

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

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ARTURO FERNÁNDEZ, *Rector*

ALEJANDRO HERNÁNDEZ, *Vicerrector*

JOSÉ RAMÓN BENITO, *Director de la División de Estudios Generales y Estudios Internacionales*

JUAN CARLOS MANSUR GARDA, *Jefe interino del Departamento Académico de Estudios Generales*

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

COMITÉ EDITORIAL

Carlos Gutiérrez Lozano, *Director*

Alfredo Gerardo Martínez Ojeda, *Director adjunto*

Stefano Straulino Torre, *Editor*

Víctor Alberto Villavicencio Navarro, *Secretaría*

Arturo Peláez Gálvez, *Administración*

MESA EDITORIAL

Antonio Díez Quesada, José Pantaleón Domínguez,

Jaime Ruiz de Santiago, Roberto Zocco

CONSEJO EDITORIAL

Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Paulette Dieterlen, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Javier Garcíadiego, Academia Mexicana de la Historia, México

Jean Meyer, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

Antonio Saborit, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Ambrosio Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Sergio Zermeño, Universidad Nacional Autónoma de México, México

José Antonio Crespo, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

José María Espinasa

Enrique García de la Garza, Universidad Iberoamericana, México

Luz Elena Gutiérrez de Velasco, El Colegio de México, México

Guillermo Hurtado, Universidad Nacional Autónoma de México, México

José Manuel Orozco Garibay, ITAM, México

Evandro Agazzi, Presidente honorario de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía.

Juan Antonio Nicolás Marín, Universidad de Granada, España

(†) Franz Oberarzbacher, Universidad Autónoma Metropolitana, México

José Antonio Pardo, Universidad Iberoamericana, México

Joshua Parens, University of Dallas, Estados Unidos

Susana Quintanilla, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, México

Bulmaro Reyes Coria, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Philipp Rosemann, Maynooth University, Irlanda

Lizbeth Sagols, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Roman Siebenrock, Leopold-Franzens Universität Innsbruck, Austria

(†) Reynaldo Sordo Cedeño, Universidad Autónoma Indígena de México, México

Germán Sucar, Université de Paris-Sorbonne, Francia / ITAM

Pedro C. Tapia Zúñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Rosa María Toledo, University of Tennessee, Estados Unidos

Terence McGoldrick, Providence College, Estados Unidos

Raúl Figueroa Esquer, ITAM, México

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

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

145

VERANO 2023

ITam

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 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: 10.5347/01856383.0145.000308854

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 04-2022-040614044900-102

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 600 ejemplares más sobrantes para reposición.

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

ÍNDICE

TEXTOS

SIGNIFICADOS DE LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIOSIDAD JUDÍA EN A. HESCHEL <i>Héctor Sevilla Godínez</i>	7
EXPERIENCIAS DE LA EVANGELIZACIÓN. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO “INDIO” REALIZADO POR LOS FRANCISCANOS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI <i>Gerson Moreno Reséndiz</i>	29
Premio Alonso Lujambio VIOLENCIA CONTRA PERIODISTAS Y ENTORNOS SOCIALES PARA LA PROTECCIÓN DE LA PRENSA: UNA PROPUESTA PARA EL CASO MEXICANO <i>Emilio Del Carmen López</i>	55

SECCIÓN ESPECIAL

LA DECONSTRUCCIÓN AYER Y HOY. DE LA ESCRITURA A LA PLASTICIDAD <i>Ainhoa Suárez Gómez</i>	85
---	----

NOTAS

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN LA <i>RECHERCHE</i> DE PROUST <i>Gabriel Astey</i>	107
CÓMO SERÍA UN MUNDO SIN UNIVERSIDADES <i>José Rafael González Díaz</i>	121
JUSTO SIERRA: DEL ROMANTICISMO AL POSITIVISMO, SU REFLEJO EN LA POESÍA <i>Juan Alfonso Milán López</i>	133

RESEÑAS

JOSÉ LUIS SOBERANES FERNÁNDEZ, <i>El primer liberalismo mexicano, 1833-1834: Una visión desde la historia del derecho,</i> <i>Horacio Cruz García</i>	145
BYUNG-CHUL HAN, <i>No-Cosas.</i> <i>Quiebras en el mundo de hoy,</i> <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	148
ÁLVARO VARGAS LLOSA (COORD.), <i>El estallido del populismo,</i> <i>Alfredo Villafranca Quinto</i>	152

