenarán los imberbes que lo llevaron a juicio, sino los prejuicios, “la calumnia y la envidia de muchos” (28 a). Pero son temibles las opiniones y los prejuicios no solo por ser la causa de su acusación, sino porque están a la base de la vida de la mayoría de los ciudadanos que buscan “la mayor fama” (29 d). Y es que esa obsesión por la fama (δόξης), de acuerdo con lo dicho en *Critón*, tiene su “fundamento” en el *azar* y da como resultado la *mediocridad* que hace incapaz a la mayoría de hacer los mayores bienes (44 c-d).

Desde la otra perspectiva, es decir, desde los temas que le atribuyen sus amigos, la esencia de las temáticas socráticas radica en *discernir* esa forma de vida mediocre de “otro tipo” de vida. Por tanto, Sócrates señala, en la *Apología* platónica, que uno ha de preocuparse “por la inteligencia, la verdad y por cómo [el] alma va a ser lo mejor posible” (29 e). En otras palabras, la esencia de sus temáticas radica en el *juicio* o *discernimiento* (φρόνησις), en la *verdad* (ἀλήθεια) y en la *virtud* (ἀρετή). ¿Qué significa el discernimiento o juicio para Sócrates y cómo, mediante ello, refiere la verdad y la virtud?

de ellas (si bien de autenticidad cuestionada), dice Platón: “yo no he escrito nunca acerca de estos temas [los de sus diálogos] y no hay obra alguna de Platón ni la habrá. Las que ahora se dicen que son tuyas son de Sócrates en la época de su bella juventud”. Platón, “Carta II”, en *Diálogos VII*, trad. por Juan Zaragoza (Madrid: Gredos, 2002), 314 c. A pesar de lo dudosa que resulte esta carta, cabe señalar que Platón dice algo semejante en otra carta cuya autenticidad es mayormente aceptada, a saber, su carta séptima, si bien ahí no atribuye sus escritos a Sócrates. En cualquier caso, me limitaré, de entre los escritos de Platón, a su *Apología* y *Critón* por tratarse de los diálogos que mayormente coinciden, en parte al menos, con lo dicho por Jenofonte en sus *Recuerdos* y *Apología*, a la vez que, filológicamente, parece razonable que reflejan al “Sócrates histórico”. Mas hay *razones historicistas* —que no históricas— que justificarían remitirse a otros diálogos platónicos. Sobre esto volveré, en una nota a pie, en el siguiente apartado.

Jenofonte, en sus *Recuerdos*, informa que, de acuerdo con Sócrates, lo *malo* para la vida humana era consecuencia de la incapacidad de discernir (IV, 1, 4). Asimismo, Platón rememora, en su *Apología*, que la crítica socrática a los políticos, poetas y artesanos se debió a que estos individuos “de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio [φρονίμως]” (22 a). De este modo, tal como se lee en *Critón*, incluso una *buena voluntad* no basta por sí; ha de acompañarse de “rectitud”, es decir, ha de atender “al razonamiento que, al reflexionar, [es] el mejor” (46 b). Mas, ¿cómo consigue uno encaminarse hacia el juicio o discernimiento, al razonamiento o la razón? Además, ¿por qué poseían el discernimiento y el razonamiento una importancia tan entrañable para Sócrates?

Evidentemente, no hay modo de responder cómo se logra *poseer* el juicio y la razón; sin embargo, por lo que respecta a cómo *se vuelve* o *deviene* discreto y razonable, Sócrates lo señaló a partir de la *pregunta* y el *diálogo*. En el apartado anterior subrayé que, a causa de Jenofonte, la pregunta socrática se interpreta como la pregunta por el *qué* de algo. No obstante, el propio Jenofonte recuerda la ocasión en que Caricles dijo: “Es que tú, Sócrates, estás acostumbrado a preguntar, aunque sabes cuál es la respuesta la mayoría de las veces” (I, 2, 36). Preguntar sobre algo ya conocido parece propio del altanero e ironista Sócrates. Pero, dejando de lado esa caricatura, ¿conocía él, realmente, lo que interrogaba?, y, ¿cómo interrogaba?, ¿simplemente preguntaba *qué es* cualquier cosa?

La *Apología* platónica, no en contra, sino complementando el recuerdo jenofontino, añade que, durante sus diálogos, Sócrates se percató de que “en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro” (23 a). Eso mismo es lo que parece haberle sucedido a Caricles. En todo caso, Platón esclarece el asunto porque da a entender, por una parte, que Sócrates refutaba por contradicción, es decir, le “bastaba” con percatarse de las inconsistencias de los argumentos para *reconocer* que algo era erróneo o falso, sin que por ello tuviese conocimiento acerca del tema en cuestión. Y, no obstante, por

otra parte, mediante la “personificación” de su amigo en sus diálogos, Platón mostró que la pregunta socrática partía de una reflexión *previa* que servía como pauta del diálogo.

En el siguiente apartado volveré a propósito del sentido de lo *previo* llevado hasta sus últimas consecuencias. Por ahora, cabe destacar hasta qué punto Platón manifestó que la pregunta socrática tenía una *dirección* o un *sentido*, sin por ello dejar de ser una interrogante, una *búsqueda* de algo *desconocido*. Sea que se dé crédito o no a que Platón dedicase sus *Diálogos* a desarrollar el pensamiento de Sócrates en lugar del suyo, nos percatamos de que, en cada uno de los diálogos —que, como mínimo, reflejan lo que su amigo impregnó en el propio ser de Platón—, Sócrates hace gala de preguntas formuladas con precisión casi nanométrica o, en otras palabras, formula argumentos y razonamientos a partir de los cuales se interroga al interlocutor, a lo mucho, si está de acuerdo con la idea o no. Desde luego, eso no es poca cosa. Esta “sutileza” del *acuerdo* es el corazón de toda pregunta. En ella se basa la *rectitud* (ὀρθός) que le solicita a Critón en el diálogo homónimo. Pero, entonces, Sócrates no preguntaba únicamente y de forma groseramente vaga “*qué es esto o aquello*”.

Así, pues, ignorante —que no ciego— ante cualquier cosa sobre la que dialogase con otros, *Sócrates buscaba lo común en común*. Y, así, conduciendo el diálogo a partir de una reflexión previa, *algo más* se mostraba, algo que no era meramente humano, si bien tampoco era ajeno a lo humano. En palabras de los *Recuerdos* de Jenofonte: “Reconducida así la discusión, *la verdad se hacía evidente* entre los mismos que le contradecían” (IV, 6, 14). Por tanto, su quehacer no fue *solo* humano o, mejor dicho, justo porque era eminentemente humano, no era únicamente humano. En ese sentido, a Sócrates le resultaba sumamente importante el discernimiento y el razonamiento, ya que su fundamento es la pregunta, la cual, a su vez, permite *depurarse de prejuicios y opiniones*, dado que la pregunta, si bien puede no alcanzar una respuesta inamovible, permite atisbar la verdad, no solo en tanto resultado de la argumentación humana, sino con vistas a lo común de *lo que es* puesto en cuestión.

De ahí que Sócrates diese los cimientos de la distinción entre *conocimiento* y *opinión* por mor de la *depuración*.²² Considera, entonces, en *Critón*, que “no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga *el que entiende* [...] y de lo que *la verdad misma diga*” (48 a). A causa de lo anterior, Sócrates describe la esencia de sus temáticas, en la *Apología* platónica, como “conversaciones [...] acerca de la virtud” (38 a). Esta unidad de la verdad y la virtud es aquello *previo* en sus interrogantes dialógicas, aquello que *fundamenta* su dudar, es decir, es lo que conduce al discernimiento y al razonamiento, a partir de lo cual Sócrates distingue, ante todo, entre vivir y vivir bien. ¿Qué quiere decir, entonces, ocuparse de la virtud y vivir bien?

Si se confunde virtud con valor, esto es, si se confunde lo ético con lo moral —como es costumbre en la posmodernidad—,²³ la virtud parece algo *determinado por el ser humano*, ya sea como concepto “teórico”, ya sea como meta “práctica”; además, este parecer se lleva a cabo según una división entre teoría y praxis. Incluso Aristóteles parte de tal división al criticar el pensamiento de Sócrates,²⁴ a pesar de que él mismo habló en su *Ética nicomáquea* y su *Metafísica* de la teoría y la praxis como unidad de la vida. En todo caso, Sócrates, en la *Apología* platónica, declara que se interesaba, eminentemente, en saber “quién es conocedor de [la] perfección [...] humana” (20 b). De acuerdo con lo

²² Así, por ejemplo, discernía mediante el razonamiento entre los que actúan condicionadamente, esto es, por conveniencia y manipulación de las leyes, de quienes actúan *allende* lo conveniente, es decir, *aquende* lo incondicionado o divino de las leyes y, de este modo, piensan y actúan según lo *común* a ellas, a saber, la *libertad* que las fundamenta. Consecuentemente, Sócrates se opuso a lo que mandaban algunos gobiernos, pero, al hacerlo, actuaba con arreglo a las leyes y lo justo en cuanto tales, esto es, con arreglo a lo divino de la legalidad: la unidad de su esencia. Véase: Platón, *Critón*, 46 d-48 a y 51 c-54 c; Jenofonte, *Recuerdos*, IV, 4, 25.

²³ Así, por ejemplo, Nietzsche, Marx, Freud, Wittgenstein y Heidegger, entre otros. Evidentemente, no puedo llevar a cabo aquí la explicitación de esa confusión, pero esto anuncia que, nuevamente, se ha de preguntar por *los nombres de la metafísica* a partir de estos conceptos: virtud, valor, ética y moral.

²⁴ “Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia [φρόνησις].” “Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones [λόγος] (pues pensaba que toda virtud era conocimiento [ἐπιστήμη]); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.” Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, trad. por Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2000), VI, 13, 1144 b 18-20 y 28-30.

desarrollado aquí, la pregunta abarcaba un sinfín de temáticas. Además, en torno a esa perfección o virtud humana (ἀρετή τῆς ἀνθρωπίνης), Jenofonte trae a cuento que, para Sócrates, “cuantas se llaman virtudes entre los hombres [...] todas aumentan con el estudio y el ejercicio” (II, 6, 39). Mas resulta que la máxima ejercitación que busca conocer la virtud, sin decir la última palabra al respecto, es precisamente la vida filosófica de Sócrates que se *reconoce* como ignorante.

Para él, la virtud no era *resultado*: ni un mero concepto teórico cognoscible a detalle ni una simple meta práctica alcanzada por completo en un momento dado. Intuía que la virtud era el *camino*, el devenir, mediante el diálogo. Es lo que Sócrates llamó, en la *Apología* platónica, vivir *examinándose* (38 a), una vida inclinada a la *investigación* a causa del oráculo (21 b) o, en términos del *Critón*, *vivir bien, bella y justamente* (48 c). Y ese devenir en tanto virtud se realiza en relación con la verdad porque tiene *sentido*, es decir, se lleva a cabo según una *dirección*. ¿De dónde proviene, pues, la dirección?

Intuición e historicidad en Sócrates. Saber humano

Lo anterior se responde con el δαίμων. La pregunta es, entonces, qué entendía Sócrates por daimon, máxime porque también a partir de este asunto Sócrates fue visto como pensador de lo más allá o de la trascendencia, ya fuese que esto se considerase “positivamente” como ocurre en Agustín y Hegel, ya fuese “negativamente” como en Kant y Nietzsche. En efecto, dejando de lado que para los propios conciudadanos griegos de Sócrates su noción de daimon fuese motivo de extrañeza, encima, la cristianización que Agustín hace de su pensamiento coloca a Sócrates, aparentemente, como apologeta de la *separación* o *escisión* entre lo humano y *Dios*.²⁵ Hegel lo considera el inicio de una dialéctica especu-

²⁵ Agustín pensaba que Sócrates “veía que [sus antecesores] se afanaban por las causas primeras y últimas de las cosas, que para él solo estaban en la voluntad del Dios único y supremo”. San Agustín, “La ciudad de Dios”, en *Obras completas*, trad. por Santos Santamarta y Miguel Fuertes (Madrid: BAC, 2007), XVI, VIII, 3. Al respecto llama poderosamente la atención que, según Jenofonte, Sócrates llegó a hablar sobre “el dios que ordena y gobierna el universo entero,

lativa de la conciencia, pero interpreta ese *demonio* como el estadio de una oposición entre *exterior e interior*.²⁶ Kant problematiza a ese *genio* al comprenderlo como algo *detrás* de la razón, es decir, detrás de la voluntad como facultad humana.²⁷ Y Nietzsche, finalmente, lo critica por tratarse de una *alucinación* de la lógica racional impuesta y sobrepuesta por *delante* de la pasión.²⁸

Ahora bien, en la religión griega el daimon no se refería a un único dios, sino a un conjunto de divinidades no personificadas. Hesíodo habla de ellas en unos versos en que se propone mostrar “cómo *de lo mismo* han nacidos *dioses y hombres mortales*”.²⁹ Asimismo, de acuerdo con el orfismo, se consideraba que a cada ser nacido lo acompañaba un daimon. Uno de los himnos órficos se dedica al daimon, quien cuenta, en suma, con los atributos de guía, protector de los males y donador de placeres y

en quien están todas las cosas bellas y buenas”. *Recuerdos*, IV, 3, 13. Jenofonte no dice cómo denominaba Sócrates, en todo caso, a esa divinidad. Desconozco, por otra parte, si fue a partir de esto que Agustín se permite atribuir a Sócrates la noción cristiana de un Dios *único*. Mas no deja de extrañar profundamente también que Agustín transformase de tal modo la imagen de Sócrates, quien asegura estar acompañado de un δαίμων, en esa misma obra en que afirma que, apegado por entero a la biblia cristiana, ha de entender por “‘daemonies’ o ‘daemonia’ [...] los espíritus malignos”. San Agustín, “La ciudad de Dios”, IX, 19). Encimándole el Dios cristiano, Sócrates parece despojado de lo divino: lo daimónico.

²⁶ “[E]n Sócrates [...] es cierto que este algo exteriormente determinado había entrado ya [...] en la conciencia, pero todavía no de un modo completo, porque ese algo se presentaba [aun cuando fuese] como una voz existente, como un algo imaginario, que aquel distinguía de su propia personalidad.” Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, 86.

²⁷ “Progresar en el cultivo de [la] *voluntad* hasta llegar a la más pura intención virtuosa, al momento en que la *ley* se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber [...] se llama *sentimiento moral*; un *sentido* especial (*sensus moralis*) [...] del que sin duda se abusa a menudo [...] como si precediera a la razón (como el genio de Sócrates) o bien pudiera prescindir por completo del juicio de esta.” Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill (Madrid: Tecnos, 2008), 387.

²⁸ “[U]n indicio de *décadence* en Sócrates [...] lo son la superfetación de lo lógico y aquella *maldad de raquíctico* que lo distingue [...] aquellas alucinaciones acústicas a las que, con el nombre ‘de demon de Sócrates’, se les ha dado una interpretación religiosa.” Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 45.

²⁹ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. por Paula Vianello de Córdova (México: UNAM, 2007), v. 108 (las cursivas son mías). El *origen común* es “una raza áurea de hombres con habla” (v. 109). Y poco después añade: “Mas desde que encubrió a esa raza la tierra, ellos son demonios [δαίμονες] puros, buenos, terrestres, alejadores del mal, guardianes de los hombres mortales, que guardan las sentencias y las obras malvadas”. (vv. 121-124).

dolores.³⁰ Precisamente, en tanto guía, le da a Sócrates una dirección; sin embargo, ¿cómo interpreta Sócrates dicha donación?

Los *Recuerdos* de Jenofonte y la *Apología* de Platón dicen cosas casi contrarias en relación con el *sentido* del daimon socrático. Según el primero, “Sócrates [...] decía que el genio divino le daba señales. Y a muchos amigos suyos les *prevenía sobre qué hacer y qué no hacer*, según las señales que les daba el genio divino, y a quienes le hacían caso les favorecía, mientras que a los que no se lo hacían les pesaba” (I, 1, 4). De acuerdo con el segundo, en cambio, Sócrates afirmó que lo acompañaba “algo divino y demoníaco [que] toma forma de voz y, cuando se manifiesta, *siempre me disuade* de lo que voy a hacer, *jamás me incita*” (31 d). ¿El daimon decía qué hacer y qué no o solo disuadía sin persuadir? En todo caso, tanto la *Apología* platónica (40 c) como los *Recuerdos* jenofontinos (IV, 3, 12-13) coinciden en que Sócrates comprendía eso divino como *señal* (σημεῖον) o un *señalar* (προσημαίνω). Además, Jenofonte escribe que Sócrates comprendía dichas señas como las *obras* de lo divino y Platón destaca que las *palabras* del dios Apolo eran, igualmente, señas.

No es raro que entre poetas y filósofos griegos anteriores a Sócrates se asociasen las señas (σήματα) con lo divino. Homero, por ejemplo, las considera *portentos* o *auspicios* de los dioses.³¹ Asimismo, Heráclito (B 93) las refiere como aquello que, sin decir ni ocultar, *indica* el oráculo y Parménides (B 8, v. 2) habla de ellas como los *atributos* de lo *siendo* que la diosa dicta al joven.³² Así, las señas parecen asunto *exclusivamente* divino, vedado al ser humano común, “reservado”, si acaso, a de-mentes divagando en las nubes: a metafísicos.

Y, no obstante, he ahí que, en tanto señas, son señas *al ser humano*. El carácter divino de las señas —así el daimon socrático— no se “reduce”

³⁰ Parte de la “descripción” de ese himno presenta al daimon con las siguientes palabras: “poderoso y temible guía [...] De ti recibe la humanidad las generosas dádivas cuando en sus moradas dichosas tu culto practican [...] Tú eres el sin par dotado de poder sin límites, el que tiene las llaves del placer y el dolor.” *Himnos órficos*, trad. por Josefina Maynadé y María de Sellarés (Barcelona: José J. de Olañeta, 2002), 131.

³¹ Homero, *Iliada*, trad. por Emilio Crespo (Madrid: Gredos, 2008), II, vv. 308 y 353.

³² *Los filósofos presocráticos I*, trad. por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (Madrid: Gredos, 2000).

solo a lo divino, sino que es indicación de lo divino en relación con lo humano. O, dicho de otro modo, es lo humano en relación con lo divino y, así, con *lo divino del propio ser humano*. Esta seña que señala algo —ya sea lo que se debe hacer y lo que no o simplemente lo que no se debe hacer— *abre* al ser humano. Podría decirse, entonces, que lo lleva “más allá”, pero no porque lo lleve lejos de su ser —supuestamente— limitado. Lo lleva “más allá” de los límites de las opiniones y los prejuicios, de modo que su vida se dirija “más acá” en sí mismo. Y este punto medio, este aquende o “más aquí” en la vida humana, es donde *se halla* Sócrates, es decir, halla su daimon.

Un filósofo contemporáneo, Nicol, se percató agudamente de que el daimon de Sócrates no lo situaba ni en lo alto ni en lo bajo, sino en lo *común* al ser humano.³³ Desde luego, eso no quedó del todo inadvertido entre los antiguos. En aquel entonces hubo uno que se percató, desde un principio, de que el pensamiento de Sócrates se encontraba *en medio* de lo humano, lo cual no significaba que se ocupase solo de lo humano, sino que, *en el entre*, se ocupaba *en unidad* de lo humano, lo divino y la naturaleza (φύσις) en cuanto tal; se ocupaba, en una palabra, de la *verdad*. Ese filósofo —que, según se cuenta, se llamaba Aristoclés— escribió en una epístola tan personal como desconcertante, quizá por haberlo meditado a partir de sus diálogos presentes e *in absentia* con Sócrates, lo siguiente: “después de una larga convivencia con [un] problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente”.³⁴

Pues bien, lo que Sócrates hacía con su ejercitación para vivir bien y bellamente, reconociendo su ignorancia, depurándose de prejuicios, examinándose dialógicamente a sí mismo y a los otros, practicando el

³³ “[P]uede entenderse lo que significan esa voz interior de que habla Sócrates, su inspiración, el *daimonion* que dice lo acompaña, el sentido de una misión irrenunciable que cumple al importunar a sus conciudadanos [y] el hecho mismo de que no escribiera [como] su vocación filosófica. Decimos de la vocación que es como una llamada que creemos percibir en una cierta época de nuestra vida, y que nos guía por aquel de los caminos que mejor le conviene a ella. El hombre es el ser de la vocación, porque la vida no la recibe hecha, sino como posibilidad, y vivirla es precisamente darle forma desarrollando esta posibilidad. La posibilidad es destino, pero el desenvolvimiento, la *formación* de la vida, es obra del carácter: ejercicio de la libertad.” Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (México: Herder, 2004), 313.

³⁴ Platón, “Carta VII”, 341 c.

discernimiento y el razonamiento adecuados según la esencia de las leyes y lo justo, encaminándose a la excelencia o virtud, atendiendo la dirección señalada por su daimon hacia la verdad, fue, precisamente, convivir con los problemas. Esa convivencia la realizó mediante la pregunta. Esta, sin despejar tajantemente la incógnita, partía, no obstante, de un *sentido* al cual se conducía la investigación. Tal sentido que *abre* la duda es lo que se denomina *intuición*. Esta *intuición* es el *daimon* socrático que impregnó su vida, gracias al cual, como indica Heráclito (B 119), *habita* el ser humano.³⁵

Gracias a esa intuición, a esta *seña divina y, por ello, humana*, Sócrates reconoció qué quería decir Apolo —quien dio origen tanto a su fama como a su difamación— al nombrarlo el más sabio entre los seres humanos. Jenofonte destaca, en sus *Recuerdos*, que Sócrates “decía [...] que la locura es cosa contraria a la sabiduría, pero realmente no consideraba locura la ignorancia; en cambio, el no conocerse a sí mismo, opinar sobre lo que no se sabe y pensar que [se] lo conoce, calculaba que estaba muy próximo a la locura” (III, 9, 6). En otras palabras, *vivir al azar*, como la mayoría, los mediocres, es esa locura (μανία) contrapuesta a la sabiduría (σοφία) última y definitiva de la divinidad. Por su parte, ¿qué sucede con la ignorancia (ἀμαθία) que él ejercitaba? Significaba situarse *entre* los límites de los prejuicios humanos y los límites de los dioses cabalmente concededores. Dicho de otro modo, era situarse en lo *común*, en el *límite entre* la altura del saber divino y la bajeza de la opinión humana. Pero, más aún, esa ignorancia la describió Sócrates, de acuerdo con la *Apología* platónica, como un “cierto saber [respecto del que] es probable que yo sea sabio” (20 d). Así, pues, la denominó ἀνθρωπίνη σοφία, *saber humano*, término que también se halla, al menos, en un pasaje de los *Recuerdos* jenofontinos (IV, 7, 10).

Sócrates dio razón, con esta formulación, de su ser y hacer: de su *habitar y, por ello, del principio de unidad*. Este saber humano, en tanto *entre en el reconocimiento de la verdad desde la intuición*, atraviesa, de

³⁵ El fragmento dice: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. En este contexto, descifro mi interpretación del fragmento del siguiente modo: *el ser humano habita desde su intuición*. Desde luego, la justificación de esta interpretación y su desarrollo en tanto unidad histórica requiere otra pregunta por *los nombres de la metafísica* como intuición.

hecho, tanto las distintas formas del saber que Aristóteles distinguió en *Sobre la filosofía* como todas las otras infinitas formas del saber que se abrieron y se abrirán a lo largo de la historia, gracias a las cuales fue y será *posible*, para la tradición filosófica, reconocer en la intuición socrática —al igual que en la de todo otro pensador— una intuición propia: *la intuición en su unidad*. De ahí que el *saber humano* socrático haya señalado ya, *como unidad, la apertura histórica de los diversos caminos* en tanto *διά-λόγος*; término que da razón de la *meta-física* porque su sentido es: *atravesar lo común en común*.³⁶

Conclusiones

En este artículo no pretendí ofrecer “mi” Sócrates. Y podría decirse que tampoco otros como Platón, Jenofonte, Aristóteles, Agustín, Kant, Hegel, Nietzsche o Nicol hablaron de “su” Sócrates. Reflexionaron *dialogando* con Sócrates, lo cual no deriva en un perspectivismo, sino que es un *reconocimiento de su intuición*, ya sea explícito o implícito, ya sea *gracias a o en contra de* Sócrates. De ese modo, la tradición *integró históricamente* su pensamiento con el sido y el por venir. En esa misma dinámica, reconozco en Sócrates el sentido de la *metafísica*, al ser *común a su intuición y a su historicidad*, no desde lo alto ni desde lo bajo, sino *en medio* del ser humano y su vida como *límite o principio de unidad*.³⁷

³⁶ He ahí la *historicidad* que —sin detrimento de las investigaciones filológicas especializadas— hace menos apremiante conocer qué de los diálogos platónicos corresponde a Sócrates y qué a Platón, haciendo más esencial reconocer la comunidad de su pensar. La formación de Platón al lado de Sócrates —que no aprendizaje—, es decir, la con-formación de su ser conjunto, está a la base de su diferencia. En este artículo evité servirme de otros *Diálogos* allende *Apología* y *Critón*, refiriendo de Platón solo sus *Cartas*, no para objetivar al “Sócrates histórico”. Más bien, quise mostrar, a partir de los indicios más aceptados del llamado “Sócrates histórico”, que la *historicidad de Sócrates* se da en toda la historia de la filosofía, justamente, por el *diálogo* con él.

³⁷ Así, para Sócrates, en el caso del vivir *bien* en camino a la *virtud*, lo que significa: vivir conforme a la *perfección* en camino a la *excelencia*. Y esto no se agota en lo moral, sino que señala lo ético, que es la condición de posibilidad de “leerlo” moralmente. Quizá, por ello, Jenofonte consideraba, en sus *Recuerdos*, que lo bueno y lo bello en Sócrates referían principalmente la *utilidad* (εὐχρηστος) de algo (III, 8, 2-8 y IV, 6, 8-9), de tal suerte que “lo de ‘vivir bien’ Sócrates”

Ahora bien, luego de lo aquí desarrollado, luego del diálogo y la convivencia con las problemáticas socráticas, algunas de las primeras preguntas a las que todo ello obliga serían: ¿por qué empeñarse en *un* nombre como el de *metafísica*?, ¿por qué, en lugar de renunciar a él en favor del que propuso Sócrates, “subsumir” la ἀνθρωπίνη σοφία a la metafísica, asignando el significado de aquella a esta, lo cual, además, podría resultar en donarle a la metafísica un sentido más noble o más pedestre del buscado, es decir, en lugar de un sentido sencillamente *común*, como pretendo? Más aún, ¿por qué no simplemente hablar de *filosofía* o de “otro tipo” de filosofía, o servirse de un nombre “fuera” de la filosofía, o incluso, finalmente, proponer un nuevo nombre? ¿Qué hay en un nombre? Preguntando así, Shakespeare señalaba que la rosa olería igual de dulce, sin importar cómo se le llame.³⁸

¿Qué hay, pues, en el nombre de *metafísica*? Lo común de la intuición y su historicidad sería igualmente un *integramiento* sin importar cómo se le llame. Quizá suceda que, *altanamente*, lleve a cabo una apología cuyo resultado, siguiendo una *intuición*, conlleve una condena. Esto porque, en lugar de mostrar lo *común*, sostener un nombre parece tener la intención de enfatizar la indivi-*dualidad* de un pensamiento y de especificarlo a tal grado que se corre el riesgo de que, al *afirmar un nombre*, se crea que ello obliga a *negar* cualquier *otro nombre*, creando así dualismos antes que unidad.

Sea, pues, que no haya necesidad alguna de “defender” el re-nombre de la metafísica, si por metafísica ha de entenderse *única y exclusivamente* esto o aquello. El propósito que emprendo no es, en todo caso, empeñarme en un nombre bajo una única e inamovible concepción, sino investigar, como lo indica el título del ensayo, los nombres. Este plural pretende —cuando menos— indicar que, con este trabajo, “inauguro” un proyecto amplio de diálogo abierto entre distintas concepciones

tes lo aplicaba [...] a los que viven de un modo ordenado” (III, 14, 7). No obstante, Jenofonte reparó, al menos, en que ello depende de comprender las cosas πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχη: según tienen su bien (III, 8, 7). Lo bello, lo bueno y lo justo (εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως), tal como recuerda Platón en *Critón*, constituyen lo ταῦτόν: lo mismo (48 b), una mismidad no por convención política, sino esencial.

³⁸ William Shakespeare, “Romeo and Juliet”, en *The complete works III* (Nueva York: Tess Press, 2006) II, 2.

ALDO GUARNEROS

y concepciones no solo filosóficas, sino, por así decirlo, afilosóficas y antifilosóficas. Y hablo de “inaugurar”, así, entre comillas, porque parto de la intuición de que esta apertura ha sido ya inaugurada y será todavía inaugurada. El objetivo es *reconocer* —no salvar ni defender— *la mismidad del diálogo histórico de la intuición*, lo cual requiere *mantener abierta la pregunta*, en lugar de simplemente exaltar lo exclusivo de cada corriente del pensamiento o de cada pensador. Y, dado que algún punto de partida ha de haber, aunque parezca tomado al “azar”, parto del *punto medio* de la metafísica, examinada concretamente como *ἀνθρωπίνη σοφία*, con el fin de mantener abierta la pregunta por lo común y la mismidad desde *los nombres de la metafísica*.

EL DEMONIO Y EL BUEN SALVAJE. EL INDIOS COMO CONCEPTO EN LOS TRATADOS FRANCISCANOS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI

*Gerson Moreno Reséndiz**

RESUMEN: Durante su apostolado, los franciscanos elaboraron sus discursos alrededor de dos grandes narrativas. La primera versó sobre los enemigos: el demonio y algunas autoridades españolas, de las que pensaban que se oponían a la evangelización de los indios. La segunda se ocupó de la naturaleza de los indios. Al ser estos el objeto y fin de la misión en América, los franciscanos contribuyeron a la conformación del concepto del indio.



THE DEVIL AND THE GOOD SAVAGE. THE INDIAN AS CONCEPT IN THE FRANCISCAN TREATIES DURING THE FIRST HALF OF THE 16TH CENTURY

ABSTRACT: In their apostolate, the Franciscans build their discourses around two great narratives, the first of which were the enemies: the devil and some Spanish authorities, who they saw as opposed to the evangelization of the Indians. The second dealt with the very nature of the Indians. As the Indians were the object and purpose of the mission in America, the Franciscans contributed to the formation of the concept of the Indian.

PALABRAS CLAVE: encomienda a perpetuidad, justificación religiosa de la conquista, otredad, uso de la *amplificatio*.

KEY WORDS: *Encomienda* in perpetuity, otherness, religious justification of the *Conquista*, use of *amplificatio*.

RECEPCIÓN: 19 de enero de 2019.

APROBACIÓN: 15 de febrero de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299521

* Universidad Iberoamericana.

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

EL DEMONIO Y EL BUEN SALVAJE. EL INDIO COMO CONCEPTO EN LOS TRATADOS FRANCISCANOS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI

El gobierno del demonio en la Nueva España

En la obediencia que el ministro general dio a fray Martín de Valencia y a sus compañeros el 30 de octubre 1523, se puede ya vislumbrar cuál es el motivo de la misión encargada a los frailes.

Y a imitación del varón apostólico y seráfico padre nuestro S. Francisco, procuré yo con toda ternura de mis entrañas y continuos sollozos de mi corazón librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de Nuestro Señor Jesucristo, y que engañadas con la astucia de Satanás viven en la sombra de la muerte, detenidas en la vanidad de los ídolos, y hacerlas que militen debajo de la bandera de la Cruz, y que bajen y metan su cuello so el dulce yugo de Cristo [...] Id, pues, hijos muy amados, con la bendición de vuestro padre á cumplir con el mandamiento que os esta impuesto: y armados con el escudo de la fe, con loriga de justicia, con espada de la divina palabra, con el yelmo de la salud, y con labranza de perseverancia, pelead con la antigua serpiente, que procura tener por suyas las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de Cristo: y ganadlas para ese mismo Señor: de suerte que á todos los católicos resulten acrecentamientos de fe, esperanza y caridad, y á

los malos esté patente a los caminos de la verdad, y la locura de la herética perversidad se desvanezca, y á los gentiles se muestre su clara ceguera, y la luz de la fe católica resplandezca en sus corazones, y recibiréis el reino perdurable.¹

En efecto, los primeros doce franciscanos enviados para la evangelización de los indios de la Nueva España tenían como misión entablar una batalla contra la “antigua serpiente”, que en su concepción, gobernaba en estos reinos.² Quizá una de las narraciones que mejor se vale de la *amplificatio*³ para mostrar el grado de poder que tenía el demonio sobre los indios, es la que utiliza uno de los doce, fray Toribio de

¹“Obediencia con que fueron enviados Fr. Martín de Valencia y sus compañeros en 1523”. Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, ed. por Joaquín García Icazbalceta. Segunda edición facsimilar (México: Porrúa, 1971), lib. III, cap. X, 203-206.

²“Adversario sobrehumano, seductor, taimado y engañador, el diablo es un extraordinario ilusionista, un prestidigitador temible. La literatura teológica de la época es inagotable sobre este tema.” Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XVI-XVIII)*, trad. por Mauro Armiño (Madrid: Taurus, 1989), 386. Esta preocupación por conocer la naturaleza del diablo se da porque es una figura central en el mito cristiano; es él quien le da el sentido a la historia universal cristiana. “Es por sus mentiras que la mujer probó el fruto prohibido y la pareja original fue lanzada del paraíso terrenal, es por obra de él que los hombres fueron condenados a entrar en el tiempo y la historia, por culpa de él debieron trabajar, sufrir y luchar por reconquistar el perdón de Dios, único fin y propósito de la humanidad en la historia salvífica; única concepción que se tiene de la historia en estos siglos. Según esta historia, el hombre tiene un enemigo: el demonio y sus secuaces que odian al hombre, porque después de su osadía y rebeldía, fueron expulsados, y por estar condenados a vivir para siempre fuera del goce divino, consagrarán todas sus energías a alejar al hombre de la posibilidad de su salvación. Así Satanás se convirtió en el único y verdadero ‘enemigo del género humano’.” Guy Rozat, *América imperio del demonio; cuentos y recuentos* (México: UIA, 1995), 86. “Una de las formas predilectas que utiliza el demonio para engañar a los hombres y evitar que disfruten del goce divino es la idolatría. Esta nace de la antigua tradición del pueblo de Israel, que afirmaba que los dioses de los otros pueblos son demonios. El cristianismo, al ser heredero del judaísmo, mantiene la misma actitud hacia las otras religiones, a las que ve con horror.” Elsa Cecilia Frost, *Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (México: Tusquets, 2002), 86-99; véase también: Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX* (México: FCE, 2002).

³“Dentro de la primera parte de la retórica, en la *inventio* se estudiaban las formas de la *amplificatio*, que debían emplearse en los discursos que buscaban más el persuadir que el demostrar. La *amplificatio* se desarrollaba por los mismos ‘lugares’ que la argumentación, pero se dedicaban a exaltar la grandeza, o la miseria del asunto tratado.” Luisa López Grigera, *La retórica en la España del siglo de oro. Teoría y práctica* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995), 134. “En esos casos en que el discurso no atendía tanto a las funciones que hoy llamaríamos referenciales, es decir al ajuste de las palabras con las cosas, sino a sacudir la emotividad del receptor del mensaje, atender o mover el *pathos* y no la *ratio*.” Alfonso Mendiola Mejía, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas de la conquista* (México: UIA, 2003), 325.

Benavente Motolinía. Su relato remite a una imagen que se tenía no solo entre los franciscanos de la época, sino también entre varios sectores de la cristiandad con respecto al estado de los indios.

Los frailes decían a los indios lo más y mejor que entendían que convenía para la salvación de los indios; pero a ellos les era de gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender otra cosa sino en darse a vicios y pecados dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo, y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre [...] Era esta tierra un traslado del infierno; ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando [...] Era cosa de gran lástima ver los hombres criados a la imagen y semejanza de Dios vueltos peores que brutos animales; y lo peor era, que no quedaban en aquel solo pecado, más competían otros muchos.⁴

Los relatos de los frailes remiten a una gran batalla épica que los frailes libran contra del demonio y en la cual no debían escatimar esfuerzos para triunfar. Realizan bautismos en masa, derriban templos, queman imágenes, levantan iglesias y monasterios. El indio se configura como un individuo engañado que se dejó seducir por el diablo, por ello sentía tanto fastidio de oír la palabra de Dios y se empecinaba en continuar con sus sacrificios, fiestas, vicios y pecados. Por lo tanto, Dios mandó a los españoles para poner remedio a tal estado de cosas mediante la conquista como castigo, la encomienda como penitencia y la evangelización de los frailes como redención. Así lo muestran dos epístolas de fray Martín de Valencia dirigidas al rey en 1526 y 1532:

[Y] esto todos vienen sin faltar ni uno, que estos naturales se den en encomienda perpetuamente [...] porque todas han de tener y estar en nombre de V.M., pero la razón que nos hace esto sentir, es porque mucho se impediría el bien de las ánimas. Desta manera la ciudades que quedasen sin

⁴ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Sobre la relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la NE, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, en *Colección de Documentos para la Historia de México*, ed. por Joaquín García Icazbalceta (México: Porrúa, 1971), tomo I, tratado I, capítulo II, 22-23.

repartimiento nunca serían pobladas de los cristianos; no se poblando quitase la conversión dellos y los infieles, la cual, siendo razonable, hace mucho bien para su conversión; quítase que no habiendo pueblo cristiano no hay oficios divinos, ni canto, ni ceremonias en las iglesias, ni ven ni atienden lo que la santa Iglesia representa todo el año; ni basta decir que habrá monasterios, porque sin pueblo no pueden bien los frailes solos hacer aquellas ceremonias y representaciones que la Iglesia santa representa: lo cual todo pensamos ser ayuda a su conversión.⁵

Los naturales aun no habían bien acabado de recibir los estragos y heridas en sus cuerpos por vuestros vasallos en la guerra, cuando sintieron la salud de sus ánimas aplicada por ministerio destes vuestros capellanes e siervos; y una de las cosas por donde se conoce que a nuestro gran Dios le plega que está nación se salve, haberles mostrado el castigo [la conquista] por la ofensa pasada y darles remedio para escapar de las que ovieran en lo porvenir incurrido [...] Decimos que luego del año de veinticuatro entró, yo el Custodio con doce hermanos conmigo partieron desos reinos para estas partes, descendimos entre la grandeza destas provincias, donde no menor temor ponía la representación que mostraban con la cruel guerra pasada, que dolor y lástima de considerar lo mucho que nuestro adversario en ellos por tan largos tiempos había usufrutuado, y puesto que entonces parecía dificultoso poder sembrar el Evangelio entre gentes tan dadas a tan abominables ritos, y estando con aquel rencor y enemistad que la guerra les quedó, no por eso pusimos desconfianza en nuestro propósito, antes hallando tan abiertas las minas del tesoro que nuestro deseo buscaba, vimos ser más la ocasión que se nos ofrecía en hacienda tan caudalosa que la Divina y humana majestad nos ponía en las manos.⁶

Esta era la contribución de los franciscanos a la polémica sobre la justicia de la conquista, sobre la que, y en su opinión, la encomienda tenía que darse a perpetuidad. Debemos recordar las consecuencias

⁵“Carta de Fray Martín de Valencia y otros misioneros (entre ellos Fray Toribio Motolinía, Fray Martín de la Coruña, Fray Luis de Fuensalida, Fray Francisco Ximénez) al Emperador”, México, 1526, en *ibid.*, tomo II, 155-157.

⁶“Carta de Fray Martín de Valencia al Emperador en Guatitan”, 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias* (México: Porrúa, 1980), 54-61. Véase: Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1979).

que trajo este beneficio de la guerra, entre las que estaban los malos tratos y la explotación de los indios, que fueron la condición de posibilidad para la aparición del concepto del indio, surgido como sujeto de reflexión entre los tratadistas españoles del siglo XVI, como fueron Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda o Bartolomé de las Casas, entre otros.⁷ Para algunos historiadores, la abolición de la encomienda por parte de la Corona se debió al exterminio de los indios de las Antillas y el estorbo que representaba para evangelizarlos. Por ello, la encomienda como merced real ya había sido abolida por la Corona en el momento en que Cortés se plantó en la Nueva España.⁸ Sin embargo, para los frailes franciscanos, el repartimiento de indios nada tenía que ver con su drástica disminución en las Antillas o en los territorios conquistados, sino que estructuraron su explicación en términos morales: se lo tenían merecido, su situación era un castigo que Dios les había enviado a causa de sus idolatrías. A pesar de esto, el rey Carlos V en una carta a Cortés mandó:

no haréis ningún reparto ni encomienda, ni consentiréis ninguna asignación a los indios, sino que debéis permitirles vivir en libertad como viven mis vasallos en Castilla, y si antes de que os llegue mi carta habéis dado indios en encomienda a algún cristiano, lo derogaréis [...] también tendréis que librarles de sus vicios y abominaciones en que viven [...] y les informaréis del bien que se les hace [...] de esta forma ellos tendrán más deseos de llegar a conocer Nuestra Santa Fe Católica, servirnos y avenirse a tener amistad e intercambio con los españoles.⁹

Sin embargo, Cortés ya había distribuido la gente y las tierras cuando la orden del rey llegó a sus manos. Así, indicó a los cuatro funcionarios reales que habían llevado la orden del emperador que no tenía la intención de ponerla en ejecución y escribió luego una larga carta en la cual explicaba detalladamente la situación y el motivo por el que la nueva

⁷Véase: Gerson Moreno Reséndiz, “Las representaciones del indio en la era del descubrimiento y conquista de las Indias. El advenimiento de un concepto”, *Estudios* 131 (2019): 27-51.

⁸Lesley Byrd Simpson, *Los conquistadores y el indio americano* (Barcelona: Península, 1970).

⁹“Carta del Rey a D. Hernando Cortés”, en Simpson, *Los conquistadores*, 77-78.

disposición no daría resultado. Lesley Bird Simpson la resume de la siguiente forma:

- 1) Escribe Cortés, la libre asociación entre indios y españoles no traería más que el desastre. Si todos los españoles fueran frailes interesados solo en la conversión de los indios, el plan podría tener éxito; pero no lo eran. Verdaderamente, “la mayoría de los españoles que han venido aquí son de baja calidad, violentos y viciosos [...] si a tales personas se les diera permiso para ir libremente a los pueblos de indios, convertirían a los indios a sus vicios”. De ahí que hubiera prohibido a los españoles ir entre los indios bajo la amenaza de severos castigos.
- 2) Los españoles no tendrían otro medio de sostenimiento que los indios dados en encomienda y si estos se les quitasen, los españoles abandonarían el país inmediatamente.
- 3) No era verdad que los nativos fuesen libres si la encomienda fuese abolida, el método utilizado por Cortés los liberaba de la esclavitud que habían sufrido por parte de sus señores anteriores los cuales tenían el hábito de tomarlos para los sacrificios de sus dioses.
- 4) Cortés no permitiría que los indios fueran utilizados en las minas de oro ni el trabajo en las plantaciones. La minería saldría adelante con la mano de obra de los esclavos hechos prisioneros por no aceptar la ley católica en las guerras de conquista.
- 5) Era ilusorio pensar que los indios pagarían un tributo metálico a la Corona. Pues estos no tenían dinero, y por otra parte si se pagasen en especie, su majestad no podría disponer de las mercancías.
- 6) ¿Quién conservaría el país para el emperador? Tendría que ser custodiado por varios miles de soldados del rey pagados por la Corona.¹⁰

Los frailes, desde los primeros tres flamencos que llegaron en 1523 hasta 1529, cuando se estableció oficialmente la Primera Audiencia, nunca habían externado las vejaciones que los encomenderos cometían contra los indios. El propósito del viaje que realizó fray Antonio de Ciudad Rodrigo a España en 1526 fue interceder por los indios que eran esclavizados injustamente y para reclutar frailes que vinieran a la Nueva España para apoyar la evangelización, pero no viajó para externar los

¹⁰“Carta de Cortés a Carlos V”, 15 de octubre de 1524, en *ibid.*, 80-81.

abusos de los encomenderos. La trata de esclavos en el periodo que gobernó Cortés era una práctica común y cotidiana, a la cual los frailes, en efecto, se oponían.¹¹

Lo anterior permite llegar a dos conclusiones. La primera es que todo indica que los franciscanos estaban a favor del capitán, porque desde que llegaron en 1524, les dio todas las facilidades para su apostolado. Cortés pidió al Emperador en una de sus cartas que la encomienda se perpetuara, alegando que sería de gran beneficio tanto para los indios como para los españoles. Teniendo asegurada así la estabilidad y prosperidad del territorio, los ingresos de la Corona aumentarían proporcionalmente. Además, proponía que “sería de gran utilidad también para la estabilización del país el que se mandaran a un grupo de religiosos de buena y santa vida para convertir a los indios”.¹²

La segunda conclusión es que las disposiciones tomadas por Nuño de Guzmán al llegar a la Nueva España como presidente de la Primera Audiencia en 1528, pusieron en evidencia la cuestión de la jurisdicción en materia civil y criminal, la cual se prestaba a confusiones dados los privilegios que el sumo pontífice había concedido a los frailes.¹³ La Primera Audiencia representaba al gobierno de su majestad en la Nueva España, y como tal, tenía que hacerse cargo de la jurisdicción civil y

¹¹ “Se declaraban prisioneros de guerra por rebeldes a todos los que por temor se encontraban ocultos o huyendo y se inventaban sublevaciones y pacificaciones en una provincia para poder tomar como esclavos a sus habitantes. La gran barbarie que es en sí la esclavitud iba acompañada por actos de gran crueldad. Los esclavos, sin distinción de sexo ni edad, eran marcados con un hierro candente a veces en los muslos y las más en un carrillo.” Francisco R. Calderón, *Historia económica de la Nueva España en tiempos de los Austrias* (México: FCE, 1988), 152.

¹² “Cortés a Carlos V, 1524”, en Simpson, *Los conquistadores*, 82.

¹³ “En cuanto a materia de evangelización de los naturales, el concepto de ‘Patronato Real’ era parte del pensamiento político medieval de acuerdo con el cual la Corona tenía por objeto facilitar a cada uno de sus vasallos medios suficientes para poder alcanzar su salvación, en tanto el rey se imponía la misión de extender la fe de Cristo. La necesidad de la evangelización dio privilegios de largo alcance a los religiosos que atravesaron el Atlántico. Las bulas *Alias felix recordationis* dada por León X en 1521 y *Exponobis fecisti*, conocida como la *Omnimoda* otorgada por Adriano VI en 1522, otorgaban a los misioneros de América amplias facultades en la administración de los sacramentos sin admitir ninguna contradicción de dignidad eclesiástica, y disponía que ‘los preladados de las órdenes en estas partes de Indias [...] tengan toda la autoridad plena del Sumo Pontífice, tanta cuanto a ellos les pareciese ser conveniente para la conversión de los indios’”. José María Kobayashi, *La educación como conquista: Empresa franciscana en México* (México: COLMEX, 1974), 187.

criminal de todos los súbditos de la Corona española, que en la interpretación de los frailes eran solamente los colonos, ya que los religiosos asumían la jurisdicción sobre los indios. Este punto provocó una lucha entre ambos bandos por la sujeción de los indios a la autoridad monárquica y civil laica.

Por estos detalles, entre otros, Cortés fue considerado por los franciscanos en sus historias escatológicas como un elegido y llamado por Dios para abrir paso al Evangelio en estas tierras. Gracias a él, el demonio estaba en vías de perder la tierra que por tanto tiempo poseyó, como se expresa en una carta de fray Juan de Zumárraga al rey:

D. Hernando Cortés, viéndose con el aparejo de gente y navíos que tenía, quiso seguirse por la instrucción de Diego de Velásquez, antes parece, por lo sucedido, divina inspiración y que Nuestro Señor fue servido que por su mano y en vuestro tiempo perdiese el demonio la heredad desta tierra, donde era tan venerado y acatado, y que los naturales de ella viniesen en conocimiento de Dios, de que dio V.M. gran carga en poner y sujetar una gente tan bárbara y nueva, y tan gran tierra debajo vuestro gran dominio; pues desta manera guiado, siguió su jornada hasta que llegó al puerto desta Nueva España, que se dice San Juan de Ulúa.¹⁴

38

No obstante, la Audiencia para asumir sus funciones se dedicó al igual que Cortés a la trata de esclavos y la explotación de los indios. Más aun, entre sus planes estaba despojar a los hombres del capitán y apoderarse de sus riquezas, propósito al que también se interpuso el novel primer obispo electo, fray Juan de Zumárraga, quien fue nombrado por la Corona como “protector de indios”. La misión de Zumárraga fue entorpecida por la autoridad civil de Nuño de Guzmán, que solo le trajo como consecuencia frecuentes y violentos choques con la Audiencia, que se entrometía en su jurisdicción, y viceversa. Estos desacuerdos provocaron una viva reacción por parte de los franciscanos.¹⁵ Después de oponerse a la captura de varios naturales principales de Huexotzingo y de

¹⁴“Carta a SM, del electo Obispo de México D. Fray Juan de Zumárraga”, 27 de agosto de 1529, en *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México*, ed. por Joaquín García Icazbalceta (México: Porrúa, 1947), 169-245.

¹⁵Simpson, *Los conquistadores*, 92.

alojarlos en su monasterio, acusaron a la Audiencia de ser “del diablo y de Satanás”.

En misa mayor Fr. Alonso de Herrera predicó diciendo mil males del presidente y oidores: que era Audiencia del diablo y de Satanás; que estaban descomulgados, &c., y Fr. Toribio, guardián, que decía la misa, cuando acabó se volvió, confirmando cuanto Fr. Alonso dijo, y mandó salir al comisario del pueblo dentro de nueve horas, so pena de excomunión.¹⁶

En otra carta escrita en 1529, Zumárraga expuso las atrocidades que la Primera Audiencia cometía contra los indios y no dejó sin vituperar a Nuño de Guzmán y alabar a Cortés.

Estando la tierra en tan gran turbación que toda se quemaba, sucedió la venida de Don Hernando Cortés, y como viniese de camino desde el puerto a esta ciudad, era cosa de admiración las quejas que diz que le iban a dar demandando justicia, unos de muertos, otros de afrentas e injurias, otros de extorsiones, opresiones, vejaciones y robos, los unos contra el factor y veedor que estaban presos y otros contra el tesorero y contador que gobernaban [...] pues como Don Hernando vio la maraña que había que entender y desenvolver, retrajose al monasterio de S. Francisco, y allí se confesó y comulgó, y comenzando a informarse de los apostólicos religiosos, custodio y guardianes, y a comunicar con ellos lo que les parecía que debía hacer.¹⁷

Zumárraga tampoco dejó pasar la oportunidad de pedir la encomienda a perpetuidad a favor del capitán, y también una legislación para que se conservasen los indios, con el argumento de que, si no se daba la encomienda a perpetuidad, la tierra nunca quedaría pacificada, mientras que la encomienda traería muchos bienes a la Corona:

[D]esto seguirse muchos bienes, que los indios naturales que andan rebutados, viendo que cada día les mudan señores, no teniendo sosiego ni

¹⁶“Información fecha por mandado del presidente y oidores, contra ciertos frailes franciscanos de Guaxoxingo, pueblo encomendado a Cortés, donde se empieza en 22 de abril de 1529”, en *Fray Juan de Zumárraga*, 165-166.

¹⁷“Carta a SM, del electo Obispo de México D. Fray Juan de Zumárraga”, 169-245.

amor, ni quieren servir a quien los tiene encomendados por guardar lo que tienen para otro señor que les dan otro día; y a la causa reciben muchos malos tratamientos, y por no servir se van a los montes, lo cual no harían si conociesen señor perpetuo [...] si los encomenderos tuvieran sus indios perpetuos, los querrían bien y les harían buenas obras relevándoles su trabajo porque permaneciesen, y por dejar de comer a sus hijos; y en sus pueblos procurarían plantar viñas y olivares y otros heredamientos, para relevar sus vasallos de tributos y vivir como en España.¹⁸

Entre las ordenanzas que el fraile pidió a la Corona, solicitaba que se diera buen tratamiento a los naturales, “que se castiguen a los que los maltraten y maten a los indios, y se prohíba que los españoles entren a los pueblos de indios, que no tomen como mancebas a las hijas y familiares de los caciques”.¹⁹ Además, demandaba también que todos los encomenderos fueran obligados a tener iglesias en sus pueblos, en las cuales se obligara a “hacer juntas para instruirlos en las cosas de la fe católica”.²⁰

Las observaciones que hace el fraile del momento por el que pasa la orden se contraponen totalmente a las que hace Nuño de Guzmán. Al enviar también una carta al Emperador, este afirma que, en primer lugar, Zumárraga trabajaba para Cortés y sus hombres, y en segundo, el mismo Zumárraga tenía indios para su servicio personal, además de que los frailes franciscanos retenían a la mayoría de los hijos de los caciques en sus monasterios con el pretexto de enseñarles la doctrina cristiana, aunque el principal propósito era enseñarles a obedecer y reverenciarlos a ellos. Por último, los frailes tenían la costumbre de castigar cruelmente a los indios por la causa más insignificante, y acusaba a los frailes de tener relaciones con mujeres y que estaban construyendo un suntuoso monasterio en Huexotzingo, explotando la mano de obra de los indios.²¹

Los argumentos de ambos bandos han sido interpretados por la mayoría de los historiadores como una gran labor por parte de los francis-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Simpson, *Los conquistadores*, 94.

canos para proteger a los indios de la rapacidad de los españoles; han alabado el celo protector de los frailes y han mandado a los integrantes de la Primera Audiencia al patíbulo de los malvados de la historia. Ambos bandos utilizaron la retórica para tratar de convencer y en especial la *amplificatio* con el fin de conmover. Al parecer, el obispo la supo utilizar mejor, y al final la Corona escuchó a los frailes y destituyó a Guzmán y sus seguidores, con lo que dio fin al conflicto.

Pero más importante fue el constructo que hicieron los franciscanos de este episodio. Una vez revocada la Primera Audiencia, interpretaron los hechos como una treta más del demonio para evitar la conversión de los indios y de la cual lograron salir triunfantes. Gracias a ellos, la tierra no se perdió por la división entre los españoles.

Si nuestro Redentor e maestro Jesucristo no nos hubiera dejado el dechado de perfección, muchas veces estos capellanes e siervos de V.M. hobiéramos desamparado esta nueva Iglesia e tan grande, que Dios con tan manifiesto y excesivo milagro os encomendó, según las persecuciones, estorbos y molestias que se han padecido por su defensión y amparo; pero considerando que tanto más las obras se juzgan porque Dios cuanto más son contradichas y estorbadas, porque la Iglesia con su santísima muerte se plantó, con la sangre e persecuciones de los apóstoles se sustentó, con los tormentos de los mártires se defendió, e con el trabajo de la doctrina e perseverancia de los confesores se multiplicó hasta el estado en que agora está; así que con estas consideraciones, muy católico príncipe, hemos preservado hasta agora en nuestra angustias e aflicciones, teniendo muy cierta esperanza que nuestro Soberano Señor, después de tan larga e penosa vigilia, nos había de mandar por mano de V.M., a quien encomendó esta tan perseguida grey, muy alegre pascua; porque de tan católico príncipe no era justo que otra cosa se esperase. Esta tan deseada fiesta comenzamos a gustar, cuando el Señor fue servido de inspirar a su cristianísimo despensero que tal Audiencia e tan sanctas ordenanzas nos enviase con lo cual todo, no sabría decir a V.M. si excedió el regocijo del ayuno a la vigilia.²²

²²“Carta colectiva de los franciscanos de México al emperador Carlos V”, México, 31 de julio de 1533, en *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, ed. por Mariano Cuevas (México: Porrúa, 1975), 13-16.

Una vez más, muestran los grandes esfuerzos por los que tuvieron que pasar para lograr lo que llamaban la “muy alegre pascua” que después de “tan larga y penosa vigilia” Dios, por mano del rey, fue dado en concederles. Así se comparan con los primeros apóstoles y mártires que, al igual que ellos, fueron una “perseguida grey”.

Más adelante hablaremos de las acciones de la Segunda Audiencia que alabaron tanto los frailes. Estos apartados nos permitieron mostrar que para los frailes esta época fue de lucha frontal contra el demonio, encarnado primero en la “frialdad de los indios” de la que se queja Motolinía amargamente, y luego, en el gobierno de la Primera Audiencia. Una vez superados estos obstáculos su concepto del indio cambió, para designar entonces a un ser pobre, humilde e inteligente. No obstante, las contradicciones resultaron evidentes, pues no perdieron la oportunidad de mostrar su horror y desprecio por lo que Baudot llamó “una repugnante y diabólica caricatura de sociedad humana”,²³ por las prácticas precortesianas que persistían.

El concepto del indio en su contenido semántico, como individuo engañado por el demonio, remite, por un lado, como recuerdo, a la esencia del demonio como enemigo del género humano, la historia de la Iglesia, la historia de la evangelización y la tradición de los franciscanos como orden. Como experiencia, a una lucha épica en contra de Satanás y sus huestes. Como esperanzas por venir, a la historia de salvación y la redención universal. Por otro lado, justificaba la labor misional y la conquista española. Sin demonio, no tiene sentido propagar una evangelización. Así explicaron la justicia de la conquista, ya que los indios tenían “prácticas nefandas que ofenden a Dios”, ante las cuales la Corona española —adoptando la función que el pueblo judío despreció— debía asumir la responsabilidad y la obligación de mostrar “la luz y la verdad del Evangelio” a todos los pueblos, para que estén preparados para entrar en la historia de la salvación que solo el Creador les puede ofrecer. Al utilizar este concepto del indio, *amplifican* y exaltan su labor

²³ Georges Baudot, *Utopía e historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa Universitaria, 1983), 10.

misional. No cabe la posibilidad de que el indio fuera otra cosa más que un salvaje sanguinario, que vive como un animal engañado por el demonio, quien se resiste a soltarlo. Con estos argumentos, los frailes demostraban que su labor heroica no había sido fácil, que la evangelización iba en buen proceso si el emperador los seguía favoreciendo con ordenanzas y cédulas para reafirmar su apostolado y la protección de su materia prima: los indios de la Nueva España. Siempre afirmaron que “sin los indios esta tierra no vale nada”, enunciado fundacional de la evangelización y su misión en América, ya que la tierra sin indios no vale nada en el sentido espiritual, y no en el sentido económico: sin los naturales, su labor o su función en la incipiente sociedad novohispana no tendría sentido.

Virtuoso, humilde y pobre

En la misma obra de fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España* se hace la siguiente aseveración:

Estos indios no tienen estorbo que les impida ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas se tienen con que vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aun no alcanza una estera sana. No se desvela en adquirir ni guardar recetas, ni se matan por adquirir estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuesta, y en despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo en de vestirse y desnudarse. Son pacientes sufridos sobre manera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo en haber visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad; no saben sino servir y trabajar [...] Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y vida, y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario y no más [...] El primer beneficio que a sus hijos hacen es lavarlos luego con agua fría, sin temor que les haga daño; y con todo esto vemos y conocemos que muchos de estos así criados desnudos viven buenos y sanos, y bien dispuestos, recios, fuertes y alegres, ligeros y hábiles para cuanto

ellos quieran hacer; y lo que mas hace al caso es, que ya que han venido en conocimiento de Dios, tienen pocos impedimentos para seguir y guardar la vida y ley de Jesucristo.²⁴

Después de la destitución de Nuño de Guzmán y la llegada de la Segunda Audiencia, presidida por Sebastián Ramírez de Fuenleal, la semántica práctica del concepto de indio cambió totalmente, pues pasó de ser un salvaje sanguinario que vivía casi como un animal, a representarse como una oveja mansa y obediente, que gracias al sacramento del bautismo se ha convertido en un cristiano ejemplar. Los años que van de 1524 a 1532 los frailes los asumieron como una batalla contra el demonio. Derribaron ídolos y templos, quemaron escritos, hicieron conversiones en masa, levantaron iglesias y monasterios. Más tarde —una vez desterrado el demonio—, proyectaron una representación del indio como un ser humilde y pobre, que al ser bautizado entra a la gran comunidad cristiana y por lo tanto comienza a vivir en “policía”; es decir, comienza a juntarse en pueblos y a tomar los divinos sacramentos necesarios para la salvación de su alma, con el fin de acceder a la promesa divina.

44 | Era natural que los frailes admiraran la “pobreza y humildad” —como concepto occidental—²⁵ innatas en la naturaleza del indio, pues vivían en pequeñas chozas, se conformaban con una pequeña ración de alimentos, no mostraban la mayor ambición por las riquezas ni tampoco incurrían en pecados como la soberbia o la avaricia; también eran tranquilos, obedientes y respetuosos de los frailes. Además, y cabe recalcarlo, mostraban las virtudes propias de cualquier hombre racional: eran capaces de formar una entidad política reconocible, poseían una economía con mercados, una clase mercantil e incluso medios de inter-

²⁴ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, tomo I, tratado I, capítulo XIV, 76 y 77.

²⁵ “La pobreza en la Edad Media y del siglo XVI era una forma de vida basada en la imagen de Cristo, la cual provocó una serie de movimientos en contra de la vida relajada del clero secular. Para el pobre y el débil estaba reservada la Jerusalén Celeste. Así como también para la orden fundada por San Francisco de Asís la pobreza era una forma de vida que pasaba e iba directamente por el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles.” Michel Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media* (México: FCE, 1988), 111. Véase también: Antonio Rubial, *La hermana pobreza* (México: UNAM, 1996).

cambio, sus guerreros luchaban organizadamente en las guerras contra sus vecinos, las autoridades cobraban impuestos, y en general todos eran capaces de aprender las artes cristianas y mostraban gran destreza en las artes y oficios.

De esta forma, los franciscanos también se sumergieron en la discusión sobre la naturaleza del indio muy en boga durante la época. La polémica giraba en torno a dos posiciones: la primera, que utilizaba los argumentos de la teoría aristotélica de la esclavitud, y la segunda, que formuló el teólogo Francisco de Vitoria. Eran posturas diametralmente opuestas. La primera le negaba toda posibilidad al indio de llegar algún día a desarrollar completamente su racionalidad, al igual que los esclavos y las mujeres, y por ello era justo someterlo. La segunda, al concluir que los indios solo eran unos niños, les daba la posibilidad de salir de ese extremo bestial en la escala aristotélica²⁶ con una buena enseñanza y educación, de tal forma que podrían llegar a ser hombres completamente desarrollados e independientes. No obstante, en esta primera parte del siglo XVI los franciscanos mantuvieron su propia posición, al considerar al indio como un hombre que tenía completamente desarrolladas sus facultades racionales, pues una vez que se les reunía en agrupaciones políticas y se les albergaba en ciudades, su capacidad innata para gobernarse a sí mismos aparecía inmediatamente; además de que se mostraban naturalmente piadosos y humildes al recibir y practicar el cristianismo, lo que los convertía en modelos de las virtudes cristianas que se habían perdido en el viejo continente y los hacía aptos para llevar a cabo su proyecto evangélico. Su conclusión fue que los indios tenían la capacidad para ser instruidos en los conocimientos más altos de la sociedad cristiana: la teología, el derecho y la retórica. Los frailes tuvieron que argumentar y defender esa posición, para convencer a la Corona y a los teólogos de las universidades españolas de que estos hombres no eran incapaces de gobernarse a sí mismos ni acceder a los misterios de las Santas Escrituras.

²⁶ Aristóteles clasificaba al saber de acuerdo con una escala en la que el hombre avanzaba para llegar al saber pleno y verdadero. Esta escala va del saber más rudimentario, que no separa en nada al hombre de las bestias, al grado de saber supremo y universal: 1) *aisthesis*, 2) *mnemosine*, 3) *empeiria*, 4) *techné*, 5) *episteme*, 6) *sophia*.

En una carta de fray Luis de Fuensalida a Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de México, escrita en 1533 se contradice el informe que había dado el Consejo de Indias sobre la incapacidad de los naturales de la Nueva España.²⁷ Se argumenta que los indios eran considerados con la capacidad suficiente para aprender la doctrina cristiana. Ante el comentario de que “ni poder humano ni celestial basta para los librar”, Fuensalida contesta que “no habrá quien pruebe que esta gente nunca haber hecho y que nunca hará lo que en sí es para merecer el perdón con la ayuda divina y la que los otros xriptianos tienen, puesto Jesucristo tiene abiertos los brazos a toda gente y a todo el mundo mando predicar el Evangelio”. Como argumento para demostrar que, en efecto, el indio es totalmente racional y merecedor de recibir la doctrina evangélica, hace uso de la *amplificatio* para mostrar sus virtudes:

[D]e su bondades del temor divinal, del aparejo que hacen para morir, de sus confesiones, de sus predicaciones, de su saber, leer, escribir, contar, canto de órgano y llano, el lloro de sus pecados, las lágrimas de sus devociones, el ayunar, el azotarse, sus ofrendas, máxime las pascuas, su continuo venir a los oficios divinos: mídase estas cosas y verán cuanta ventaja nos hacen: Dios me es testigo que digo la verdad que les veo hacer algunas cosas del bien que yo no me atreviese a tanto: oya vuestra señoría esto, esotro día, día de la santa cruz de mayo después de maitines un casadillo de casa sintiese malo y luego de su casa vino como pudo por sus pies a se confesar; fatigado y acabado de confesar medio de rodillas se murió: destos reprobados sentidos mucho podría decir a vuestra señoría pero no bastaría papel.²⁸

En otra carta escrita en el mismo año de 1533, fray Jacobo de Testera defiende las capacidades del indio, para comprobar su racionalidad:

V.M nos escogiere e nombrase e nos enbiase a estas partes, para que la fe de nuestro Dios fuese estendida, por ser la mies tan grande e la gente tan

²⁷ “Carta de fray Luis de Fuensalida al obispo de Santo Domingo, presidente de la audiencia de México contradiciendo el informe que había dado el Consejo de las Indias sobre la incapacidad de los naturales de la Nueva España”, Tlaxcala, 29 de junio de 1533, en *Epistolario de Nueva España*, ed. por Francisco del Paso y Troncoso (México: Antigua Librería de Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1939), tomo III (1533-1539), 93-96.

²⁸ *Ibid.*

aparejada para recibir la santa fe católica, e toda buena policía e loables costumbres que les quisieren enseñar; e aunque no a mucho que escrevimos a V.M. con nuestro obispo de la ciudad de México, de la disposición desta tierra e del gran fruto que Dios Nuestro Señor en estas ánimas destes naturales obra más, pues vemos que nuestro adversario no cesa de poner estoruo con relaciones no verdaderas, queriendo dar a entender que los yndios desta Nueva España son incapaces.²⁹

Después de condenar a los perezosos que no aprenden la lengua de los indios, con la cual los frailes entraron a sus almas, niega que los indios tengan una incapacidad natural para recibir el Evangelio ya que “agora que conocen al que es el verdadero Dios nos importunan [los indios] diziendo, dexdnos trabajar e hazer pues tanto gastamos en servicio e honrra de los demonios”.³⁰ Por último, hace referencia a sus prácticas después de comenzar a vivir de forma cristiana y lo que se podría lograr con ellos:

Pues ¿que diremos del servicio e obediencia a los señores temporales, que es otra parte de buena policía? [...] pues si a crueles e tyranos tan bien sirvieron y están abezados a servir desde su niñez e trabajar, ¿Cómo no servirían a V.M., que no menos le conocen por padre que por señor, por lo que cada día vemos que los libra de tantas afliciones commo han tenido de los españoles? Digan los que dizen questos son incapaces, ¿Cómo se sufre ser incapaces con tanta sunptuosidad de edificios, con tanto primor en obrar de manos cosas subtiles, plateros, pintores, mercaderes, repartidores de tributos, arte en presidir, repartir por cabezas [...] punicion de crímenes y excesos, salir a recibir a las personas honrradas quando entran en sus pueblos, sentimientos de tristeza cuando buena crianza lo requiere e buen agradecimiento; finalmente muy habiles para ser disciplinados en vida politica e economica? ¿Qué diremos de los hijos naturales desta tierra? Escriven, leen, cantan canto llano e de órgano e contrapunto, hazen libros de canto, enseñan a otros, la música e regozijo del canto eclesiás-

²⁹“Carta de fray Jacobo de Testera, y de otros religiosos de la orden de san Francisco (fray Juan de Rivas, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Francisco de Soto, fray Martín de Valencia, fray Francisco Ximénez), al emperador Don Carlos, dándole cuenta del estado de sus misiones y de la buena disposición de los indios”, Convento de Rexucingo, 6 de mayo de 1533, en *Cartas de Indias* (México: Porrúa, 1980), 62-66.

³⁰ *Ibid.*

tico en ellos está principalmente, e predicán al pueblo los sermones que les enseñamos, e dizenlo con muy buen spiritu; la frecuencia de las confesiones con sollosos e lagrimas, la confesión pura e simplísima [...] solamente queremos hacer saber a V.M. que la conversión y aprovechamiento de la fee e a las virtudes crece mucho; e porque no bastamos los confesores a oyr a todos los que nos importunan que oyamos en confesión sus pecados, es cosa de gran devoción ver les el pueblo hazer la confesión general delante del Santísimo Sacramento, aparejandose a la Comunión Spiritual en la adoración del Corpus Chisti, los suspiros, gemidos, e lagrimas con que piden a Dios de sus culpas perdón, e que tengan por bien de entrar a su ánimas por gracia, pues para recibir corporalmente su Santísimo cuerpo no están confesados de confesión vocal, tanto, que provocan a lagrimas a quien los ve.³¹

Tal vez la cita es larga, pero necesaria para mostrar que el concepto que hacen los frailes del indio concuerda con las ideas humanistas que impregnan la época y que son la base de la reforma hecha por el cardenal Cisneros, además de la práctica de la estricta pobreza.³² Ahora son, en palabras de fray Pedro de Gante,

buenos escribanos y predicadores o platicos, con harto hervor, y cantores que podrían cantar en la capilla de V.M. tan bien, que sino se ve quiza

48

³¹ *Ibid.*

³² Recordemos que como parte de la reforma impulsada por el cardenal Cisneros en España, estaba el apego de la orden franciscana al cumplimiento más estricto de la regla de san Francisco. Por otro lado, también estaba el propósito de la preparación de un clero para que realizara mejor su trabajo. Cisneros no veía contradicción entre la pobreza evangélica y los estudios. Plasmó sus ideas en dos obras fundamentales: la universidad de Alcalá de Henares y la Biblia poliglota.

El proyecto de la Biblia poliglota fue una magna obra cuya intención era dar una versión de la Biblia en los idiomas originales —hebreo, caldeo y griego, al lado de la Vulgata latina— con el propósito de llevarla a los círculos eruditos y encontrar lo original y lo puro del texto bíblico.

También dentro de la misma reforma se publicaron gran cantidad de doctrinas, encaminadas a ser leídas por el vulgo, o en su caso dirigidas a los clérigos de las parroquias para que las predicaran al pueblo. Para los franciscanos todo el mundo era merecedor de conocer y recibir el Evangelio, para comprenderlo en su pureza.

Solamente así podemos comprender la labor misional de los primeros frailes llegados a la Nueva España y el hecho de que consideraran al indio merecedor de recibir el Evangelio. Además, publicaron gran cantidad de doctrinas especiales (testeréanos) para que los indios las tuviesen o que por medio de la doctrina los frailes las predicaran. También podemos comprender por qué posteriormente los frailes consideraron la posibilidad de formar un clero indígena entre los hijos de los señores naturales, para extender el cristianismo en la Nueva España. Véase: Rubial, *La hermana pobreza*.

no se creería [...] porque conocen la caridad entre los cristianos se usa, y así son convidados a la fe y querer nos bien, y conversar con nosotros... que es gente que sabe distinguir lo bueno de lo no tal, y así desean ser más sujetos solamente a V.M., que repartidos entre españoles.³³

La manera de argumentar de los frailes estaba enfocada en rebatir las concepciones que degradaban al indio a un nivel inferior del saber y lo consideraban como un ser que jamás llegará a salir de él. Ejemplo fue el parecer del cronista dominico Diego Durán, quien observó que, aunque algunos cristianos pueden ser tan toscos como los indios, tienen la guía necesaria porque en el origen de sus pensamientos está la fe. Por otra parte, los indios, obligados a depender de la fe humana, son incapaces de interpretar el mundo correctamente y, por lo tanto, creerán todo lo que se les diga. Para probar esto, Durán decía que los indios ignoraban la ley “que es fundamental y total, de no creer en Dios quien adora a otros dioses y esto es general en todos los hombres y generaciones del mundo”. El objetivo de este ejemplo era mostrar que, al no distinguir claramente entre unas creencias que eran ciertas y otras que eran falsas, el indio parcialmente cristianizado, de hecho, mostraba su incapacidad para discernir lo que era correcto de lo que era erróneo. Y peor aún, al mezclarlo, revelaba que era incluso incapaz de reconocer que lo correcto y lo erróneo eran cosas diferentes y diametralmente opuestas.³⁴ Si este y otros argumentos que circulaban en la época eran correctos, ¿qué caso tendría formar un clero indígena, si los indios no tenían la capacidad suficiente de entender y llegar a interpretar correctamente las Santas Escrituras? De esta forma, los franciscanos, para demostrar que los indios tenían la misma capacidad que cualquier otro hombre para progresar en su educación hasta el nivel supremo del saber, amplificaban sus virtudes y proyectaron una imagen de hombres inteligentes, capaces de discernir entre el bien y el mal, buenos y humildes. Con la finalidad de formarlos en el aprendizaje de la teología y las artes libe-

³³“Carta de fray Pedro de Gante al emperador D. Carlos, exponiéndole sus trabajos é instrucción de los indios”, México, 31 de octubre de 1532, en *Cartas de Indias*, 51-53.

³⁴Anthony Pagden, *La caída del hombre natural* (Madrid: Alianza, 1988), 142.

rales, para propagar más rápidamente la evangelización en los reinos conquistados.

[N]o solamente estos han sido traídos al camino de nuestra verdad y fe católica, más ellos mismos hechos maestros y predicadores de sus padres y mayores, discurren por la tierra descubriendo y destruyéndoles sus ídolos y apartándolos de otros vicios nefandos; y tanto, que a veces su vida corre peligro, y ellos son los que más persiguen las ceremonias e ritos condenados, y ellos son muy gran ayuda, mayormente contra los viejos que aun no han renunciado sus ídolos, aunque todavía se llegan bien a la doctrina, y con harta devoción vienen a las iglesias, y con muchas lagrimas a las confisiones, y se casan a ley y bendición, dejando con harta obediencia las muchas mujeres, haciendo vida maridable con solas sus legítimas.³⁵

La descripción del indígena en los documentos franciscanos estaba muy vinculada a su proyecto espiritual. Los frailes pretendían mostrar que los indios vivían humildemente, lo que los convertía en los hombres apropiados para ejercer el apostolado mendicante. El ideal de pobreza trasladado al indio aportaba una imagen de virtud primitiva, es decir, una amplificación de su forma de vida simple, en el cual la pobreza cumplía los fines, como condición moral de virtud, para oponerla a las acciones codiciosas de los españoles. De esta forma, la Corona debía procurar mandar a la Nueva España hombres con una gran calidad moral y vida ejemplar para poner en práctica el modelo apostólico de la estricta pobreza.

Para los franciscanos, la llegada de la Segunda Audiencia presidida por Sebastián Ramírez de Fuenleal fue como la respuesta de Dios a “sus sufrimientos y también de los indios”. Entre sus tareas estaba suprimir todas las encomiendas concedidas por Nuño de Guzmán a sus seguidores, las cuales debían ser puestas bajo la Corona en un sistema centralizado de gobierno: el corregimiento. Tenía que averiguarse a cuánto

³⁵“Carta de fray Martín de Valencia y otros religiosos al emperador; Fr. Toribio Motolinía, Fr. Francisco Ximénez”, 18 de enero de 1533, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. por Joaquín García Icazbalceta (México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1941), tomo II, 161-169.

ascendía el tributo que pagaban a los encomenderos y reducir la cantidad si parecía excesiva. Debía vigilar a los encomenderos vecinos y denunciar cualquier trasgresión de la ley que hicieran, tales como si vivían fuera de sus encomiendas y si sus indios trabajaban vigilados por mayordomos (*calpisques*), si exigían una cantidad inmoderada de tributos, si tenían sacerdotes en sus encomiendas, etcétera.³⁶ Ramírez de Fuenleal quería que a los españoles se les otorgaran, en recompensa por sus servicios, tributos, rentas y servicios personales de los indios, señalando a cada uno el número de pueblos según su cantidad. En su opinión, el rey tenía el derecho a recibir los tributos y servicios que los indios tenían por costumbre tributar al rey mexica, más el rey no debía alterar el orden y los derechos que tenían los señores naturales de la tierra, siempre y cuando estos reconocieran al rey de España como su señor y aceptasen la fe cristiana. Tal fue la claridad de Ramírez de Fuenleal sobre los derechos de los indios en materia de tributos, quien opinó que lo mejor sería poder dar a cada español una cabecera con sus sujetos, de tal manera que no alterara la gobernación y jurisdicción habitual de los señores naturales. En suma, Fuenleal se mostró partidario de que el rey conservara el señorío supremo, la administración de la alta y baja justicia, así como el derecho de dictar leyes y acuñar moneda, como derechos propios del soberano, y que los indios conservaran su modo de gobernarse, siempre y cuando no fuesen contra el rey ni Dios.³⁷

³⁶ Simpson, *Los conquistadores*, 106.

³⁷ Margarita Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la república de indios; el caso de Toluca 1500-1600* (México: Regiones, 1994), 73-79. "A nivel económico, durante estos años, se mantenía una conservación de la propiedad indígena, del gobierno y de las formas de tributación prehispánicas. En las comunidades, la producción agraria se realizaba utilizando los métodos de cultivo prehispánicos. Es a través de la encomienda como se transferían los excedentes producidos por la comunidad a la sociedad hispana sin alterar los sistemas tradicionales de producción. La apropiación de tierras por parte de los españoles era muy limitada, porque la preocupación hispana se centraba en la búsqueda de oro y plata y en el establecimiento de las primeras explotaciones mineras. En la primera mitad del siglo XVI, primero se introdujeron justicias indígenas y otros oficiales, y no fue hasta 1550 cuando se integró propiamente el cabildo, utilizando a este como eje, se procedió a la reorganización de la tierra y a la reubicación del asentamiento geográfico de los naturales". *Ibid.*, 79. Lo anterior es importante señalarlo porque en el periodo que va de 1524 a 1550, la Corona apostó por explotar y organizar la tierra, además de preservar los señoríos naturales como en la época prehispánica. Esta postura concordaba con la opinión de los frailes con respecto a los indios, es decir, mientras que la Corona simpatizó con las formas de gobierno indígena, los frailes recibieron todo el apoyo para llevar

Eran tales las disposiciones de la Audiencia —y que conservó el siguiente virrey Antonio de Mendoza— que los frailes se referían así de ella.

Si pudiera en esta cartilla pintar el gran gozo que los frailes tenemos con la rectitud, con la justicia, con la bondad de estos cuatro oidores, deseaba ser gran pintor: no digo nada de lo que siento ni puedo hartar de placer pues todos nuestros trabajos que eran celo de justicia, todos nuestros cuidados que eran al bien de la tierra, con otras cosas semejantes por las cuales padecíamos. [...] No podríamos ya vivir sino fuese con tanta justicia, con tanta rectitud, con hombres tan sin codicia de tanta humildad de tanta llaneza: a todos son ejemplo, a todos reprenden con su vida, a todos refrenan con su honestidad a todos dan ley con su vivir.³⁸

Para apoyar el proyecto franciscano, el presidente de la Audiencia, impregnado del espíritu de la época, impulsó el conocimiento de las lenguas y culturas prehispánicas, a las que vio como el producto de hombres de gran capacidad y gobernación. En tres ocasiones, el 3 de noviembre de 1532, y el 11 y el 15 de mayo de 1533, manifestó su interés por estos nuevos datos de gobierno. Explicó a la Corona la importancia y urgencia de estas indagaciones, y el emperador también veía con buenos ojos las iniciativas para conocer su nuevo reino. Así, puso en marcha la primera de las grandes crónicas al encargar a un religioso franciscano, fray Andrés de Olmos, “que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial México y Tezcuco y Táscale”.³⁹ La Corona también se mostró interesada en conocer el tipo y la cantidad de tributos que pagaban los indios a sus antiguos señores; la identidad social de los tributarios y de los exentos, fechas de las percepciones, fuentes fiscales, origen de las propiedades inmuebles, etcétera. Por otro lado, en el proyecto evangelizador con el que simpatizaban los

a cabo su apostolado. Pero cuando cambió la actitud de la Corona, los frailes defendieron sus privilegios, y además de otros argumentos, utilizarán el concepto de indio formulado por ellos.

³⁸ “Carta a la reina de fray Luis de Fuensalida guardián del convento de religiosos franciscanos de México, elogiando el buen gobierno de los cuatro oidores de la segunda Audiencia”, México 27 de marzo de 1531, en *Epistolario de Nueva España*, 33-35.

³⁹ Baudot, *Utopía e historia en México*, 56.

franciscanos, se preveía la creación de colegios en donde se recogiera a los hijos de los señores y principales para enseñarles la ley de Dios y que luego ellos se las enseñasen a sus padres. A partir de 1533 se comenzó a enseñar latín a los hijos de los principales, consentido por Ramírez de Fuenleal y la Audiencia. Zumárraga, considerado el gran impulsor del proyecto que se consagraría con la fundación del Colegio de Tlatelolco en 1536, pidió al rey hacia el mismo año que se construyeran conventos para monjas indias, a semejanza de los monasterios que se habían construido para los hijos de los principales.

Y dije a V.M. que convenía al descargo de su real conciencia que hubiese muchas casas donde fuesen doctrinadas las hijas de los naturales, como lo son sus hijos en los monasterios por los religiosos; y se ha visto el gran fruto que de ellos se ha seguido, y tenemos ya colegio de gramáticos y sin duda saldrán con ello en cuanto parece en lo que se ha probado de su ingenio y capacidad ser para más.⁴⁰

La concepción que los frailes tenían de los indios para hacerlos entrar en la historia de la salvación ha sido considerada por John Phelan y Georges Baudot como el deseo de acelerar la llegada del Reino Milenario anunciado en el Apocalipsis.⁴¹ Según estos autores, los franciscanos vieron “entre los indios materiales providenciales en que basar los inicios del programa que exigían sus esperanzas escatológicas, porque estos practicaban instintivamente la pobreza evangélica. En efecto, para construir con los indios mexicanos el reino milenarista prometido por el Apocalipsis había, en primer lugar, que convertirlos, pero también conocerlos, y al mismo tiempo preservar lo que consistía el fundamento de su originalidad y les protegía de una hispanización considerada como perversión”.⁴²

Considerando la labor misional de los franciscanos y la postura que adoptan en sus escritos, no estoy de acuerdo con estos historiadores,

⁴⁰“Carta de Don Fray Juan de Zumárraga al Emperador”, México, 25 de noviembre de 1536, en *Fray Juan de Zumárraga*, tomo IV, 123-129.

⁴¹ John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1972); Baudot, *Utopía e historia en México*.