SIGNIFICADOS DE LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIOSIDAD JUDÍA EN A. HESCHEL

*Héctor Sevilla Godínez**

RESUMEN: El judaísmo posee diversos matices culturales con características implícitas de la vivencia religiosa, según la perspectiva filosófica de Abraham Heschel. Se repasan aspectos biográficos y contextuales de Heschel, a la vez que se alude a la importancia que tienen el conocimiento, el compromiso y la celebración en la cosmovisión judía. Se vincula el misticismo con algunas actitudes concretas de la observancia judía, tales como la disposición al estudio, el seguimiento de la Torá y la piedad, y se señala la asociación entre el compromiso espiritual del judaísmo y su concepción de entrecruce de lo infinito y lo finito.



MEANINGS OF JEWISH PHILOSOPHY AND RELIGIOSITY IN A. HESCHEL

ABSTRACT: The Judaism has various cultural nuances with implicit characteristics of the religious experience, according to the philosophical perspective of Abraham Heschel. The text reviews some biographical and contextual aspects of Heschel, and alludes to the importance of knowledge, commitment and celebration in the Jewish worldview. Mysticism is linked to some specific attitudes of Jewish observance, such as willingness to study, following the Torah, and piety. The association between Judaism spiritual commitment and its intersectional conception of the infinite and the finite is emphasized.

PALABRAS CLAVE: ascetismo, celebración, cultura, judaísmo, religión.

KEY WORDS: asceticism, celebration, culture, judaism, religion.

RECEPCIÓN: 20 de noviembre de 2020.

APROBACIÓN: 16 de diciembre de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308855

* Universidad de Guadalajara.

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

SIGNIFICADOS DE LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIOSIDAD JUDÍA EN A. HESCHEL

Aspectos biográficos y contextuales de Heschel

En virtud de que se presentarán las ideas de Abraham Heschel sobre los significados de la filosofía y la religión judía, es preciso comenzar con su contextualización. Nacido en Varsovia en 1907, Heschel vivió en una familia en la que muchos ancestros fueron rabinos jasídicos. En su texto “In Memoriam”, el cual cumple la función de prólogo del libro *Democracia y otros ensayos*, Marshall Meyer alude a la importancia de Heschel refiriendo que “a los 14 años, su pericia, en lo que a estudios talmúdicos se refiere, era ya famosa en su Polonia natal”.¹

En 1927, el joven Heschel se mudó a Berlín para estudiar filosofía y teología. Según refiere Levenson, en esta etapa abordó los nuevos campos de la estética, la psicología y la fenomenología, “y al mismo tiempo estudió historia del arte y filología semítica, en especial la Biblia”.² Esto muestra que su pensamiento no estuvo restringido a cuestiones de índole religiosa, sino que se extendió a los temas humanísticos y científicos.

¹ Marshall Meyer, “In memoriam”, en A. Heschel, *Democracia y otros ensayos* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987), 13.

² Jon Levenson, “The contradictions of A. J. Heschel”, *Maj shavot / Pensamientos* 37, núm. 1 (1999): 24.

En 1937, Heschel fue director de la *Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung* por invitación directa de Martin Buber. Apenas un año antes había conocido al autor de *Eclipse de Dios*, con quien mantuvo una correspondencia teológica. Heschel se trasladó a Estados Unidos a pocos días de que estallara la Segunda Guerra Mundial. Su madre fue asesinada en el gueto de Varsovia y dos de sus hermanas murieron en campos de concentración.

La soledad que caracterizó a Heschel no implicó su lejanía de lo social. Su apasionada disposición al desierto le recordaba que la existencia terrena constituye un exilio privilegiado. La obra de Heschel no solo influyó en el ámbito del judaísmo y su enfoque de la espiritualidad no se mantuvo restringido a una sola perspectiva de fe. Su influencia también ha sido reconocida por otros escritores atentos al ámbito de lo transpersonal, por ejemplo Merton, quien describió a Heschel como “el escritor espiritual más significativo en este país [Estados Unidos] en este momento [la década de 1960]”.³ Meyer, su más íntimo amigo, concluyó con osadía que Heschel “representó lo mejor que puede ofrecer el judaísmo”.⁴

Frente al tema de la tierra y el Estado de Israel, “Heschel construirá su pensamiento manteniendo presente la existencia de estas dos coordenadas. Por un lado deberá incluir el fenómeno sionista en el marco global de su pensamiento acerca del judaísmo y por el otro deberá elaborar una interpretación sobre la sacralidad de la tierra de Israel que no esté en contradicción con sus afirmaciones acerca del tiempo y el espacio”.⁵ Conviene destacar la esencia de la espiritualidad y de la óptica transpersonal presente en la sustancia del mensaje de Heschel, que no difiere de la tradición básica del judaísmo y es uno de los motivos por el que fue considerado el profeta hebreo de su generación.