⁴² *Ibid.*, 10.

sino que me adhiero a la posición de Elsa Cecilia Frost y Antonio Rubial.⁴³ En primer lugar, la educación de los indios siguió las ideas de la época, de los gobernantes y los gobernados. Así, la evangelización iba dirigida al estrato social al que pertenecían los indios, si eran hijos de principales o de macehuales. La educación de ambos estratos tenía que ser diferente; por lo tanto, no hay tal reino igualitario que se predica en el milenarismo. En segundo lugar, se señala que los franciscanos no pensaron jamás sustituir la comunidad indígena por otra al estilo español, sino que quisieron conservarla en su entereza con toda su jerarquía de autoridades tradicionales del país. El único cambio que se propusieron fue la imposición del cristianismo en el trono ocupado hasta entonces por la religión prehispánica. “Ya que toda esta gente es de gran policía y muy sabia en el regimiento de su república.”⁴⁴ Como vimos, en la política de la Corona española no se tenía contemplado quitar a los señores principales sus cargos de gobernación, así que se siguieron practicando las antiguas formas de intercambio y explotación de la tierra de los indios antes del contacto con los españoles. Por lo tanto, los frailes solo estuvieron de acuerdo con una política que ellos consideraban como la más adecuada para la conversión de los indios, y en la que, sin lugar a duda, se les otorgaban numerosos beneficios. Por otro lado, cristianizar es lo mismo que occidentalizar, puesto que la Corona pretendía que los indios se incorporaran al cristianismo como religión, lo que lleva implícito adoptar la moral y las costumbres cristianas, esto es, hispanizar.

Por último, los franciscanos, al recibir la noticia de la secularización de sus doctrinas para que se hagan cargo de ellas los clérigos seculares, jamás asumieron una actitud de rebeldía y desacato. El milenarismo se oponía a la Iglesia material impuesta por Roma, que debía ser destruida para que viniera la Iglesia espiritual que los religiosos debían fundar. El reino de la caridad pura, igualitaria, pertenecía con toda naturalidad a los pobres, a los más humildes, a los últimos de todos. La Nueva Jerusalén solo podía ser construida por los pobres, fuera de toda

⁴³ Rubial, *La hermana pobreza*; Frost, *La historia de Dios en las Indias*.

⁴⁴ Kobayashi, *La educación como conquista*, 265.

institución jerarquizada, y los religiosos entre los más pobres eran los instrumentos elegidos para dirigirlos al final de los tiempos. Al contrario de lo que dicta el milenarismo, los frailes se mantuvieron en la más profunda ortodoxia de la obediencia que les exigía su regla, como lo muestra la carta de fray Jerónimo de Mendieta dirigida al padre comisario general de la orden, fray Francisco de Bustamante en 1562. En caso de no ser ya requeridos —Mendieta afirmaba—, si “no le es aceptable este nuestro servicio, ni quiere que lo ejercitemos con esta evangélica libertad y autoridad, creyendo a los que piensan y dicen que en pedir esto pedimos y buscamos nuestros intereses propios de mando y señorío; S.M. puede descargar su real conciencia en otros ministros y capellanes más fieles, y mandarnos dar licencia a nosotros para volvernos para España”.⁴⁵ Este argumento puede ser una táctica retórica utilizada para conmovir, pero los frailes nunca mostraron un rechazo ni desacato de las ordenanzas de la Corona.

De esta manera, como primera conclusión podemos afirmar que el indio como concepto en su versión “pobre y humilde” utilizada por los franciscanos, no es un concepto que los frailes manipularan para crear un Reino Milenario y al hacerlo esperar la llegada del Juicio Final. Las ideas apocalípticas eran una concepción general en toda la cristianidad de la época. El día del Apocalipsis era un acontecimiento que solo Dios sabía cuando iba a ocurrir, por lo tanto, era herético afirmar o predecir, como lo hacían los milenaristas, la fecha en que tendría que ocurrir. El concepto esgrimido es tomado de la tradición apostólica y franciscana, que tiene que ver más con una idea de proteger su apostolado y nada que ver con un milenio. Para oponerlos a las acciones rapaces de los españoles, había que compararlas con las virtudes cristianas de los indios, con el fin de moralizar a la sociedad. Su objetivo era hacer notar a los lectores de la verdadera riqueza que significaban esos “tesoros espirituales”, y que la conversión del indio a la verdadera religión era la mejor recompensa que podía recibir la Corona. Pero si los conquistadores seguían estorbando con sus malos ejemplos, el proyecto jamás

⁴⁵ “Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al padre comisario general fray Francisco de Bustamante”, 1º de enero de 1562, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, tomo I, 1-34.

llegaría a ser una realidad. Por otro lado, el concepto sirvió como argumento y oposición en un debate para demostrar que el indio era completamente capaz de recibir y comprender el Evangelio, al grado de que se podría formar con los hijos de los principales un clero indígena, posición totalmente de acuerdo con las ideas de la reforma del cardenal Cisneros en materia de evangelización.

Los escritos de los franciscanos muestran en la época del debate en torno a la racionalidad de los indios un concepto cuya carga semántica se constituyó en un momento en que los indios recibieron plenamente el cristianismo y se mostraron agradecidos por haber sido liberados de las garras de Satanás. Desde entonces, se portaron como cristianos ejemplares, con una gran capacidad y talento para ser instruidos en los saberes más altos de la cultura occidental.

Sin embargo, el concepto cambió con el tiempo por el del indio ingrato, torpe y perezoso necesitado de la guía y la protección de los frailes franciscanos, para apartarlos de la corrupción que traían los españoles. Este concepto comenzó a vislumbrarse en los escritos franciscanos hacia la década de 1540, con la expedición de las Leyes Nuevas,⁴⁶ y terminó por reconocerse la “minoría de edad” del indio hacia la segunda década del siglo XVI, una época de profundos cambios y convulsiones políticas, económicas y sociales en la Nueva España, las cuales tuvieron que ser enfrentadas y explicadas por los frailes franciscanos.

⁴⁶ Véase: “Las leyes nuevas de Indias (1542)”, *La legislación colonial española de Indias*, <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/ln/ln.html>.

Premio Alosó Lujambio

EL COMBATE A LA CORRUPCIÓN COMO EXCUSA PARA DEFORMAR LA DEMOCRACIA: UN ESTUDIO DEL POPULISMO ANTICORRUPCIÓN DEL LOPEZOBRAODRISMO EN MÉXICO

*Miguel Alfonso Meza**

RESUMEN: Mediante un análisis de las principales reformas y políticas anticorrupción del gobierno lopezobradorista y su mayoría legislativa, se muestra que se ha utilizado el combate a la corrupción como excusa para emprender medidas populistas y autoritarias que deforman la democracia mexicana y generan altos costos constitucionales.

57



THE FIGHT AGAINST CORRUPTION AS AN EXCUSE
TO DEFORM DEMOCRACY: A STUDY OF LOPEZOBRAODRISMO'S
ANTICORRUPTION POPULISM IN MEXICO

ABSTRACT: From an analysis of the main anticorruption policies and reforms of president Lopez Obrador's government and its legislative majority, this paper shows how the fight against corruption has been used as an excuse to promote populist and authoritarian measures that deform Mexican democracy and generate high constitutional costs.

* Mexicanos Contra la Corrupción y la Impunidad.

PALABRAS CLAVE: Costos constitucionales, México, teoría diárquica, transparencia.
KEY WORDS: Constitutional costs, diarchic theory, Mexico, transparency.

RECEPCIÓN: 28 de septiembre de 2020.
APROBACIÓN: 5 de octubre de 2020.

EL COMBATE A LA CORRUPCIÓN COMO EXCUSA PARA DEFORMAR LA DEMOCRACIA: UN ESTUDIO DEL POPULISMO ANTICORRUPCIÓN DEL LOPEZOBRAJORISMO EN MÉXICO*

Introducción

En la bibliografía académica no se ha logrado establecer un claro consenso acerca de la relación entre democracia y corrupción. Sin embargo, es posible argumentar que el combate a la corrupción y la democratización de un país son dos fenómenos que podrían y deberían ir acompañados. Por el lado fáctico, hay lugares, como Rumania, Chile y Hong Kong, que han vigorizado su democracia y han disminuido sus niveles de corrupción de tal manera que ambos procesos se acompañan y refuerzan entre sí. Además, desde el punto de vista normativo, la disminución de la corrupción y la democratización son dos imperativos que comparten una característica: ambos se refieren al ejercicio legítimo del poder. En una democracia, el pueblo es la principal fuente del poder público, y elige y remueve libremente a quienes lo ejercen; sin corrupción, ese poder es ejercido para el bien común y

59

* Ensayo ganador del primer lugar de la octava edición, 2020, del Concurso de Ensayo Político Alonso Lujambio.

no se desvía indebidamente para beneficiar intereses privados, contrarios al bien común.

Sin embargo, el combate a la corrupción también puede ser utilizado como una excusa para emprender medidas populistas y autoritarias, que son antidemocráticas e imponen grandes costos constitucionales.

Para demostrar lo anterior, utilizaremos el siguiente marco teórico. Primero, partiremos de una teoría de la democracia como diarquía. Después, explicaremos en qué sentido podemos calificar ciertas medidas anticorrupción como populistas y cómo afectan a la democracia. Por último, expondremos la noción de costos constitucionales, que nos permitirá hacer una crítica de dichas medidas desde nuestro derecho vigente.

A partir de este marco teórico, haremos un análisis del caso mexicano en dos partes. En la primera parte, veremos que algunos cambios normativos impulsados por el lopezobradorismo generan costos constitucionales y ponen en riesgo a nuestra democracia. Analizaremos dos cambios en nuestro ordenamiento jurídico y una iniciativa de reforma: la clasificación de la corrupción como delito grave, la nueva regulación en materia de extinción de dominio y la iniciativa de reforma constitucional para crear una Tercera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, especializada en anticorrupción. En la segunda parte, mostraremos que el lopezobradorismo ha promovido prácticas populistas en materia de anticorrupción, que también traen costos constitucionales y lesionan nuestra democracia. Esto se ha manifestado en tres tendencias: el abandono y ataque a algunas instituciones, acusadas de formar parte de “élites corruptas”, el uso político del poder punitivo del Estado y el performance mediático en materia de anticorrupción.

60

Marco teórico

La democracia como diarquía

La teórica política Nadia Urbinati formuló una teoría de la democracia como diarquía. Según Urbinati, la democracia es una diarquía que se

compone de dos principios.¹ Primero, el *principio de voluntad* se refiere a las instituciones, reglas y procedimientos que regulan la toma de decisiones jurídicas, las cuales surgen, directa o indirectamente, de la voluntad popular. Estos procedimientos y estas instituciones (por ejemplo, los procedimientos electorales, la eficacia de las leyes y el sistema de pesos y contrapesos) sirven como medios para procesar, materializar y proteger la voluntad del pueblo. En segundo lugar, el *principio de opinión* está formado por fenómenos extrainstitucionales, la “arena libre” en que distintos actores participan en el debate público que ayuda a formar la opinión pública, que luego se transforma en la voluntad que expresan las personas en las urnas.

Como veremos, las medidas anticorrupción populistas afectan las dimensiones institucional y extrainstitucional de la democracia. Erosionan las instituciones, los procedimientos y las reglas que constituyen y que protegen la formación de decisiones jurídicas emanadas de la voluntad popular. Además, perjudican el debate público, así como los derechos y libertades de quienes participan en él,² lo que impide la formación libre y plural de las opiniones políticas.

El populismo anticorrupción, el no pueblo y el enemigo

Las medidas anticorrupción que analizaremos, emprendidas por el gobierno del presidente López Obrador, pueden ser llamadas populistas por dos razones. Primera, porque son un reflejo, en materia de anticorrupción, de cómo actúa el populismo según la teoría de Urbinati. Segunda, porque, de la misma forma en que algunos criminólogos, como Julian Roberts o John Pratt, hablan de “populismo penal o punitivo”, es posible hablar de un “populismo anticorrupción”. Como se mostrará,

¹Nadia Urbinati, *Me the people* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018), 7-11.

²Como veremos, estas medidas han afectado todos los tipos de derechos fundamentales: los *derechos humanos*, como el derecho a la libertad personal o a las garantías procesales; *públicos*, como el derecho al libre tránsito o a la asociación; *civiles*, como el derecho a la propiedad privada, y *políticos*, como el derecho al voto y el derecho de acceso a cargos públicos. Véase: Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías: La ley del más débil* (Madrid: Trotta, 2010), 40.

una de las consecuencias más extremas del populismo punitivo es aquello que Eugenio Zaffaroni ha llamado el “derecho penal del enemigo”, cada vez más utilizado en México.

Para Urbinati, el populismo *en el gobierno* puede ser caracterizado como un proceso representativo que 1) promueve una visión excluyente de “pueblo”, que no incluye a toda la comunidad política, sino solamente a la parte de la sociedad calificada como “buena” por el líder populista, a modo de marginar a la calificada como corrupta (el sistema) y tratar de expulsarla de la vida pública;³ 2) establece una forma de “representación directa” o “representación como encarnación”, en la cual el líder populista no es un simple representante que obedece un mandato popular de la mayoría, sino que se convierte en su único intérprete, que no tiene voluntad propia, sino la del pueblo;⁴ 3) esta forma de representación directa lleva a una revuelta contra los cuerpos intermediarios, por lo que se desprecian los partidos políticos, medios de comunicación, académicos y organizaciones de la sociedad civil, entre otros, que son vistos como un obstáculo entre el pueblo bueno y su líder;⁵ y 4) la representación directa sirve para justificar el abandono de los mecanismos de rendición de cuentas institucionales, sustituidos por una supuesta rendición de cuentas con las audiencias, concretada en un performance mediático permanente en el cual el líder se esfuerza por gobernar siempre ante los ojos de sus audiencias.⁶

El concepto de “populismo punitivo” tiene un significado específico, además de su significado intuitivo (el populismo reflejado en las políticas punitivas del Estado). Se refiere al hecho de que algunos políticos aprovechan los reclamos de gran parte de la sociedad, que exige un castigo más severo para ciertas conductas, y emprenden medidas propias de un régimen autoritario. El populismo punitivo rechaza las opiniones expertas y “elitistas”, así como las evidencias empíricas y las justificaciones normativas que deberían sustentar la persecución del delito y promueve el uso del poder punitivo para obtener el mayor número posible de votos, aun cuando no haya ninguna

³ Urbinati, *Me the people*, 5, 81-90.

⁴ *Ibid.*, 60, 158-189.

⁵ *Ibid.*, 8, 24.

⁶ *Ibid.*, 60, 69.

justificación real, como, por ejemplo, proteger ciertos bienes sociales, disuadir conductas perjudiciales, pacificar a la sociedad, rehabilitar y socializar a sus miembros.⁷

En su forma extrema, el populismo penal desemboca en el derecho penal del enemigo. Según Eugenio Zaffaroni, el discurso jurídico penal y el ejercicio real del poder punitivo han creado la categoría de enemigos o extraños,⁸ en la que se incluye a las personas que, por ser consideradas antes peligrosos o dañinos —y que, correlativamente, dejan de ser consideradas como personas con autonomía ética—, son señaladas como enemigas de la sociedad y “se les niega el derecho a que sus infracciones sean sancionadas dentro de los límites del derecho penal liberal”.⁹ Para Zaffaroni, tratar a ciertas personas como “enemigas” implica privarlas, no solo de su carácter de ciudadanas, miembros del pueblo o la comunidad política (como hace el populismo), sino también de su carácter de personas. El populismo anticorrupción en México ha llegado a este extremo, y trata a quienes son acusados de corrupción como cosas despojadas de su carácter de persona, privadas de sus derechos fundamentales.

Los costos constitucionales

Según explican Antonio Barreto y Alejandro Madrazo Lajous en su artículo “Los costos constitucionales de la guerra contra las drogas”, un costo constitucional es la “afectación, supresión, erosión o menoscabo normativos de los compromisos constitucionales [...] Esto es, la introducción en la constitución, en el sistema jurídico, o en el diseño institucional, de reglas o contraprincipios que vayan en detrimento de un compromiso constitucional sin que el compromiso constitucional sea revisado o renunciado”.¹⁰

⁷ Andrés Gómez y Fernanda Proaño, “Entrevista a Máximo Sozzo: ‘¿Qué es el populismo penal?’”, *Urvio* 11 (2012): 117-122.

⁸ Considero que el concepto de “enemigo” es una de las formas más extremas en las que puede ser tratado el “no pueblo”. Eugenio Zaffaroni, *El enemigo en el derecho penal* (Ciudad de México: Ediciones Coyoacán, 2016), 20.

⁹ *Ibid.*, 11, 13, 20.

¹⁰ Antonio Barreto y Alejandro Madrazo, “Los costos constitucionales de la guerra contra las drogas: Dos estudios de caso de las transformaciones de las comunidades políticas de las Américas”, *Isonomía* 43 (2015): 151-193.

Para ilustrar lo anterior, pensemos en el caso de la militarización. Como explican estos autores, a pesar de que en México se ha reformado la Constitución para militarizar la seguridad pública, nunca se ha renunciado formalmente al compromiso constitucional de que esta labor debe corresponder a los civiles y no a los militares. Por mi parte, aplicaré el concepto de “costo constitucional” para hablar no solo de cambios en las reglas, sino también de cambios en las prácticas de nuestras autoridades, lo que, al final, se traduce en normas concretas e individualizadas, independientemente de su validez o invalidez.

Con este marco teórico, mostraré que el discurso anticorrupción del presidente de México Andrés Manuel López Obrador ha servido para impulsar cambios constitucionales y legales, así como prácticas gubernamentales que imponen costos constitucionales y lesionan los dos principios que sostienen a la democracia. Así como la guerra contra el narcotráfico se ha utilizado para justificar un Estado de excepción *de facto* en nuestro país, el combate a la corrupción se utiliza hoy en día como excusa para promover medidas autoritarias que, al igual que la militarización de la seguridad, no logran resolver el problema y dejan una estela de cambios profundamente autoritarios, que trastornan el presente y el futuro de nuestro país.

64

Populismo anticorrupción en la Constitución y en las leyes

Los delitos de corrupción como “delitos graves”

El artículo 19 constitucional prevé, entre otras cosas, el catálogo de delitos que ameritan prisión preventiva oficiosa, también llamados por el populismo punitivo “delitos graves”. Los delitos con prisión preventiva oficiosa son aquellos en los que, con la simple acusación de un ministerio público y la vinculación a proceso (esto es, la determinación judicial de iniciar el juicio), los jueces están obligados a encarcelar automáticamente a la persona acusada, a pesar de que no se haya seguido un juicio ni dictado sentencia en su contra.

Según la Encuesta Nacional de Población Privada de la Libertad 2016, en México cuatro de cada 10 personas encarceladas fueron objeto de una medida de prisión preventiva (oficiosa o no oficiosa). La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha determinado, en casos como *Suárez Rosero vs. Ecuador*,¹¹ que la prisión preventiva oficiosa es contraria a la Convención Interamericana sobre Derechos Humanos, por violar diversas garantías, como el derecho a la presunción de inocencia o al debido proceso.

La prisión preventiva oficiosa no ha servido para disminuir la incidencia delictiva donde se ha aplicado. Como han mostrado investigadoras de México Evalúa, entre los primeros trimestres de 2017 y 2018, el porcentaje nacional de personas en prisión preventiva oficiosa aumentó 34%, mientras que el número de víctimas se incrementó 5%. En sus estudios concluyen que “no existe evidencia para sostener que aumentar el número de personas encarceladas por prisión preventiva oficiosa tendrá un efecto en disminuir el número de víctimas en el país”.¹²

Sin embargo, como se ve en una encuesta realizada por Mexicanos Contra la Corrupción y la Impunidad y el diario *Reforma*, 81% de los mexicanos está de acuerdo en que castigar la corrupción con penas más severas ayudaría a reducirla.¹³

Tal vez por eso distintos gobiernos han aumentado el número de delitos con prisión preventiva oficiosa. Primero, con las reformas al artículo 19 constitucional de 2008 y 2011, en la “guerra” contra el narcotráfico iniciada por el expresidente Felipe Calderón. Ahora, en el marco del discurso anticorrupción del presidente López Obrador. En abril de 2019, el Constituyente Permanente, con una mayoría legislativa lopezobradorista y con el apoyo de la oposición, amplió este catálogo para incluir, entre otros, tres delitos de corrupción: uso de programas sociales con fines electorales, enriquecimiento ilícito y ejercicio abusivo de funciones.

¹¹ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Suárez Rosero vs. Ecuador*, sentencia del 12 de noviembre de 1997.

¹² Montserrat López y Carlos de la Rosa, “Prisión preventiva oficiosa: ¿más cárcel, menos víctimas?”, *Nexos*, 5 de diciembre de 2018, <https://seguridad.nexos.com.mx/?p=1144>.

¹³ “Los Mexicanos Frente a la Corrupción y la Impunidad. 2020”, *Mexicanos Contra la Corrupción y la Impunidad*, <https://contralacorrupcion.mx/los-mexicanos-frente-a-la-corrupcion-y-la-impunidad-2020/assets/pdf/los-mexicanos-frente-a-la-corrupcion-y-la-impunidad-2020.pdf>.

Sin embargo, el catálogo de delitos de corrupción con prisión preventiva oficiosa podría haberse ampliado más de lo que aparenta el nuevo texto constitucional. Los delitos de enriquecimiento ilícito y abuso de funciones son las conductas más genéricas en las que podría clasificarse una conducta corrupta. El “enriquecimiento ilícito” es una categoría residual: según el Código Penal Federal, si un funcionario público se enriquece sin poder comprobar la fuente legítima de sus ingresos y si su conducta no corresponde a otro delito (por ejemplo, peculado o cohecho), entonces se castiga como enriquecimiento ilícito. El hecho de que se haya incorporado precisamente esta conducta en el catálogo del artículo 19 implica el riesgo de que se utilice la prisión preventiva oficiosa en contra de cualquier tipo de enriquecimiento ilícito, y no solo en el caso residual que hoy contempla la legislación. En la práctica, esto puede ocurrir con facilidad: basta con que un ministerio público acuse a un funcionario público de haberse enriquecido ilícitamente, sin hacer una acusación adicional (por ejemplo, que ese enriquecimiento proviene de un soborno o desvío de recursos) para que sea encarcelado antes de ser juzgado. Paradójicamente, una acusación con menos elementos permitiría una medida más radical: prisión automática. El mismo problema surge con el delito de ejercicio abusivo de funciones: es el delito de corrupción más general que podría cometerse, ya que se refiere al funcionario público que “realice *cualquier* acto jurídico que produzca beneficios económicos [indebidos] al propio servidor público” o alguna persona relacionada con él, o que use información gubernamental que no es pública para beneficiarse indebidamente.

En la arena pública, esto se convierte en un arma para quienes controlen a la Fiscalía General de la República —que obtuvo un puntaje en autonomía de 27.7 de 100 puntos posibles, según una evaluación de México Evalúa—¹⁴ o las fiscalías locales en los estados. El riesgo que esto conlleva para la democracia se hace más evidente con el tercer delito para el cual se aprobó la prisión preventiva oficiosa: el uso de programas sociales con fines electorales.

¹⁴“De PGR a FGR: Observatorio de la transición 2019”, *México Evalúa*, <https://www.mexicoevalua.org/mexicoevalua/wp-content/uploads/2019/10/pgrafgr-observatorio.pdf>.

Con este delito, una acusación de un ministerio público podría servir para que, en tiempo de elecciones, se encarcele automáticamente a un candidato a un puesto de elección popular o a algún otro actor clave. Así, el juego democrático queda sujeto a que la Fiscalía General de la República, que carece de autonomía, se abstenga de utilizar sus atribuciones para intervenir en unas elecciones para beneficiar indebidamente a alguno de los actores políticos en competencia.

Como ha argumentado Zaffaroni, tratar a una persona como cosa peligrosa no solo la despersonaliza a ella, sino a la sociedad en general.¹⁵ Los nuevos delitos con prisión preventiva oficiosa no solo afectan a quienes pierdan efectivamente su libertad, sino a todas las personas que, por el temor de sufrirla, podrían actuar con menos libertad para evitar persecuciones políticas. Esto afectaría la dimensión extrainstitucional de la democracia al permitir, potencialmente, que la arena pública pierda a las personas encarceladas por prisión preventiva oficiosa y los argumentos de quienes callen ante el temor de sufrirla.

La nueva extinción de dominio

En junio de 2008, en el sexenio de Felipe Calderón, el Constituyente Permanente introdujo en el artículo 22 constitucional la figura de *extinción de dominio*, un mecanismo por medio del cual una persona pierde uno o más bienes a favor del Estado, debido a que son fruto de un delito o se utilizan para cometerlo. Esta institución se estipuló junto con algunas limitaciones en el texto constitucional, que evitaron que se utilizara arbitrariamente. Una de las principales garantías consistía en que debía llevarse todo un juicio para que una persona perdiera definitivamente sus bienes.

Sin embargo, en marzo de 2019, en el sexenio de López Obrador, la Constitución fue reformada para ensanchar el uso de esta figura. En el nuevo texto constitucional, se permitió utilizar la extinción de dominio para todos los delitos que ameritan prisión preventiva oficiosa, lo cual

¹⁵ Zaffaroni, *El enemigo en el derecho penal*, 21.

incluye a los delitos de corrupción. Además, se facultó a las autoridades para que administraran “los bienes sujetos al proceso de extinción de dominio” y llevaran “a cabo su disposición, uso, usufructo, enajenación y monetización”. Con esta redacción, el gobierno mexicano ahora puede disponer de los bienes que todavía están sujetos a juicio, aun sin una sentencia condenatoria. Para reglamentar esta figura, el Congreso emitió la Ley Nacional de Extinción de Dominio, que aplica a la federación y las 32 entidades federativas.

A continuación, reproduzco algunos de los principales costos constitucionales que implica este nuevo marco normativo, constitucional y legal.¹⁶ Como veremos, la Ley Nacional de Extinción de Dominio crea un estado de inseguridad jurídica en la sociedad mexicana, y su aplicación podría violar el derecho a la propiedad privada y al debido proceso, entre otros derechos civiles y humanos.

En primer lugar, la Ley Nacional de Extinción de Dominio establece la presunción de que deben asegurarse precautoriamente los bienes sujetos a juicio de todas las personas demandadas, ya que “[d]ada la naturaleza de la acción, se presume la necesidad de decretar [esta medida cautelar]”. Esto lleva a que, por regla general, cualquier persona, solo por el hecho de ser demandada, pierda sus bienes, al menos provisionalmente. Además, la nueva ley permite que el ministerio público solicite el aseguramiento precautorio de bienes de una persona hasta por seis meses sin presentar una demanda, por lo que podría privársele de ellos con una solicitud que ni siquiera formule una acusación.

La Ley Nacional de Extinción de Dominio desaparece el derecho que tenían las personas a que les pagaran los daños y perjuicios ocasionados por la extinción de dominio, que debían pagarse siempre que demostraran, en un juicio penal, que no existía el cuerpo del delito por el que se les acusaba. Esto representa una suerte de impunidad en la responsabilidad patrimonial del Estado,¹⁷ que no estaría obligado a indemnizar sus actuaciones irregulares en esta materia.

¹⁶ Véase: Miguel Alfonso Meza, “La Ley Nacional de Extinción de Dominio: un arma y una máquina de dinero”, *Nexos*, 15 de agosto de 2019, <https://anticorrupcion.nexos.com.mx/?p=1208>. Adelante reproduzco las críticas planteadas en el artículo citado. Omíto citar los fundamentos legales de cada artículo examinado, pues esa relación ya aparece en el texto citado.

¹⁷ La obligación del gobierno de indemnizar por sus actuaciones irregulares está regulada en la Ley Federal de Responsabilidad Patrimonial del Estado.

Además de estas violaciones de derechos fundamentales permitidas por la nueva regulación de la extinción de dominio, permite la violación a distintos principios democráticos y falta a la división de poderes.

La nueva Ley Nacional de Extinción de Dominio permite que el gobierno enajene los bienes asegurados antes de que se dicte una sentencia en el juicio. Esta venta anticipada procede en supuestos amplios y vagos, por lo que podría utilizarse con discrecionalidad para financiar al gobierno sin controles adecuados. Además, la nueva ley permite explícitamente que el dinero recaudado por ventas anticipadas sea gastado por el gabinete social del poder ejecutivo (integrado por 11 funcionarios de la administración pública federal) o por las figuras locales equivalentes que se creen de programas sociales o políticas prioritarias.

Esto es violatorio de la división de poderes, ya que todo gasto público debe ser discutido y aprobado por la Cámara de Diputados, según el artículo 74, fracción IV de la Constitución. La facultad exclusiva del Congreso para aprobar el presupuesto de egresos es uno de los principales fundamentos de la democracia. En principio, son quienes representan la pluralidad del pueblo (los 500 diputados), quienes deben determinar cómo se gasta el dinero público. Sin embargo, este control popular está excluido en la extinción de dominio, lo que afecta la dimensión institucional de nuestra democracia.

Ministros anticorrupción

En abril de 2019, el senador Ricardo Monreal, entonces coordinador en el Senado del partido del presidente, Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), presentó una iniciativa de reforma constitucional para crear una Tercera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Esta sala, integrada por cinco “ministros anticorrupción”, estaría especializada en resolver algunos asuntos relacionados con corrupción y responsabilidad patrimonial del Estado, además de revisar algunas resoluciones del Consejo de la Judicatura Federal sobre la designación y remoción de jueces y magistrados federales. Aunque esta iniciativa no ha sido aprobada, veremos por qué es uno de los más claros ejemplos del

uso del discurso anticorrupción para amenazar la división de poderes en nuestro país por parte del lopezobradorismo.¹⁸

La iniciativa prometía en su exposición de motivos, entre otras cosas, servir para mejor combatir la corrupción. Además, el senador Monreal argumentó que se requería “un órgano judicial al máximo nivel enfocado exclusivamente a resolver asuntos en materia de corrupción [ya que hasta] ahora no conocemos ninguno, a pesar de que todos los días nos topamos con actos de deshonestidad y corrupción”.¹⁹

Sin embargo, la iniciativa no está encaminada realmente a cumplir su principal promesa; por el contrario, permitiría una preocupante injerencia del actual presidente y su mayoría legislativa en el Poder Judicial de la Federación. Los 18 magistrados anticorrupción —que, según el discurso de Monreal, serían sustituidos por los cinco ministros anticorrupción— son los únicos funcionarios facultados para sancionar (con multas, destituciones e inhabilitaciones) a servidores públicos y particulares por la comisión de faltas administrativas graves (el nombre técnico administrativo utilizado para referirse a los actos de corrupción). No obstante, según la iniciativa de reforma, los ministros anticorrupción no estarían encargados de llevar a cabo el juicio para sancionar actos de corrupción en materia penal ni en materia administrativa, sino únicamente para interpretar las normas en dichas materias y controlar su constitucionalidad, lo cual es, en última instancia, la función de la Suprema Corte de Justicia como corte constitucional. De este modo, sus funciones consistirían en ejercer un control constitucional, no en combatir, enjuiciar o sancionar actos de corrupción. Así, con un discurso anticorrupción que no corresponde al contenido real de la iniciativa, el actual presidente y su mayoría legislativa habrían logrado designar, en total, a 10 de 16 ministros de la Suprema Corte.

¹⁸ Cabe aclarar que el 5 de abril de 2019 el presidente López Obrador se pronunció explícitamente en contra de esta propuesta: “Mi opinión respetuosa es que ya no necesitamos más aparatos; lo que se requiere es mantener la voluntad de no permitir la corrupción”. El argumento para rechazar la propuesta fue estrictamente voluntarista: se necesita voluntad para disminuir la corrupción, no un diferente diseño institucional. Sin embargo, considero que la iniciativa sigue siendo reveladora de la relación entre el nuevo gobierno y su mayoría legislativa con otros poderes y las tensiones que existen entre ellos.

¹⁹ Conferencia de prensa del 5 de abril de 2019 en el Senado de la República.

La designación escalonada de los ministros de la Suprema Corte (tres ministros por sexenio) está diseñada para evitar que una sola mayoría política designe a la mayoría de los miembros de la Corte.²⁰ Esto impide que una mayoría política controle al tribunal constitucional que revisa sus decisiones.

Esta garantía habría sido violada con la iniciativa de Monreal, pues permitiría al presidente López Obrador tener una cómoda mayoría de ministros designados por su gobierno. Esta sería suficiente, por ejemplo, para impedir que nuestro tribunal constitucional invalide las leyes emitidas por el gobierno en turno, pues, según la iniciativa, ahora se necesitaría el voto de 11 de 16 ministros para invalidar una ley o norma general; en otras palabras, seis ministros a favor de un cambio legislativo habrían sido suficientes para imponer su validez.²¹ Otra de las funciones de la Suprema Corte de Justicia que podría haberse inhibido es su facultad de invalidar los actos del poder ejecutivo, ya que el Pleno, con mayoría designada por su gobierno, habría sido el encargado de resolver los juicios de amparo más importantes, las controversias constitucionales —que buscan proteger las competencias de los tres poderes tradicionales, los órganos constitucionales autónomos y los tres niveles de gobierno: federal, estatal y municipal— y acciones de inconstitucionalidad en su contra.

Además, la iniciativa proponía que la Sala Anticorrupción tuviera la última palabra sobre la designación, adscripción, ratificación y remoción de magistrados y jueces federales, al facultarla para revisar las resoluciones del Consejo de la Judicatura Federal en estos casos. Así, serían los cinco nuevos ministros, que le deberían su puesto a la actual mayoría política, quienes habrían podido controlar los puestos de los demás juzgadores federales.

Con la promesa de combatir mejor la corrupción, la iniciativa de Monreal no serviría realmente para ello, sino para violar una de las principales garantías de la independencia judicial. Esto, además de lastimar la

²⁰ Jorge Luis Hernández, “La designación de jueces constitucionales: Una propuesta para la Suprema Corte”, *Nexos*, 28 de octubre de 2019, <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/?p=10357>.

²¹ En la exposición de motivos, se explica que “se cambia la votación requerida en el Pleno [para declarar inconstitucional una norma general] de ocho a once votos, dado que la presente reforma modifica en esa proporción el número de ministros y ministras que lo integran”.

MIGUEL ALFONSO MEZA

división de poderes, afectaría en dos formas a nuestra democracia. Primero, permitiría que una sola mayoría (electa por un solo sexenio y una sola legislatura) designara a la mayoría de los ministros de la Corte que estarían en funciones por los siguientes dos sexenios (pues cada ministro duraría quince años en su puesto), en perjuicio de otras mayorías temporales. Segundo, habría facilitado que la mayoría electa a nivel federal afectara a otras mayorías locales, al tener un control indebido sobre el órgano encargado de resolver conflictos (por medio de las controversias constitucionales) entre las autoridades federales y las autoridades locales, ambas emanadas de mayorías igual de democráticas.

Populismo anticorrupción en las prácticas del gobierno lopezobradorista

El abandono y el ataque a las instituciones del poder corrupto

72 Como mostramos al inicio, una de las principales características del populismo consiste en su carácter contrario a la clase dominante, combinado con su concepción posesiva de las instituciones políticas. Para el populismo, las instituciones, los procedimientos y las normas del Estado fueron creadas por la clase dominante, que además es su propietaria. No son un producto de la voluntad popular, aun cuando hayan sido aprobadas por mayorías legislativas, sino de élites corruptas. Con esta lógica, el populismo justifica la desobediencia a distintas normas y procedimientos jurídicos, así como la expulsión y el remplazo de las instituciones.²²

El lopezobradorismo ha tenido una fuerte narrativa opositora que se refleja en las constantes acusaciones a la “mafia de poder” y a sus instituciones “neoliberales y conservadoras”, contrarias a los intereses del pueblo bueno. Este discurso ha servido para justificar, entre otras cosas, el abandono del Sistema Nacional Anticorrupción y el ataque o las amenazas a distintos órganos autónomos, como ha sucedido en materia electoral.

²² Urbinati, *Me the people*, 12-14, 36.

El 11 de julio de 2020, el presidente López Obrador afirmó que el Sistema Nacional Anticorrupción debía ser abandonado, pues en él “están funcionarios y los de la llamada sociedad civil [que] buscaban [...] acomodarse en estos organismos, hablando del instituto anticorrupción”. En su lugar, propuso crear una “sola sala nacional que atienda todo”. Agregó que el Sistema Nacional Anticorrupción “[e]ra una manera de simular que había justicia, que había honestidad, toda una deformación que se fue creando en la estructura administrativa pública”.

El abandono del Sistema Nacional Anticorrupción no es exclusivo del lopezobradorismo. Sin embargo, su característica distintiva consiste en que ha intentado justificar dicho abandono, a pesar de ser inconstitucional, con una retórica populista. Como ha dicho el presidente López Obrador, para él la “justicia” está por encima de todo, incluso sobre la ley.²³ Esta retórica desconoce y desobedece intencionalmente a las instituciones y normas porque, supone, son propiedad de la élite corrupta.

Esto ha provocado que, en la actualidad, el Sistema Nacional Anticorrupción tenga vacantes dos de sus principales componentes. En primer lugar, no se ha designado a los 18 magistrados anticorrupción, que son los únicos facultados para imponer sanciones por faltas administrativas graves. En segundo lugar, tampoco se ha designado a dos de cinco miembros del Comité de Participación Ciudadana, el órgano representativo de la sociedad civil que se incorporó al Sistema Nacional Anticorrupción para vigilar a las autoridades, ya que los legisladores de Morena se ausentaron de una sesión indispensable para elegir al Comité de Selección y no hubo quórum para continuar con la elección de los nuevos miembros.²⁴ Ambas omisiones han dado lugar a dos juicios de amparo para que las autoridades subsanen sus omisiones.²⁵ En los dos juicios ya hay resoluciones judiciales que ordenan a las autoridades designar a los miembros faltantes, pero todavía no han cumplido. Así, se ha abandonado, al menos parcialmente, al máximo órgano de coordinación

²³ Conferencia de prensa en Palacio Nacional del 18 de abril de 2019.

²⁴ Séptima sesión ordinaria de la Comisión de Anticorrupción y Participación Ciudadana del Senado de la República, del 11 de marzo de 2020.

²⁵ Juicios de Amparo Indirecto 646/2020 ante el Juzgado Quinto de Distrito en Materia Administrativa en la CDMX y 589/2018 ante el Juzgado Octavo de Distrito en Materia Administrativa en Ciudad de México.

anticorrupción en el país, que fue creado mediante procesos democráticos con amplia participación ciudadana.²⁶

Otro de los casos en que el populismo lopezobradorista ha desconocido a las instituciones por acusaciones de corrupción tiene que ver con temas electorales. El presidente ha desconocido todas las elecciones en las que ha perdido: dos elecciones para la gubernatura de Tabasco (1988 y 1994) y dos elecciones para la presidencia de la república (2006 y 2012). En 2006, cuando López Obrador se proclamó “presidente legítimo de México”, afirmó que “[nunca aceptaremos] las reglas del actual régimen [ya que es] un acto de traición al pueblo de México [que] significaría posponer indefinidamente el cambio democrático y resignarnos impotentes ante las tropelías de las élites económicas y políticas”. El 20 de agosto de 2019, el presidente afirmó que “había una política clientelar hace poquito, no hace mucho, y eso nunca lo vio el INE. Pasó de noche, nunca hubo una sanción, estaban ahí, con todo respeto, no voy a decir la palabra que corresponde, pero sí puedo decir que, de adorno, de florero”.

El desconocimiento de las autoridades electorales por acusaciones no probadas de corrupción presenta grandes riesgos para el futuro de nuestra democracia. Como vimos, el populismo concibe posesivamente a las instituciones políticas, incluyendo al pueblo y las mayorías que forma. Como explica Urbinati, por eso el populismo desconoce la posibilidad de perder unas elecciones, ya que no considera a las mayorías como una cuestión meramente procedimental (que se forma y cambia por medio de las elecciones y que nunca permanece inmutable), sino como una posesión suya.²⁷ El populismo en el poder ya ha desconocido y ha abandonado a las instituciones anticorrupción, acusándolas de pertenecer al régimen corrupto, por lo que resulta preocupante que pudiera suceder lo mismo con las instituciones electorales.

²⁶ María Elena Morera, “Acompañar, exigir y evaluar. La visión del Sistema Anticorrupción desde la perspectiva de las organizaciones ciudadanas”, en *Retos que enfrenta la administración pública en el marco del Sistema Nacional Anticorrupción* (Ciudad de México: Tirant lo Blanch, 2018), 339-352.

²⁷ Urbinati, *Me the people*, 93-100.

El uso político del poder punitivo del Estado

Como vimos, el populismo anticorrupción ha aprobado diversos cambios en nuestro sistema jurídico que acarrearán costos constitucionales y ponen en riesgo a nuestra democracia. Ahora veremos que estos cambios normativos han venido acompañados por una forma específica de utilizar el poder punitivo del Estado que tiene los mismos efectos perniciosos.

En el sexenio del presidente López Obrador, el gobierno federal y su mayoría legislativa han dañado la división de poderes en distintas ocasiones. María Amparo Casar ha señalado el debilitamiento de, por lo menos, ocho órganos autónomos, ya sea por la designación de miembros leales al gobierno, el fraude (como en el caso de la Comisión Nacional de Derechos Humanos) o los recortes presupuestales, entre otras estrategias.²⁸

En este contexto de afectaciones generalizadas a la división de poderes, el populismo lopezobradorista ha lanzado acusaciones de corrupción para perjudicar al poder judicial. El caso más notorio fue cuando la Unidad de Inteligencia Financiera de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público aparentemente presionó al entonces ministro Eduardo Medina Mora para que renunciara, mediante el bloqueo de sus cuentas bancarias y las de algunos de sus familiares y otras personas relacionadas con ellos. Cuando se hizo pública la renuncia del ministro y fue aceptada por el presidente, La Unidad de Inteligencia Financiera descongeló todas las cuentas.²⁹ El actual titular de la Unidad también ha bloqueado cuentas bancarias de otros juzgadores locales o federales en, por lo menos, otras cinco ocasiones.³⁰

Este mecanismo ha sido declarado inconstitucional por jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia (con número de registro 2016903). La Corte ha establecido que los bloqueos bancarios sin control judicial

²⁸ María Amparo Casar, “La ilegalidad y el presidente”, *Nexos*, 1° de marzo de 2020, <https://www.nexos.com.mx/?p=47085>.

²⁹ Alejandro Hope, “La extraña congeladora”, *El Universal*, 14 de octubre de 2019, <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/alejandro-hope/la-extrana-congeladora>.

³⁰ La Unidad de Inteligencia Financiera congeló las cuentas de tres magistrados locales de Jalisco, otro magistrado federal radicado en Jalisco y un juez local de Puerto Vallarta.

solo son precedentes en tres limitados supuestos. Sin embargo, la Unidad de Inteligencia Financiera ha actuado repetidamente al filo de la inconstitucionalidad y ha bloqueado miles de cuentas en casos en los que no está permitido.³¹

Estas medidas pueden distorsionar la dimensión institucional de la democracia al utilizarse, como aparentemente ha sucedido en el caso de la Suprema Corte, para presionar a poderes que podrían ser un contrapeso para el gobierno. La Unidad de Inteligencia Financiera está subordinada jurídicamente a la presidencia, por lo que no goza de autonomía respecto al poder ejecutivo. Esto plantea el riesgo de que sea utilizada para emprender persecuciones políticas, de manera análoga a cómo podría utilizarse a la Fiscalía General de la República.

Como es evidente, este mecanismo también plantea riesgos a la dimensión extrainstitucional de la democracia. Implica someter a las personas a sanciones económicas que les impiden acceder a parte de su patrimonio, aun cuando no hayan sido declaradas culpables. Así, cualquier persona podría sufrir presiones que limiten o supriman su libertad política. Como ha mostrado Sebastián Incháustegui, muchas personas y entidades, como miembros de la oposición, abogados y productores de documentales que “dañaban” la imagen del presidente, equipos de fútbol, universidades, panaderías e individuos relacionados con el crimen organizado han sufrido bloqueos inconstitucionales de sus cuentas bancarias.³²

El uso del poder punitivo del gobierno para afectar la dimensión extrainstitucional de la democracia también se ha visto reflejado en algunas actuaciones de la Secretaría de la Función Pública. En agosto de 2020, la secretaría sancionó a la revista *Nexos*, que ha sido crítica con el actual gobierno, porque supuestamente había presentado un documento falso en 2018. Según la organización Artículo 19, la secretaría sancionó desproporcionadamente a la revista con dos años de inhabilitación para recibir recursos del gobierno federal y una multa de casi un millón de pesos, esto es, una multa 1350% mayor al beneficio obtenido por *Nexos*.³³

³¹ Sebastián Incháustegui, “La Unidad de Inteligencia Financiera: Al filo de lo inconstitucional”, *Nexos*, 16 de junio de 2020, <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/?p=11646>.

³² *Ibid.*

³³ “Resolución sobre revista *Nexos* representa un mecanismo de censura indirecta”, *Artículo 19*, <https://articulo19.org/resolucion-sobre-revista-nexos-representa-un-mecanismo-de-censura-indirecta/>.

A pesar de que la sanción no fue por un hecho de corrupción, la Secretaría de la Función Pública la relacionó, al afirmar en un comunicado oficial que “siguiendo la encomienda de no permitir los actos de corrupción en el Gobierno de México, reprueba las conductas que faltan no solo a la legalidad, sino también a la ética al proporcionar información apócrifa o falaz para obtener un contrato público”.

Por estas razones, Artículo 19 calificó las sanciones como un medio de censura indirecta, que va en “detrimento de la libertad de expresión y el derecho a la información de la sociedad”. Este nuevo mecanismo de censura se suma a otros que ya hemos analizado, que también ponen en riesgo el debate público libre y plural.

El performance mediático y la “transparencia” con las audiencias

Según Nadia Urbinati, “la promoción de la transparencia está en el núcleo de la propaganda populista. Esta propaganda afirma que el poder (negativo) de las audiencias que inspeccionan en todo momento al líder populista puede resolver el problema de tener una élite en el poder”.³⁴ Solo que esa supuesta transparencia busca sustituir a los medios de rendición de cuentas institucionales, aunque en muchos casos, resulta ser un espectáculo en el que los gobernantes muestran solo lo que les conviene. Esto sirve para elevar su popularidad y evita que realmente rindan cuentas de sus acciones.

La forma que ha tomado este *performance populista* en el caso mexicano lleva a otras deformaciones de nuestra democracia, además del desprecio de la transparencia verdadera y la rendición de cuentas institucional, ya que se ha hecho un uso electorero e inquisitorio de las instituciones de justicia, como se ve en el caso Lozoya y en la propuesta de hacer una consulta popular para enjuiciar a expresidentes.

En primer lugar, las autoridades mexicanas han montado un espectáculo mediático alrededor del juicio en contra de Emilio Lozoya Austin,

³⁴ Urbinati, *Me the people*, 69.

exdirector de Petróleos Mexicanos, por su participación en el caso de corrupción de Odebrecht en México. Como argumenta Ana Laura Magaloni, en “términos mediáticos y electorales la estrategia es impecable: armar la *primera temporada del caso Lozoya* con entregas semanales que, capítulo a capítulo, nos recuerdan de qué calibre fueron los excesos del pasado”.³⁵

Este espectáculo, en el cual han participado el presidente López Obrador y la Fiscalía General de la República, genera costos constitucionales significativos. En primer lugar, las declaraciones de prensa del presidente podrían ser una forma de injerencia lesiva en la independencia de las autoridades ministeriales y judiciales, además de violar el derecho de los ciudadanos a recibir información veraz y sin manipular por parte del gobierno. Esta postura ha sido sostenida en casos similares por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, como sucedió en el caso *Aptiz Barbera vs. Venezuela*.³⁶ El segundo problema proviene de las posibles violaciones al debido proceso cometidas por los funcionarios de la Fiscalía General. Si filtraron los documentos que llegaron a los medios de comunicación, podrían haber cometido cuatro delitos distintos, además de causar el peligro de que los juzgadores consideren que hubo un efecto corruptor en el juicio que podría dejar impune este caso de corrupción.³⁷

Como puede verse, el espectáculo ha aumentado la popularidad del gobierno. Según México Elige, el caso Lozoya aumentó la popularidad del presidente de 51% a 57%.³⁸ Sin embargo, también lesiona las dos dimensiones de la democracia, pues pone en riesgo la impartición de justicia y produce importantes distorsiones en el debate público, así como violaciones de los derechos de las personas.

³⁵Ana Laura Magaloni, “Daños colaterales”, *Reforma*, 29 de agosto de 2020, <https://www.reforma.com/danos-colaterales-2020-08-29/op187800>.

³⁶Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso Aptiz Barbera vs. Venezuela*, párrafo 131. Sentencia de 5 de agosto de 2008.

³⁷Miguel Alfonso Meza, “¿Cómo sancionar el caso Lozoya sin tolerar una persecución política del gobierno?”, *Letras Libres*, 25 de agosto de 2020, <https://www.letraslibres.com/mexico/politica/como-sancionar-el-caso-lozoya-sin-tolerar-una-persecucion-politica-del-gobierno>.

³⁸Nadia Juárez, “Popularidad de AMLO sube por caso Lozoya; 57% de mexicanos creen que aún hay corrupción”, *Grupo Fórmula*, 10 de agosto de 2020, <https://www.radioformula.com.mx/noticias/20200810/encuesta-amlo-caso-lozoya-mexico-elige-agosto-2020/>.

El performance mediático también se ha visto reflejado en la utilización de las elecciones y las consultas populares, no como un medio para conocer la voluntad del pueblo, sino para celebrar al líder populista y su mayoría.³⁹ En el lopezobradorismo se han realizado “consultas ciudadanas”, que incumplen los requisitos legales y que ni siquiera reúnen las características que debería tener una encuesta para ser representativa, pero que sirven para revestir sus decisiones con una supuesta legitimidad democrática.⁴⁰

En materia anticorrupción, esto se ha reflejado en la propuesta de realizar una consulta ciudadana sobre la posibilidad de enjuiciar a expresidentes, promovida por algunos senadores de Morena y por el mismo presidente. Como ha señalado el escritor Jesús Silva-Herzog Márquez, así se producen graves distorsiones de la impartición de justicia en México, pues

[s]e pone a los expresidentes en el mismo costal como si judicialmente pudiera tratárseles en paquete; no se identifica un delito concreto que motive el juicio; no hay, por supuesto, una prueba que pudiera aquilatar el firmante ni mucho menos posibilidad de que los inculcados en la plaza pública levanten la voz en su defensa. Se pretende esclavizar a una fiscalía que debería estrenar autonomía; se politiza de la manera más pedestre lo que debe ser rigurosamente técnico; se conculcan los derechos más elementales. Esto no es una fiesta democrática. No tiene nada que ver con la democracia participativa. Es una escena de la barbarie.⁴¹

Además de que la materia de la consulta propuesta es inconstitucional —pues el artículo 35 constitucional prohíbe las consultas sobre derechos humanos—, genera las mismas distorsiones para la democracia que el manejo mediático del caso Lozoya. Así, la impartición de justicia es obstaculizada desde la presidencia, y luego se negocia ante las mayorías para aumentar la popularidad del presidente.⁴²

³⁹ Urbinati, *Me the people*, 7.

⁴⁰ Leonardo Núñez y Manuel Toral, “¿Qué México decidió? Los votantes de la Consulta del NAIM”, *Nexos*, 1° de noviembre de 2018, <https://anticorrupcion.nexos.com.mx/?p=634>.

⁴¹ Jesús Silva-Herzog, “Macartismo”, *Reforma*, 31 de agosto de 2020, <https://www.reforma.com/macartismo-2020-08-31/op187900>.

⁴² Después de terminar este trabajo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió que la consulta propuesta por el presidente López Obrador era procedente. Esta decisión ha sido cri-

Conclusión

Hemos mostrado que el gobierno del presidente López Obrador y su mayoría legislativa han realizado cambios normativos populistas que, con la retórica de combatir a la corrupción, han impuesto distintos costos constitucionales y distorsiones de nuestra democracia, además de que no hay evidencias de que sirvan para combatir la corrupción. Los nuevos delitos de corrupción con prisión preventiva oficiosa y la nueva extinción de dominio violan derechos fundamentales: el derecho a la libertad, al debido proceso, a la propiedad privada y a la seguridad jurídica, entre otros. Además, pueden ser utilizados para realizar persecuciones políticas, lo cual pone en riesgo las dimensiones institucional y extrainstitucional de la democracia. Por otro lado, mostramos que una iniciativa de reforma en materia anticorrupción, siguiendo una retórica populista, ha puesto en riesgo la independencia del poder judicial y de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, con sus distintos controles de constitucionalidad.

Por otro lado, hemos visto que el gobierno del presidente López Obrador ha promovido distintas prácticas populistas en el combate a la corrupción que presentan los problemas que hemos examinado. Entre estas prácticas, hemos señalado que, con acusaciones no probadas de corrupción, se ha intentado justificar el abandono y desconocimiento del Sistema Nacional Anticorrupción, y se corre el riesgo de que suceda lo mismo con nuestras instituciones y procedimientos electorales. Además, se han valido del poder punitivo del Estado por lo menos dos entes gubernamentales (la Unidad de Inteligencia Financiera y la Secretaría de la Función Pública) para lesionar las dimensiones institucional y extrainstitucional de la democracia y atacar a funcionarios públicos, medios críticos, miembros de la oposición y abogados, entre otras personas. Por último, vimos que el populismo lopezobradorista ha realizado un

ticada por basarse en cálculos políticos de la mayoría de los jueces de la Suprema Corte, y no en razones jurídicas. Miguel Alfonso Meza, “El juez constitucional contra los jueces políticos”, *Letras Libres*, 2 de octubre de 2020, <https://www.letraslibres.com/mexico/politica/el-juez-constitucional-contra-los-jueces-politicos>.

performance mediático en dos grandes casos de corrupción que, si bien elevaron la popularidad del presidente, también afectan la impartición de justicia, violan los derechos de las personas sujetas a juicio, generan distorsiones en el debate público y violan el derecho de la sociedad a recibir información que no esté distorsionada por las autoridades.

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

LA CRISIS ESPAÑOLA DE 1917

*Raúl Figueroa Esquer**

RECEPCIÓN: 30 de septiembre de 2019.

APROBACIÓN: 15 de noviembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299523

Panorama internacional, 1917: *annus mirabilis*

Al trazar un breve panorama de los principales acontecimientos mundiales de 1917, es realmente difícil de precisar cuál tuvo más importancia y trascendencia histórica. Empecemos por nuestro país. A finales de enero de ese año se puso fin a la expedición punitiva encabezada por el general estadounidense John J. Pershing, que fracasó en su objetivo principal: la captura de Francisco Villa y un triunfo para el gobierno de Venustiano Carranza. El 5 de febrero se proclamó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, carta magna pionera en lo que se refiere a la cuestión social, hecho reconocido más tarde por los congresos constituyentes de 1919 que dieron pie a la Alemania de Weimar, Austria en el mismo año y sobre todo las Cortes Constituyentes españolas de 1931.

En marzo, según el calendario occidental, tuvo lugar el derrocamiento de la dinastía Romanov y en noviembre el golpe de Estado de los bolcheviques que instauró un régimen comunista en Rusia, lo que precipitó la salida de ese país de la Primera Guerra Mundial en marzo del

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

siguiente año, con la firma de la Paz de Brest-Litovsk, que neutralizó el frente oriental.

También es el año del famoso telegrama Zimmerman, mediante el cual Alemania, pretendiendo involucrar a México en una guerra con Estados Unidos trató de dificultar la entrada de este país en la conflagración europea, lo que finalmente ocurrió en abril con la declaración de guerra estadounidense a las Potencias Centrales y su ingreso a la Gran Guerra. México no se sumó a esa iniciativa, sino que por el contrario proclamó los derechos de los neutrales y se mantuvo al margen de la contienda.

En el frente occidental se advertía un enorme cansancio de los combatientes. La contienda se revitalizó con la llegada de las tropas estadounidenses a fines de 1917. Dentro de todo este apartado considero hacer una pequeña aportación al tratar un asunto interno de España: la crisis de 1917.

Antecedentes. La España de la Restauración

De 1868 a 1874 tuvo lugar lo que en la historia de España se ha llamado el Sexenio Democrático, que comprendió una regencia, un rey constitucional —Amadeo de Saboya—, la Primera República y, finalmente, una forma autoritaria de gobierno, la República Ducal, gobernada por el general Francisco Serrano con el título de presidente del poder ejecutivo.

En diciembre de 1874 se inició la época conocida como la Restauración. Los Borbones, en la persona de Alfonso XII, volvieron a ocupar el trono de España después del derrocamiento en 1868 de Isabel II, madre del joven rey (tenía 17 años), producto de la Revolución Gloriosa.

El sistema político (conocido como canovista por su autor, Antonio Cánovas del Castillo), pretendió establecer una monarquía constitucional con división de poderes. El fundamento fue la Constitución de 1876, la cual, aunque sus bases se fincaban en el Liberalismo Doctrinario, permitió cierta flexibilidad, pues su contenido se nutría del pragmatismo: tanto de la constitución histórica (producto de siglos de desarrollo del pueblo español) como de la Constitución escrita. Cánovas no quería

un sistema excluyente, que había sido una de las causas del derrocamiento de Isabel II.

Además de la Constitución, completaban el sistema otras fuerzas políticas, como el rey con las Cortes, constituidas por el Congreso de los Diputados y el Senado. Un pilar fundamental del sistema eran los dos partidos dinásticos: el Partido Conservador dirigido por Cánovas y el Partido Liberal dirigido por José Práxedes Mateo Sagasta. Así se instauró, pues, un gobierno bipartidista. Los partidos se turnaron en el poder ejecutivo, situación que se reforzó en 1885, cuando falleció Alfonso XII y se inició la regencia de su viuda María Cristina, que duró hasta 1902.

De momento quedaron excluidos del sistema los carlistas, conocidos también como tradicionalistas, y los republicanos, si bien ambos tuvieron una pequeña representación en el Congreso de los Diputados. En 1879 se fundó el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), que se definió como un “partido de clase obrera, socialista y marxista”, una filiación que abandonó exactamente un siglo más tarde. Desde 1910, el PSOE tuvo un solitario diputado en las Cortes: su fundador, Pablo Iglesias.

Entre tanto, Cánovas había sido asesinado por un anarquista italiano, Michelle Angiolillo, en 1897.

La crisis más fuerte a la que tuvo que hacer frente la regencia fue la Guerra de Cuba, que se inició en 1895 como una guerra colonial y que, con la intervención de Estados Unidos en 1898, condujo a lo que la historiografía española llama el “Desastre del 98”. En efecto, en diciembre de 1898 España perdió los últimos restos de su imperio colonial: además de la perla de las Antillas, Puerto Rico y el archipiélago de las Filipinas pasaron al dominio estadounidense. Otro archipiélago, pequeño, las Islas Carolinas le fueron vendidas a la Alemania de Guillermo II.

El impacto del “desastre” indujo en la intelectualidad española un ánimo de introspección y reflexión que dio lugar a la variopinta Generación del 98, cuyos escritores y pensadores representaban toda una gama de ideologías y recordaban una tradición española que se remonta al siglo XVII, los llamados “arbitristas”. Al igual que estos últimos, los escritores del 98 pontificaban, recetaban, regañaban, recomendaban remedios para la suerte de España, reducida ahora a sus fronteras peninsulares.

A principios del siglo XX, España era claramente una potencia de segundo grado en el entramado europeo.

El nuevo rey y los partidos políticos

Entre 1898 y la subida al trono de Alfonso XIII en 1902, las fuerzas políticas gobernantes tuvieron que reorganizarse por la llegada del regeneracionismo, un movimiento en el que coexistieron todos los partidos políticos turnantes, empezando por los conservadores dirigidos por Francisco Silvela y el marqués de Polavieja (Camilo García de Polavieja y Castillo Negrete), en primera instancia, y, más adelante el grupo acaudillado por Antonio Maura, que con su idea de hacer la “revolución desde arriba”, planteaba llevar a cabo una serie de reformas del sistema político, “dignificando leyes e instituciones”, que erradicaran el sistema caciquil, el llamado “descuaje del caciquismo”. Su punto más débil fue la ausencia de un análisis de la cuestión social que acompañara los proyectos de reforma administrativa e institucional.

86 | Los liberales, por su parte, una vez fallecido Sagasta en 1903, se empeñaron en la renovación de su partido, ante los desafíos políticos que presentaban los grupos socialistas y regionalistas. Hay figuras menores, como Segismundo Moret y el marqués de la Vega de Armijo, pero quien mejor representó el intento de revivificar el partido liberal fue José Canalejas. Sin embargo, todos los intentos resultaron fallidos.

Maura en su “gobierno largo” de 1907 a 1909 tuvo que hacer frente a una amplia oposición que iba desde liberales y republicanos hasta los socialistas, agrupados todos temporalmente bajo el lema “Maura no”. La causa fue la represión llevada a cabo en Barcelona a consecuencia de la Semana Trágica (26 de julio al 1º de agosto) de 1909. Los sucesos, más que una lucha de clase, representaron una explosión de anticlericalismo popular. Los amotinados quemaron templos, conventos, institutos y colegios religiosos. La represión fue muy intensa.¹

El caso más representativo de lo severo y arbitrario de la represión fue el del pedagogo Francisco Ferrer y Guardia, fundador de la Escuela

¹Joan Connlley Ullman, *La semana trágica* (Barcelona: Ariel, 1972).

Moderna (librepensadora y anarquista), a quien sin fundamento se culpó de ser el inspirador de los disturbios. Fue enjuiciado y ejecutado el 13 de octubre. Este hecho provocó grandes manifestaciones en varios países europeos y americanos. La España negra intolerante e inquisitorial salía nuevamente a la luz.

El grito “Maura no” se intensificó en las Cortes. Finalmente, el presidente del Consejo de Ministros fue despedido por el rey en octubre de 1909. Maura pronunció las siguientes palabras: “Se le había roto el muelle real”. Alfonso XIII, por su parte, argumentó: “no podía prevalecer contra media España y más de media Europa”.² Maura guardó un profundo rencor, escasamente disimulado, al rey y sobre todo a su partido, del que, según él, no había recibido el suficiente apoyo.

Los liberales, por su parte, después del corto gobierno de Segismundo Moret encontraron un jefe en la persona de José Canalejas, quien afirmaba que “el partido liberal necesita completar su organización democrática popular, propagandista, educadora, combatiente”. Su programa contemplaba secularizar el Estado (y hacer que el ceremonial oficial tuviese un carácter laico), separar la Iglesia y el Estado y renunciar al Concordato de 1853 pactado con el Vaticano. Fue el programa que trató de llevar a cabo la Segunda República. El partido liberal creció, algunos republicanos se adhirieron a él y favoreció las bases de la Mancomunidad Catalana,³ pero la gestión de Canalejas terminó en forma trágica cuando fue asesinado por el anarquista Manuel Pardiñas, cerca de la madrileña Puerta del Sol el 12 de noviembre de 1912.⁴ Pardiñas se suicidó inmediatamente.

Después de esta fecha, ninguno de los dos partidos dinásticos pudo encontrar a un dirigente que los unificara y los representara. Mientras, crecía la *Lliga* Regionalista Catalana, presidida primero por Enrique Prat de la Riba y más tarde por el político y alto financiero, Francisco Cambó. La *Lliga* era una organización elitista y monárquica, y aspiraba a la autonomía de Cataluña dentro de la Corona de España.

²Javier Tusell Gómez, *La España del siglo XX* (Barcelona: Dopesa, 1975), p. 77.

³La Mancomunidad Catalana estipulaba la reunión de las diputaciones provinciales de las cuatro provincias catalanas en una: Barcelona, Tarragona, Gerona y Lérida.

⁴El lugar donde fue asesinado era una librería ubicada en lo que en esa época se llamaba Plaza de las Cuatro Calles, actualmente Plaza Canalejas.

Con respecto a las organizaciones sindicales, destacan dos. La Unión General de los Trabajadores (UGT) fundada en 1889 en Barcelona, con el patrocinio del PSOE, y que en 1899 se trasladó a Madrid, era de claro signo marxista y su crecimiento fue muy lento. Sin embargo, hacia 1917 ya contaba con importantes afiliados en Madrid, Bilbao y Asturias. La Confederación Nacional del Trabajo (CNT), de signo anarcosindicalista, se fundó en Barcelona en 1910, donde predominó sobre la UGT, y además de la ciudad condal se extendió por Andalucía.

España y la Primera Guerra Mundial

Desde el inicio de la Primera Guerra Mundial el gobierno español, presidido ahora por Eduardo Dato, conservador calificado por Maura como “idóneo”, declaró la neutralidad (Apéndice 2). Era un reflejo, según los contemporáneos, de la impotencia de España para participar en esa guerra generalizada. Si bien algunos historiadores españoles han ensalzado *a posteriori* esa neutralidad como expresión del pacifismo del rey y de los círculos gubernamentales, su argumento es cuando menos discutible. Con todo, eso no impidió que la sociedad española se dividiera entre germanófilos y aliadófilos.

88 | Los *germanófilos*. “Integraban el núcleo germanófilo gran parte del Ejército —en especial la Marina, feudo de la aristocracia— el alto clero, los terratenientes, la alta burguesía, la oligarquía cerealista y olivarera y todos los políticos reaccionarios se adscribían también a este bando.”⁵

Los *aliadófilos*, “llamados también germanófobos, o francófilos, pues más que partidarios de los Aliados eran enemigos de los alemanes y gente espiritualmente vinculada a Francia”, eran liberales y estaban abiertos al progreso⁶ (Apéndice 1).

Desde el punto de vista social, pertenecían a este sector la mayoría de la clase obrera —el pueblo en general—, la pequeña burguesía, las clases

⁵ José Antonio Lacomba, *La crisis española de 1917* (Madrid: Ciencia Nueva, 1970), 57. El autor, recientemente fallecido, tuvo dificultades para publicar su libro debido a que el tema era candente para el régimen de Francisco Franco. Sin embargo, Pío Cabanillas, ministro de Franco de talante liberal, permitió su publicación. Su importancia reside en que hasta la fecha no se ha escrito un nuevo libro monográfico sobre este tema.

⁶ *Ibid.*, p. 58.

medias intelectuales (profesores, médicos, abogados, escritores, etc.), algún sector del Ejército, el clero ilustrado, los financieros y la burguesía industrial de Cataluña y Bilbao. Políticamente estaban integrados en el partido liberal, y los grupos republicanos, los catalanistas y los partidos de izquierda.⁷

A pesar de estas patentes diferencias ideológicas, todas las clases altas se vieron enormemente favorecidas desde el punto de vista económico, debido a las peticiones de productos españoles por parte de los Aliados. Así, resultaron beneficiados los textileros catalanes, los dueños de la industria siderúrgica de Bilbao, los propietarios de las minas del carbón de Asturias, los grandes productores de trigo castellanos, los olivareros andaluces y, por supuesto, los especuladores.

El rey se jactaba de todas las ganancias de la oligarquía peninsular, mientras su fortuna personal también se veía incrementada.⁸ Eso sí, ignoraba los padecimientos del proletariado y de los trabajadores del campo, los jornaleros andaluces y los yunteros extremeños. Ellos sufrían por la enorme inflación que trajo la contienda y la escasez de alimentos, pues los productores preferían destinarlos a la exportación.

Por otra parte, España se convirtió en un enjambre de espías de todos los países en pugna. Algunos, sobre todo los alemanes, permanecieron en la península después de acabada la contienda, dispuestos a servir de pistoleros a la clase patronal. Así llegamos a la crisis de 1917.

La triple crisis de 1917

Como se sabe, 1917 se caracterizó por tres sucesos importantes en el desarrollo de la Gran Guerra, en orden sucesivo: el derrocamiento del régimen autocrático zarista en marzo, el ingreso de Estados Unidos a favor de los Aliados en abril y el enorme cansancio general en todos los frentes. En España se produjeron tres grandes acontecimientos.

Primera crisis. Lacomba llamó a la primera crisis “la revolución mesocrática”, por los grupos de las clases medias que constituyeron las

⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁸ Guillermo Gortazar, *Alfonso XIII, hombre de negocios* (Madrid: Alianza, 1986).

Juntas Militares de Defensa. Su centro de creación fue el regimiento de Infantería de Barcelona, dirigido por el coronel Benito Márquez. Oficiales y suboficiales de los rangos que iban desde tenientes coroneles a sargentos protestaron y exigieron una “escala cerrada”, es decir, que los ascensos se concedieran por rigurosa antigüedad, no en virtud de méritos en campaña, como sucedía con el ejército estacionado en Marruecos, los llamados “africanistas”. También se quejaban de sus bajos salarios y de la inflación que la guerra había provocado. Otro motivo de agravio era la preferencia de los oficiales palatinos, cercanos a Alfonso XIII. Raymond Carr aclara que las Juntas Militares de Defensa “no eran, como se suele suponer imitación de los sindicatos, sino de las corporaciones profesionales que protegían los intereses de los cuerpos especiales —la artillería y los ingenieros”.⁹

Tres problemas se han planteado en torno a las Juntas Militares de Defensa, “el de su connivencia con el rey; el de sus contactos con los políticos catalanistas; y, finalmente, el de su republicanismo”. Son problemas difíciles de resolver, pues se trataba de un grupo corporativo cuyos miembros, si bien coqueteaban con republicanos y catalanistas, finalmente fueron utilizados por el rey, pues conoció, apoyó y quiso aprovechar en beneficio propio a las Juntas Militares. Para decirlo con una expresión de la época, quiso “borbonearlas”.

No obstante, al final el monarca se vio desbordado por el movimiento, pues lo que nunca supo Alfonso XIII fue que este grupo ambivalente y dubitativo iba a desencadenar un movimiento revolucionario.¹⁰

Es evidente que el movimiento juntero intentó ser utilizado por todos. Por el rey, por la burguesía catalana, por los revolucionarios de agosto, por [Juan] de la Cierva, para convertirse en jefe de las derechas españolas, e incluso por algunos generales. Pero nadie consiguió nada de ellas, que hicieron su propio camino e impusieron sus particulares soluciones, haciendo y deshaciendo gobiernos, vinculados solamente a sus propios intereses.¹¹

⁹ Raymond Carr, *España 1808-1975* (Barcelona: Ariel, 1992), 484.

¹⁰ Lacomba, *La crisis española de 1917*, 115.

¹¹ *Ibid.*, 116-117 y n. 35.

También la actitud del gobierno de Dato hacia las Juntas fue errático, ya que mientras se encarceló a los principales líderes, para dejarlos después en libertad, el rey reconoció sus demandas. Los miembros terminaron tomando parte en la represión de la huelga revolucionaria de agosto. “Indecisión desde el principio y desviación egoísta, después, fueron los dos factores negativos que cambiaron lo que había nacido como gesto revolucionario en actitud reaccionaria. No obstante, con la rebelión de las Juntas se iniciaba el largo y agitado verano revolucionario de 1917.”¹²

Segunda crisis. La Asamblea de Parlamentarios, acaudillada por los catalanistas, hizo estallar una “revolución burguesa” cuando Eduardo Dato cerró las Cortes en febrero de 1915. Las peticiones de los revolucionarios eran que el gobierno abriera las Cortes o que, en caso contrario, convocara a la Asamblea de Parlamentarios. Su objetivo último era el fin del turno y la reforma constitucional. El alma del movimiento fue el líder de la *Lliga* Regionalista Catalana, Cambó, y además contó con la colaboración de personajes ajenos al régimen, como Melquiades Álvarez, fundador del Partido Republicano Reformista, Alejandro Lerroux, jefe del Partido Republicano Radical y el socialista Pablo Iglesias.

José María Jover describió tres fases en la revolución. Durante la primera, se reunieron los diputados y senadores por Cataluña en Barcelona el 5 de julio de 1917. Acudió Lerroux y se solicitó al gobierno que se abrieran las Cortes Constituyentes. El grupo comprendió 30 senadores y 39 diputados. Eduardo Dato no accedió a la petición de los parlamentarios, alegando principios formales estrictamente jurídicos: pretender suplantar la iniciativa de convocar Cortes, que constitucionalmente solo correspondía al rey y a su gobierno, constituía un acto sedicioso. Se les acusó también de separatismo, cargo completamente infundado. Desde Santander, también el rey trató de impedir la celebración de la asamblea.

En la segunda fase, se reunieron parlamentarios de toda España en Barcelona, el 19 de julio. Concurrieron catalanistas, republicanos y

¹² *Ibid.*, 163.

socialistas. Por presiones del gobierno se redujo el número de senadores, por lo que solo asistieron 13; en cambio, aumentó a 55 el número de diputados.

Se abstuvieron de asistir Maura y su movimiento, sobre todo los “jóvenes mauristas”, cada vez más inclinados a la derecha antidemocrática. Los asambleístas acordaron dar satisfacción a las iniciativas de las Juntas Militares y propugnaron la formación de un gobierno nacional que convocara Cortes constituyentes.

En la tercera fase, el movimiento de los parlamentarios fue disuelto “oficialmente” por el gobernador militar de Barcelona.

Un primer significado de la Asamblea fue el enfrentamiento de la burguesía industrial y mercantil catalana (apoyada por la norteña de Vizcaya y Asturias, represada por Melquiades Álvarez) con la oligarquía latifundista de Castilla y Andalucía, detentadora del Gobierno de la Restauración. Las condiciones económicas de base habían variado, y frente al poder agrícola se alzaba la euforia industrial y mercantil, ahora en su apogeo, transformada en la clase social más potente del país.¹³

Se trata, pues de una rebelión de privilegiados, preludio de la revolución socialista.

Tercera crisis. Se trató de una revolución proletaria que comenzó con la protesta de los obreros ferroviarios de tres puntos neurálgicos: Valencia, Madrid y Valladolid. Se llegó a un acuerdo temporal entre los afiliados a la UGT y la CNT. La huelga iniciada en Valencia el 12 de agosto se volvió huelga general en Madrid el día 13. A los ferroviarios se les unieron albañiles y tipógrafos. El gobierno publicó la ley marcial declarando el estado de guerra acordado en el Consejo de Ministros. Los días de represión más despiadada se extendieron hasta el 17 de agosto. El 18 la huelga se diluyó. Tuvo inmensas repercusiones en varias zonas del país, como Barcelona, Sabadell, Asturias y Vizcaya.

¹³ *Ibid.*, p. 209. La Asamblea de los Parlamentarios ha sido estudiada minuciosamente por Jesús Pabón, *Cambó, 1876-1947* (Barcelona, Alpha, 1999), 401-472. Es muy valiosa esta aportación, pero sumamente parcial a favor de su biografiado y la *Lliga*.

Según las fuentes oficiales, hubo 71 muertos (de ellos, 37 en la provincia de Barcelona, 12 en Madrid, siete en Yecla (Murcia), seis en Bilbao, cuatro en Nerva (Huelva) y uno en Miranda del Ebro (Burgos), Requena (Asturias), Villena (Valencia) y Alcalá (Provincia de Madrid), así como heridos en todas partes, cuyo número aún es objeto de discusión. Con respecto a los prisioneros, se calcula que fueron alrededor de dos mil. Quedó un reguero de odios y de violencia soterrada.

Conclusiones

El ejército, en cuya acción confiaban especialmente los socialistas, se situó completamente al lado del régimen. No secundó la revolución. La Asamblea fracasó y con ella la reforma constitucional. Los miembros más destacados del Comité de Huelga primero fueron sentenciados a muerte, después a prisión perpetua y finalmente, gracias a los esfuerzos de los socialistas y muy especialmente de Pablo Iglesias, en febrero de 1918 fueron electos diputados y pasaron del penal a sus escaños en el parlamento.

Quiero terminar esta revisión con las palabras de Antonio Ramos Oliveira, historiador socialista español exiliado en México:

La Monarquía quedó en pie. Pero quebrantada. Desde entonces acentuó sus bandazos. Despierta de un modo muy vivo la opinión pública. La clase obrera aprende una dura lección. Se gastan los pocos políticos que le quedan al régimen. Y en 1923, cuando ya no tiene el rey de quien echar mano, una vez que se ha prostituido a todos los partidos del régimen, llama a los militares. Se jugó la última carta.

Así, resultó que en agosto de 1917 se inició el ciclo que se cerró con la proclamación de la Segunda República el 14 de abril de 1931.

Apéndice 1

Hay neutralidades que matan¹⁴

Desde el primer instante en que surgió el conflicto europeo, tantas veces temido, por tan pocos creído, la opinión más generalizada en España, preciso es reconocerlo, ha sido que nuestra única, segura salvación, se halla en proclamar y mantener la neutralidad más absoluta: por eso se exigió que el Gobierno, que los hombres en quienes habían recaído anteriormente las responsabilidades del Poder, declararan si existían o no pactos o compromisos secretos y firmes que obligaran a España con otras potencias.

La contestación fue precisa y terminante, y con ella, y con la declaración de la *Gaceta* de la neutralidad de España quedó la opinión tranquila; nos creíamos desde aquel instante completamente inmunes y nos hallamos dispuestos a presenciar la tremenda, apocalíptica lucha, con emoción, sí, pero con aquella serenidad que da contemplar el peligro desde sitio seguro.

Al transcurrir los días, la tranquilidad ha aumentado; llegan los optimistas, confiados en la neutralidad, a augurar para nosotros, como resultado del conflicto, días de ventura, prosperidad y engrandecimiento. ¡Quiera el cielo escucharos! Pero por si acaso no les atiende, conviene analizar cuál es la esencia de esa medicina prodigiosa que se llama neutralidad.

Neutralidad, literalmente, expresa no ser de uno ni de otro. ¿Es que España, en realidad, no es ni de uno ni de otro? ¿Es que puede dejar de ser de uno o de otro? España, en verdad, no ha contraído compromiso con ninguna nación bajo el aspecto ofensivo o defensivo; pero el hecho es que España determinó su actitud en el Mediterráneo con Inglaterra, primero, y con Francia, después, en las notas cambiadas en Cartagena; España firmó con Francia recientemente un Tratado respecto a Marruecos, que obliga a una y otra parte a una acción solidaria; España es

¹⁴ Álvaro de Figueroa, conde de Romanones, “Neutralidades que matan”, *Diario Universal*, Madrid, 19 de agosto de 1914.

fronteriza por el Pirineo; por todo su litoral, en realidad, con Inglaterra, dueña del mar, y por el Oeste, con Portugal, protegida y compenetrada con Inglaterra.

Bajo el aspecto económico, Francia ocupa el primer lugar en nuestro mercado de exportación e importación; el ahorro francés está empleado en España en múltiples empresas: síguenle en importancia Inglaterra y después Bélgica, ocupando el cuarto lugar Alemania, que muy recientemente se ha ocupado de España solo para quitar el mercado industrial a Inglaterra.

España, pues, aunque se proclame otra cosa desde la *Gaceta*, está, por fatalidades económicas y geográficas, dentro de la órbita de atracción de la Triple Inteligencia; el asegurar lo contrario es cerrar los ojos a la evidencia; España, además, no puede ser neutral porque, llegado el momento decisivo, la obligarán a dejar de serlo.

La neutralidad que no se apoya en la propia fuerza está a merced del primero que, siendo fuerte, necesite violarla; no es la hora oportuna para hablar de la indefensión en que se halla España, Baleares, Canarias, Las Rías Bajas y las Altas Rías de Galicia, si pudieran hablar, si les fuera dable y posible quejarse ¡qué cosas dirían!, ¡qué tremendas imprecaciones habríamos de escuchar! Cualquiera de los beligerantes que necesite de estos puntos, ¿quién le impedirá ocuparlos? Y entonces sucederá que los llamamientos y protestas del débil neutral por nadie serán escuchados, y quedaremos a merced de los acontecimientos, sin tener a quien volver la vista ni pedir amparo en la hora de la suprema angustia.

Si triunfa el interés germánico, ¿se mostrará agradecido a nuestra neutralidad? Seguramente no. La gratitud es una palabra que no tiene sentido cuando se trata del interés de las naciones. Germania triunfante aspirará a dominar el Mediterráneo; no pedirá a cambio de su victoria a Francia, como en el año 70, la anexión de una sola pulgada de territorio continental; la lección de Alsacia y de Lorena no es para olvidarla; pedirá como compensación el litoral africano, desde Trípode hasta Fernando Poo, y entonces no solamente perderemos nuestro sueño de expansión en Marruecos: perderemos la esencia de nuestra

independencia, que radica en la neutralidad del Mediterráneo; rota esta, quedaremos a merced del Imperio Germánico; no podremos sostener como nuestras, no podremos sustraer a su codicia a las Baleares; y en el orden económico y financiero, la ruina de aquellas naciones con cuyos intereses estuvimos compenetrados no podrán ser compensados ni sustituidos por la expansión germánica.

Por el contrario, si fuese vencida Alemania, los vencedores nada tendrán que agradecernos; en la hora suprema no tuvimos para ellos ni una sola palabra de consuelo: nos limitamos tan solo a proclamar nuestra neutralidad; y entonces ellos, triunfantes, procederán a la variación del mapa de Europa como crean más adecuado a sus intereses.

La hora es decisiva; hay que tener el valor de las responsabilidades ante los pueblos y ante la Historia; la neutralidad es un convencionalismo que solo puede convencer a aquellos que se contentan con palabras y no con realidades; es necesario que tengamos el valor de hacer saber a Inglaterra y a Francia que con ellas estamos, que consideramos su triunfo como nuestro y su vencimiento como propio; entonces España, si el resultado de la contienda es favorable para la Triple Inteligencia, podrá afianzar su posición en Europa, podrá obtener ventajas positivas. Si no hace esto, cualquiera que sea el resultado de la guerra europea, fatalmente habrá de sufrir muy graves daños.

La suerte está echada; no hay más remedio que jugarla; la neutralidad no es un remedio; por el contrario, hay neutralidades que matan.

Apéndice 2

Carta de Eduardo Dato a Antonio Maura, de 25 de agosto de 1914, exponiendo su criterio sobre la neutralidad¹⁵

El Presidente del Consejo de Ministros

Madrid, 25 de agosto de 1914

Querido amigo Maura:

Abrigamos el propósito de “no salirnos” voluntariamente de la norma de conducta que trazamos al estallar la conflagración. De la neutralidad, solo nos apartaría una agresión de hecho o una conminación que se nos dirigiere en términos de ultimátum para prestar nuestro concurso activo a algunos beligerantes. Ni lo uno ni lo otro es de temer, en buena hora lo digo. Alemania y Austria parecen satisfechísimas de nuestra neutralidad, que sin duda tuvo algo de sorpresa para ambas naciones, que nos creyeron comprometidos con la Triple Entente. Inglaterra y Francia no nos han podido dirigir el menor reproche, ya que nuestros pactos con ambos países están circunscritos a la actuación de Marruecos. Nada les debemos, por otra parte, pues en la hora suprema del despojo de que fuimos víctimas en 1898, nada hicieron por España. Hablé en San Sebastián con los cuatro embajadores: Lema, está con ellos en relación continua y ninguno ha manifestado propósitos distintos de los de mantener las más cordiales relaciones. ¿Durará esta situación? ¿Nos empujarán los aliados a tomar partido con ellos o contra ellos? No lo espero, aunque no deja de inquietarme la hipótesis. Y no lo temo porque deben saber que carecemos de medios materiales y de preparación adecuada para auxilios de hombres y elementos de guerra, y que aun en el caso de que el país se prestare a emprender aventuras, que no se prestaría, tendría escasa eficacia nuestra cooperación. ¿No serviremos mejor a los unos y a los otros conservando nuestra neutralidad para tremolar un día la bandera blanca y reunir, si tanto alcanzásemos, una Conferencia de la paz, en nuestro país, que pusiera termino a la presente lucha? Para eso tenemos

¹⁵ Gabriel Maura Gamazo y Melchor Fernández Almagro, *Por qué cayó Alfonso XIII* (Madrid: Ambos Mundos, 1948), 472-473.

linaje y autoridad moral. Y quién sabe si a ello iremos requeridos. Por de pronto, gestionaremos con los Estados Unidos, y aun con Italia, para aperebirnos a esa intervención.