Meyer escribe que Heschel “hizo posible que personas de diferente credo trabajaran juntas por el cambio social y enfrentasen el clima

³Thomas Merton, *Turning toward the world: The journals of Thomas Merton* (Nueva York: Harper Collins, 1996), 61.

⁴Marshall Meyer, “Prólogo”, en A. Heschel, *Los profetas* (Buenos Aires: Paidós, 1987), 1, 17.

⁵Sergio Szpolski, “El estado de Israel y el sionismo en el pensamiento de Abraham Ioshua Heschel”, *Maj'Shavot / Pensamientos* 31, núm. 1 (1992): 34.

político dominante”.⁶ Erlewine señala que muchos de los amigos y asociados más cercanos de Heschel en Estados Unidos eran cristianos que apreciaban profundamente lo que tenía que decir.⁷ En eso coincide con Kasimow, quien afirma que Heschel formó profundas amistades con algunos de los más eminentes clérigos y académicos de su generación durante las tres décadas que vivió ahí (1940-1972).⁸ En Heschel se encuentra la dinámica combinación de elocuencia y profundidad, de sensibilidad y erudición, de razonamiento y fervorosa fe. En palabras de Erlewine,⁹ su presencia se siente en la teología contemporánea, no solo en el sentido de que muchos de los principales teólogos actuales fueron sus estudiantes, sino también porque estas mismas figuras reclaman su obra teológica como influencia significativa en su propio trabajo. Banks aseveró que era posible comprender a Heschel desde una óptica cristiana;¹⁰ por su parte, Fleischner¹¹ consideró que el pensamiento de Heschel era fundamental en las relaciones entre judíos y cristianos.

Por todo ello, es importante conocer lo que Heschel aportó a la filosofía de la religión y a la mística contemporánea. Su obra se mantiene tendida como un puente que invita a ser recorrido y que promueve no solo el diálogo entre cristianos y judíos, sino también entre creyentes y no creyentes. Todo esto tiene sentido por su testimonio personal y su compromiso social, combinación que es pocas veces visible en los líderes religiosos. Como concluye Chester,¹² este judío observante, comprometido y devoto se ganó la atención de judíos y cristianos, y a un cuarto de siglo de su muerte continúa creciendo en estatura como un teólogo que contribuye a la comprensión de ambas religiones.

⁶ Meyer, “In memoriam”, 13.

⁷ Robert Erlewine, “The legacy of Abraham Joshua Heschel”, *Tikkun Magazine* 26, núm. 4 (2011): 14.

⁸ Harold Kasimow, “Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel’s friendship with Martin Luther King, Jr.”, *Interreligious Insight* 7, núm. 2 (2009): 56.

⁹ Erlewine, “The legacy of Abraham Joshua Heschel”, 14.

¹⁰ Gary Banks, “Rabbi Heschel through Christian eyes”, *Conservative Judaism* 50, núms. 2-3 (1998).

¹¹ Eva Fleischner, “Heschel’s significance for Jewish-Christian relations”, *Quarterly Review* 94, núm. 4 (1984).

¹² Michael Chester, *Divine pathos and human being* (Birmingham: University of Birmingham, 2000), 333.

Vivencia religiosa del judío

La manera particular de vivir la religión en el judaísmo comienza con un proceso de identificación compartida, con un sentido de colectividad clarificada en la creencia de una alianza con la deidad y con la disposición al seguimiento de las tradiciones del grupo al cual se pertenezca. No se trata de una vivencia religiosa cimentada en el sentimentalismo o en la sumisión ciega a un conjunto de leyes o de autoridades, es todo lo contrario: resulta fundamental el conocimiento de los motivos personales que condujeron a la elección de integrarse a la comunidad, si bien desde un principio se comparten rasgos y costumbres heredados por la tradición familiar.