Realizamos esfuerzos gigantescos para librarnos de la ruina económica. Hasta ahora parece que Dios nos va auxiliando, y si no se pierde la serenidad, tal vez seamos nosotros los que menos padezcan. El Rey saldrá hoy para San Sebastián, de donde regresará a Madrid el sábado o domingo próximo, para permanecer aquí una semana y hacer otra escapatoria a visitar a su familia. Está convencido de que no debemos separarnos de la conducta que venimos siguiendo. El artículo de Romanones, o de su periódico hizo daño en nuestro mercado y no nos ha favorecido en el extranjero. En todas partes se le dio un alcance que, sin duda, no tiene. Los moros están muy soliviantados con motivo de la guerra europea y la disminución del contingente de los franceses en la zona de su protectorado. Es probable que esa actitud de las “kábilas” nos obligue a alguna operación importante, que Marina viene preparando para el caso de que sea indispensable. Esto es todo por hoy, pues las noticias de prensa que recibimos no son oficiales y resultan confusas y contradictorias. Parece, sin embargo, seguro que las armas de los Aliados han experimentado serios descalabros en Bélgica y en Alsacia-Lorena, y que los rusos avanzan en territorio alemán. Reciban ustedes nuestros recuerdos, y usted disponga de su devotísimo amigo y admirador.

E. Dato

DIÁLOGO DE POETAS

El ave y el cuchillo: poemas de Andrea Alzati

En uno de los textos incluidos a continuación, Andrea Alzati dice: “me identifico con los pájaros más que con las rocas / no porque puedan volar sino por cómo brincan en las banquetas con sigilo / por la forma en que recogen las migajas del suelo con el pico”. Esta imagen ilustra bien el juego de flujos y contrastes entre la naturaleza y lo humano que atraviesa buena parte de la obra de esta poeta y artista guanajuatense, nacida en 1989. Esta emisión de *Diálogo de poetas*, pues, presenta una selección de tres poemas que dan cuenta de ello.

El primer texto es una selección de fragmentos de un poema de mayor aliento, “Todos mis quchillos”, una cadena de imágenes que echan mano de la cadencia y la repetición para construir un espacio al mismo tiempo doméstico, de ecos generacionales, y la omnipresencia de la posibilidad del dolor, ilustrado en la *q* del título, esa grafía-cuchillo que irrumpe en la cotidianidad.

En “Caja de cartón o el parto de un pájaro” y en “Higo” se repite este guiño a lo profundo en la enunciación de lo aparentemente trivial: las frutas, las aves y el espacio doméstico; y detrás, el movimiento de lo humano, la familia y el acto de nombrar. En suma, en los tres poemas Andrea Alzati crea imágenes como telescopios, de un lado apenas del tamaño para el ojo, trabajadas en su sencillez, y del otro amplificadas, universales.

Los lectores de *Estudios* encontrarán en esta selección una poesía de miradas a un tiempo transparentes y de descubrimiento; con suerte sea la puerta de entrada a la obra de Andrea Alzati, distribuida hasta ahora en tres libros: *Animal doméstico* (2017), *Algo tan oscuro que no tiene nombre* (2018) y *Todos mis quchillos* (2019).

Adrián Chávez

SELECCIÓN DE POEMAS

*Andrea Alzati**

TODOS MIS QUCHILLOS (FRAGMENTOS)

brillantes cuchillos
atraviesan manzanas rojas

manzanas rojas
son atravesadas por cuchillos de distintos tamaños y formas

una manzana atravesada por un cuchillo
es un animal nuevo
aun después de haber sido capturado sigue huyendo

manzana roja en su papel de fruta dulce en las esquinas

presume su cuchillo
se mece orgullosa
curvas casi círculo

el cuchillo que me atraviesa
corta siempre y cuando
me esté quieta

una vez partida en dos
comenzará la huida

en la mesa está la manzana
y el cuchillo está en otra parte

* Andrea Alzati (Guanajuato, 1989) es poeta y artista visual, autora de *Animal doméstico* (Malasuerte, 2017), *Algo tan oscuro que no tiene nombre* (Dharma Books, 2018) y *Todos mis quchillos* (Komorebi, 2019). Fue becaria del FONCA en el área de poesía.

el cuchillo está bajo la mesa
aparece como aparece el sol
tras los edificios todos ventanas
o como aparece
o desaparece un muro
de la noche a la mañana

nadie espera el cuchillo
excepto cuando llega
todos exclaman
¡claro, ahí estabas!

[...]

el cielo es atravesado por un pájaro
el pájaro atravesado por una bala de plomo
la mesa es atravesada por los platos
los tenedores
los manteles bordados
el frutero y las frutas
el jarrón con flores
el candelabro y la vela encendida
las mujeres de tres generaciones que sirven comida día tras día
atraviesan la mesa
los ojos de las mujeres de tres generaciones
vistos bajo el microscopio
contienen cuchillos que giran
cuchillos de distintos tamaños y formas
flotan dentro de sus ojos

101

ANDREA ALZATI

[...]

una mandarina se cuele en la escena
cuchillos de distintos tamaños y formas
flotan sobre el mar
el corazón del mar es una perla
el mar no tiene corazón
el corazón de los cuchillos de distintos tamaños y formas
son perlas

[...]

el mar es atravesado por tu nombre
tu nombre es dulce tiene esquinas
rompe los cuchillos
cierra el cielo
se alimenta de mandarina
no tiene corazón

CAJA DE CARTÓN O EL PARTO DE UN PÁJARO

podría decir que apenas
hace unos días apenas
conocí el mundo

como recién nacido de una caja de cartón
salió volando un mundo pájaro
se detuvo en mi frente y desde ahí
comenzó a hablar dijo:
pensé en su baba
pensé en un barco
pensé en un muelle
pensé que solo conozco mi frente pensé que
mi frente no es lo único que los demás conocen de mí

desde ahí el pájaro-pájaro pensó:
mi mente podría
ser el mundo recién nacido
en otros hábitos
de la materia
desde ahí el mundo-mundo pensó:
tal vez habría podido decirle:
esa estrella tiene nombre

(pero por qué
nombramos las estrellas
por qué esa insistencia en
nombrar
tocar con
las palabras las cosas)

(las estrellas tienen nombres
no me interesan
los nombres de las estrellas

ANDREA ALZATI

puedo verlas
puedo señalarlas con la punta de la lengua sin decir)

nuestros cuerpos son tan blandos
que
acostados en el suelo podríamos jurar
que
no son el mismo mundo
que
el mundo del cuerpo
el mundo de la baba
el mundo del suelo

son mundos que no se conocen
quizá solamente
si escupimos en el suelo
esos mundos lleguen a conocerse
escupamos en el suelo

pensar en:
un barco
pensar en:
un muelle
es una forma
de habitar la indecisión
una forma de no saber si movernos o
quedarnos quietos

como si

(el parto de un pájaro
el parto de un mundo)

una caja de cartón

HIGO

visité la higuera del jardín de mi abuela y tomé
un higo

cuando lo separé de la rama que
lo sostenía
el tallo escupió una gota de leche blanca
que no era leche excepto para mí
que no conozco mucho de higos

llevé el higo como quien lleva un pájaro huérfano entre las manos

me identifico con los pájaros más que con las rocas
no porque puedan volar sino por cómo brincan en las banquetas
con sigilo
por la forma en que recogen las migajas del suelo con el pico

mamá y papá no son pájaros
mamá y papá son rocas que se erosionan
con las manos del uno con las manos del otro
cuando mamá y papá se tocan se hacen blandos
aunque no sean rocas y sus manos no sean agua
sino manos humanas

tomé el higo con mis manos como el pájaro que no soy
pero con el que me identifico plenamente
no por poder volar
sino por cantar a pesar de vivir en una ciudad que
podría llamarse cementerio

puse el higo en un plato blanco de cerámica junto a la ventana
durante tres días

ANDREA ALZATI

cuando amanecía abría las persianas
y el higo se iluminaba con el sol
y todo el día podría haberse sostenido en ese hecho

lo tomé con las manos, lo toqué
lo puse sobre mis piernas
busqué el mejor ángulo para tomarle fotografías
lo hice rodar sobre mi panza
antes de comerlo

REHÚSO, SEÑOR PRESIDENTE

*Daniela L. Guzmán**

Puede que los diputados hayan cometido un error al volver a permitir la reelección presidencial en la República Mexicana.

Durante el debate previo, mucho se analizó acerca de por qué el pueblo mexicano les temía a los reelectos. Se pensó que se trataba de miedo a la repetición infinita, a la copia, a la suplantación inadvertida de una cosa por otra que se le parece demasiado —¿qué es el envejecimiento (el envejecimiento de un mandatario) sino una forma suprema de la suplantación?

El mexicano, entonces, prefiere el alivio de ser gobernado por una serpiente de cabezas intercambiables. A veces la serpiente se pone una cabeza de caballo o una cabeza de tetrapack de jugo de naranja. No importa. El consuelo está en el cambio. Nulo, cosmético, pero cambio.

Cuando el cambio dejó de persistir, sin embargo, y el señor Díez —un hombre que, ya en el jardín de infancia, les decía a las educadoras que no lo pusieran a colorear tortugas porque él quería ser presidente y los presidentes no pierden el tiempo iluminando dibujitos— se reeligió para su segundo periodo, comenzaron a ocurrir cosas terribles.

La corrupción se detuvo, por ejemplo.

*Gabriela L. Guzmán (Guadalajara, 1991) fue beneficiaria del PECDA Jalisco y del FONCA en la categoría de cuento. Es autora de *Noche de pizza con mi villano* (Editorial Dreamers, 2019), del que se desprende “Rehúso, señor presidente”. Obtuvo el Premio Nacional de Cuento Jesús Amaro Gamboa 2018.

El desgajamiento ocurrió una mañana en la que Justina Sierra, su secretaria particular, le comentó al presidente que un periódico de circulación nacional quería sacar a la luz no sé qué documentos que hablaban acerca de unas propiedades adquiridas en Miami con los fondos de la última campaña.

Díez, como de costumbre, le pidió a su secretaria llamar y ofrecerle al director del periódico una suma decorosa. Al día siguiente, sin embargo, aparecieron en primera plana las palmeras verdes, el sol de Florida y el titular que comunicaba los deslices monetarios del presidente.

—¡Justina! ¿No le dije que se ocupara de esta vergüenza?

La secretaria se plantó delante de él con las manos lánguidas, pulpos exangües sobre el fondo gris de su faldita lápiz. Le dijo, con un tono de sagaz indiferencia:

—Ah, sí, señor. Llamé, pero los del periódico rehusaron.

—¿Rehusaron?

—Sí, rehusaron.

Al principio fue solo un periódico el que rehusó. Pronto fueron cinco, doce, ochenta. Rehusar. Algunos decían que era el nuevo verbo de moda para los periodistas, y ese es el hobby de todo reportero: inventarse bodrios verbales y repetirlos hasta el hartazgo, pero este bodrio era serio porque pronto se contagió a los banqueros y a los empresarios.

“Señor constructor, ¿qué le parecería recibir una concesión para construir una nueva carretera a cambio de su incondicional apoyo político?”

—Lo siento, señor. Rehúso.

“Rehúso, rehúso.” Nadie, mucho menos el presidente, sabía si las negativas se debían a la honestidad o a un inusitado amor por la parálisis.

—¿Puede explicarme cuál es la lógica de esta situación, Justina?—El presidente se hundía en su escritorio, debajo de papeles y papeles que constituían la documentación de iniciativas que se habían quedado estancadas, de repente. Justina le decía, sin embargo, que no se preocupara.

—Todo estará bien, señor presidente —susurraba en un tono aséptico—. Alégrese, más bien, porque la Campaña Anticorrupción que implementamos el sexenio pasado ha dado sus frutos.

En vano le decía el presidente que la campaña debía haber sido —como todas las campañas— una faramalla bonita, unos spots publicitarios cursis orientados a la obtención de unos exiguos (cuando no nulos) resultados.

—Pues tenga más cuidado con las medidas que me pide implementar, señor —le recordaba Justina—. Usted sabe que soy una secretaria eficiente.

Y tenía razón. Desde las cinco de la mañana estaba siempre Justina caminando por todas partes sin apenas doblar las rodillas, siempre moviéndose en línea recta, con su melena negra y su piel tirante. Díez nunca la vio encorvarse de la espalda. Diligente, Justina resolvía todos sus asuntos con eficiencia y en sus manos quedaba resuelta la gran mayoría de sus quehaceres presidenciales.

No había nada que no pudiera pedirle a Justina, pero conllevaba cierto absurdo pedirle ahora que implementara una Campaña Pro-Corrupción para contrarrestar la situación de rehusamientos imperante. Quién sabe si unos spots publicitarios que dijeran: “¡No rehúese! Tu felicidad tiene un precio y lo sabes, ¡véndete!” habrían servido para aliviar el acuciante problema de la parálisis.

En realidad, el estado natural de los grupos de interés de una nación —y de todos los hombres— es la parálisis. El soborno es una ignición, un motivo, la chispa divina que pone a los mundos en marcha. Los libros de autoayuda hablan de autosoborno, de autorrecompensa. Ningún cavernícola se habría atrevido a cazar un mamut de no ser por el autosoborno futuro de vestir la piel del mamut y comerse su carne; de lo que se sigue que la evolución humana ha estado siempre motivada por el soborno.

Heráclito mismo fue el primer apólogo del soborno como forma de vida. Tanta insistencia en el movimiento, en el flujo. La corrupción es puro flujo. La honradez, en cambio, es la parálisis del espíritu.

Así que un país que se vuelve honesto se paraliza. O eso fue lo que se dijo el presidente Díez para explicarse el fenómeno de los rehusantes.

En una ocasión, el presidente quiso construir una nueva línea de ferrocarril. Envío emisarios que ofrecían incentivos a los empresarios

DANIELA L. GUZMÁN

ferrocarrileros; les prometió a los ambientalocos que, si dejaban de protestar por la destrucción de algunos hábitats, aumentaría las leyes para proteger a las ballenas en Baja California; les prometió tierras de primera calidad a algunas comunidades indígenas que no deseaban desalojarse.

Pero los ferrocarrileros dijeron: “Rehúso”, los ambientalocos dijeron: “Rehúso” y los indígenas también dijeron: “Rehúso”.

Los emisarios no dijeron qué había en los ojos de los que rehusaban. ¿Era la llama fanática de la honradez? ¿Era la grisura, los paisajes agónicos de la parálisis?

De cualquier modo, su voluntad era inamovible y, como todas las voluntades inamovibles incitan al martirio, el presidente se vio obligado a encontrar una solución efectiva. Decidió mover al país acarreándolo con la tuneladora de las represiones violentas.

Dándose un resignado masaje en las sienes, Díez comenzó a decirle a Justina:

—Dé la orden al ejército de arremeter contra los indígenas. Haga que la policía le dé una calentadita a los ferrocarrileros. Encarcélese a varios de los ambientalocos.

—Como usted guste, señor presidente —le respondía Justina apretando sus folders contra el pecho.

Y no es que a Díez le encantara ser un hombre violento, al contrario. Siempre había pensado en sí mismo como un hombre generoso. Amigo de la zanahoria, moderado con el uso del garrote. Pero el látigo del desprecio concita el uso del látigo de la tortura, de las represiones de manifestantes y hasta el de los toques de queda.

Las cárceles se llenaron tan rápido de abúlicos presos políticos que, en un efluvio de creatividad sorpresiva, Justina le sugirió al presidente Díez que abrieran las prisiones a la iniciativa privada y las convirtieran en empresas.

—¿Ve cómo le dije que todo estaría bien, señor presidente? —Justina sonreía con una mueca rectilínea, una especie de gesto que de seguro aparecería en los catálogos de aberraciones geométricas—. ¡Ahora hasta estamos engrosando el presupuesto!

Al presidente Díez, en cambio, el asunto no lo tenía del todo satisfecho. Se dirá que los genocidas no conocen la culpa —y casi nunca la

conocen— pero, algunas noches, Díez se imaginaba que había en cierta esquina de su alcoba —en un confuso ángulo que se formaba entre el armario y una mesita de noche— algo que podía matarlo.

No era un hombre, por supuesto. A veces Díez tenía la impresión de que se trataba de un insecto, un insecto gigante e inflamado. Pero tampoco era un insecto. O tal vez se tratase de un objeto común. Un lápiz, un pisapapeles, una licuadora.

Y Díez entonces pensaba que la anomalía no era que la voluntad del país —de todos los rehusantes— se hubiera muerto, sino que se había transferido a ese objeto común en el que estaba creciendo, apilándose. Quizás esa voluntad había dejado de querer otras cosas porque lo que quería era eso: matarlo.

El presidente le transmitía sus preocupaciones a Justina a veces como un huérfano, otras con un temblor en la mano, mientras a Justina le brillaba el pelo con un fulgor sideral. Le decía que qué tal si tanta represión despertaba el odio hacia su régimen. Qué tal si nadie votaba por él en las próximas elecciones.

—Nadie lo odia —decía Justina, desplegando su sonrisa rectilínea y uniformemente acelerada—. Todo estará bien, señor presidente.

Y, en cierto sentido, todo estaba bien: el Producto Interno Bruto crecía como nunca, la deuda externa se pagaba, los destinos turísticos habían remontado, todos los mexicanos tenían empleo —precario, pero al fin empleo. El país hasta se había dado el lujo de atraer inversión japonesa para montar un tren bala que conectaría Monterrey, Guadalajara y las ciudades importantes del Valle de México.

Pero había ocasiones en las que Díez temía incluso asomarse a las ventanas.

—¿Qué tal si me matan, Justina? —deliraba el presidente.

Justina le reafirmaba que todo estaría bien, le servía un trago de coñac, y le decía que la gente lo amaba de verdad.

—Mire, vamos a dar un paseo para que se tranquilice.

Y, saltándose todos los estatutos del Estado Mayor Presidencial, Justina se llevaba al presidente a dar una vuelta por Chapultepec, por el Zócalo, por Donceles, Tacuba y esos sitios donde a uno solían fabricarle documentos falsificados, solo que ya no los hacían: el reino de la Honestidad Total los había vuelto inoperantes.

DANIELA L. GUZMÁN

—¿Lo ve, señor presidente?

Y la gente lo veía pasar y extendía la mano para embadurnarse con el sudor de sus pantalones Armani. Se inclinaban ante él como ante un santo o ante un pontífice. Le sonreían con sus caras de soles ardientes.

Nadie intentó matarlo durante sus caminatas.

Y así fue cómo el presidente Díez vio que sus temores eran vanos.

La voluntad del país no estaba concentrándose en ningún sitio para saltarle de pronto y matarlo. La voluntad del país se había estado replegando durante todo el sexenio para, de pronto, acometer la hazaña de reelegirlo para un tercer periodo con el ciento cuarenta por ciento de los votos.

Justina decía que había gente tan fanática que desafiaba el sistema electoral y votaba dos veces con tal de garantizar su perpetuación en la presidencia.

—Usted gobernará durante mil años, señor presidente.

Y Díez no entendía cómo el fanatismo podía arrasarlo todo. Cómo esa gente podía votar dos veces por él cuando casi no había nadie en todo el país que no tuviera un familiar encarcelado, desaparecido o forzado a trabajar sin paga en las salinas de Baja California.

—Justina —al presidente le faltaba el aire—, toda esta gente... es adicta al abuso, ¿o qué?

Díez pensaba que tal vez la abulia los trastornaba. Quizás la represión les martillaba la carne, pero sus cuerpos se rehusaban a sangrar.

—No piense en eso. Piense en lo bueno, señor presidente —lo atajaba Justina.

Y pensaba en lo bueno. Pero un día, a los pocos meses de su segunda reelección, Díez emitió una orden de matar en caliente a unos huelguistas que se manifestaban en Puebla. Exigían —cosa rara que alguien pudiera exigir en aquellos tiempos tan morigerados— la restitución de sus derechos laborales.

Díez recibió la respuesta inmediata de parte de sus cuerpos represivos:

“Gracias por la orden, señor presidente. Nos rehusamos a cumplirla, sin embargo. Saludos cordiales.”

Y “Nos rehusamos a cumplir sus órdenes. Saludos cordiales” fue todo lo que el ejército, las policías federales, locales y hasta la secreta le comunicaron a partir de aquel entonces.

Díez los exhortó: “¿Qué no les importa el país?”. Intentó destituir a los altos mandos de las fuerzas del orden y sustituirlos por subalternos más o menos capaces. Todos los subalternos le dijeron: “No, señor, discúlpeme. Rehúso el nombramiento. Saludos cordiales”. Y pronto, incluso dejó de recibir aquellos lánguidos memorándums.

Nadie volvió a ver jamás a un policía ni a un militar caminando sobre las vastedades del territorio mexicano.

El presidente se preguntaba si sus cuerpos represivos se habrían vaporizado o si más bien se habrían recludo en la oscuridad de sus cuarteles, plastificándose de abulia para esperar el olvido o el fin de los tiempos. No lo supo. Tampoco supo qué mecanismo convierte la lealtad en indiferencia pero, a partir de entonces, no soportó que se dijeran delante de él las palabras “ejército”, “policía” o “cuarteles”.

Díez empezó a preguntarse si eran ciertos los temores de los mexicanos. Quizás cada reelección engendrara una copia cada vez inferior, más imprecisa de las realidades nacionales. Se imaginó el fin del país convertido en una transparencia, en el trazo torpe de un niño que dibuja el mapa de México en un pliego de papel albanene.

—No pasa nada, señor presidente —le decía Justina con su sonrisa de mármol negro—. Todo estará bien, ya se lo digo.

Y era cierto. No pasaba nada. La parálisis del país acabó por ser incurable. Sin la tuneladora de la represión, el presidente no pudo nunca más reformar ni una ley ni construir la más mínima de las obritas públicas, y fue el gobierno quien se convirtió en el paralítico.

Como la inmovilidad es lo mismo que el movimiento aparente, de la sociedad comenzó a surgir el brío de la actividad inútil, incesante. Manifestantes emergían de todas partes para quejarse de la falta de autoridad, del gobierno inoperante, de tanta represión y tanta sangre que, por obra de un milagro, recordaban.

Nada pudo detenerlos.

Hordas de manifestantes arrasaban el país desde Tijuana hasta Mérida, como bisontes armados con pancartas que decían: “¡Fuera el tirano! ¡Sufragio efectivo no reelección!”.

Y, sin embargo, en los mítines y en los actos públicos la multitud seguía aclamándolo. La gente vestía playeras estampadas con la cara

de general prusiano del presidente Díez. Algunos incluso se dejaban crecer el bigote para parecerse al amadísimo gobernante.

—¿Ve cómo la gente sigue amándolo, señor presidente? ¿Ve cómo le dije que todo estaría bien?

Pero a Díez dejó de preocuparle el amor. Ahora le preocupa que a veces mira a las multitudes y, no sabe si es el cansancio borroso que se le acumula en la vista —el cansancio de no hacer nada—; no sabe si es porque viaja mucho, porque el frenesí de convenciones, giras y cumbres económicas no ha terminado desde su primera campaña política, pero en ocasiones siente que la gente que lo aclama en realidad no está ahí. Los mira agitar los brazos y detrás de ellos ve los números sin fin de una secuencia programada por computadora. Un ordenador cuenta, produce a toda esta gente durante la noche, se le ocurre. El país es una anomalía del sistema. A veces el presidente se imagina el relojito de Windows encima de su cabeza, dando vueltas mientras la realidad todavía no termina de coagularse.

Ya no piensa en eso que está en la esquina de su alcoba, ya no piensa que puedan matarlo. Quien se perpetúa en el poder aguarda en secreto la indulgencia del magnicidio, del golpe de Estado. Díez ya no la aguarda. Ahora piensa —sabe— que la realidad es un despojo, que el país es la cáscara de una naranja que se resiste a pudrirse.

—¿Qué es esta locura, Justina? —le pregunta a veces al borde de la psicosis o del paroxismo.

Justina ya no le responde. Transcurre un sexenio de tiempo gris, y un día, aunque ya no se postula, Díez consigue reelegirse para un cuarto periodo con el ciento noventa por ciento de los votos.

Todos votaron por él en la casilla de “Otros candidatos” y Justina le dice que cada vez hay más personas dispuestas a votar dos o hasta tres veces con tal de que Díez nunca abandone la residencia de Los Pinos.

Desde una silla de playa, en el balcón en el que Díez aguardaba con indiferencia los resultados de los comicios, el presidente le dice a Justina:

—Máteme, Justina.

Le extiende un revólver. Está cargado.

—¡Máteme! Yo no sé qué le hicimos a México, pero esto ya no es un país. Es una aberración. ¿Qué espera? ¡Máteme!

Justina lo mira de pie, con su rectitud de hormiga eterna. Lo mira y le dice:

—Rehúso matarlo, señor presidente.

—¿Rehúsa matarme?

El presidente se lanza sobre Justina y la zarandea como el maniquí que simula ser:

—¡Justina, solo tú me has sido fiel! ¿Qué quieres? ¿Qué necesitas para no rehusarte? —le dice. Y le promete que nadie castigará su crimen. Le ofrece casas en Miami, millones en cuentas de las islas Caimanes, un marido dispuesto a soportar sexo con un maniquí que no encorva la espalda, ¡lo que quiera!

Con el gesto impávido, Justina le dice:

—Ofrézcame, pero el sistema no quiere nada. Intente sobornarnos más tarde, señor presidente.

El presidente pierde el control que se ha estado guardando por mucho tiempo. Abofetea a Justina, le pega con el puño también y se da cuenta de que Justina no sangra, no se queja. La piel está firme, tan tersa como siempre o más tersa que nunca porque entonces lo nota. Justina no tiene ni una arruga. No le ha salido ni una arruga en los últimos tres sexenios de su gobierno.

—Pégueme —le dice—, pero al sistema no le duele. Intente reprimarnos más tarde, señor presidente.

Díez siente que algo está roto. Se restriega los ojos, mira al cielo y descubre algo que no sabe por qué ha tardado tanto tiempo en elucidar con certeza.

No hay sol. Nunca ha habido ningún sol en el cielo. Lo que hay es un globete, una pelotita de tenis amarilla colgada de un hilito transparente. Una carnada para que los incautos como Díez cayeran en la trampa. Detrás de la patética pelota y, sobre un cielo como de papel aluminio, sí: está el relojito de Windows, dando vueltas y anunciando que la realidad nunca terminará de coagularse para los habitantes de ese mundo.

—¿Qué le hicimos al país, Justina? —le pregunta.

DANIELA L. GUZMÁN

No tiene caso. Díez mira a su secretaria y siente la verdad en ese cuello doblado en un ángulo perfecto de cuarenta y cinco grados, en esa sonrisa de polígono que fue programada para tranquilizarlo.

—Shh. Todo estará bien, señor presidente.

La sonrisa negra de Justina abre las alas para envolverlo.

Como último recurso, Díez mira el cielo con ansias, esperando que en cualquier momento aparezca un letrero que diga *Unexpected error*. La aplicación se cerrará. Windows es incapaz de recuperarse.

No aparece, así que a Díez le tiembla la mano, pero se apunta con el revólver a la sien y se dispara.

Se escucha un ruido, pero no hay sangre, no hay dolor. No pasa nada. La bala se rehúsa a que Díez deje de ser el presidente.

NOTAS

EL ORDEN DEL CAOS: NATURALEZA, ORDEN Y REGULARIDAD DEL MUNDO SEGÚN EDGAR ALLAN POE

*Javier Ayala Calderón**

THE ORDER OF CHAOS: NATURE, ORDER
AND REGULARITY OF THE WORLD ACCORDING
TO EDGAR ALLAN POE

RESUMEN: Dos de los temas recurrentes en la obra de Edgar Allan Poe (1809-1849) son el origen y el orden del mundo, a los que este autor consideraba expresiones de una realidad espiritual superior, y para el abordaje de los cuales escribió textos que iban desde la filosofía del mobiliario y el paisajismo hasta la cosmología, en un intento por explicar el sentido del mundo físico para los seres humanos, así como su impacto en ellos a partir de formas, magnitudes y distribución.

PALABRAS CLAVE: cosmología, intuición, paisajismo, trascendentalismo.

ABSTRACT: Two of the recurrent topics in Edgar Allan Poe's (1809-1849) work are the origin and order of the world, which this author considered expressions of a superior spiritual reality, and for the approach of which he wrote some texts that went from the philosophy of furniture and landscaping to cosmology in an attempt to explain the sense of the physical world for human beings, as well as its impact on them from forms, magnitudes and distribution.

KEYWORDS: cosmology, intuition, landscaping, transcendentalism.

RECEPCIÓN: 23 de octubre de 2019.

ACEPTACIÓN: 23 de septiembre de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299529

* Departamento de Historia, Universidad de Guanajuato.

EL ORDEN DEL CAOS: NATURALEZA, ORDEN Y REGULARIDAD DEL MUNDO SEGÚN EDGAR ALLAN POE

Introducción: Edgar Allan Poe

118

A Edgar Allan Poe (Boston, 19 de enero de 1809 - Baltimore, 7 de octubre de 1849) se le ha reconocido universalmente, una y otra vez, por su obra narrativa y poética y se le considera un maestro en el tratamiento del terror y el misterio. Sin embargo, como afirma Margarita Rigal Aragón refiriéndose “sobre todo, aunque no únicamente” a sus cuentos “grotescos” (es decir, cómico-satíricos),¹ muy pocas veces, y con limitaciones, se han estudiado aquellas obras de Poe que recogen sus inquietudes de actualidad acerca de la política, la vida

social, la literatura, la filosofía y la ciencia de Estados Unidos de la primera mitad del siglo XIX, temas por los que sentía un vivo interés y que proyecta con gran amenidad y belleza en sus escritos, pero que, debido a su fugacidad y su menor universalidad, eluden y cansan al lector moderno, alejado de la atmósfera y los intereses en que fueron producidos.² Por consiguiente, para poder comprender mucho de lo plasmado por Poe en dichos trabajos, primero hay que familiarizarse con la época y las ideas imperantes.

¹ Margarita Rigal Aragón, “Los cuentos ‘relegados’ de Edgar Allan Poe”, *REDEN* 19-20 (2000): 87.

² *Ibid.*, 86.

Dos temas predilectos de Poe, y que compartían muchos de sus contemporáneos, fueron el origen y el orden del mundo, así como la necesidad de encontrar un método adecuado para conocerlos. Por supuesto, en los Estados Unidos de principios del siglo XIX el científico no era el único sistema de pensamiento con el que se trataba de dar cuenta del cosmos, sino que aun dentro de los movimientos religiosos y filosóficos dominantes hubo intentos de comprenderlo como expresión de una realidad superior, y es ahí donde podemos insertar algunos de los trabajos más interesantes, pero menos conocidos de Poe (“Filosofía del mobiliario”, 1840; “El dominio de Arnheim”, 1847;³ *Eureka*, 1848, y “El *cottage* de Landor”, 1849), los cuales abordaremos enseguida junto con otras obras complementarias, para mostrar cómo la literatura de este personaje —usualmente calificado de fantástico (y que así lo parece sin dudas a la distancia)— en su momento fue también un reflejo de corrientes de pensamiento dedicadas a comprender la realidad del universo por vías distintas a las de la ciencia de su tiempo.

³“El dominio de Arnheim” tiene una versión ligeramente más breve de 1842 que se conoce como “El paisaje del jardín”.

El mundo y la intuición como método de acercamiento

La etapa que a Edgar Allan Poe le tocó vivir en Estados Unidos fue de grandes avances tecnológicos y de consolidación económica. Muchas ciencias, como la química y la física, avanzaban cada vez más aprisa y con mayor certidumbre, mientras que habían aparecido nuevas disciplinas, como la geología, la biología, la zoología y la antropología en su sentido moderno, con un empuje proporcional a la capacidad que las nuevas herramientas y métodos de trabajo les daban para demostrar sus descubrimientos.

No obstante, mientras Humboldt y Bonpland medían el mundo para tener una idea clara de su conformación física y los estudios de la electricidad y el electromagnetismo de Galvani, Ampere y Faraday daban pie a nuevas interpretaciones de la naturaleza de la vida, paralelamente las antiguas formas de ver continuaban aferrándose a sus tradiciones o transformándose lentamente y a regañadientes en su intento de adaptarse a las nuevas circunstancias. De esta manera, para la última década de su vida, Poe se encontraba inmerso en un ambiente de cambios religiosos y filosóficos que influían notablemente en los intelectuales estadounidenses en la forma del llamado trascendentalismo.

El trascendentalismo fue un movimiento filosófico, político y literario que había comenzado como parte de una reforma unitaria de las iglesias congregacionalistas de Estados Unidos como oposición al trinitarismo tradicional, solo que, llevando esta unificación al extremo, y por la influencia del romanticismo alemán, el trascendentalismo concluyó en un monismo que sostenía la unidad del mundo con Dios mediante una explicación inmanentista. Para los creyentes de esta doctrina, el alma de cada individuo era idéntica al alma del mundo y, por lo tanto, contenía igualmente vestigios de la divinidad.⁴

Mientras que en el unitarismo, como herencia de la Ilustración del siglo anterior, se aceptaba que la revelación debía ser racionalmente comprensible para los creyentes y, por lo tanto, que la razón era una herramienta fundamental para el cristiano,⁵ los trascendentalistas, impregnados del romanticismo de su época, entendían la razón en un sentido distinto a la mera facultad del hombre para realizar actividades mentales, y la veían como una forma más alta, “intuitiva, experiencial y apasionada” de abordar la

fe y todo lo que con ella se relacionara.⁶ Por lo mismo, mientras que el unitarismo proclamaba que las Escrituras eran la prueba de la verdad de la fe apoyándose en razonamientos teológicos, los trascendentalistas estaban convencidos de que no había pruebas empíricas satisfactorias para las creencias religiosas,⁷ sino que era necesario conformarse con una intuición de Dios por medio de la contemplación y experiencia de sus obras en la naturaleza.

La gran notoriedad de este movimiento enervaba a Poe, que no creía en la facilidad simplista del recurso enunciado como método de conocimiento. Sin embargo, como expresó a su amigo Thomas Holley Chivers en carta del 10 de junio de 1844, su desdén no iba en contra del trascendentalismo como tal, en el que al fin y al cabo no veía más que un misticismo optimista practicado por personas instruidas y bien intencionadas, sino solo contra: “los pretenciosos y los sofistas entre ellos” (como conceptuaba concretamente al entonces popular escritor y conferencista Ralph Waldo Emerson, cabecilla del Trascendental Club, formado en Boston en 1836 con un grupo de escritores

⁴ James D. Hart, *The Oxford companion to American literature* (Nueva York: Oxford University Press, 1980), 772-773.

⁵ Donna M. Campbell, “American transcendentalism”, en *Literary movements*, Department of English, Washington State University, <http://public.wsu.edu/~campbell/amlit/amtrans.htm>.

⁶ Jone Johnson Lewis, “Trascendentalism”, <http://www.transcendentalists.com/what.htm>.

⁷ Russell Goodman, “Trascendentalism”, en *The Stanford encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/transcendentalism/>.

como Henry David Thoreau y Louise May Alcott), quienes creían encontrar en esta doctrina una manera de ponerse en contacto con lo absoluto espiritual en un alarde de misticismo por el misticismo en sí, sin que sus “desvaríos” trajeran ningún beneficio a nadie.⁸ Esos desvaríos los llevaban en casos extremos a huir de las grandes ciudades para refugiarse en lo profundo de los bosques vírgenes, en pos de un ambiente propicio para el contacto individual con Dios, como hizo Henry David Thoreau en las cercanías del lago Walden (en Concord, Massachusetts) o fundando pequeñas aldeas utópicas en las campiñas como Brook Farm y Fruitlands en la década de 1840.⁹

A pesar de las acerbias críticas que dirigía a este movimiento, las teorías personales de Poe acerca del mundo y la manera de experimentarlo tenían ciertos puntos de contacto con las doctrinas trascendentalistas. De hecho, es posible que haya sido precisamente ese parecido lo que lo llevó a escribir a su amigo Chivers que, pese a tales puntos en común, su fe era exclusivamente suya, indicándole, además, que la encontraría algo más detallada

en el cuento (“artículo”, como él lo llama en su misiva) “Revelación mesmérica”, que estaba a punto de aparecer para agosto o septiembre de aquel año en la *Columbian Magazine*, la cual se publicaba entonces en Nueva York.¹⁰

En ese texto, el moribundo señor Vankirk caracteriza a Dios como “la materia imparticulada”, última o indivisa que penetra todas las cosas y las impulsa, de tal manera que es todas las cosas en sí misma, pero que al mismo tiempo tiene características particulares ajenas a su creación que lo diferencia de esta.¹¹ Con lo anterior, Poe estaría abrazando una especie de panenteísmo que afirmaba no la identidad entre Dios y el mundo (como el panteísmo trascendentalista), sino a la vez la inmanencia y la transcendencia de Dios con respecto a un mundo que engloba, pero en el cual no se agota. Esta cosmovisión, explícitamente presentada como propia por el autor, no se repite en otros escritos fantásticos de Poe y por supuesto no tendría por qué hacerlo, toda vez que no podemos presumir entre ellos una congruencia filosófica sin obviar el riesgo siempre presente de confundir

⁸ Edgar Allan Poe, “Capítulo sobre autografía”, en *Miscelánea*, trad. por Gerardo Bensi et al. (Buenos Aires: Claridad, 2006), 207-208.

⁹ Richard Francis, *Transcendental utopias: Individual and community at Brook Farm, Fruitlands and Walden* (Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1997).

¹⁰ Carta a Thomas Holley Chivers, Nueva York, 10 de julio de 1844, en *The collected letters of Edgar Allan Poe*, ed. por John Ward Ostrom (Nueva York: The Gordian Press, 1966), I, 259.

¹¹ Edgar Allan Poe, “Mesmeric revelation”, en *The complete tales and poems of Edgar Allan Poe* (Nueva York: Race Point Publishing, 2014), 45.

las ideas del narrador con las de sus personajes.¹² En cambio, sí pueden detectarse en algunos pasajes de su ensayo o poema en prosa *Eureka* (1848), que (pese a la posibilidad de que se trate de un engaño como “El camelo del globo”),¹³ explícitamente pretendía contener sus creencias acerca del cosmos. En *Eureka* volvemos a encontrar afirmaciones como las de que la primera acción de Dios fue crear la materia en su estado más puro de simplicidad,¹⁴ que tal acción fue más bien una concepción o idea,¹⁵ que a partir de eso “God [...] became all things at once, through dint of his volition, while all things were thus constituted a portion of God”¹⁶ y, por consiguiente, también que “each soul is, in part, its own God”.¹⁷ Pero solo en parte, pues “that nature and the God of nature are distinct, no thinking being can long doubt”.¹⁸

Por otro lado, si bien Poe dudaba de los métodos místicos y románticos para establecer contacto con lo abso-

luto por medio de la contemplación, tanto él como los trascendentalistas coincidían en el valor de la intuición. Para Poe no había ninguna oposición entre esta y la razón pues, pese a los exabruptos ocasionales de sus personajes al respecto, la intuición “is but the conviction arising from those inductions or deductions of which the processes are so shadowy as to escape our consciousness, elude our reason or defy our capacity of expression”.¹⁹ En efecto, aunque los cuentos de raciocinio de Poe apelan constantemente al uso de la razón, el autor no duda en hacer simultáneamente la apología de la intuición como privilegio de todo hombre de genio,²⁰ lo cual nos habla de las capacidades de por lo menos un sector de la humanidad para captar, no siempre necesariamente por medio del método científico, pero sí por encima del misticismo caprichoso, la lógica y la regularidad que se creía imperaba detrás del aparente caos del mundo y permitía su conocimiento.

Y fue precisamente a partir de esta intuición que Poe creyó haber encontrado la manera de explicar la contradicción que veía entre la esperada perfección de la naturaleza en el mundo como resultado de la presencia parcial de Dios en ella, en

¹²David N. Stamos, *Edgar Allan Poe, Eureka, and scientific imagination* (Albany: State University of New York Press, 2017), 383.

¹³Relato de Poe que originalmente se presentó como una noticia verdadera en *The New York Sun* el 13 de abril de 1844. Peter Ackroyd. *Poe. Una vida truncada*, trad. por Bernardo Moreno Carrillo (Barcelona: Edhasa, 2009), 110-111.

¹⁴Edgar Allan Poe, *Eureka. A prose poem* (Nueva York: George P. Putnam, 1848), 29.

¹⁵*Ibid.*, 62.

¹⁶*Ibid.*, 81.

¹⁷*Ibid.*, 141.

¹⁸*Ibid.*, 80.

¹⁹Carta a Charles F. Hoffman, 20 de septiembre de 1848, en *The collected letters*, 379-382.

²⁰Edgar Allan Poe, “Un capítulo de sugerencias”, en *Miscelánea*, 248-250.

abierto contraste con la naturaleza virgen y anárquica que tanto atraía a los trascendentalistas, pero que para él no era más que un mero problema de orden y perspectiva.

Orden y regularidad del mundo

En efecto, para Poe el universo y la deidad que lo conformaba se manifestaban a ras de suelo como una belleza derivada del orden, la proporción y la regularidad, y donde estos no fueran evidentes, eso debía ser porque su visión resultaba superior a las capacidades sensoriales del hombre, no porque no existieran. En busca de este orden supremo, la obra de Edgar Allan Poe va desde los enunciados más abstractos y cosmológicos de *Eureka* hasta los más prácticos y materiales como los que vemos en los relatos “El dominio de Arnheim” (1847) y “El *cottage* de Landor” (1849), usualmente calificados como ensayos de jardinería, pero que en realidad tienen un fondo filosófico innegable disfrazado en ambos casos de viaje pintoresco y hasta fantástico.

En estos escritos, Poe invoca explícitamente los lineamientos marcados por los comentarios sobre los jardines ingleses²¹ tan populares en aquellos días en Inglaterra dentro

de la tradición de ensayistas como Alexander Pope (1688-1744), Joseph Addison (1672-1719), Horace Walpole (1717-1797) y otros, que procuraban darle a estos espacios cierto toque de tranquilizadora y confortable regularidad humana procurando no caer en los excesos del jardín francés de André Le Nôtre (1613-1700), jardinerero de Luis XIV, cuando el absolutismo en aquellas tierras trataba de imponer el dominio irrestricto del hombre sobre la naturaleza con sus simétricos arabescos y sus repetitivas bordaduras de boj. Como explica Alain Roger:

Contrariamente a lo que pueda decirse, o creerse, la reacción a las simetrías francesas no se traduce por una naturalización del paisaje, sino por una pictorización del país. Cuando Joseph Addison, en el *Spectator* del 25 de junio de 1712, se rebela contra la manía de mutilar los árboles para reducirlos a “conos, globos y pirámides”, este proceso de geometrización traduce únicamente un cambio de referencia artística: el modelo arquitectónico, representado por Le Nôtre, se sustituye por un modelo pictórico.²²

Ajeno pues a los excesos franceses, el jardín paisajista inglés hacía una

²¹ Edgar Allan Poe, “Landor’s Cottage”, en *The complete tales and poems*, 540.

²² Alain Roger, *Breve tratado del paisaje*, trad. por Maysi Veuthey (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 44.

alianza con la naturaleza en busca de una armonía en la que cada una de las partes respetaba a la otra y se exaltaban los ideales de libertad y de fraternidad bajo la guía del conocimiento y de la razón,²³ una idea exitosa y romántica entre los grupos ingleses liberales del siglo XVIII, pero solo parcialmente asimilada por los trascendentalistas estadounidenses del XIX, más bien dados a la búsqueda de paisajes verdaderamente naturales y umbríos en los que intuían la presencia de lo divino y a los que juzgaban revitalizantes y capaces de confortar el alma en la soledad.²⁴

Por su parte, inconforme con las imperfecciones del mundo físico, pero igualmente descontento con la simetría repetitiva del jardín francés, Poe opinaba que “in the most enchanting of natural landscapes there will always be found a defect or an excess —many excesses and defects. While the component parts may defy, individually, the highest skill of the artist, the arrangement of these parts will always be susceptible of improvement”.²⁵ Por eso, porque “no such combination of scenery exists in nature as the painter

of genius may produce”,²⁶ para Poe, como para Joseph Addison (el famoso defensor del jardín inglés del siglo XVIII), la belleza natural era más bella en la medida que más se parecía a la obra de arte.²⁷ Solo que mientras Addison destacaba su aspecto natural, Poe ponía el énfasis en la participación humana y francamente matemática en la concepción del jardín, por lo que este no debía ser de tal forma que recordara la belleza original del campo, sino que resultara “partly pleasing to the eye, by the show of order and design, and partly moral”,²⁸ por lo que respectaba al sentimiento del interés humano puesto en ello y las ideas que implicaba.

El desarrollo de esta teoría es lo que podemos ver en los “ensayos de jardinería” arriba referidos.

Aparentemente “El *cottage* de Landor” se encuentra inspirado en el *cottage* de Fordham, una propiedad rural de los condados fluviales de Nueva York,²⁹ veinticinco kilómetros al norte de la ciudad, a donde los Poe llegaron como inquilinos en 1846 buscando demasiado tarde el aire fresco que le devolviera la salud a Virginia,

²³ *El espíritu del lugar. Jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*, ed. por Paula Martín Salván (Madrid: Abada, 2006), 32.

²⁴ Marta Nieto Bedoya, “La lectura oculta del jardín paisajista”, en *El lenguaje oculto del jardín: Jardín y metáfora*, ed. por Carmen Añón Feliú (Madrid: Editorial Complutense, 1996), 122.

²⁵ Edgar Allan Poe, “The domain of Arnheim”, en *The complete tales and poems*, 531.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Joseph Addison. “Los placeres de la imaginación”, en *El espíritu del lugar*, p. 51. Aunque en el texto del artículo citado a Addison se le llame John, la cubierta consigna correctamente su nombre. Véase: Poe, “The domain of Arnheim”, 531-532.

²⁸ *Ibid.*, 533.

²⁹ Poe, “Landor’s Cottage”, 539.

la tuberculosa prima y esposa del escritor. Aunque un contemporáneo suyo describe este lugar como un “descampado lleno de piedras, arbus-tos y cardos” con apenas alguna que otra casa de labranza en los alrededores, las ventanas frontales del edificio daban al valle del Hudson y desde ellas se disfrutaba una magnífica vista de su corriente,³⁰ lo cual explica que Poe pudiera describirla como un paisaje ajardinado.

En este relato, a medida que el viajero narrador se aproxima al *cottage*, el camino lleno de rodaduras de coche y los árboles, en el estilo escuálido y plumoso del pintor Salvatore Rosa (1615-1673), ceden paso a un sendero cada vez más regular y una organización de la naturaleza más evidente, hasta que el viajero lanza una primera observación acerca de lo que está viendo, la cual coincide con el pensamiento del autor en su búsqueda del orden humano dentro del aparente desorden del mundo:

[A]n artist, and one with a most scrupulous eye for form, had superintended all these arrangements. The greatest care had been taken to preserve a due medium between the neat and graceful on the one hand, and the picturesque, in the true sense of the Italian term, on the other. There were few straight, and no long

³⁰Ackroyd. *Poe. Una vida truncada*, 112.

uninterrupted lines. The same effect of curvature or of color, appeared twice, usually, but not oftener, at any one point of view. Everywhere was variety in uniformity.³¹

Poco a poco la vegetación se vuelve menos salvaje, más suave y más graciosa, es decir, más a la medida del hombre culto (no del meramente animal), hasta llegar a una especie de anfiteatro rodeado por completo de escarpas pedregosas, pero cubierto de un césped “suave, espeso, aterciopelado y milagrosamente verde”,³² muy similar al que rodeaba el *cottage* de Poe, según una descripción hecha por la señora Mary Gove Nichols en 1863³³ a raíz de una visita hecha en 1846 (“an acre or two³⁴ of greensward, fenced in about the house, as smooth as velvet and as clean as the best kept carpet”)³⁵ y que ya desde la época de Francis Bacon (1561-1626) se consideraba placentero tanto por sus cualidades estéticas, como por la facilidad para trazar caminos en él.³⁶

³¹Poe, “Londor’s Cottage”, 540.

³²*Ibid.*, 542.

³³Arthur Hobson Quinn, *Edgar Allan Poe: A critical biography* (Nueva York/Londres: D. Appleton-Century Company Incorporated, 1941), 507.

³⁴Menos de una hectárea (el acre equivale a 4046.86 metros cuadrados o 0.4 hectáreas).

³⁵Mary Gove Nichols, “Carta”, en *The collected works of Edgar Allan Poe*, ed. por T. O. Mabbott (Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1978), III, 1326.

³⁶Francis Bacon, “De los jardines”, en *El espíritu del lugar*, 41.

El anfiteatro del relato se encontraba surcado por un arroyuelo de “excesiva limpidez”, bucólico trasunto del río Hudson, y en él pastaban una gran manada de borregos y tres ciervos domesticados: lo criado por el hombre y lo natural hecho a su medida, unos al lado de los otros en una amalgama suprema de belleza y rentabilidad, pues para la espiritualidad protestante el disfrute estético no se encuentra desligado del provecho. El espacio se transformaba así incorporando rebaños, arbolado y granjas a la naturaleza circundante haciendo rentable lo que es bello, “idea que evolucionará hasta hacer bello lo que era rentable con el tratamiento paisajista de las granjas y las explotaciones agrícolas”,³⁷ tal como ocurrió en la versión económicamente utilitaria del paisajismo en los libros de Andrew Jackson Downing (1815-1852) *A treatise on the theory and practice of landscape gardening, adapted to North America* (1841) y *Cottage residences or, A series of designs for rural cottages and adapted to North America* (1842) con los que este autor creía posible acabar con la rusticidad de la arquitectura rural de los Estados Unidos mejorando de paso la moral de sus habitantes por medio del decoro. Fueron textos ampliamente difundidos y seguramente conocidos por Poe, aunque no fuera más que

³⁷Marta Nieto Bedoya, “La lectura oculta del jardín paisajista”, 123.

de oídas dada su labor como periodista y crítico literario.

Y en efecto, la casa que se alza en aquel valle y que en la realidad había sido construida como tantas otras de su tiempo (del modo más exiguo como refugio contra las inclemencias del tiempo, un espacio apenas suficiente para comer, beber y dormir),³⁸ es minuciosamente descrita no solo en su apariencia, sino incluso en sus medidas, su orientación y sus materiales como un lugar idílico que proyecta una sensación de correspondencia, vivacidad y utilidad. Todo en esa construcción es un paisaje, incluyendo a los habitantes de la casa y la casa misma, versión utilitaria de una de aquellas “locuras” o construcciones idealizadas tan comunes de los jardines ingleses, pues como Poe afirmaba, “una mezcla de puro arte en el marco de un jardín le añade gran belleza”.³⁹ Incluso en el moblaje de la casa el viajero encuentra motivos para alabar la regularidad y la congruencia, pues a pesar de su sobriedad y escasez, se podía notar que “the forms of all had evidently been designed by the same brain which planned ‘the grounds’”.⁴⁰ Por supuesto, a unos jardines diseñados mental-

³⁸Andrew Jackson Downing, “On the moral influence of good houses”, *Horticulturist* 2, febrero de 1848, 345, <https://web.archive.org/web/20100706032413/http://www.fandm.edu/x10620>.

³⁹Poe, “The domain of Arnheim”, 533.

⁴⁰Poe, “Landor’s cottage”, 547.

mente correspondían unos muebles si no nada más imaginados, al menos sí artísticamente dotados de un halo romántico que los ennoblece ante el lector a pesar de su humildad. De hecho, y en congruencia con su filosofía del paisaje, Poe sostenía que la verdadera elegancia de una habitación es como un cuadro pintado antes que como la realidad de donde se toma:

We speak of the keeping of a room as we would of the keeping of a picture, for both the picture and the room are amenable to those undeviating principles which regulate all varieties of art; and very nearly the same laws by which we decide on the higher merits of a painting suffice for decision on the adjustment of a chamber.⁴¹

Poe escribió este párrafo nueve años antes de la publicación de “El *cottage* de Landor”, en un texto todavía menos conocido llamado “La filosofía del mobiliario” (1840), pleno de ese tono cáustico que el autor solía utilizar cuando hablaba sobre la cultura en Estados Unidos. Al margen de su tono, esta obra habla de la decoración de interiores partiendo de una estética pictórica basada en principios geometrizarantes y reglas matemáticas como una manera de moralizar a la sociedad estadounidense llevando al

⁴¹ Edgar Allan Poe, “Philosophy of furniture”, en *The complete tales and poems*, 406.

interior de las casas los principios de la filosofía inglesa del paisaje arriba referida.

De esta forma, si Poe escribía complacido que en los alrededores del *cottage* de Landor había pocas líneas rectas y faltaban las líneas largas e ininterrumpidas, teniendo en cambio efectos de curvatura y color que aparecían sin cansadas repeticiones en cualquier punto de vista “dándole variedad a la uniformidad”,⁴² justo lo contrario (incluso en el mismo orden), como en un espejo, criticaba ya en “La filosofía del mobiliario” hablando del moblaje de las casas estadounidenses de las clases acomodadas: “Very often the eye is offended by their inartistic arrangement. Straight lines are too prevalent, too uninterruptedly continued, or clumsily interrupted at right angles. If curved lines occur, they are repeated into unpleasant uniformity. Undue precision spoils the appearance of many a room”.

Así pues, sin dejar de coincidir al menos parcialmente con ella, la casa descrita en “El *cottage* de Landor” es un edificio que corresponde más al ideal estético y espiritual expresado desde años atrás por Poe que con la sobria cabaña de Fordham, donde en 1847 murió finalmente su esposa y donde este autor pasó los últimos años de su vida.

⁴² Poe, “Landor’s cottage”, 540.

La perspectiva perfecta

En “El dominio de Arnheim”, y pese a considerar que la naturaleza es soberana en sus formas, colores y “detalles”, Poe no duda en afirmar nuevamente que la verdadera belleza del paisaje depende de las matemáticas, pues solo en ellas se sabe cuáles son las disposiciones de elementos que la constituyen.⁴³ Por lo mismo, a pesar de que los múltiples meandros del río mencionado en este relato, así como el camino en “El *cottage* de Landor”, tan sinuoso que en ningún momento podía prever su curso más allá de dos o tres pasos,⁴⁴ encarnaban la libertad y la naturalidad frente a las avenidas rectas y afectadas del jardín barroco,⁴⁵ nos encontramos de cualquier manera ante la artificialidad enmascarada del jardín paisajista, con un mundo de regularidades que nos impacta por su carácter suprahumano. Así, con respecto a Arnheim, dice Poe:

The thought of nature still remained, but her character seemed to have undergone modification: there was a weird symmetry, a thrilling uniformity, a wizard propriety in these her works. Not a dead branch, not a withered leaf, not a stray pebble, not a patch of the brown earth, was any-

where visible. The crystal water welled up against the clean granite, or the unblemished moss, with a sharpness of outline that delighted while it bewildered the eye.⁴⁶

La belleza depende aquí de la perfección de lo joven, lo sano y lo regular, pero esto no contradice el énfasis de Poe en la melancolía como un elemento “inseparablemente conectado con todas las más altas manifestaciones de verdadera belleza”, según expone en su ensayo *El principio poético* (1848-1849, publicado póstumamente en 1850),⁴⁷ pues incluso la más hermosa y juvenil escena puede ser portadora de una “disfrutable tristeza”.

Y es precisamente en función de este último principio literario que la creación de un espacio de orden artificial perfecto, más que evocación de la naturaleza mejorada, sea en Poe imagen de un espacio sobrenatural, pues, lejos de ser un mero paraíso terrestre de donde se han desterrado la muerte y todos sus epifenómenos, resulta ser en diferentes niveles imagen de la tumba misma y símbolo del más allá. Basta con notar cómo el edificio construido en Arnheim se sostiene “como por milagro en el aire”,

⁴⁶ Poe, “The domain of Arnheim”, 536.

⁴⁷ Edgar Allan Poe, “The poetic principle”, en *The complete works of Edgar Allan Poe*, ed. por James A. Harrison (Nueva York/Filadelfia/Chicago: John D. Morris and Company, 1902), xiv, 279.

⁴³ Poe, “The domain of Arnheim”, 531.

⁴⁴ Poe, “Landor’s cottage”, 540.

⁴⁵ Marta Nieto Bedoya, “La lectura oculta del jardín paisajista”, 124.

centelleando en el rojo poniente como región de los muertos evocada por el color de la sangre del atardecer, el aspecto fantasmal de la construcción y los espíritus (entre silfos, hadas, genios y gnomos) que, se dice, parecen haberlo creado. En efecto, como se indica en el texto, el edificio es, si no una tumba, sí un recuerdo fúnebre de Ellison, su rico propietario ya difunto para ese momento, presuntamente asesinado por ciertos visitantes del parque que no son caracterizados: “the late death of my friend, in causing his domain to be thrown open to certain classes of visitor, has given to Arnheim a species of secret and subdued if not solemn celebrity, similar in kind, although infinitely superior in degree, to that which so long distinguished Fonthill”⁴⁸

Con esta referencia, el edificio, descrito en el relato como de hechura semigótica, semiárabe, podría estar inspirado en Fonthill Abbey, gran casa de campo construida en estilo neogótico (igual que los *cottages* propuestos por A.J. Downing) por William Thomas Beckford a finales del siglo XVIII en Wiltshire, Inglaterra, cuyo trágico y romántico derrumbe era bien conocido en tiempos de Poe, mientras que la “cierta clase de visitantes” podría referirse a los homosexuales de los que, según voz popular, se

rodeaba Bedford y que habían encontrado en él un patrocinador y un compañero, pero que al mismo tiempo lo habían exiliado del contacto de las personas honorables de su nivel, como si estuviera muerto para la sociedad.

Paralelismos e inspiraciones al margen, todo ello sirve de pretexto a Poe para explicar su concepción del orden del mundo. Según Poe, es posible que todo lo que en la tierra luce desordenado y caótico sea orden y regularidad para un observador externo, concretamente los ángeles terrenales o espíritus de los hombres muertos, invisibles para la humanidad, con una apreciación de la belleza refinada por la muerte,⁴⁹ para quienes Dios dispuso la visión del jardín terrenal en su panorámica más amplia y hermosa. De esta manera, si el hombre quisiera percibir la verdadera belleza unitaria del mundo debería hacerlo desde lo alto, como aquellos espíritus,

to take such a survey of the universe that the mind may be able really to receive and to perceive an individual impression.

He who from the top of Etna casts his eyes leisurely around, is affected chiefly by the extent and diversity of the scene. Only by a rapid whirling on his heel could he hope to comprehend the panorama in the sublimity of its oneness.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, 532.

⁵⁰ Poe, *Eureka. A prose poem*, 8.

⁴⁸ Poe, “The domain of Arnheim”, 535.

La perfección unitaria de un paisaje pasaría así a convertirse en una cuestión de perspectiva, y como lo que a los vivos les interesa es imitar la belleza superior percibida por los ángeles desde el cielo, tienen que recurrir a las matemáticas para encontrar en la disposición y las proporciones de los elementos del paisaje terrestre en pequeño lo que no pueden alcanzar con sus limitadas visiones a ras de suelo, esto es: volviéndolo moral por medio de un orden comprensible para el ser humano y para lo cual es imprescindible acortar las distancias desde las que se mira, pues lo que observado en general o desde mayor distancia en la naturaleza, como lo hacen los ángeles, podría considerarse un detalle positivo, observado de cerca por los hombres podría causar en ellos un pésimo efecto⁵¹ al perder la visión completa en la cual las partes tienen sentido. Por eso, a lo largo de su narración Poe insiste tanto en que el viajero vaya pasando de un escenario a otro, creados todos ellos en proporción a la capacidad sensorial del hombre como universos coherentes desvinculados unos de los otros y ajenos a la idea de complementariedad con respecto a cualquier cosa.

Entendido lo anterior, queda claro que más que hacia la muerte como una mera extinción de la conciencia,

⁵¹ Poe, "The domain of Arnheim", 10.

según se antoja en una lectura más superficial del texto, el viaje lleva en realidad hacia un intento de percepción del mundo similar a la divina de un paisaje perfeccionado matemáticamente por el hombre por medio del recurso de la fragmentación, a imagen del que espera disfrutar como totalidad desde una perspectiva superior en el paraíso, lo cual acerca también metafóricamente a los hombres con los ángeles mismos. Sin embargo, lejos de los ambientes vaporosos, indefinidos y tenues que luego veríamos en las obras de Lord Dunsany⁵² (imitadas por H.P. Lovecraft en sus primeros amagos de escritor), a medio camino entre el verdadero sueño y la alucinación, en su racionalismo, Poe no acierta a crear un espacio mágico sin hacerlo participar de la pesadez grosera del mundo material. Su jardín perfecto sigue siendo un jardín humano, un parque de diversiones con toda la tramoya que el dinero puede comprar, pero que no por deslumbrante resulta menos mecánico con las impresionantes obras hidráulicas que empujan la canoa de las visitas, así como los efectos musicales y odoríferos que se despliegan al final del camino con las puertas gigantescas que se abren de manera automática a su paso y que, paradójicamente, lo hacen

⁵² Edward JMD Plunkett, 18° Baron de Dunsany (1878-1957). Su obra más conocida es *La hija del rey de las hadas*.

exclamar que todo aquello era “como un sueño”.⁵³

Y tal vez fuera en verdad un sueño, pero en todo caso era el sueño de Herón de Alejandría (inventor griego del siglo I d.C. a quien Poe ya había citado explícitamente en el cuento “Conversación con una momia”) con sus puertas de apertura automática movidas por agua que, al dejar escapar la presión de un “molino de viento” hacían sonar simultáneamente órganos musicales escondidos y ponían a gorjear pájaros mecánicos entre las frondas.⁵⁴ Un sueño tecnológico de resortes, contrapesos y ruedas dentadas que se mueven con precisión y regularidad cumpliendo su cometido sobre un paisaje que imita la vida sin engañar a nadie en su intento de presentar un orden perfecto y un paraíso idealizado. A pesar de su estilizada y romántica forma de comprender el orden del mundo, su paraíso sobre la tierra no era más que bella chatarra en movimiento.

Como ocurre en su ensayo “La filosofía de la composición” (1846), todo en los jardines y paisajes de Poe es formalismo, una serie de estructuras de gran belleza y espiritualidad aparente, pero que por debajo de sus prodigios de *inventio* y de *poesis* se manifiestan como creaciones cere-

brales meticulosamente planeadas y llevadas a cabo sin espacio para la improvisación.

Conclusiones

Para Poe el mundo no era un caos inextricable, sino un universo con dos distintas realidades: pesada y cotidiana una, espiritual y extraordinaria la otra (en el sentido dado por Poe a lo espiritual como materia imparticulada y no simplemente como una materia enrarecida al extremo),⁵⁵ y creía que si un principio de desorden y de confusión se halla instalado en el universo este procede de la contingencia, anarquía e historicidad del mundo físico, el cual requiere un aliño artificial que le de una estabilidad similar al mundo espiritual, en donde existe un orden supramundano perfecto, atemporal y necesario.

Si bien es en los pasajes filosóficos, religiosos y cosmogónicos de sus textos donde Poe expone sus vislumbres acerca del orden absoluto del mundo, es en los ensayos de “interiorismo” y de “jardinería” donde puede verse su interés práctico en imponerle reglas al medio, planteando las relaciones perfectas de proporción, distribución, color y perspectiva necesarias para alcanzar la armonía

⁵³ Poe, “The domain of Arnheim”, 23.

⁵⁴ Heronis Alexandrini, *Opera quae supersunt omnia*, vol. I (Leipzig: B. G. Teubner, 1899).

⁵⁵ Poe, “Mesmeric revelation”, 45-46.

suprema que le faltan en la experiencia cotidiana de los seres humanos. Experiencia en donde el caos o, mejor, la sensación de caos, se deriva precisamente de la incapacidad del hombre común para entender las reglas y los mecanismos del mundo que le rodea, y para cuya corrección se requería, según Poe, el uso de un doble método que postulaba por un lado el arma todo poderosa de las matemáticas, mientras que por el otro (con las limitaciones del buen sentido), confiaba en la capacidad intuitiva de los individuos “de genio” para usar las regularidades y las excepciones encontradas en el libro de la naturaleza como indicios para su comprensión. Como afirma Leon Howard: sus relatos “de sensación y raciocinio no reflejan ningún serio conflicto entre la sensibilidad y la racionalidad de Poe. En ellos cada cualidad de su mente era usada para reforzar la otra”.⁵⁶

Para Poe, como para los trascendentalistas, la comprensión de la vida

solo podía pasar por la comprensión del universo, pues las leyes absolutas de uno parecían darle estabilidad a la otra salvándola de su inaceptable contingencia. Sin embargo, a diferencia de los trascendentalistas, todo sentimiento y misticismo, que se conformaban con experimentar la naturaleza confiando que así experimentaban a Dios, y a pesar de todo el valor que Poe le confería a la intuición, nuestro autor no podía sentir ese contacto ni evitar darse cuenta de los defectos del fragmentario mundo inmediato pese al presentimiento de la belleza trascendente del mismo como unidad. Fuera del papel, su explicación del universo no le servía a Poe para solucionar su precaria existencia real ni crear un entorno como él hubiera deseado para su familia. Sus matemáticas no le ayudaban, su caricatura panenteísta del mundo no le daba una esperanza ni le evitaba ser para muchos de sus contemporáneos más que un pobre diablo y un inadaptado.

⁵⁶ Leon Howard, “Artificial sensitivity and artful rationality: Basic elements in the creative imagination of Edgar Allan Poe”, *Poe Studies / Dark Romanticism* 20 (1987), 5.

HEIDEGGER Y EL ESTADO AFECTIVO DEL AMOR

*Jeannet Ugalde Quintana**

RESUMEN: La breve alusión de Heidegger al amor en *Ser y tiempo* ha llevado a considerar que es un estado afectivo que no tiene relevancia para el desarrollo de su analítica existencial. Sin embargo, a partir de la lectura de *Ser y tiempo* junto con la correspondencia personal que mantuvo con Hannah Arendt, es posible desvelar el carácter originario del estado amoroso.

PALABRAS CLAVE: *Dasein*, Hannah Arendt, propiedad, ser con.

HEIDEGGER AND THE AFFECTIVE STATE OF LOVE

ABSTRACT: Heidegger's brief allusion to love in *Being and time* has led to consider that it is an affective state that has no relevance for the development of his existential analytic. However, from the reading of *Being and time* along with his personal correspondence with Hannah Arendt, it is possible to reveal the original character of the state of love.

KEYWORDS: being with, *Dasein*, Hannah Arendt, property.

133

RECEPCIÓN: 28 de octubre de 2020.

ACEPTACIÓN: 16 de diciembre de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299530

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/IEMS.

En la reconstrucción de la filosofía antigua resultan sumamente importantes los testimonios indirectos y anécdotas que se cuentan en torno a los filósofos, pues permiten reconstruir aspectos de su pensamiento y sus intereses filosóficos. Aunque estas referencias pueden encontrarse más relacionadas con cuestiones de su vida personal, en ocasiones develan aspectos de su reflexión filosófica.

Encontramos el término *doxografía* por primera vez en Hermann Diels, como título de su investigación *Doxographi graeci*,¹ en la cual el helenista alemán reconstruye el pensamiento antiguo en torno a la física, a partir del análisis de comentarios y frag-

¹*Doxographi graeci* de Diels fue publicado en Berlín en 1879 en versiones latina y griega, con grabados y a costas de G. Reimeri.

HEIDEGGER Y EL ESTADO AFECTIVO DEL AMOR

mentos de los predecesores de los filósofos griegos. Actualmente se usa para referirse a todo tipo de reconstrucción de las ideas en el estudio de los antiguos, no exclusivamente en el ámbito de la física.

Como ejemplos de los primeros estudios doxográficos en la Antigüedad podemos considerar a Teofrasto, quien recopiló opiniones de los filósofos antiguos en su escrito *Opiniones de los físicos*,² y a

²Conocemos la obra de Teofrasto por las citas de Simplicio y por su escrito *Sobre las sensaciones*. En la lista que presenta Diógenes Laercio de las obras de Teofrasto enumera dieciséis libros titulados *Opiniones de los filósofos naturales*, así como un *Compendio de las opiniones de los filósofos naturales*. Véase: Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 2007), libro v, 48. Al mismo tiempo, Kirk, Raven y Schofield sostienen que su trabajo presenta una gran objetividad. En su primer libro

Diógenes Laercio,³ quien reunió no solo fragmentos y testimonios de sus ideas, sino también anécdotas que ilustran la figura de los pensadores.

De la misma manera, encontramos en los escritos de Platón y Aristóteles una constante referencia no solamente teórica, sino muchas veces comentarios cargados de ironía sobre la vida de los filósofos que les antecedieron. Así, por ejemplo, Platón en el *Teeteto* 174a narra que Teodoro contaba que una aguda y graciosa esclava tracia se burló de Tales de Mileto, quien por estar observando las estrellas cayó en un pozo. Esta anécdota contada por Platón traza la imagen del filósofo Tales, el primer pensador en estudiar los cuerpos celestes, pero por ser considerado el primer filósofo, al mismo tiempo capta la impresión del filósofo en general: abstraído en sus reflexiones, sin percatarse siquiera de lo que se encuentra a su paso.

De esta manera, la historia de la filosofía se ha nutrido de estos testimonios, que son fuentes valiosas para recuperar el pensamiento antiguo y para conocer a los filósofos como personajes históricos.

organizó a los pensadores a partir de un orden cronológico añadiendo su ciudad, fecha y mutua relación. Este trabajo realizado por Teofrasto fue la fuente de las colecciones posteriores. Véase: G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, trad. por Jesús García Fernández (Madrid: Gredos, 1987).

³Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*.

Ahora bien, al iniciar la lectura de la correspondencia entre Martín Heidegger y Hannah Arendt una pregunta que me acompaña es qué hay de revelador de su pensamiento en estos escritos, los cuales tienen, sin duda, ante todo, un tinte personal e íntimo.

Heidegger es un filósofo para quien el estudio de la vida cotidiana resultó relevante en su reflexión filosófica. En *Ser y tiempo* Heidegger inicia planteando la necesidad de reiterar nuevamente la pregunta que interroga por el ser. Considera que esta pregunta ha caído en el olvido, debido a tres prejuicios que ha mantenido la tradición filosófica: ha considerado que “ser” es el más universal, indefinible y comprensible de los conceptos.

La pregunta por el ser se presenta como una condición de posibilidad de todas las demás ciencias. La pregunta ontológica es anterior y es base de todo conocimiento óntico; por ello, para Heidegger, reiterar la pregunta por el ser, que la tradición ha olvidado, resulta una tarea prioritaria en el ámbito de la reflexión filosófica. Al cuestionar acerca del ser, resalta un ente, el *Dasein*, que se presenta como señalado para interrogar y dar respuesta a la pregunta. Debido a la preminencia óntico-ontológica del *Dasein* en relación con la pregunta por el ser, Heidegger considera necesario, previo a la pregunta, un análisis ontoló-

gico de las estructuras fundamentales de aquel que se cuestiona y quien, por lo tanto, puede brindar una respuesta. Así, la analítica existencial, el estudio de las estructuras fundamentales del vivir cotidiano del *Dasein*, se revela como el camino de acceso a la pregunta por el ser. “La pregunta por la vida fáctica no debe ser considerada de manera independiente de la pregunta por el ser en general, sino solo en el camino de aseguramiento del planteamiento de esta pregunta principal”.⁴

En este sentido, el desvelamiento de las estructuras fundamentales de la vida cotidiana del *Dasein* se convierte en la condición de posibilidad de la investigación ontológica. Ahora bien, el tema que me ocupa en este escrito forma parte de lo que podríamos considerar asuntos de la vida privada del filósofo.

Para la recuperación del pensamiento de Martin Heidegger contamos no solo con su obra *Ser y tiempo*, uno de los escritos ejes de su reflexión, sino con la publicación en marcha de sus obras completas que contiene, además de todos sus escritos, los cursos y conferencias que el filósofo dictó.

Respecto de su vida, tenemos acceso a la correspondencia personal

⁴ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (México: UIA/Plaza y Valdés, 2004), 202.

que mantuvo, entre otros, con Karl Jaspers, Rudolph Bultmann, su hermano Fritz, su esposa Elfride y Hannah Arendt. Dado que el pensamiento de Heidegger ha marcado el quehacer filosófico a lo largo del siglo XX, su vida ha generado un profundo interés y ha sido fuente de intensas polémicas, debido a que se ha considerado que sus decisiones en el ámbito de la vida pública no han estado a la altura de su pensamiento.

Estudiosos como Otto Pöggeler,⁵ François Fédier⁶ y Philipp Lacoue-Labarthe⁷ han reflexionado de forma crítica sobre las decisiones políticas que Heidegger tomó durante el gobierno del Tercer Reich, tales como aceptar el rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933, pronunciar un discurso de rectorado en el que asumió una posición política frente a la situación de Alemania, afiliarse al partido nacionalsocialista, mantener una relación distante con sus colegas judíos y su maestro Husserl durante este periodo y el silencio que le seguirá.

Víctor Farías, en *Heidegger y el nazismo*, uno de los críticos más fuertes de Heidegger, ha pretendido leer

⁵ Me refiero al escrito traducido al español como *Filosofía y política en Heidegger*, en el que Pöggeler abunda en la dimensión política de la reflexión realizada por Heidegger en torno a la pregunta sobre el habitar del hombre en la tierra.

⁶ François Fédier, *Heidegger: Anatomie d'un scandale* (París: Robert Laffont, 1988).

⁷ Philipp Lacoue-Labarthe, *Heidegger: La política del poema* (Madrid: Trotta, 2007).

su obra a partir de las conclusiones que ha sacado de su biografía. Farías concluye que en la vida de Heidegger hay elementos que corresponden a una ideología nacionalista, xenófoba y autoritaria, de tal suerte que sus escritos pueden ser leídos siguiendo esta línea interpretativa y cada dato biográfico del filósofo justifica esta conclusión.

Ante esta visión, un tanto errada, de vincular vida y pensamiento en Heidegger desde una dirección muy precisa, Aubenque en su artículo “Otra vez Heidegger y el nazismo” considera que Farías, después de la lectura y consulta de múltiples archivos, tenía elementos para escribir una biografía de Heidegger; sin embargo, parece claro que no era lo que le interesaba, sino elaborar un documento que demostrara su ideología nazi.⁸

El libro de Farías constituye un problema ya por su misma existencia. No es un libro de filosofía. Los débiles análisis a los que se entrega son demasiado breves o francamente erróneos. Uno se pregunta —ha dicho con justicia J. Derrida a propósito de él— “si ha leído a Heidegger más de una hora”. Mas se dirá tal vez que es un libro de historia. No lo creo, no solo porque está lleno de errores, sino porque su fin único y confesado es presentar una requisitoria.⁹

⁸ Pierre Aubenque, “Otra vez Heidegger y el nazismo”, *Revista de Filosofía* 1 (1987-1988): 158.
⁹ *Ibid.*

De esta manera, resulta un tanto problemático y otras veces decepcionante aproximarse a la vida de un pensador con la intención de encontrar una guía de lectura de su obra o de observar el esplendor de su pensamiento. Heidegger se ocupó de reflexionar en torno a la vida cotidiana, pero tal vez descuidó su hacer cotidiano. Sin duda, el pensamiento filosófico de Martin Heidegger marca las líneas de reflexión a partir de las cuales y contra las cuales se desarrollará la filosofía del siglo XX, pero también nos ha dejado aspectos de su vida que causan gran extrañeza y parecen alejados de una reflexión profunda.

Heidegger, una referencia fundamental en todo el siglo XX intelectual, y sus compromisos ideológicos e institucionales, que al menos a comienzos de la década de 1930, e incluso hasta el fin de la guerra, acoplaron ese mismo nombre propio a la política nacional socialista y/o al Estado nazi, sin que el filósofo haya ofrecido una explicación valiente.¹⁰

Otro de los aspectos que nos ha dejado Heidegger para la discusión es la relación que mantuvo con las mujeres. Es un tema que han investigado de forma rigurosa Alan Badiou, Barbara Cassin, Ángel Xolocotzi y Luis

¹⁰ Alain Badiou y Barbara Cassin, *Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 9.

Tamayo,¹¹ a partir de un análisis de su correspondencia personal.

A lo largo de este escrito mí me interesa reconstruir la concepción heideggeriana del estado afectivo del amor, a partir de la correspondencia personal que mantuvo con Hannah Arendt y de la lectura de *Ser y tiempo*. En *Ser y tiempo* tan solo encontramos una alusión a pie de página, pero es un tema latente en la correspondencia que intercambié con Hannah Arendt entre 1925 y 1975.

El intercambio que mantuvieron Heidegger y Arendt durante 50 años devela una relación que se distingue de las aventuras amorosas que tuvo Heidegger a lo largo de su vida, no solo porque Arendt perduró, sino porque fue una interlocutora constante de su pensamiento y una artífice vital para la publicación de sus escritos.¹²

¹¹ En el escrito *Los demonios de Heidegger: Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo reconstruyen las distintas facetas de la vida amorosa y las aficciones físicas y emocionales de Heidegger.

¹² Heidegger, en la carta del 21 de abril de 1954, agradece a Arendt la revisión de la traducción de *Ser y tiempo* que elabora Robinson y posteriormente ella confirma, una revisión extremadamente precisa del manuscrito de traducción. El 20 de abril de 1969 Elfriede y Heidegger escriben a Arendt para consultarla sobre la venta del manuscrito autografiado de *Ser y tiempo*. El 21 de febrero de 1972 Arendt informa a Heidegger acerca de la propuesta de Wolf Jobst Siedler de publicar una edición de las obras completas de Heidegger, sugerencia que el 10 de marzo de 1972 Heidegger rechaza por considerarlo un clasismo. El 27 de marzo de 1972 Heidegger le pregunta a Arendt qué hacer con los apuntes de los cursos de Marburgo que posee Heinz Lichtenstein

En *Ser y tiempo* (§ 29) Heidegger analiza el fenómeno del “encontrarse” (*Befindlichkeit*), el cual se revela como un carácter ontológico del *Dasein* que en un sentido óntico refiere al “temple anímico” (*Stimmung*), en el cual el *Dasein* se encuentra de forma inmediata y cotidiana en su “ser-en-el-mundo”.

Heidegger inicia el análisis del encontrarse con un recorrido histórico del tratamiento de los *pathé*, las pasiones o afectos. Considera que este análisis se ha limitado, desde Aristóteles hasta la modernidad, a ser un estudio ontológico muy básico. Por una parte, considera positivo el interés de la escuela fenomenológica y, por la otra, considera el impulso que dieron San Agustín y Pascal a la cuestión. Como referencia, Heidegger presenta, a pie de página, una cita de San Agustín, en la cual el filósofo de Hipona cita un proverbio, según el cual para amar las cosas es necesario conocerlas; sin embargo, sostiene que para acceder al conocimiento de las cosas divinas los santos recorren un camino inverso: para ellos, el amor es una condición previa para llegar a

que van del 1925 a 1929. Entre estos cursos se encuentran: *Semestre de invierno 1924-1925: Sofística*, *Semestre de verano 1925: Concepto del tiempo*, *Semestre de invierno 1925/1926: Lógica*, *Semestre de verano 1927: Problemas fundamentales de la fenomenología*, *Semestre de invierno 1928-1929: Introducción a la filosofía*.

su conocimiento. De esta manera el temple anímico del amor se convierte en el acceso al conocimiento y la verdad. “[C]e qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu’il faut les aimer pour les connaître, et qu’on n’entre dans la vérité que par la charité.”¹³

Esta cita indirecta (ya que es por medio de Pascal¹⁴ que Heidegger se refiere a la frase de San Agustín: “non intratur in veritatem, nisi per caritatem”)¹⁵ es la única referencia que se realiza en *Ser y tiempo* al temple anímico del estado amoroso. En ella se destaca la capacidad de apertura que tiene esta afección en quien la padece, al permitirle conocer la cosa y por ello llegar a la verdad. Posteriormente, Heidegger desarrolla su análisis de la angustia, la cual tiene un lugar privilegiado entre los distintos estados anímicos.

La angustia es un temple fundamental que al mismo tiempo que descoloca al *Dasein* de la familiaridad comprensora de su “ser-en-el-mundo”, lo sitúa ante su totalidad estructural

original de la cura en cuanto “pre-ser-se” y le abre la posibilidad de una existencia propia.

De esta manera, la exploración que Heidegger realiza del estado anímico del amor en San Agustín representa un antecedente de la investigación de los estados anímicos realizado por la tradición filosófica y un impulso en *Ser y tiempo* para la investigación que desarrollará más adelante sobre la angustia como un estado afectivo fundamental (*Grundstimmung*).

Hannah Arendt, por su parte, dedicó su investigación de doctorado, dirigida por K. Jaspers en la Universidad de Heidelberg y defendida en 1928, a una “interpretación comprensiva” del concepto del amor en San Agustín.

Así, en la segunda carta que Heidegger dirige a Arendt, el 21 de febrero de 1925, se refiere al amor como aquello que supera todas las dimensiones de las otras posibilidades humanas.

Para entender el sentido de esta superación es preciso avanzar unas líneas más adelante y rescatar los conceptos de “yo” y “otro”. Heidegger observa en este estado afectivo que el yo se coloca frente a un tú y que para amarlo requiere superar el ámbito de lo propio. Gracias al estado afectivo del amor el “yo” rompe los límites de lo que le es más próximo, su ser mismo, para acceder a aquello

¹³ Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. por José Gaos (México: FCE, 1988), § 29, 156, n. 2.

¹⁴ Blaise Pascal, “De l’esprit géométrique, section II : De l’art de persuader”, en *Pensées et opuscules*, ed. por Léon Brunschvicg (París: Hachette, 1912), 185.

¹⁵ “No se penetra en la verdad más que por el amor.” San Agustín, *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18.

que, en la cercanía aparece como lo más lejano, el “otro”.

Para Heidegger el amor supone una conversión. El que ama —dice Heidegger— se transforma en lo amado sin dejar de ser él mismo. En este sentido, el estado afectivo del amor lleva a quien lo padece tanto a una ruptura como a una conservación: el yo rompe sus límites y se convierte en lo otro, pero al mismo tiempo, solo puede llegar a ser lo otro sin renunciar de forma absoluta a ser sí mismo.

Por otra parte, en este estado afectivo, Heidegger considera que acontece una entrega, en la cual los que se aman brindan al otro el destino de su vida. Esta entrega al otro es observada como una donación.

Para interpretar los conceptos de destino y de donación conviene recurrir al § 42 de *Ser y tiempo*, dedicado al estudio de la “cura”. Para explicar la noción de “cura” Heidegger presenta un mito transmitido por Higinio y traducido por Burdach, según el cual cierto personaje, “Cura”, dio origen al ser humano.

La narración que Heidegger presenta como una antigua fábula comienza con la llegada de Cura a un río, donde tras observar pedazos de tierra húmeda comienza a modelar algo. Del trozo de arcilla modelado surge el ser humano. Al ver Cura el modelo de arcilla le pide a Júpiter que le infunda espíritu. Luego, al querer darle nombre a su creación entra en disputa con

Júpiter, solo que interfiere Tierra que, al haber donado la materia para su creación, considera justo que lleve su nombre. Saturno es elegido juez de la disputa y dictamina que el ser humano, al estar hecho de “humus”, no solo será nombrado “homo” en honor a la Tierra, sino que también Tierra recibirá su cuerpo cuando muera. Por su parte, Cura, al haberle dado forma, lo acompañará durante su vida, mientras que Júpiter recibirá su espíritu al morir.