Para un judío, el sentido de la existencia se encuentra delimitado por su identidad como integrante de un pueblo específico. Refiriéndose a su propio proceso de elaboración de sentido, Heschel refiere: “La ansiedad por determinar el sentido de mi existencia como judío, la experimento en cuanto individuo. No obstante, cuando comienzo a reflexionar sobre el tema, este deja de ser el problema de un judío para ser el de todos los judíos”.¹³ De tal manera, no es un problema personal únicamente, sino un asunto en que es posible sentirse y saberse acompañado por otros que se formulan preguntas similares y que viven angustias parecidas. De acuerdo con el rabino de Varsovia, la judeidad es más importante que lo que se haga con ella o las cosas que puedan ofrecerse a partir del propio talento. En ese tenor, escribe que “siendo lo que somos, es decir judíos, significamos más para la humanidad que mediante cualquier servicio particular que podamos prestar”.¹⁴ La idea de que ser judío representa un aporte por sí mismo refleja el sentido de identidad con el que se han representado en la historia. No se percibe una desconexión con el pasado ni la noción de que cada vida inicia desde un principio particular, sino que se asume que “las tareas iniciadas por los patriarcas y por los profetas y continuadas por sus descendientes, ahora nos están encomen-

¹³ Abraham Heschel, *Dios en busca del hombre* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984), 539.

¹⁴ *Ibid.*, 544.

dadas a nosotros”.¹⁵ Esto supone una clara conciencia de la reivindicación de las metas anteriores y su consecución en el presente, como si se tratase de una especie de ferrocarril que avanza por la unión de sus vagones; cada uno se mueve por sí mismo, pero todos están conectados a una meta mayor de la que forman parte.

El misticismo judío se encuentra muy asociado al Zohar, texto al cual se refirió Heschel como “la obra clásica del misticismo judío”.¹⁶ Si bien las enseñanzas contenidas en este libro no estaban dirigidas a todos al principio, sí produjeron un notable efecto entre los judíos del este de Europa; en particular, Abraham Joshua consideró que “la cábala les dio un sentido nuevo: el del misterio que lo imbuye todo”.¹⁷ En el también llamado, en español, *Libro del esplendor* se expone que la percepción humana no constituye más que una leve manifestación de todo lo oculto, de modo que “los cabalistas sabían que lo que sus sentidos percibían no era sino la orilla saliente de lo profundamente oculto”.¹⁸ De esto se desprende el asombro y la urgencia de penetrar con mayor convicción y compromiso, sin perezas ni medianías, el complejo entramado de saberes que desnudan, al menos de modo parcial, el misterio.

De la intuición de lo inefable se desprende una serie de actitudes elementales en la vivencia religiosa del judío. Una de estas es el temor reverente, el cual, incluso antes que la fe, es “la actitud cardinal del judío religioso”.¹⁹ Por otra parte, la conciencia religiosa del judío se forja por medio de la noción profunda del milagro y de la maravilla de la vida. No obstante, la captación de lo asombroso puede ser erradicada por la distracción o la ausencia de focalización en la maravilla de cada instante; por tanto, es necesario realizar recordatorios breves, como el pronunciamiento de plegarias antes de paladear los alimentos²⁰ o antes de alguna labor especial. “Para el pensamiento judío los enigmas últimos son inescrutables”,²¹ pero esto no exime al hombre de dedicar

¹⁵ Abraham Heschel, *La tierra es del Señor* (Buenos Aires: Candelabro, 1952), 116.

¹⁶ Abraham Heschel, *Los profetas* (Buenos Aires: Paidós, 1973), III, 69.

¹⁷ Heschel, *La tierra es del Señor*, 76-77.

¹⁸ *Ibid.*, 77.

¹⁹ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 100.

²⁰ *Ibid.*, 64.

²¹ *Ibid.*, 78.

por lo menos algunos instantes del día al reconocimiento de su situación en el mundo y del privilegio de ser lo que es. Esto apunta al mantenimiento de un sólido sentido de lo sagrado.

Lo sagrado no debe ser representado como algo inalcanzable o excluido de la vida cotidiana de las personas. Escribe el filósofo polaco: “Originalmente lo sagrado (*kadosh*) significaba lo que estaba separado, aislado, segregado. En la religión judía el vocablo adoptó un nuevo significado e implica una nueva cualidad que está integrada, inmersa en los afanes terrenos y corrientes, una cualidad más propia de los actos individuales, simples y privados, que de las ceremonias públicas”.²² Por ese motivo, las conductas de cada día pueden acercar o alejar de una meta, pero la sintonía con lo sagrado se mantiene, tal como la presencia de Dios se encuentra en el tiempo. Visto así, la meta del modo judío de vida consiste en “experimentar los actos comunes como aventuras espirituales, sentir el amor y la sabiduría ocultos en todas las cosas”.²³ Por tanto, no se trata de vivir extasiado por la comprensión intelectual de lo inescrutable; la meta es mantener clarificado el carácter irrenunciable de la vinculación con lo sagrado, a la vez que este es verificado incluso en las situaciones más simples de cada día: “la raíz de la fe judía [...] no es la comprensión de principios abstractos sino una *adhesión interior a sucesos sagrados*”,²⁴ haciendo algo extraordinario con lo aparentemente ordinario.

En su antología de textos heschelianos, Dresner²⁵ mantiene la pauta de que la noción de la maravilla fue una de las características del quehacer filosófico del rabino. El motivo que lleva a un suspiro, el gusto por el arte, la motivación ante un acto cualquiera, la comprensión hacia un ser amado, el involucramiento con la emoción ajena o la satisfacción de la enseñanza son todas manifestaciones de algo maravilloso que acontece de manera espontánea y que podría no ser percibido sin la atención debida. En esa modalidad coincide Heschel al escribir: “Si la salida del sol no es más que una rutina diaria de la naturaleza, no hay motivo para

²² Abraham Heschel, *El hombre no está solo* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982), 268.

²³ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 65.

²⁴ *Ibid.*, 273.

²⁵ *I asked for wonder: A spiritual anthology of Abraham Joshua Heschel*, ed. por Samuel Dresner (Nueva York: Crossroad, 1995).

nosotros de alabar a Dios por el sol y por la vida que vivimos”.²⁶ Es obvio que hay maneras de explicar la salida del sol y la forma en que este repercute en la vida de los humanos; pero la esencialidad a la que se refiere Heschel no alude a la explicación rigurosa del sol, sino al motivo por el que el sol se encuentra ahí. Donde otros no ven más que un azar, para el rabino polaco existe una intencionalidad divina.

Otra manera de conectar con lo transpersonal en la vivencia religiosa judía son los actos concretos con los que se mantiene la atención focalizada. Por ello, “el modo de vida judío consiste en reiterar el ritual, en encontrarse con el espíritu una y otra vez, con el espíritu en uno mismo que flota sobre todos los seres”.²⁷ El que existan modalidades de conducta o ciertos hábitos que deben ser mantenidos responde a la poca confianza en la constancia natural o espontánea del hombre; de hecho, “acaso una de las razones que movieron al judaísmo a recurrir a la acción en lugar de confiar en la devoción interior haya sido precisamente el conocimiento de la debilidad del corazón, la poca seguridad que ofrece la intimidad espiritual del hombre”.²⁸ Si todo se deposita en la fe hacia la propia convicción, esta decaerá. Se necesita, entonces, un conjunto de sensaciones y actos dirigidos a mantener una disposición abierta a lo transpersonal. No obstante, si bien los rituales son importantes, no debe desprenderse la conclusión de que el judaísmo se limita a ellos. Al respecto, el “intérprete del pensamiento judío clásico”²⁹ comenta:

La existencia judía no es solo la adhesión a determinadas doctrinas y observancias, sino ante todo el vivir *en* los judíos del pasado y *con* los judíos del presente. [...] No es ni una experiencia ni un credo, ni la posesión de características psíquicas, ni la aceptación de una doctrina teológica, sino el vivir en una dimensión sagrada, en un orden espiritual. [...] Lo que hacemos como individuos es un episodio trivial, lo que alcanzamos como Israel nos hace expandir hacia el infinito.³⁰

²⁶ Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 51.

²⁷ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 440.

²⁸ *Ibid.*, 518.

²⁹ Gerson Cohen, “Abraham Joshua Heschel: The interpreter of classical Jewish thought”, *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 45 (1984).

³⁰ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 543.

El orden espiritual del que habla el filósofo judío no tiene que ver con el cumplimiento de los rituales, pues estos pueden acontecer sin que la perspectiva se oriente al reconocimiento de lo sagrado; por tanto, lo sagrado no está en los rituales, sino que estos sirven para subrayar lo sagrado que está en lo cotidiano. Tampoco se trata de que la piedad sea observada o aplaudida por los demás; incluso, “la tradición judía nos exhorta a ocultar de los demás nuestros actos de caridad”.³¹ Así como los rituales no se hacen por ser sagrados, sino por el valor de hacerlos y por la disposición que generan, el estudio es valorado por el gozo de realizarlo y no por el poder que pueda ofrecer. En este ámbito, “la actitud singular del judío no es el amor por el conocimiento, sino el amor por el estudio”.³² No se busca el saber por sí mismo, sino el gozo de empaparse de saber, tal como el ritual permite notar que se está rodeado de lo sagrado.