A partir de este mito, Heidegger caracteriza el ser del *Dasein* como “cura”. El *Dasein* al existir es apertura de comprensión e interpretación de todo lo existente. El *Dasein* al encontrarse en el mundo comprende su ser, el ser de los otros y el de los entes intramundanos a partir de las posibilidades que le son propias.

De esta manera, el *Dasein*, al ser apertura de manifestación de todo lo existente, tiene una responsabilidad no solo de su ser, sino del ser en general. En este sentido, la noción de “cura” expresa el destino y la donación en la que el *Dasein*, al existir, se encuentra convocado por todo lo existente. En la forma cotidiana, regular e inmediata, el *Dasein* comprende e interpreta los entes intramundanos como “ser a la mano” y “ser ante los ojos”. Se cura del mundo haciendo uso de los entes, utilizándolos o analizándolos; pero al mismo tiempo,

esta experiencia cotidiana del mundo circundante representa la posibilidad de una comprensión e interpretación apropiativa de su existencia y de su “ser-en-el-mundo”. Burdach llama la atención sobre un doble sentido del término “cura”, según el cual no solo significa “esfuerzo angustioso”, sino también “solicitud”, “entrega”.¹⁶

Posteriormente, en la carta a Arendt del 13 de mayo de 1925, Heidegger cita nuevamente a San Agustín y considera que el estado amoroso implica estar empujado a la existencia más propia.

En el § 40 de *Ser y tiempo*, Heidegger analiza el estado fundamental del “encontrarse de la angustia” como un estado que posibilita al *Dasein* tornar a una existencia propia.

El *Dasein* en su ser cotidiano se encuentra ya caído “en el mundo”, comprendiéndolo e interpretándolo desde la forma de ser de lo a la mano, a partir de la cual los entes se presentan como objetos de uso, que pueden ser empleados. Sin embargo, cada ente se encuentra inmerso en una serie de relaciones y referencias con otros entes, de tal manera que su “ser a la mano” supone una pre-comprensión del todo significativo del “ser en el mundo”, el cual es siempre ya un “ser con los otros”. A esta forma cotidiana de “ser en el mundo” haciendo uso de

los entes intramundanos y de encontrarse comprendiendo el mundo a partir de interpretaciones heredadas, Heidegger le nombra “la caída”. Ella es el modo de conducirse cotidiano e inmediato del *Dasein* en el mundo, caracterizado por la impropiedad. La impropiedad no tiene un carácter despectivo, es el modo inmediato del *Dasein* en el mundo de comprender e interpretarlo a partir de lo ya interpretado por otros y representa la posibilidad de apropiarse de su “ser en el mundo”.

Heidegger considera que ante este estado de caída cotidiano, el *Dasein* se encuentra absorbido dentro del uno, comprendiendo e interpretando los entes intramundanos y su ser a partir de lo ya establecido por los otros, de tal manera que el estado de la angustia es una posibilidad de acceder a un estado de propiedad, es decir, a que el *Dasein* se separe de la interpretación impropia de lo uno y a partir del reconocimiento de su carácter finito comprenda e interprete el mundo desde sí mismo.

El ante qué de la angustia no es algo particular, la radicalidad de este estado afectivo se encuentra en que precisamente se desconoce aquello ante lo cual el *Dasein* se angustia. El ante qué de la angustia al mismo tiempo que es el “ser en el mundo” en su totalidad, es la nada. En el estado de

¹⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, §42, 219.

la angustia se fractura el todo significativo del mundo, de tal manera que toda la serie de significados a partir de los cuales el *Dasein* había interpretado el “ser en el mundo” se muestran como sin sentido y el mundo en su totalidad resulta inhóspito, carente de confort y seguridad. Pese a que la angustia no es un estado placentero para el *Dasein*, tiene un aspecto ontológico positivo, singulariza al *Dasein*, al desvelarle su carácter finito de “ser para la muerte” y, por lo tanto, las posibilidades de elegirse a sí mismo. “La angustia singulariza y abre así el *Dasein* como ‘solus ipse’. Pero este solipsismo existencial está tan lejos de instituir una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un tener lugar sin mundo, que pone al ‘ser ahí’ justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello ante sí mismo como ‘ser en el mundo’”.¹⁷

De esta manera, mientras la angustia individualiza al *Dasein* y lo conduce a sus límites al hacer patente su temporalidad, en tanto “ser para la muerte”, el amor por su parte, contrariamente al “solus ipse” de la angustia, presenta al *Dasein* ante sus límites de “ser con”.

En el estado afectivo del amor, el *Dasein* se encuentra volcado a “otro” *Dasein*. Pero el “otro”, al mismo tiempo que se presenta como

un doble de él mismo, se manifiesta bajo su carácter de ser un *Dasein* distinto al “yo”. Si bien el *Dasein* se encuentra inmediata y regularmente en el mundo usando los entes intramundanos y comprendiendo e interpretándolo a partir de la utilidad, el carácter del “ser con” lo coloca ante la igualdad del ser del “otro”, de tal manera que no puede reducirlo a un objeto o un útil, el “otro” tiene el mismo carácter de ser del *Dasein*.

Así, el “ser con” se encuentra dirigido por una proyección del *Dasein* hacia el otro, comprendiéndolo como alguien idéntico, pero al mismo tiempo diferente a sí mismo.

En el § 26 de *Ser y tiempo* Heidegger analiza la forma cotidiana del *Dasein* del “ser con”. El “ser con” refiere a un carácter inherente al *Dasein* que expresa la relación ontológica que mantiene al “ser en el mundo” con otros entes de su misma especie.

El “ser en el mundo” es siempre ya ontológicamente compartido con otros *Dasein*. El “ser con” se diferencia del “ser a la mano” y del “ser ante lo ojos”, porque los entes con los cuales se enfrenta no pueden ser reducidos al útil o al objeto que es observado: los otros son ontológicamente similares. Ahora bien, la forma peculiar de relación que guarda ontológicamente el *Dasein* con los otros es el “procurar por” ellos. El “procurar

¹⁷ *Ibid.*, § 40, 208.

por” en la forma cotidiana presenta modos deficientes; pero también otros positivos.

El “ser uno sin el otro”, “contra el otro”, “pasar de largo junto a otro” o “no importarle uno a otro”, son formas deficientes de “ser con”, en las que el otro parece no importar. Estas formas de relación cotidiana, pese a la indiferencia que revelan, hacen patente la estructura ontológica de un ser al que le es propio el “ser uno con el otro”.

Por otra parte, los modos positivos del “procurar por” el otro, son considerados como posibilidades extremas de relación con el otro. La primera consiste en arrebatar al “otro” su “curarse del mundo” poniéndose en su lugar, haciendo uso de los entes para la realización u obtención de algo, y una vez terminado este proceso, poner a disposición del *Dasein* aquello que resultó, es decir, aquello de lo cual “se curó”. El otro modo positivo del “procurar por” consiste en ayudar al otro a apropiarse de su ser a partir de permitirle quedar en libertad para realizarla. Esta última forma le devuelve al *Dasein* su cura y “procura por” él para que pueda abrirse a las posibilidades de su existencia. “Según el análisis acabado de hacer, es inherente al ser del ‘*ser ahí*’ el irle en su ser mismo el ‘ser con’ otros. En cuanto ‘ser con’, es, por ende, el

‘ser ahí’ esencialmente ‘por mor de otros’”.¹⁸

Ahora bien, Heidegger reflexiona acerca de la relación sentimental que se puede establecer con el otro y considera que ella no nombra un fenómeno original existencial, sino que se asienta sobre la base del “ser con”, representando una posibilidad del *Dasein* cuyo peculiar ser es siempre ser con otro.

La forma cotidiana y general en la que el *Dasein* es con los otros se caracteriza por eliminar las particularidades y diferencias existentes entre los unos y los otros, de tal manera que el *Dasein* queda subsumido en el anonimato del uno. En el ser uno con otro, el uno es la forma dominante de relación, el *Dasein* realiza actividades y se relaciona uno con el otro como se hace.

Ahora bien, aunque la relación sentimental es un estado derivado del fenómeno originario del “ser con” y del “encontrarse”, el estado amoroso representa una posibilidad para el *Dasein* de acceder a la apropiación de su ser en la medida en que en el estado amoroso el *Dasein*, en cierto sentido, sale fuera de sí, la comprensión y el impulso de convertirse en el otro representa, al mismo tiempo que el límite para el *Dasein*, la posi-

¹⁸ *Ibid.*, § 26, 139.

NOTAS

bilidad de apropiarse de su existencia, es decir, de vislumbrar y tomar de las posibilidades que le son propias. Si bien el “ser con” es un existencial, en la forma cotidiana el *Dasein* se relaciona con el “otro” a partir de las formas de relación dominantes del uno; sin embargo, el estado anímico del amor conduce a singularizar lo amado, a ver lo otro como “único”, lo cual distingue este estado de las

formas positivas y negativas de relación del *Dasein* con los otros.

En el estado amoroso el *Dasein* no le da ni le quita al otro su “cura”, sino que desea que el otro sea lo que es. “Solo aquí todo significa: estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. Amo significa volo, ut sis, dice San Agustín en un momento: te amo —quiero que seas lo que eres”.¹⁹

¹⁹Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, trad. por Adam Kovacsics (Barcelona: Herder, 2017), 31.

DEL ASCENSO DEL POPULISMO. UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA POLÍTICA DE YASCHA MOUNK

*José Manuel Orozco Garibay**

RESUMEN: El objetivo de esta nota es explicar por qué fracasa el liberalismo en casi todo el mundo. El ascenso del populismo no tiene signo ideológico específico, de modo que el sello populista se refiere a la idea de gobiernos autoritarios, centralizadores, contrarios a la globalización comercial, enemigos de la separación abierta de poderes y, desde luego, intolerantes a la crítica. Hacer ver algunas causas es imperativo si se pretende que se revierta ese ascenso populista.

PALABRAS CLAVE: democracia, liberalismo, redes sociales, tecnócratas.

OF THE RISE OF POPULISM. AN APPROACH TO
THE POLITICAL THEORY OF YASCHA MOUNK

ABSTRACT: The objective of this note is to explain why liberalism fails almost everywhere. The rise of populism has no specific ideological sign, so that the populist stamp refers to the idea of authoritarian, centralizing governments, opposed to commercial globalization, enemies of the open separation of powers, and certainly intolerant of criticism. To bring out some causes is imperative if this populist rise is to be reversed.

KEYWORDS: democracy, liberalism, social media, technocrats.

RECEPCIÓN: 5 de junio de 2019.

ACEPTACIÓN: 14 de enero de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299531

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

DEL ASCENSO DEL POPULISMO. UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA POLÍTICA DE YASCHA MOUNK

Introducción

146

La pobreza de tres cuartas partes de la humanidad, la concentración de la riqueza en el 1% de la población mundial, los problemas de corrupción, así como las políticas orientadas a formas democráticas que traicionan el sentido de la ideología de partido y los programas políticos han masificado el desinterés en la representación política y su importancia.

En un primer momento explicamos de manera general algunas causas del surgimiento del populismo en la agonía de la democracia liberal. Resaltan ahí los problemas que ha acarreado el gobierno de los técnicos, que desde luego olvidaron las premisas liberales. Finalmente, con el

desarrollo de las nuevas tecnologías y la desigualdad social veremos cómo la tecnología está al servicio de las élites. Los pobres son expulsados de las bondades del progreso. En consecuencia, fenómenos como las migraciones, el terrorismo, el cambio del clima, el hambre, la violencia, orillan a millones a buscar líderes que ofrecen resolver todos los problemas mediante una idea de nacionalismo poderoso. En otro momento, analizamos aspectos como la economía, la inmigración y su geografía, la informalidad en la democracia, las redes sociales y su papel en las elecciones, y el grave problema de la neutralidad ideoló-

gica en el contexto del retorno nacionalista de la demanda del líder mesiánico.

Democracia liberal en crisis

En su magnífico libro *El pueblo contra la democracia*,¹ Yascha Mounk² explica las razones por las que el mundo está viviendo un retorno a los modelos políticos de corte autoritario. Lo que se conoce como populismo está presente en Estados Unidos, en Europa, en Latinoamérica, y es un fenómeno que parece poner en evidencia el fracaso del liberalismo. Las llamadas democracias liberales entran en una fase de agonía. El presagio es sumamente preocupante. No solamente en la medida en que líderes sin conocimiento ni experiencia llegan al poder, sino porque es el pueblo el que elige a esos líderes, que al tener tanto apoyo popular destruyen las bases de la democracia que los llevaron al poder. Se trata de una democracia que lleva al poder a líderes que aniquilan la democracia liberal gracias a la cual ocupan el cargo de mando supremo.

¹Yascha Mounk, *El pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*, trad. por Albino Santos Mosquera (Barcelona: Paidós, 2018).

²Yascha Mounk (Múnich, 1982), catedrático en la Universidad de Harvard, es un importante politólogo germano estadounidense especializado en la crisis de la democracia liberal y el populismo. Es autor de *The age of responsibility* (2017) y *Stranger in my own country* (2014).

Mounk distingue entre democracia liberal, democracia iliberal, liberalismo sin democracia y dictadura. La democracia liberal tiene un ejemplo claro en el caso de Canadá. La democracia iliberal se ejemplifica en el caso de Polonia. El liberalismo no democrático está representado en la Unión Europea. Y la dictadura es clara en Rusia. Conceptualmente, la democracia liberal se apoya en la separación de poderes, el voto universal, la economía de mercado y la transparencia. La democracia iliberal sustenta el poder en el voto de la gente, pero una vez en el poder el líder suprime la separación de poderes, la libre expresión, y adopta un discurso estatista, con un programa de regulación del mercado. El liberalismo no democrático se refiere al mercado, los intercambios comerciales entre diversos países, pero sin representación de las bases nacionales. En la Unión Europea lo que hay es mercado, un Parlamento que no representa a los ciudadanos de las naciones involucradas, y ganancias para sectores opulentos. Por eso es liberalismo no democrático.

En la llamada dictadura o autocracia, ejerce el poder un mando fuerte (quizá originado en las urnas), que suprime la separación de poderes, la libertad de expresión, el régimen de partidos y los derechos de las minorías, y que muestra una tendencia a perseguir la disidencia por medios

militares y policíacos. Es habitual que el componente nacionalista extremo esté presente. Eso indica que las formas democráticas se van perdiendo. Uno de los elementos que dan cuenta del problema es la pobreza, y otro, la ignorancia de la mayoría de la población. Es claro que si no se tiene empleo, educación, el interés por leer periódicos, informarse, hacer crítica y escuchar la crítica, defender un proyecto político se convierte en una ficción. Es decir, ante la creciente desigualdad social asciende la masa popular de los llamados “marginales”. Pero el ascenso de esa masa es, al mismo tiempo, el ascenso de la indiferencia por las formas democráticas. Lo que se espera es el retorno del líder que salve a todos de la situación de desventaja, aludiendo a un enemigo externo (terroristas, migrantes) que pone en riesgo el desarrollo de la nación.

A la luz de lo anterior, la pregunta es por qué retorna el populismo al mundo. En un análisis fino, se debe recordar que la democracia liberal clásica tiene un formato que en la mayor parte del mundo está perdiendo sentido. Solemos entender que la democracia liberal parte de elecciones libres, directas y universales. Hay un sistema de partidos con ideologías definidas y en franco juego de competencia. La separación de poderes es clara. Las instituciones sociales (segu-

ro de vida, seguro de desempleo, servicios de salud, educación y seguridad) funcionan eficientemente. La rendición de cuentas es transparente. La economía de mercado permite el acceso a los bienes de la mayor parte de la población. Las clases medias se fortalecen. El medio ambiente se cuida. Los derechos son tutelados por el Estado. El derecho a la libertad, a la propiedad y a la expresión forma parte de un sistema de vida. Todos los individuos saben que si trabajan obtienen los beneficios que resultan del esfuerzo. La democracia liberal no riñe con la globalización, antes al contrario, se vale de ella. Así, las preferencias de los políticos no dependen de ellos ni de las decisiones que toman, sino de la representación que ostentan respecto de su electorado. Las preferencias del electorado se ponen en acción por medio de los políticos. Eso es lo que hace que el gobierno esté cerca de los gobernados. A eso se le conoce como gobierno responsable y no gobierno responsivo. El gobierno responsivo solamente engaña a la gente, promete lo que no cumple, y en nombre del electorado gobierna de acuerdo con las preferencias de los políticos.

Sin embargo, las élites en el poder se han ido alejando de los gobernados, de tal suerte que la distancia entre unos y otros (gobernantes y gobernados) elimina el sentido de la represen-

tación. En el caso de Estados Unidos, la llegada de Donald Trump al poder, significó justamente eso: una élite decide que gobierne Trump para defender sus intereses en nombre de los del pueblo, al que finalmente no responde. Los ricos enquistados en los sectores corporativos y financieros acaparan la riqueza nacional, mientras millones viven con sueldos cada vez más precarios. La movilidad social se hace lenta. La clase media disminuye, crecen los problemas de inseguridad, faltan los servicios médicos y educativos de calidad al alcance de las mayorías. Eso causa que los gobernados se sientan alejados del gobernante. Además, el populista suele ser mentiroso. Todo en su discurso habla del beneficio de la gente, culpa a extranjeros (inmigrantes o terroristas) de la pobreza del pueblo y refuerza un sentido de nacionalismo. La gente le cree al populista que promete resolver todo. La fórmula es sencilla: buscar un culpable, hablar de la nación fuerte, decir que habrá empleo y cero impunidad. El populista es capaz de mentir con mucha facilidad porque las élites del sistema y los políticos viven de cuotas, negocios, compromisos que se hacen con los donantes y dueños de la riqueza. En ese sentido, la política se ha corrompido. En materia económica el mercado ya no ofrece reglas claras de competencia. Muchos ciudadanos no pueden

comprar bienes que son caros. El desempleo crece. Entonces, el sentido de tener que esforzarse para alcanzar un estatus deja de valer en nuestros días. La democracia iliberal lleva al poder, por medios electorales, a esos Trump, Kosinski en Polonia, Chávez en Venezuela, pero también Le Pen en Francia, que casi gana la presidencia de ese país. Son ejemplo de líderes que obtienen democráticamente el mando para suprimir las formas liberales. Lo que instauran son regímenes autoritarios. Transgreden la constitución, pasan por encima de los otros poderes a los que tienden a controlar, desconocen a los medios de comunicación, protegen sus economías y refuerzan el nacionalismo xenófobo.

El presunto daño neoliberal

Es claro que el neoliberalismo, o liberalismo democrático, basó sus premisas en un gobierno de técnicos, que reducen el Estado al mínimo. Suprimen las medidas benefactoras para la sociedad, que ve perder esos derechos que se consideraban intocables. El salvaje sistema de competencia solamente beneficia a los mejor situados, que poseen fortunas que les permiten seguir acumulando, mientras los sindicatos se deterioran o desaparecen. La brecha entre los que tienen y los que menos tienen se ahonda. El pueblo

comienza a desconfiar de esos econométricos en el poder. La globalización es vista como muy perniciosa, puesto que abre los mercados a competencias en las que los locales más medianos pierden. Eso va generando una escisión entre los que tienen, que son pocos, y los demás. Un resto de profesionistas que no acceden al poder, quedan fácilmente desempleados y no encuentran trabajo incluso a buenas edades. Las humanidades pierden terreno, pues lo que importa son los datos y lo que cuadre dentro de estructuras matemáticas o estadísticas aplicables a la “solución de problemas”. Y el resto del resto son los que no tienen educación académica y quedan destinados a servir a los que concentran el dinero. Huelga decir que los salarios son bajos, sin suficiente poder adquisitivo.

Mounk señala que las normas democráticas se están perdiendo en Occidente. Los medios de comunicación tradicionales ya no exigen lectores calmados, reflexivos, a los que les preocupa una noticia. Las redes democratizan los ataques, la velocidad de las divisiones entre partidarios favorecen mensajes sin contenido reflexivo. Facebook, Twitter y otras vías se convierten en medios para hacer campañas difamatorias, exaltar liderazgos, incidir en las preferencias electorales, hacer memes graciosos que contienen agresiones severas y

deforman la realidad. En esos términos, se anula el contacto de la gente con sus gobernantes. Quien tenga más donantes y seguidores en las redes se hará del poder. Hoy hay más burócratas que nunca. Abundan, por ejemplo, legisladores que crean comisiones y subcomisiones que no hacen nada. La representación del pueblo en manos de funcionarios ha dejado de ser lo que Weber pensaba cuando hablaba del magistrado que se tomaba en serio su trabajo. El pueblo ya no sabe ni entiende lo que sus representantes deciden:

Los organismos independientes no se limitan actualmente a tomar decisiones sobre unos pocos casos de gran impacto mediático: son también los responsables de la inmensa mayoría de las leyes, normas y regulaciones. En 2007, por ejemplo, el Congreso de Estados Unidos aprobó 138 leyes. Ese mismo año, los organismos federales estadounidenses ultimaron 2926 normas. Y no está nada claro que los electores dispongan de supervisión efectiva alguna sobre esas regulaciones que los vinculan.³

En la medida en que los bancos centrales fijan las tasas de interés y el tipo de cambio, y determinan las reservas que entran o salen del mercado para controlar el valor de las divisas, los tecnócratas adquieren poder. Los

³ *Ibid.*, 71.

políticos de vieja guardia se rezagan. Quien no sepa economía está fuera del juego de la política. Y eso significa que el derecho a participar políticamente se pierde al lado de las decisiones económicas, que al final son las que importan.

Hoy, el control judicial de la constitucionalidad se liga a la defensa de los derechos individuales y al Estado de derecho. Cada vez es más importante que se defiendan la constitución en un mundo de valores materiales donde la riqueza y los intereses de las grandes corporaciones son los que importan. Los derechos de las minorías corren peligro justo cuando la democracia liberal entra en crisis.

Los tratados comerciales son importantes porque se supone que fortalecen a los Estados contratantes. Pero en realidad les restan soberanía. En el caso de esos acuerdos comerciales, los países tienen que ceder en materia de aranceles, condiciones laborales y condiciones de producción, de modo que los beneficios se puedan compartir. En el mundo actual los tratados son impugnados, como es el caso de Trump con México y el TLCAN. El mercado común limita la soberanía de los Estados. Eso es algo que explotan hasta el cansancio los populistas.

El dinero en las campañas electorales de todo tipo es un elemento que pone el peso de la balanza a favor de quien tiene más para gastar en publi-

cidad, contar con el apoyo de donantes y servir a sus intereses. Entonces, los funcionarios electos no ven por el pueblo: se valen del pueblo y luego sirven a la gente del dinero. Así:

Las aportaciones de campaña son un problema especialmente extendido en países que, como Estados Unidos, aplican unos límites sumamente laxos en materia de gastos electorales. De resultas de ello, el gasto total en las elecciones estadounidenses no ha dejado de crecer en estas últimas décadas y se sitúa ahora en niveles sin precedentes. En 2012, por ejemplo, “el gasto declarado en campañas electorales federales [...] alcanzó cerca de los 6,300 millones de dólares” o, lo que es lo mismo, más del doble del PIB anual total de un país africano como Burundi.⁴

Por eso, los políticos se sienten atrapados en un sistema que no los deja respirar, que no pueden cambiar. El dinero blando apoya temas de campaña, no tanto a candidatos. Pero si, por ejemplo, conviene contaminar para mantener altos niveles de producción, entonces habrá dinero para el candidato que diga que el cambio climático es una mentira. Gracias a los esfuerzos del ahora fallecido senador John McCain, ese dinero blando no entra en la política, o al menos, no va a la alza. Empero, recientemente ha vuelto

⁴*Ibid.*, 87.

NOTAS

a usarse y en eso consiste el cabildeo. Se buscan donantes y dinero a cambio de lo que sea. Eso mata a la democracia liberal. Mounk señala que el hecho de que se obtengan cargos de elección gracias a donaciones o a la acción de grupos de presión no significa que esas autoridades sean corruptas, como pensaba el juez Kennedy. No se toma como acto de corrupción el hecho de que los cabilderos redacten partes de las legislaciones. Envían generosos donativos para gastos de campaña a cambio de que ciertos elementos queden incorporados a las leyes. Y eso beneficia a grandes empresas. Así es el sistema, por lo que no se puede criticar a los políticos. Así como Trump financió a Hillary Clinton cuando ella contendió contra Obama y después la atacó por recibir dinero de diversos cabilderos. Esa hipocresía revela las reglas del juego.

Además, el entorno social es de masas insidiosas, que solamente asisten a actos de campaña para escuchar las promesas que quieren oír. Las campañas que se hacen para recaudar fondos ahora recurren a internet, las redes sociales, los bancos. El entorno se adapta a la manera de recaudar. El problema es que se pide dinero a gente sin educación. Esa gente termina donando desde un dólar hasta miles, si escucha algo popular. Trump vendió la idea de que Estados Unidos sería

grande de nuevo. Culpó a México y a los terroristas de los problemas de su país. Pidió un muro para impedir la invasión de mexicanos y centroamericanos. Y eso bastó. Ese simplismo le dio los votos y las donaciones que lo llevaron a la presidencia. Como señala el autor:

En el conjunto de la población de Estados Unidos, menos de una de cada doscientas personas tiene un título universitario en derecho. En la Cámara de Representantes, esa proporción es de más de una de cada tres. En el Senado, es de más de la mitad. Las estadísticas de los niveles de riqueza son igual de llamativas. El valor mediano de la distribución de patrimonio neto individual de los adultos estadounidenses se situaba hace poco en casi 45,000 dólares. Sin embargo, el patrimonio neto individual mediano del conjunto de los congresistas multiplica esa cifra por más de diez, y el de los senadores por separado es más elevado aún.⁵

Es decir, la gente ignorante dona mucho dinero a políticos que se benefician mucho y que están muy preparados. Eso no puede ser considerado democrático. Es parte de un sistema que aísla a los congresistas de sus votantes. Por otro lado, los jóvenes no son la solución porque viven desinteresados de la política, apenas

⁵ *Ibid.*, 94.

ocupados en sus estudios o en conseguir trabajo, y distraídos en sus redes sociales. La gran división social y cultural existente hace que la democracia se convierta en una palabra hueca. En suma, concluye Mounk, con el objeto de explicar el arribo al poder de los populismos:

En todo Occidente, estas últimas tres décadas han estado marcadas por el creciente papel de los tribunales, los organismos administrativos, los bancos centrales y las instituciones supranacionales. Al mismo tiempo, se ha registrado un rápido crecimiento de los grupos de presión, del dinero gastado en campañas electorales y la brecha que separa a las élites políticas del pueblo al que supuestamente representan. En la práctica, y tomados en su conjunto, estos fenómenos han aislado el sistema político de la voluntad popular.⁶

Si la democracia liberal entra en crisis, las soluciones que se buscan son fáciles. Las decisiones políticas se alejan de la voluntad popular. A veces con razón. El caso de Grecia y su deuda es emblemático: un pueblo volcado en las calles que exigía al gobierno no pagar la deuda externa tuvo, empero, que negociar con los países europeos, y dirigentes como Angela Merkel no estaban dispuestos a condonar esa deuda de acuerdo con los

⁶ *Ibid.*, 98.

intereses de la propia Unión Europea. La permanencia de Grecia en la Unión dependía de que los dirigentes no escucharan las demandas del pueblo. En ese caso, la democracia de la gente no se vio representada en las decisiones técnicas de los economistas, no solamente por convenir así a los intereses de Grecia, sino por acatar la voluntad popular de los demás países europeos. Vivimos en un mundo complejo:

El mundo en que hoy vivimos es muy complejo. Para mantener la economía en funcionamiento y evitar grandes desastres, necesitamos regular la banca y hacer cumplir normas de protección del consumidor, vigilar la formación y la trayectoria de los huracanes, o inspeccionar las centrales eléctricas, por ejemplo. Existen muchas formas distintas de organizar la realización de esas tareas. Es lógico que se promuevan reformas que den a los legislativos más poder para establecer las normas necesarias y para hacer que los organismos administrativos que vigilan el cumplimiento de esas normas rindan cuentas de su funcionamiento.⁷

Todas las reglamentaciones y normativas para diseñar el funcionamiento adecuado de esos organismos requieren muchos conocimientos técnicos, de modo que el pueblo no

⁷ *Ibid.*, 100-101.

puede ser consultado para efectos de saber lo que se debe hacer. La abolición de esas instituciones tecnocráticas es delicada, y preguntar a la gente es más delicado todavía. Se requiere, entonces, que en nombre del pueblo los gobernantes electos apelen a organismos técnicos que tomen decisiones complejas. En la medida en que eso beneficia al conjunto, la democracia liberal funciona. El problema es que la relación entre liberalismo y democracia plantea una red intrincada de dificultades. Son indispensables ciertas instituciones que contrapesan a las mayorías. Tribunales, institutos de competencia, organismos reguladores protegen derechos de minorías. Si no fuera por esas organizaciones, muchas de las minorías étnicas y religiosas estarían en peligro. Pero en países como Turquía o Hungría se ha visto que las decisiones del pueblo se imponen a tribunales y jueces, y llevan procesos que parecen más democráticos. A la larga, esa democracia del pueblo facilita que un líder autócrata tome los reclamos populares como bandera, y que llegando al poder haga caso omiso de lo que los especialistas recomiendan.

Hay una doble crisis de la democracia liberal. Por un lado, el pueblo elige representantes iliberales que tienden a violentar la separación de poderes. Incluso hay líderes que desoyen a la gente y toman decisiones de

modo personal en nombre del pueblo que los eligió, pero violentando la representación. Muchos populistas ignoran por qué las élites económicas toman las decisiones y al suprimirlas cometen atropellos, arriesgan la estabilidad económica de todo un país.

Sin embargo, no podemos dejar todo en manos de los expertos. Lo que se necesita es equilibrar esas instituciones, de modo que por un lado haya técnicos que expliquen lo que se tiene que hacer con un alto sentido de responsabilidad social. Es decir, la decisión técnica no puede ir en contra de la voluntad general. La conciliación de ambas genera una tensión. El choque entre los tecnócratas y el pueblo, o entre lo que quiere el pueblo y lo que deciden los técnicos, es el origen de populismos perniciosos.

El liberalismo y la democracia son valores irrenunciables. Si nos obligan a renunciar a los derechos individuales o a la voluntad popular, se nos pedirá que hagamos una elección imposible. Hablar de un liberalismo no democrático solo conduce a problemas de estabilidad. Pero un sistema que preconiza lo popular por encima de los derechos individuales acaba yendo contra el pueblo mismo. Si se defienden los derechos contra la voluntad general se termina en el individualismo; pero si se defiende la voluntad general contra los derechos

individuales se pierden las libertades a favor de decisiones meramente populares. Cuando se sacrifican los derechos individuales para defender la voluntad general, lo primero que se pierde es el derecho a pensar diferente. El tema de la voluntad general remite a la idea de una democracia imperfecta:

Se supone, pues, que en países como Francia o Estados Unidos la democracia está “consolidada”. Pero si el liberalismo y la democracia no forman una amalgama tan estable como los expertos creían desde hace tiempo, y si cada uno de esos valores se vuelve más vulnerable aun en ausencia del otro, entonces nuestro sistema político parece enfrentarse a una amenaza mayor de lo que habíamos admitido hasta ahora. ¿Son nuestras democracias liberales imperfectas actuales realmente tan seguras como hemos creído todo el tiempo?⁸

Yascha Mounk sostiene que ese equilibrio entre derechos y voluntad general se está perdiendo. En nombre de lo individual se sacrifican intereses colectivos. O en nombre de lo colectivo se reprime lo individual. En general, lo liberal apunta a conceptos como representación y especialidad. Los que representan al pueblo saben lo que al pueblo le conviene. Las élites del poder, del dinero y del saber deben

⁸ *Ibid.*, 103.

tomar las decisiones. Cuando la voluntad del pueblo no concuerda con esas decisiones, entonces los representantes no pueden tomar decisiones elitistas. Pero cuando se impone la voluntad de la mayoría, entonces los derechos individuales son suprimidos si no convienen a la mayoría, y eso pone en riesgo a las minorías, mujeres, discapacitados, los que piensan de modo diferente, los críticos del sistema, las religiones diversas, quienes no piensan como piensa la voluntad general. El líder populista suele decir que encarna la decisión del pueblo, y decide aun a costa de lo que es técnicamente recomendable.

La democracia se está desconsolidando. Hay un desencanto de la democracia y cada vez más gente está a favor de sistemas autoritarios. Las normas democráticas dejan de acatarse. Para colmo, los jóvenes dejan de ser la solución y la esperanza puesta en ellos decae.

El desaliento

Dice Mounk:

Al menos, tres cosas —diría yo— tendrían que cumplirse para que consideráramos que la democracia continúa siendo la única alternativa [...]: La mayoría de los ciudadanos deberían estar muy comprometidos con la democracia liberal.

La mayoría de los ciudadanos tendrían que rechazar las alternativas autoritarias a la democracia.

Los partidos y los movimientos políticos con poder real han de estar de acuerdo con la importancia de las reglas y las normas democráticas básicas.

[...] Si los mejores datos disponibles mostraran que muchos ciudadanos son críticos, no ya con los gobiernos concretos, sino con la democracia en sí, dotarían de credibilidad real al temor de que la democracia no sea ya la única alternativa disponible.⁹

Una serie de elementos indican que, en efecto, hay una masa acrítica que no confía en la democracia liberal. Los ciudadanos ya no creen en ella. Los mileniales están dispuestos a votar por la derecha o por la izquierda, tal vez porque no han vivido en esos regímenes. Y tienden a defender líderes autoritarios. A tono con los superhéroes, la velocidad, las redes sociales y el desencanto de no ver un futuro para ellos, los jóvenes no creen en los políticos y en la representación. Rechazan la democracia como sistema político, aunque no el concepto de asamblea o diálogo participativo. En Estados Unidos uno de cada cuatro mileniales desconfía de la democracia, en contraste con lo que piensan los de mayor edad. Evidentemente, el apoyo a un líder fuerte que

⁹*Ibid.*, 110.

no respete al Congreso cedería el poder a un dictador. Independientemente de eso, los jóvenes y muchos adultos estadounidenses están a favor de un líder fuerte. En 2011, 44% de los estadounidenses preferían un líder fuerte que no le hiciera caso al Congreso, ya fuera un buen líder o no. Lo bueno es que el número de personas que preferirían un régimen militar es menor. En 1995, solo uno de cada quince estadounidenses pensaba que los militares gobernarían mejor. No obstante, los sectores más pobres de esa sociedad estaban dispuestos a apoyar una forma de gobierno militar. En 2000, la mitad de la población de ese país aprobaba la idea de tener un líder fuerte.

Actualmente, los políticos profesionales ven la política como un deporte cuyas reglas se tienen que respetar. Todos quieren tener ventaja sobre sus oponentes, pero parten de la premisa de que el juego es limpio. Hay enemigos y adversarios, y en política los enemigos no existen (a menos que se piense como Carl Schmitt).¹⁰

Lamentablemente, lo que tenemos son enemigos, exceso en los gastos de campañas, manipulación mediática, ataque a los medios críticos, imposi-

¹⁰Carl Schmitt fue un pensador y jurista alemán. Fue abogado de Hitler, lo que lo hace muy polémico. Se defendió a sí mismo en los juicios de Núremberg, y escribió dos obras fundamentales: *El concepto de lo político* (1932) y *Ex captivitate salus, experiencias de la época 1945-1947* (1950).

ción de magistrados a modo, improvisados sin experiencia que prometen todo sin decir cómo harán las cosas. Falta de ideologías y programas claros. Las normas democráticas se rompen y el teatro de discursos sin contenido y la intolerancia se expresan continuamente:

La razón por la que estos populistas y neófitos políticos están tan dispuestos a poner en cuestión normas democráticas básicas es, en parte, tácita: cuando rompen con tales normas, los populistas concitan la condena unánime de los miembros del orden político establecido. Y eso, como es evidente, demuestra que, tal como ellos mismos anunciaban, los populistas de verdad representan una ruptura radical con el *statu quo*. Hay, pues, algo teatral en la tendencia de los populistas a quebrantar las normas democráticas.¹¹

Los ejemplos sobran. Nicolás Sarkozy reconocía el cambio climático y sus problemas desde la resistencia política de la oposición, pero cuando fue candidato a las elecciones presidenciales de 2016 rechazó que hubiera “cambio climático”, buscando el voto de la extrema derecha. La izquierda democrática de Estados Unidos manipula reconfigurando las circunscripciones electorales a la vez que el demócrata Obama extendió

alarmantemente sus poderes para llevar a juicio a muchos periodistas porque suponía que usaban información clasificada. Los republicanos se excedieron en el uso de sus atribuciones para congelar y aislar al presidente Obama, con el fin de ganar la Casa Blanca para Trump, que desprecia todas las instituciones.

Trump atropelló todas las normas democráticas como nadie lo había hecho. Durante la campaña, prometió encarcelar a sus oponentes políticos. Se negó a decir públicamente que aceptaría el triunfo de Hillary Clinton. Intimidó a la prensa extranjera. Invitó a Rusia a frenar a Hillary Clinton. Formuló acusaciones infundadas de fraude electoral. Y luego elogió a Putin cuando se acusó a los rusos de estar atrás de su triunfo electoral. La lista es interminable y cotidiana. Removió al director del FBI, James Comey, por sostener que hubo infiltración rusa en la campaña presidencial, impuso un juez ultraconservador, detuvo la investigación de Mueller por obstrucción a la justicia, atacó a CNN arguyendo que todas las noticias de ese medio eran falsas y un largo etcétera.

Las redes sociales

Hacia 2014 y 2015 los tecnooptimistas pensaban que las redes sociales serían la condición para fortalecer la democracia. Cada vez más personas

¹¹ Mounk, *El pueblo contra la democracia*, 121.

usan esos medios para difundir horizontalmente ideas, críticas, que permiten una participación masiva como jamás hubo en la historia. Las ideas de opositores odiados podrían estar en Facebook o Twitter y ser debatidas, rebajando el nivel de ese odio para entablar un diálogo conciliador. El objetivo teórico de las redes era que esos opositores fueran vistos como cámaras de resonancia. Cada persona buscaría sus fuentes de información. Todos estarían activos en la necesidad de participar de la cosa pública. Y los partidarios de un bando o de otro pondrían un “me gusta” a favor de alguna idea o dirían lo que piensan en sentido opuesto. La democratización de los medios parecía haberse alcanzado.

158 Sin embargo, la ascensión de Donald Trump fue posible porque se hizo uso de esos medios transgrediendo todo límite a lo que se puede o no decir. Las cadenas de televisión pueden editar y negarse a difundir las mentiras que dice Trump, pero no hay manera de controlar esas mentiras en las redes digitales. Trump pudo tuitear a millones de seguidores calumnias, mentiras, descalificaciones y sus acostumbradas amenazas. Muchas de las noticias fabricadas y divulgadas en portales como Vdare, Info Wars y American Renaissance eran inverosímiles y sensacionalistas, y resulta increíble que hubiese gente que las

creyera. Se dijo que “el papa Francisco apoya a Donald Trump como candidato para la presidencia” o que “Hillary Clinton controlaba una red satánica”. Al poco tiempo millones pensaban que Clinton era una mujer maligna. Roberto Rodríguez-Andrés afirma que, desde los inicios de su campaña, Brad Pascale, director digital de la campaña, hizo ver a Donald Trump que no merecía la pena malgastar dinero en difusión televisada. Mientras que candidatos republicanos como Bush o Rubio habían gastado en publicidad televisiva 82 y 55 millones de dólares, la inversión de Trump fue tan solo de 10 millones. La pericia del candidato republicano consistió en ejecutar una campaña híbrida, en la que el entorno electrónico acabó por desplazar a los medios tradicionales. En algunos análisis se ha visto que, de enero de 2016 al día de las elecciones, Trump produjo más tuits que su adversaria, 20 millones en total.¹² Así, los medios se convirtieron en agentes exterminadores. No importa si los tuits contienen frivolidades y mentiras sin que nadie controle los efectos.

No obstante, ante los autoritarismos, son los medios digitales el camino para que la verdad democrática se dé a conocer. Es claro lo que acontece en Venezuela, los excesos de Maduro

¹²Véase: Roberto Rodríguez-Andrés, “Trump 2016: ¿presidente gracias a las redes sociales?”, *Palabra Clave* 21, núm. 3 (2018): 831-859.

se difunden por las redes sociales. De esa manera la democracia se defiende de la dictadura. Por el lado médico, la gente puede consultar información que antes no tenía. Nuevas enfermedades, pero también tratamientos alternativos que usan las redes y salvan vidas. La telefonía móvil comunicó aldeas distantes en países pobres, pero también facilitó el narcotráfico, la dispersión de drogas, la movilización de los terroristas.

Los medios tecnológicos de la era digital muestran el dilema moral en términos de su uso para causas buenas o malas. Abren espacios de expresión, pero también permiten el acceso inmediato a la manipulación.

Hoy por hoy, son los populistas quienes han sacado más provecho de esas redes. No obstante, la capacidad de respuesta es inmediata, de modo que la velocidad de decir y contradecir causa más confusión que claridad. Los que tienen acceso a esas redes, a los mejores teléfonos inteligentes, tienen más poder que los marginados. Pero a la vez, muchos marginados pueden usar esos medios para tener más poder que en el pasado.

Lo económico

El crecimiento económico de la era industrial y el posterior a las guerras mundiales elevó la calidad de vida de la generación de la década de 1960.