Conocimiento y compromiso

El conocimiento es tan apreciado que “la primera cosa por la que ora el judío tres veces por día no es el pan diario, la salud o aun el perdón de los pecados, sino el conocimiento”.³³ Esta es una de las actitudes que convendría adoptar sin que importe si uno es creyente o no. De solo imaginar una comunidad mundial en la que el gusto por el conocimiento se encuentre por encima del fanatismo, la superstición, la vanidad, el poder, la fama o el reconocimiento social brotan posibilidades infinitas. El ímpetu de un científico, así como la entrega del artista y la disposición de un filósofo son reiteraciones de la convicción que sostiene al místico en la realización de su labor. Por lo tanto, lejos de escudarse en una supuesta sencillez de espíritu y el poco afán al estudio que se supone deriva de ahí, Heschel asegura que “solo los bribones son modestos. Hay una cosa a la que nosotros los judíos no debemos renunciar jamás: al elevado nivel de nuestra educación”.³⁴ Renunciar al saber en nombre

16

³¹ *Ibid.*, 494.

³² Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 177.

³³ Heschel, *El hombre no está solo*, 170.

³⁴ Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 183.

de la humildad no es más que una justificación de la pereza; la religiosidad también puede ser vivida mediante la atención intelectual y la disposición a la extenuante tarea de indagar e investigar. El vínculo entre la religión y el pensamiento fue aludido con claridad en el artículo que Cherbonnier³⁵ escribió sobre Heschel.

El compromiso espiritual del judaísmo es otro de los baluartes centrales de la vivencia religiosa consecuenta. Heschel advierte que “un judío sin compromiso con el espíritu, un judío sin fe, sin el sentido de la importancia del judaísmo, un judío sin ninguna observancia, es un judío sin sustancia judía”.³⁶ Por eso, el judaísmo es un problema de índole personal, que se comparte, en cuanto asunto individual, en medio de una colectividad cuya fraternidad no apunta a una reiteración de la compañía o la presencia física, sino a una conexión de índole espiritual. La asociación y pertenencia confieren al judío una obligación particular. Si “la dignidad del hombre está en proporción con sus obligaciones, al igual que con sus derechos”,³⁷ entonces “para el judaísmo, la religión no es un sentimiento hacia algo que es, sino *una respuesta* a Aquel que nos pide que vivamos de cierta manera”.³⁸ En la óptica judía, si el compromiso y la obligación son con Dios, los derechos son también altos e incuestionables.

Lo anterior podría ser interpretado como una invitación a la separación entre creyentes y no creyentes, o entre los pertenecientes a una religión que difiera de la propia, pero Heschel concibe que “actuar en el espíritu de la religión equivale a unir lo que está separado, a recordar que la humanidad como un todo es el hijo amado de Dios”.³⁹ El mensaje de ser hijos de Dios no es exclusivo de la religión judía, ni tampoco tiende a una sola manera de ser percibido. Si Dios es una instancia sobrenatural que permea todo lo existente, entonces la idea de ser sus hijos es similar a la comprensión derivada de sabernos pequeños frente al

³⁵ Edmond Cherbonnier, “Heschel as a religious thinker”, *Conservative Judaism* 23, núm. 1 (1968).

³⁶ Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 135.

³⁷ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 278.

³⁸ *Ibid.*, 375.

³⁹ Abraham Heschel, “La base religiosa de la igualdad de las razas”, *Maj'Shavot/Pensamientos* 3, núm. 2 (1964): 33.

orden del cosmos. Si se sabe leer entre líneas, si se apunta a la esencia del mensaje, sin falsos dogmatismos ni ataques innecesarios, es posible encontrar una coincidencia notable entre la opción por la religión y la elección de la razón, sin que sean lo mismo y sin que su modalidad de búsqueda sea equiparable.