Las personas tenían refrigeradores, coches, televisores, aviones, empleos, seguros médicos... cosas que no se conocían apenas treinta años atrás. La economía del bienestar lo potenciaba gracias al avance de la ciencia, de la tecnología aplicada y el proteccionismo de los Estados. Empero, a partir de la década de 1980, en el modelo neoliberal las condiciones económicas han empeorado para la mayoría de la gente. Esto es evidente:

Esta transformación ha resultado especialmente dolorosa para personas de cierta edad, que han visto su progreso económico paralizado al llegar a la madurez. Pero es más alarmante aún para muchas personas jóvenes a quienes se educó en el principio de que su esfuerzo y su trabajo se traducirían en una mejora de su futuro económico, y que, en vez de ello, han visto cómo van quedándose sistemáticamente por debajo de los niveles alcanzados por sus padres y madres a su misma edad. De hecho, el número de personas que no han experimentado personalmente mejora alguna de su situación económica se ha multiplicado en años recientes [...] Cuando a las personas se les pregunta qué tal les va, comentan los autores de este estudio, “muchas veces comparan su propio nivel de vida con el de sus padres” [...] Cuando cumplieron los treinta años, más de nueve de cada diez estadounidenses nacidos en 1940 ganaba más que sus padres en aquella

NOTAS

misma fase de sus vidas. Sin embargo, solo uno de cada dos estadounidenses nacidos en 1980 gana más que sus padres a esa misma edad.¹³

Así, el miedo a un futuro incierto crece. Conceder a los políticos el beneficio de la duda se ha evaporado. La ansiedad económica puede inclinar a votar por populistas. Entre los electores que dicen estar a favor de Trump es menor la probabilidad de encontrar titulados universitarios o profesionales. Esos electores viven en localidades con los peores índices de salud, menor movilidad social, menor capital social y menor acceso a la seguridad social.

Muchas compañías van a la quiebra. Cada día es más difícil hacerse de un coche nuevo, pagar la hipoteca o la colegiatura de una buena escuela para los hijos. A pocos kilómetros de los vecindarios donde se vive en paz hay otros barrios violentos, los niveles de delincuencia suben. El flujo de inmigrantes se incrementa y los nacionales se preguntan por qué aceptar extranjeros si en casa no hay empleos suficientes.

El sentimiento de un impulso hacia adelante, de progreso, se pierde en países donde la gente confiaba en que todo marchaba bien. Los que alguna vez vivimos en sociedades de

abundancia, ahora pensamos que eso ha terminado. Se acabaron las épocas de crecimiento en las que a una generación nueva la iba mejor que a la anterior.

Identidad

A medida que el fervor nacionalista se intensifica, la exclusión de los extranjeros remite a la tesis de que “ellos no pertenecen a lo que somos en la nación”. De modo que los nacionalistas distinguen entre los que pertenecen y los que no. El pluralismo da cabida a todos. Promueve que los que vienen de fuera sean incluidos en una unidad en lo diverso. Eso enriquece la cultura de una nación pluriétnica. Pero la idea de unidad de raza, territorio y Estado origina un movimiento tendiente a la homogeneidad. Si la economía va mal, habrá una tendencia a la homogeneidad. Si además hay redes que facilitan la planeación de atentados terroristas, se acentúa la tendencia a cerrar fronteras. Cuando los flujos migratorios rebasan la capacidad de la infraestructura para atender a los que llegan, la gente exige a la clase política que se protejan los sistemas a favor de los nacionales. En las normas de la democracia liberal, todos caben. Las instituciones liberales entraron en crisis en socie-

¹³ Mounk, *El pueblo contra la democracia*, 160-161.

dades heterogéneas cuando, en nombre del pueblo, los fascistas se hicieron del poder. El mensaje es: el pueblo es uno y monoétnico, y todo lo que no represente esa homogeneidad es contrario a la unidad. Por ende, lo heterogéneo destruye al conjunto social. El enemigo de un proyecto de nación son las instituciones liberales. Esa es la lógica populista. Dice Mounk:

La homogeneidad étnica no solo contribuyó al éxito de esas nuevas democracias, sino que, de manera igualmente importante, condicionó cómo estas terminaron definiéndose a sí mismas. En marcado contraste con los imperios multinacionales que habían dominado la política europea en los siglos anteriores, esas democracias eran totalmente monoétnicas. Ser alemán o italiano —como ser sueco u holandés— significaba ser descendiente de un origen étnico particular [...]

Desde el momento en que comenzó esa llegada masiva de inmigrantes a sociedades que se definían a sí mismas por una cultura y un origen étnico compartidos, la tensión entre teoría y práctica se fue volviendo cada vez más explosiva. [...] Los temores que despierta la inmigración son ahora uno de los temas que más inquietan a los votantes de toda Europa. En 2016, por ejemplo, un 71% de los daneses, un 67% de los húngaros y un 57% de los alemanes eligieron

la inmigración como problema político más preocupante [...] En Estados Unidos, por su parte, un 70% del electorado señaló la inmigración como un factor muy importante para su voto en las elecciones de 2016, frente al 41% que la había destacado en 2012.¹⁴

A pesar de que Estados Unidos es un país de inmigrantes, la idea de honrar una bandera, los valores que representa y la idea de república que constituye la unión son principios que han estado ahí siempre. Ser estadounidense configura ya una manera de ser y pensar, un territorio que defender, un sentimiento nacional poderoso. El aumento de la población latina y musulmana se ha acelerado, y con eso también la ira de Donald Trump. La pregunta sobre el origen étnico nacional de Barak Obama hacía prever que 41% de los que pensaban que Obama había nacido en Kenia votarían por Trump. Con todo, decir que los Estados Unidos es un país abierto a nativos, africanos, latinos, mexicanos o asiáticos como una constante, no significa decir que no se trate de grupos minoritarios muy reprimidos.

La geografía de la inmigración pone de relieve los condados pequeños donde hay pocos inmigrados. Las ciudades grandes con muchos migrantes

¹⁴ *Ibid.*, 170-171.

NOTAS

propician la tolerancia. Eso explica que Trump haya ganado votos en pueblos o condados pequeños, incluso en California o Nueva York, donde la población no inmigrante defendió la idea de “pureza” racial. Quienes tienen que empezar a tratar con inmigrantes suelen ser racistas, y por ende, proclives al populismo. Esto ocurre independientemente de que en esos lugares remotos o aislados la oleada masiva de inmigrantes no se dejó sentir.

Aunada a la ansiedad económica hay una ansiedad demográfica que tiene que ver con el hecho de que los habitantes originales no inmigrantes tienen pocos hijos. La tendencia es cero. Si los adultos entre 30 y 45 años en Francia o Alemania escasamente tienen un hijo por pareja, los musulmanes tienen cuatro. El temor de que la nación alemana con alemanes se convierta en una nación alemana de musulmanes produce una fuerte resistencia a la inmigración. Y eso se percibe en países como Hungría, donde los aspirantes sirios son separados con alambres de púas. Lo mismo pasa en Estados Unidos, donde la población latina crece exponencialmente.

Hay poco empleo y el que hay es para los extranjeros. Eso no se tolera y nutre los sentimientos nacionalistas más extremos. El populismo explota esas ansiedades con un correlato: hay menos empleo a causa de los inmigrantes. Ergo, hay que cerrar las

fronteras, proteger el empleo para los nacionales, expulsar a los inmigrantes, frenar los tratados comerciales internacionales, regular el comercio.

Maslow

Conocemos las ideas de Maslow. En la base de su pirámide se encuentran las necesidades más elementales, urgentes para la supervivencia. La comida, el techo y cierta seguridad de integridad física son necesidades vitales. Quien no come, no tiene un techo o carece de medicamentos simplemente muere o está en riesgo. Las necesidades ascienden al plano del empleo y la seguridad, la amistad y el amor, el reconocimiento y el respeto, y culminan en la moralidad, el civismo, el conocimiento y la capacidad de resolver los problemas que plantea la vida.

En la década de 1970, Ronald Inglehart decía que cuando una sociedad atraviesa por situaciones de escasez aguda, el riesgo de estallidos violentos es muy alto. El enfrentamiento más hostil contra el Estado proviene de los estamentos más bajos. Así, los votantes más pobres elegirán a los políticos que prometen un Estado de bienestar y abogan por la distribución del ingreso. Los votantes ricos elegirán a los políticos que apoyan proyectos financieros, industriales y universi-

tarios, y que protegen los intereses de la clase poderosa. El peligro de los inmigrantes es mayor desde este punto de vista, porque apenas comen, visten, se enferman, no tienen empleo y representan un peligro para la seguridad de los demás. Esos inmigrantes son vistos como “delincuentes potenciales”. Por eso, los límites morales, étnicos y nacionales determinan electores que defienden a su propio grupo y atacan a las minorías religiosas y raciales que se apartan del segmento. Si la mayoría vive en los niveles más altos de la pirámide, entonces el racismo se ejercerá contra los que apenas tratan de satisfacer las necesidades básicas.

Además, cuando el crecimiento económico es lento, la satisfacción de las necesidades es igualmente lenta, de modo que la competencia por los recursos es más fuerte. Por eso, los ricos incrementan su riqueza a costa de los pobres. Si solo se crece al 2% anual, hay poco que repartir. Y los que más tienen se lo apropian.

En términos de Maslow, los blancos sienten enojo, ansiedad, pues su autorrealización se aleja. La molestia que causan los inmigrantes y las minorías étnicas es mayor, porque los recursos que se distraen para que esos seres humanos coman y tengan servicios impide que los mejor situados se autorrealicen.

Hoy estamos ante un nuevo tipo de votante, al que Yascha Mounk llama “votante posmaterialista”.

Conclusión

Es necesario fortalecer la democracia por medio de la consolidación de la separación de poderes. El Congreso tiene que realizar la función de poner límites al ejecutivo. La defensa de la Constitución depende de ese límite, por el que un poder efectivamente limita al otro. Es claro que la Constitución no puede defenderse a sí misma. Por ende, hacen falta representantes preparados y comprometidos.

Al mismo tiempo, se necesita mejorar la economía. No puede seguir concentrándose la riqueza; se tiene que distribuir. La creación de empleos y la garantía del bienestar dependen de que haya en todo momento mayor productividad (producir más, con calidad, en el menor tiempo). Eso significa generar confianza en el gobierno. Dejar todo a las fuerzas del mercado es un acto irresponsable, pero también lo es frenar el mercado.

El nacionalismo no tiene nada de malo. Lo que debe alertarnos es un nacionalismo intolerante en cuyo nombre se establece la exclusión de los “otros”, que son los que no pertenecen a la nación. Fomentar la tolerancia es más fácil si se fortalece la

NOTAS

democracia y el empleo, y si el extranjero es incorporado a la sociedad de acogida.

Es preciso defender la libertad, la igualdad y la verdad. Regresar a nuestros valores. Dice Mounk:

He pensado mucho en los estoicos en estos últimos meses. Hay algo deprimentemente austero en su visión del mundo. Como ellos mismos reconocían, el único modo de hacerse con el completo control de su destino es volviéndose indiferente a todo lo que nos rodea. Si amas a otra persona, es imposible que seas feliz cuando algo terrible le ocurre a él o a ella. Si te gustan tus conciudadanos, no puedes sentirte satisfecho

si sufren dificultades económicas o discriminación racial. Y si te importan valores como la libertad o la igualdad, no puedes estar tranquilo como si nada cuando la suerte misma de la democracia liberal pende de un hilo.¹⁵

Contra el populismo, usar los medios para alzar la voz. Tomar la calle, presionar a los partidos para que se organicen, fortalecer el estado de derecho, tener un poder judicial fuerte y competente, y crear ciudadanos más reflexivos por medio de la educación.

Si no se hace nada de lo anterior, el ascenso del populismo podría ser irreversible.

¹⁵ *Ibid.*, 271.

RESEÑAS

David Runciman, *Así termina la democracia*, trad. por Albino Santos Mosquera (Barcelona: Paidós, 2019), 304 pp.

RECEPCIÓN: 21 de febrero de 2019.

APROBACIÓN: 27 de julio de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299532

Hay una creciente y generalizada sensación de malestar en Occidente. Sus fundamentos culturales, económicos, políticos, parecen tambalear. Hablamos de crisis climática, de crisis migratoria y de una crisis de la información reforzada por invasivas tecnologías cuyo impacto estamos lejos de comprender. Y a la crisis económica del 2008, se suman una seguidilla de preocupantes hechos políticos: el voto del *brexit*, la elección de Donald Trump y un viraje mundial hacia la derecha y el populismo. Los más alarmistas creen que la democracia está bajo amenaza, que pende de un hilo.

En consecuencia, han cundido los diagnósticos. Entre tanta bibliografía, el libro de David Runciman, *Así termina la democracia*, destaca por la imparable y casi resignada lucidez. Profesor de la Universidad de Cambridge, colaborador asiduo de la *London Review of Books*, Runciman se ha hecho célebre gracias al que quizá sea el mejor podcast sobre política internacional, *Talking Politics*. A caballo entre la academia y los medios masivos, su trayectoria intelectual le ha permitido tender puentes entre mundos tradicionalmente separados. Su libro participa y se beneficia de esa singular disposición: desprovisto del lenguaje esotérico que en ocasiones lastra las obras académicas, en él claridad, medida y agudeza se refuerzan recíprocamente. La sensatez de sus argumentos, sin embargo, no logra esconder algunos puntos ciegos: de un lado, su renuencia a adentrarse en el aspecto financiero de la crisis democrática actual, señalada por economistas como Adam Tooze o Robert Skidelsky; del otro, un marcado eurocentrismo que le impide explorar otros escenarios de gran utilidad analítica, entre ellos, la hoy convulsa Latinoamérica, donde la democracia goza de una historia igual o incluso más larga que en el Viejo

Continente. Por último, se lamenta que la traducción peque, aquí y allá, de una literalidad que tolera frases incorrectas o poco naturales.

Como lo indica el título, el diagnóstico de Runciman gira en torno a la condición presente de la democracia. Antes que nada, el politólogo recurre a la elección de Trump para reflexionar en el tipo de crisis que las democracias occidentales parecen estar experimentando. Runciman, al contrario de muchos, evita caer en catastrofismos: el polémico mandatario fue elegido democráticamente y se le ha hecho oposición democráticamente. Nada indica, entonces, que su posición sea análoga a la de Hitler, como muchos, Timothy Snyder sobre todo, han dicho. Para Runciman, seguimos atrapados en “imágenes obsoletas del aspecto que suponemos y asociamos a una caída de la democracia” (10), esto es, seguimos anclados en los fascismos del siglo XX y su recuerdo, cuando las instituciones democráticas eran mucho más frágiles. Confrontada con realidades que sobrepasan sus fijaciones históricas, “la ciencia política contemporánea tiene poco que decir” (11).

El hecho de que Estados Unidos “quizá no sea el lugar adecuado para anticipar el fin de la democracia” (31) no implica que la elección de Trump no constituya “un buen momento para empezar a pensar en lo que el fin [...] podría significar” (18). Puesto que los esquemas existentes para concebirlo resultan inadecuados o insuficientes, Runciman propone repensar la democracia a partir de una analogía con la vida humana. De acuerdo con este modelo importado de la biología, “la democracia está pasando por lo que en las personas es la típica crisis de los cuarenta o de los cincuenta: una crisis de madurez” (13). En ella, se empiezan a sentir los efectos no ya de la vejez, sino del envejecimiento: “puede que los elementos que confieren a la democracia su atractivo continúen funcionando, pero ya no logran funcionar juntos” (15). En el proceso de envejecer, la democracia “comienza a disgregarse”, amenazando con tornarse vacía, meramente formal.

¿Cuáles son estos síntomas de envejecimiento? Runciman distingue tres amenazas interrelacionadas que avisan cómo la democracia podría caer “aún permaneciendo intacta” (12), como una momia. Ninguna corresponde al obsoleto imaginario de entreguerras, que solo nos prepararía para evitar un segundo Hitler. Por el contrario, forman parte de apremiantes cuestiones actuales: la *primera amenaza* es la posibilidad de un golpe a la democracia. Pero con democracias maduras y consolidadas, difíciles de resquebrajar, el peligro ya no estriba en el camino trillado: el golpe puntual, la junta militar y la violencia brutal. Quizá, y esto es lo más angustiante, no nos demos cuenta del fin de

la democracia sino cuando sea demasiado tarde. En el siglo XXI, arguye Runciman, ciertas modalidades de golpe resultan más eficaces por imperceptibles: la paulatina “expansión del ejecutivo”, por ejemplo, gradual y por ende difícil de descubrir, como ha sido el caso en los últimos cincuenta años de Estados Unidos; o el “referéndum” o “golpe promisorio”, puesto en práctica en Turquía, donde se apeló a la democracia directa y el estado de opinión para legitimar una suspensión del derecho. Ambas opciones apelan a la democracia para subvertirla; el golpe se realiza en defensa de aquello que se deshace y que es preferible no atacar de frente.

Dos fenómenos alimentan este estilo de golpes: por un lado el populismo, que no distingue ideologías al movilizar las emociones de un “pueblo” reificado en contra de unas “élites” antidemocráticas; y por el otro, las teorías de la conspiración, tras de las cuales se puede ocultar un sinnúmero de ataques a la democracia: al ser “omnipresentes, el espacio donde ocultar una conspiración de verdad se amplía, ya que nadie puede distinguir los árboles ni el bosque” (74). Al final, puede terminar sucediendo precisamente aquello que la suspicacia más teme: que “el golpe triunfa porque nadie sabe que ha tenido lugar” (74). El populismo y las teorías de la conspiración, plantea Runciman, se nutren de condiciones reales que se asemejan más a aquellas de la década de 1890 que a las de la década de 1930 entonces, como ahora, se combinaban cambios tecnológicos y sufrimiento económico con un visible aumento de la desigualdad y una inusitada ausencia de guerras. El problema radica en que el estancamiento democrático de entonces, a diferencia de lo que sucede ahora, se superó por medio de grandes reformas políticas y, por encima de todo, gracias al impacto de dos guerras mundiales, que transformaron la agenda social.

El populismo y las tendencias “conspiranoicas” serían impensables sin el concurso de la *segunda amenaza* a las democracias maduras: la tecnología. Lejos de significar el arribo de una revolución democrática, internet ha debilitado los medios tradicionales de información, ha favorecido la democracia directa, ha azuzado pasiones tribalistas, ha golpeado las estructuras partidistas y ha propiciado la aparición de corporaciones transnacionales que, como Facebook o Amazon, son profundamente antidemocráticas por su mismo tamaño, organización jerárquica y capacidad de vigilancia cibernética. Con cándida molicie, advierte Runciman, hemos entregado nuestra información y nuestros deseos a la voracidad de aplicaciones, aparatos y páginas web que aherrojan nuestra atención, nos otorgan satisfacción inmediata y nos convierten en consumidores compulsivos. Runciman, no obstante, se encuentra

lejos del ludismo decimonónico: la tecnología informática llegó para quedarse, y antes que satanizarla, mejor regularla y educarnos para hacer buen uso de ella, poniéndola al servicio del electorado. Mientras tanto el Estado, que cuenta con el monopolio de la violencia, la fuerza del derecho y el suficiente dinero, debería imponérsele al poder corporativo, tal como sucedió con la Standard Oil Company en 1911.

La *tercera y última amenaza* a las democracias es la posibilidad, cada vez más próxima y real, de una catástrofe ecológica o nuclear. De la segunda se corren hoy más riesgos que hace sesenta años, pues el seguimiento del armamento nuclear es pobre y el desarme no se impone en la agenda internacional. Para colmo, el mundo pasa por un periodo de liderazgos temerarios y ajustes geopolíticos, en los que China y Rusia apuestan todo por ganar mayor presencia en el ajedrez global. La posibilidad de un desastre ecológico es más inminente y, al mismo tiempo, más difusa: no sabemos cuándo ocurrirá exactamente, los riesgos, aunque reales, no están claros, y se siente una suerte de “fatiga del apocalipsis” (114). Además, y al contrario de un desastre nuclear, la crisis climática no es un acontecimiento puntual: ¿cuándo empieza? ¿Cuándo termina? ¿Cuándo se torna irreversible y, si es el caso, para qué ofrecer resistencia a un hecho consumado? Como con las otras amenazas, da la impresión de que las democracias no están capacitadas para responder a los problemas ambientales. La complejidad del fenómeno y, peor aún, el modo en que se interconecta con todo lo demás, escapa a unos dirigentes cada vez más cooptados por intereses privados. El resultado es una sensación de “impotencia frente a la complejidad” (141) y la sospecha de que la democracia representativa, lenta, deliberativa, burocrática, ya no es la respuesta.

Ante estas tres amenazas Runciman sugiere adoptar una posición tocquevilliana, que sopesa los pros y los contras del atasco democrático. En su opinión, soluciones tales como el autoritarismo pragmático, cuyo modelo más exitoso es China, o el retorno a la epistocracia, “el gobierno de los que saben” (214), son peores que la enfermedad. El primero parece indisoluble de un aparato de vigilancia y disciplinamiento tecnocrático tan perverso como omnímodo, mientras que el segundo no elude la cuestión de cómo se distingue y quién distingue entre los que saben y los que no. Lo que se sacrificaría en estos arreglos es la democracia y su capacidad única de dotar al individuo de dignidad, de derechos y de la posibilidad de participación política en aras de una supuesta seguridad. Descartadas estas dos vías, Runciman se decanta por explorar el potencial liberador de la tecnología: es probable que nos permita

una *pax technica* poscapitalista en que solo las máquinas trabajan, o que potencie la precisión con que medimos los indicadores económicos, de modo que se cuestionen parámetros obsoletos y se aplique un modelo de “renta básica universal”, o que, por último, despeje el camino a nuevas soberanías en unidades políticas inauditas, más allá de nacionalidades o geografía.

Comoquiera que sea, en lugar de soluciones o vaticinios Runciman propone lecciones. Entre ellas, aceptar que la democracia ha envejecido, que no tiene sentido obsesionarse con su declive cuando aún podemos disfrutar sus ventajas y que su muerte no será un hecho único sino un proceso dilatado. Para Runciman, por lo tanto, las ventajas de la democracia, aunque maltrechas, siguen y seguirán en pie, lo mismo que su aptitud para “aplazar el desastre” (254) y ofrecer un compás de espera a soluciones y cambios de dirección que actualmente se nos escapan. En fin, y reconociendo lo imprevisible que es el futuro y la inutilidad de cualquier predicción, Runciman considera que “la democracia occidental sobrevivirá a su crisis de madurez. Con suerte, saldrá un poco escarmentada de ella, pero es improbable que la devuelva a su juventud. En cualquier caso, este no es el final de la democracia; pero así es como termina” (260). Es decir, el momento actual no representa el fin de la democracia; pero sí exhibe, como en una radiografía, los síntomas de su vejez. Y anuncia las causas de una lenta muerte que llegará sin aspavientos.

ALEJANDRO QUINTERO MÄCHLER
Universidad de Columbia

Virgilio Ruiz Rodríguez, *Discriminación. Negación de la persona* (México: Porrúa, 2016), 157 pp.*

RECEPCIÓN: 9 de abril de 2018.

APROBACIÓN: 17 de diciembre de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299533

Discriminación. Negación de la persona de Virgilio Ruiz es un libro muy bien escrito, ordenado, claro y erudito. Su tesis fundamental es que la discriminación no consiste en faltar a la caridad con el prójimo, sino en la negación de las exigencias de la justicia, esto es, de los principios, las condiciones y los contenidos que definen una sociedad justa.

El libro tiene una introducción, seis capítulos y una conclusión. El autor plantea el problema general en términos de la unidad y la diversidad humanas. En palabras de Todorov: “todos los hombres son iguales pero no todos lo saben: algunos se creen superiores a los otros, y es precisamente por ello que son inferiores” (XII). A esto se añade lo señalado por el sociólogo brasileño Sousa Santos: “la gran mayoría de la población mundial no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los discursos sobre los derechos humanos” (XII-XIII). Cabe, pues, la pregunta de si los derechos humanos son eficaces en las luchas por los excluidos, los explotados y los discriminados, o si bien, por el contrario, las hacen más difíciles.

La discriminación existe, no hay duda, pero en diversos grados. Algunos no saben o no reconocen que la ejercen; otros, la ejercen sabiéndolo. La discriminación atenta contra la justicia misma, entendida como el reconocimiento y el respeto de la dignidad e integridad de cada uno. Esta interacción busca que “el otro” no sea reconocido en lo absoluto o, si lo es, que lo sea de una forma parcial. El punto de partida es una constatación del deseo, o mejor, de la necesidad que tenemos todos los seres humanos de ser reconocidos en lo

*Una versión de esta reseña fue leída en la presentación del libro el 4 de abril de 2018, en el auditorio Ernesto Meneses de la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México.

que somos: como un valor que no tiene precio, como un fin en sí mismo. De ahí emana nuestra dignidad, somos seres libres. No somos “algo” sino “alguien”. Cualquier acto que no valore esto niega nuestro ser persona, y por ende, es discriminatorio. Por ello se debe respetar la dignidad de la persona humana en la contratación, en la remuneración, en el acceso a la formación, en la promoción y en general en toda interacción humana, singularmente entre los menos favorecidos. Se debe tener cuidado de ser incluyente, lo cual significa que se debe estar abierto a la igualdad e incorporación de los marginados sin hacer ningún cuestionamiento sobre su uniformidad frente a la comunidad homogeneizada. Desde esta perspectiva, el autor revisa la situación de la mujer y la democracia, la cuestión de género en general, y dedica una sección al tema de género en México.

Virgilio Ruiz estudia el ser de la discriminación. Dice que la palabra originalmente no tenía un sentido negativo, tan solo significaba superar, distinguir o diferenciar una cosa de otra. No obstante, en un segundo momento se refiere a dar un trato de inferioridad a una persona o colectividad por diferentes motivos, los cuales pueden ser raciales, religiosos, políticos, económicos o de otro tipo. Toma la definición de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial del 21 diciembre de 1965 que hace referencia a “toda distinción, exclusión [...] que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales” (17). Inmediatamente después trata la discriminación directa e indirecta, positiva, negativa e inversa. Distingue entre desigualdad y diversidad, pues la igualdad ante la ley no tiene por objetivo acabar con la diversidad, sino hacerla realmente posible.

En el segundo capítulo se ocupa de la manera más segura de impedir la discriminación y por ello estudia la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y otros documentos, como la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer (1952), para luego pasar revista a los fundamentos jurídicos mexicanos al respecto. A continuación, hace un listado de los organismos internacionales, regionales y nacionales que tienen como propósito la defensa de los derechos humanos, particularmente cuando son lastimados por un Estado. Remite los derechos del hombre al hecho de ser persona humana, lo cual obliga a todo individuo o comunidad humana organizada a respetarlos siempre y en cualquier lugar. Estos derechos no pueden ser supeditados a la voluntad del Estado, sino que la anteceden. No es verdad que solo hay que

respetarlos cuando la nación otorga y, en alguna medida, reconoce la ciudadanía, pues eso los haría depender tan solo de la voluntad de hacerlo. Los derechos humanos no son una concesión, si bien el Estado debe consagrarlos y garantizarlos. Termina esta parte valorando para el caso de México al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, órgano del Estado mexicano creado por la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003), y señalando las dificultades para garantizarle a una víctima de discriminación la interposición exitosa de un recurso.

En el tercer capítulo, Virgilio Ruiz estudia algunos efectos de la globalización, que encuentra paradójica, porque significa una intensificación de la diversidad. Se hace la pregunta de si con el grado de globalización cosmopolita del mundo contemporáneo es necesario reconceptualizar los derechos humanos para hacerlos multiculturales. Con la globalización se han abierto nuevas brechas entre la democracia y la sociedad de clases y las desigualdades. Cada vez se impone más una sociedad dual en el mundo: un bloque de población integrada y otro de marginados. La globalización exige aprender a convivir en la diversidad. La globalización exige la práctica de la tolerancia como equivalente a la no discriminación en la línea de la Declaración y el Programa de Acción de Durban, Sudáfrica (2001): existe el derecho a ser diferente, por lo que debemos reconocer las diferencias para tratarnos como iguales. Con palabras de Todorov: “hay que observar las diferencias en vistas a descubrir las esencias” (40). Es menester reconocer que los hombres son iguales para admitir que deben permanecer distintos. Siguiendo a Bilbeny, no hay una igualdad, sino muchas igualdades. Debe haber igualdad en el trato de las diferencias. Lo que no hay que tolerar dentro de un territorio es que haya individuos que practiquen la discriminación respecto de algunos de sus miembros o reivindiquen unos privilegios para ellos mismos.

Frente al multiculturalismo cargado de discriminación y violento que conduce a tratar como inferiores a quienes se alejan del modelo dominante, nuestro autor propone, siguiendo a José María Martínez, el pluriculturalismo que entraña el perfeccionamiento de los instrumentos de comunicación con el otro. El pluriculturalismo es una realidad en todos los Estados, porque tenemos derecho a ser diferentes, ya que cada persona tiene un modo original de ser “ser humano”, cada persona tiene su propia medida. Las personas se distinguen por sus talentos y sus capacidades, de aquí que seamos distintos. Es menester tener fe en la universalidad de la humanidad y en la igualdad de

principio entre los individuos, sin olvidar que frente a cada derecho se encuentra un deber. La igualdad nos viene por la naturaleza. El problema no está en las desigualdades naturales, sino en la dificultad de superar o reducir las desigualdades artificiales, que son fruto de la ambición deshumanizante del hombre. Como dice López Calera: “el derecho originario que fundamenta los demás derechos es la igualdad” (46). Sin igualdad no hay ni puede haber derechos para todos. Este es el soporte de la identidad individual. Mas, ¿qué pasa cuando en la imagen que el otro presenta de mí no me veo reconocido, sino que me veo disminuido y sin respeto? Quien postule que unas personas son inferiores o que perdone actos de humillación o tortura cometidos por diversión no puede argumentar que ha adoptado una concepción inteligible de la dignidad humana. Si la naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida. No corresponde a los seres humanos decidir quién sí y quién no puede existir ni qué características ha de tener. Las identidades y diferencias culturales son éticamente aceptables siempre y cuando no contradigan las notas del concepto de justicia. Tenemos derecho a ser iguales cuando se nos marca una diferencia que nos inferioriza y a ser diferentes cuando la pretendida igualdad pone en peligro nuestra identidad. Ningún hombre puede encontrar en sí mismo una superioridad natural que le dé derecho a imponerse ante los demás en virtud de algún privilegio propio. Además, toda persona individual tiene derecho a no ser discriminada por cualquier colectivo, y solo los derechos auténticos se pueden anteponer a una mayoría. El capítulo termina tratando el tema de la mujer y la igualdad, precisando las declaraciones y las convenciones al respecto.

En la cuarta parte se trata de entender a “el otro como otro yo”, matizando la oposición entre el “nosotros” y los “otros”, el “nosotros” y el “ellos”, ya que tratar como semejantes a los “otros” supone una conquista sobre uno mismo. Conocer al otro es conocerse uno mismo. Aquí el gran peligro es la exclusión, porque la cuestión del otro oscila entre su reconocimiento y su negación. Es fácil excluir a los extranjeros y a un “otro” cualquiera por alguna diferencia como el color de piel, la competencia, los intereses, etc. La no discriminación no es una obra de caridad, sino un acto de justicia. Se trata de la justipreciación de la persona, dándole lo que es debido. Todos los seres humanos deben ser tratados de la misma manera, y aceptar su existencia siempre y cuando estén separados o segregados es una manera clara de excluir. No se puede argumentar que es mejor el bienestar de la comunidad que mantiene fuera a los “otros”, aunque eso signifique que el bienestar de ellos sea denegado.

La discriminación puede ser una consecuencia lógica de la falta de conciencia de la realidad o puede resultar de una falsa consciencia de sí mismo o de los demás. Cuando la falta es de la intelección y no de la volición, la educación tiene un lugar privilegiado en el trayecto hacia la toma de consciencia. Por ello, toda persona debe tener derecho y acceso a la educación, al menos la elemental y fundamental. La educación es el instrumento necesario para adquirir una cultura, y en particular la cultura de los derechos humanos. La educación tiene por objetivo el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales. Solo así se favorece la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos y religiosos. La educación debe combatir la falsa enseñanza que lleva a la discriminación de “los otros”: un sistema escolar con segregación es inconstitucional en todas las circunstancias. Esto es particularmente cierto cuando se trata de la educación de los pueblos indígenas u originarios. En esto falla hasta el mismo artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la cual, si bien hace referencia a *todos* los pueblos, no incluyó a los pueblos indígenas. No se corrigió hasta 2007, con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Esta parte de la diversidad y pluralismo cultural termina con un apartado sobre la preferencia sexual.

174

El capítulo quinto trata de la tendencia a la igualdad y del reconocimiento de las diferencias. Busca explicar lo que debe entenderse por igualdad. La igualdad es exigida por la justicia y su fundamento último es la naturaleza común a todo el género humano, si bien es difícil de percibir, pues lo que sobresalen son las diferencias. Aquí hay una asimetría entre dos conceptos: uno quiere decir que los diferentes deben ser respetados y tratados como iguales, y el otro pretende que las diferencias deben ser respetadas y garantizadas en obsequio del principio de la igualdad, que los legisladores deben esforzarse por mantener. Hay que reconocer el derecho de cada ser humano a ser diferente. Dice Habermas: “el respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro en su *alteridad*” (96). Para Rousseau, la desigualdad es doble: una natural o física y otra moral o política. En cuanto a la primera, Peter Singer piensa que no existe ninguna clase de igualdad fáctica, de donde se sigue que la igualdad entre los seres humanos no es una descripción, sino una prescripción de cómo debemos tratarnos.

La igualdad en México es la más profunda preocupación de Virgilio Ruiz, por ello señala los ordenamientos correspondientes y singulariza el artículo primero de la Constitución de 1917, con la reforma del 10 de junio de 2011. Enseguida remite al factor económico de la discriminación, que en México es determinante, dado que el número de excluidos es enorme. Afirma que no hay que arriesgarse a aumentar la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, ni confirmar la miseria de los pobres ni añadir servidumbre a los oprimidos. Nos alerta ante lo que reprueban tanto Gabriel Marcel, cuando critica a los que pretenden reducir la distinción entre lo que se tiene y lo que se es, como Kant, que dice que “lo que agrava el mal de la pobreza no es la pobreza misma, sino el menosprecio al que da lugar” (111). Encuentra luz en la encíclica *Populorum progressio*: “Nadie puede reservarse para uso exclusivo suyo lo que de la propia necesidad le sobra, en tanto que a los demás falta lo necesario” (111) y en la Sagrada Escritura, que reafirma que nadie tiene derecho a desperdiciar lo que no usa: “Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apolillados; vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre y su herrumbre será testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego. Habéis acumulado riquezas en estos días que son los últimos” (Santiago 5, 2-3) Esto no es uso, sino abuso del derecho. El autor cierra aludiendo a Rousseau: ningún ciudadano debe ser tan poderoso que pueda comprar a otro, ni tan pobre para sentirse forzado a venderse.

El capítulo sexto trata de la oposición ente nacionalismo, racismo y segregación, en oposición al humanismo. Ruiz explica que a partir del momento en que el amor a la patria significa el rechazo a los demás, ese amor se convierte en una fuente potencial de conflicto y se corre el riesgo de que los extranjeros sean todos los que no son ciudadanos. El racista no se contenta con afirmar que las razas son diferentes, sino que afirma también que unas son superiores a otras, o sea, desaparece el nosotros y avanza el “ellos”.

Si bien las diferencias físicas determinan las diferencias culturales, no son fundamento de prejuicios aprendidos. Los seres humanos vienen en diferentes formas y tamaños, pero la exigencia de la igualdad se basa en la igualdad real de todos los seres humanos. Se debe tener cuidado de no considerar a las personas como iguales tan solo según la concepción de igualdad que sostenga su Estado. El primer derecho es el derecho a tener derechos y esto no lo puede negar ningún Estado.

El *ius peregrinandi* es el derecho que tiene el migrante. La emigración y la inmigración no pueden en principio prohibirse, particularmente cuando

RESEÑAS

las personas migran por la pobreza de la que quieren huir. El derecho a emigrar se une al derecho al trabajo y la igualdad de oportunidades. También existe el derecho a la movilidad que consiste en salir y regresar al país de origen. La inmigración puede fortalecer la cultura. Como dice Touraine, “la sociedad multicultural, como un encuentro de culturas y comunidades, genera más posibilidades que enfrentamientos peligrosos en torno de la inmigración” (134). Hay que buscar la integración cultural de los inmigrantes porque la hostilidad declarada se acompaña de objetivos exterminadores y de la negación de la humanidad del otro. La migración involuntaria es un mal que no debe comportar males mayores en sentido moral. La migración debe combatir la aparición de guetos y de discriminaciones religiosas. La religión no debe ser motivo de división entre los hombres. Debe haber libertad religiosa, se debe permitir cuando no sea contraria al bien común y prohibir cuando contenga prácticas tales como los sacrificios humanos. Finalmente, toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y asociación, esto es, tiene derecho al quehacer político.

En la conclusión se retoma el hilo conductor del libro, a saber, que es menester eliminar toda forma de discriminación ya sea económica, educativa, sanitaria, política, social, laboral, etc. Durante la lectura fui entendiendo la preocupación de Virgilio Ruíz Rodríguez: que los actos para evitar la discriminación no son actos de caridad, sino de justicia. Este libro me hizo más alerta a la discriminación que llevo a cabo consciente o inconscientemente. Su lectura fue para mí un ejercicio ascético que generó reflexiones que ahora me permiten revisar mis hábitos y cuestionar mi perfección moral y espiritual en torno al obligatorio principio de respeto a la persona humana.

CARLOS J. MCCADDEN M.
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Edith Eger, *La bailarina de Auschwitz*, trad. por Jorge Paredes (México: Planeta, 2019), 412 pp.

RECEPCIÓN: 28 de julio de 2020.

APROBACIÓN: 17 de agosto de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0136.000299534

““Todo el éxtasis de tu vida vendrá de tu interior’, me había dicho mi profesora de *ballet*. Nunca entendí qué quería decir. Hasta Auschwitz” (64). Estas palabras, me parece, son una guía rectora del texto que reseñamos. Es el primer libro de la autora, pero no es su primer ejercicio académico. Un día alguien le regaló *El hombre en busca de sentido*, de Viktor Frankl, y después de la lectura escribió un pequeño ensayo sobre las semejanzas de sus vidas, lo que dio lugar a un encuentro frecuente entre ambos. Este encuentro intelectual cambió la vida de nuestra autora.

La bailarina de Auschwitz narra, en primer lugar, el encuentro de una familia judía en un pequeño pueblo de Hungría con las fuerzas nazis en 1944. Esta familia formada por el papá, un sastre; la mamá, una ama de casa; Magda, una joven de 15 años, y nuestra protagonista, Dicuka, de nueve años, bailarina de ballet y gimnasta, que el año siguiente se romperá la espalda sin saber cuándo ni cómo. Hay otra hermana, Klara, que es una violinista prodigio y que de Budapest logró huir a Estados Unidos y salvar la vida.

Cuando la familia se dirige en el tren a lo que creen que será un campo de trabajo, padecen esas historias que hemos oído y leído muchas veces, el hacinamiento, el hambre, el llanto de los niños. Es ya el umbral del infierno. Cuando por fin llegan a su destino, la primera reacción es que ahí van a trabajar hasta que termine la guerra y que a fin de cuentas no será tan malo.

Pero conforme entran se van formando dos filas determinadas por un hombre que hace una selección. Los mayores van hacia las “duchas”, lo mismo que las madres con bebés. Los demás irán donde ya hay algunas *kapos* que los dirigen hacia las verdaderas duchas y donde los raparán. Les dan sus trajes a

rayas y por la noche empieza a sonar la música. Un violín sobre todo. Entonces entra en la barraca el hombre que hacía la selección, que no es otro que el Ángel de la Muerte, Josef Mengele. A este hombre le gusta el arte y por ello la música que se escucha, pero busca a alguien que lo entretenga y por eso está en la barraca. Quienes conocen a Dicuka saben que es estudiante de ballet y la empujan para que sea ella. “Me siento como Eurídice en el inframundo” (68), “y mientras bailo se me ocurre un razonamiento que nunca me ha abandonado [...] veo que el doctor Mengele [...] da más lástima que yo” (70).

Su madre le había dicho: “No sabemos qué va a pasar. Simplemente, recuerda: nadie puede quitarte lo que pones en tu mente” (60).

No permanecen todo el tiempo en Auschwitz, sino que los hacen caminar hasta Austria, hasta un lugar llamado Mauthausen, donde está la famosa escalera de la muerte, la ciudad imaginaria de Hitler.

Cuando los ejércitos Aliados llegan, encuentran a Dicu y Magda entre una pila de cadáveres. Dicu casi no puede caminar, pero aun así van a la plaza de Wels, en Austria, donde nadie quiere acogerlos. Los estadounidenses harán que una familia alemana los reciba.

Para Dicu y su hermana es un cambio de vida, la liberación de sus captores, pero aún no la libertad. Les tomará tiempo recuperarse físicamente y mucho más emocionalmente.

Regresan a su pueblo pero no se quedan mucho tiempo, pues se ve venir la amenaza rusa. Lograrán llegar a Estados Unidos para empezar “otra vida”, pero la sensación de la vida que perdieron estará presente siempre.

Dicu, ahora Edith, estudiará psicología en Texas e irá formando poco a poco su familia y su pensamiento. Hará precisamente psicología clínica y en su libro cuenta muchas experiencias y aprendizajes de sus pacientes. Es un largo camino el que ha recorrido, pero aún no se sabe libre. “La memoria es un terreno sagrado. Pero también embrujado. Es el lugar en el que mi rabia, mi culpa y mi pena dan vueltas como pájaros hambrientos [...] Es el lugar al que acudo en busca de la respuesta a la pregunta que no puede contestarse. ¿Por qué sobreviví?” (34).

Gran parte del libro es este camino de liberación personal, que no llegará hasta que encuentre la libertad. “La libertad reside en aceptar lo sucedido. La libertad significa armarnos de valor para dismantelar la prisión pieza por pieza” (18).

La bailarina de Auschwitz es un libro excepcional, que nos lleva paso a paso a descubrir que no es lo mismo el victimismo que la victimización.

Podemos ser víctimas de males y de injusticias, alguien puede tratarnos malévolamente, pero actuar como víctimas y permitir que esos sentimientos nos dominen, eso está en nuestras manos resolverlo. Y vivir para disfrutar de esa liberación.

CECILIA GALAVIZ ÁLVAREZ
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

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