En torno a la piedad del judío, “a un jasad se le enseñaba a ser indulgente con todo el mundo; a ser paciente, apacible y benévolo al juzgar a los demás; a amar al hombre lo mismo que a los animales; a ser recatado, vergonzoso; a eludir honores y distinción social; y a servir a Dios por amor de Dios, antes que por un premio”.⁴⁰ Así, “el rasgo predominante en la forma judía de vivir es una religiosidad modesta, recatada, antes que la extravagancia, la mortificación [o] el ascetismo”.⁴¹ La opción por el anonimato también caracteriza algunas de las obras ofrecidas voluntariamente por el bien de los otros; en ese sentido, la *tzedaka* (justicia) a su más alto nivel implica que quien recibe el beneficio no sabe de quién vino, y aquel que lo da no sabe a quién dirigió su aportación. Esto supone la consideración de una justicia prevaleciente por encima de la base legal de la justicia o de la especificación racional que se haga sobre ella. Se da algo porque se sabe que a alguien le será benéfico y que es justo que lo tenga, no porque haya hecho méritos particulares o excéntricos para obtenerlo, sino porque es merecedor de la colaboración.

18

Por otro lado, la vivencia religiosa del judío no puede ser entendida sin la referencia a la Torá, incluso al punto de que Heschel considera que “un judío sin la Torá es obsoleto. La Torá no es la sabiduría de Israel, sino su destino; no es nuestra literatura, sino nuestra esencia”.⁴² Si lo contenido en un libro es considerado la esencia de un pueblo, se entiende por derivación la importancia que el pueblo otorga al estudio de cada línea; de esto se desprende la consideración de que “estudiar, examinar, explorar la Torá es una forma de culto, un deber supremo”.⁴³ Visto así, no basta con el dominio de la Torá, ni siquiera con su memorización, sino que son necesarios una serie de atributos más para la vivencia religiosa a plenitud. El rabino anuncia que “quien dice ‘solo tengo la Torá’, ni siquiera

⁴⁰ Heschel, *La tierra es del Señor*, 73.

⁴¹ Heschel, *El hombre no está solo*, 273.

⁴² Heschel, *Dios en busca del hombre*, 215.

⁴³ *Ibid.*, 352.

tiene la Torá”,⁴⁴ lo cual significa que ceñirse al texto no representa haberlo comprendido; por el contrario: es prueba de que no se comprendió.

Heschel refiere tres actitudes interiores que configuran la existencia religiosa de Israel: “Compromiso ante el Dios vivo ante Quien somos responsables; compromiso con la Torá, donde Su voz es audible; y compromiso con Su preocupación, tal como se expresa en las *mitsvot* [mandamientos]”.⁴⁵ Cuando Heschel alude a Israel lo hace pensando en el pueblo simbólico, no siempre en relación con la noción territorial de Estado. Normalmente se ha vinculado a la Torá con la ley, pero al igual que lo sucedido en torno al concepto de Israel, la Torá representa más que la ley; de hecho, “en la versión aramea Torá se traduce por *oraita*, que solo puede significar enseñanza, nunca ley”.⁴⁶ Por tanto, estar abierto a la Torá⁴⁷ significa estar dispuesto a la enseñanza, incluso cuando esta no provenga del texto escrito; es decir, captar la palpitación de las enseñanzas potenciales insertas en lo cotidiano es también una forma de reverencia y una actitud derivada de la contemplación constante de la maravilla.

Para Heschel, la Teshuvá (retorno), como práctica de regreso a los orígenes del judaísmo, no solo supone seguir un conjunto de tradiciones, sino renovar el Pacto y la Alianza con Dios. Una parte del ritual del *sabbat*, que implica que “cada viernes por la noche debemos encender las luces en el alma, acrecentar nuestra misericordia [y] ahondar nuestra sensibilidad”,⁴⁸ supone el recordatorio de Aquello hacia lo cual debe enfocarse toda disposición para el aprendizaje.

Celebración de la judeidad

Hay distintos grados de cumplimiento de la ley, según sea la disciplina y la aptitud natural que cada persona tenga en función de su aparato psíquico. Por ello, en sintonía con la idea de que no prevalezcan los más

⁴⁴ *Ibid.*, 352.

⁴⁵ *Ibid.*, 359.

⁴⁶ *Ibid.*, 417.

⁴⁷ Para profundizar, véase: Heschel, *Heavenly Torah, as refracted through the generations* (Nueva York / Londres: Continuum, 2006).

⁴⁸ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 537.

avanzados sobre los menos, “tradicionalmente al judío se le enseña a deleitarse por ser capaz de cumplir la ley, aunque sea imperfectamente, antes de sentir ansiedad por no ser capaz de cumplirla a la perfección”.⁴⁹ Esta costumbre rompe con la vanidad de quien se considere a sí mismo un seguidor perfecto de la ley. En ese tenor, lograr la perfección significaría, con toda simpleza, que se tuvo la capacidad de hacerlo, pero eso no representaría ninguna superioridad. El punto clave desde este enfoque religioso es que “la eternidad solo se alcanza dedicando la vida a la palabra de Dios, al estudio de la Torá”.⁵⁰

Una afirmación tan universalista como la anterior resulta controvertida. Si solo el estudio de la Torá puede aportar la eternidad, entonces será alcanzada de manera unívoca por quienes en su tradición recibieron la encomienda de insistir en ella, lo cual excluye a una gran porción de la humanidad; si, por el contrario, la idea es que cada libro religioso tiene la facultad de contactar con la eternidad, lo cual no es afirmación de Heschel, quizá se produciría cierta apertura; pero en tal caso, aún persistiría el claro peligro del relativismo. Finalmente, cuando la actitud devota y dispuesta a lo transpersonal es una elección personal, conduce al logro de cierta noción sobre la eternidad. Existe siempre un peligro latente en la suposición de saberse poseedores de la única respuesta verdadera. Ningún univocismo es útil cuando se trata de atravesar las formalidades.

En el ámbito de la ascesis, las *mitsvot* permiten la manifestación de la piedad judía, aunque no la sean por sí mismas. Heschel considera a las *mitsvot* como “los instrumentos en los que se cumple lo sagrado”;⁵¹ es decir, no son la música de lo celeste, pero esta se logra a través de ellas. Asimismo, tal como el cumplimiento de lo sagrado no está en las *mitsvot* por sí mismas, “las normas últimas no están dentro del hombre sino más allá de él”.⁵² Heschel considera que el judío se encuentra comprometido con una ley divina que está por encima de la comprensión

⁴⁹ *Ibid.*, 520.

⁵⁰ Abraham Heschel, *El Shabat: su sentido para el hombre moderno* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984): 162.

⁵¹ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 381.

⁵² *Ibid.*, 383.

humana. Resulta obvio que podría diferirse de tal afirmación partiendo de que ha sido supuesta y afirmada por el hombre, a quien el mensaje lo supera; incluso la pretensión de que es Dios quien solicita la ley la plantea el hombre mediante su alusión a las maneras precisas en las que Dios lo ha manifestado.

De cualquier manera, la *mitsvá* (orden) lograda por mediación de las *mitsvot*, “después de la Torá, es el término básico del judaísmo”.⁵³ La ley no debe considerarse como un conjunto normativo sobre la manera en que debe vivirse, sino que “la ley es una respuesta para quien sabe que la vida es un problema”.⁵⁴ De tal modo, en la vivencia religiosa del judío, la ley es un camino para atravesar la encrucijada que supone la vida. El cumplimiento de los preceptos no puede ser obligado, sino que resulta una prioridad del judío devoto. En ese sentido, “la tradición judía transfiere la responsabilidad a cada judío en particular en su posibilidad de cumplir con los preceptos”.⁵⁵ De forma particular se ha generado una controversia cotidiana sobre el grado de exigencia y cumplimiento óptimo de ciertos lineamientos de conducta relacionados con la alimentación. De acuerdo con Pérez, “ya de por sí algunas costumbres y normas dietéticas impulsan al judío al aislamiento. Una sana tendencia de la posmodernidad es la de abrirse a un pluralismo enriquecedor, enriquecimiento que sería mutuo para ellos y para la sociedad”.⁵⁶

La observancia de los preceptos no es una finalidad en sí misma y su función principal no consiste en esclavizarse al rigor y la obligación, sino en “mantenemos espiritualmente perceptivos”.⁵⁷ Mantener el enfoque o la disposición para la captación de lo absoluto se realiza en actitud de *kavaná* (atención). Cuando el judío está realmente atento se dispone a la observancia de dos clases de deberes: “Los que demandan a la vez la ejecución exterior y un acto del alma, y los que solo requieren un acto del alma. Así pues, la mente y el alma nunca están exentos de hallar-

⁵³ *Ibid.*, 461.

⁵⁴ *Ibid.*, 384.

⁵⁵ Joshua Kullock, “El D’s del pathos en A. J. Heschel”. *Maj’Shavot / Pensamientos* 53, núm. 1 (2014): 14.

⁵⁶ Víctor Pérez, “La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad”, *Historia y Grafía* 28 (2007): 50.

⁵⁷ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 396.

se comprometidos al servicio de Dios”.⁵⁸ Hacer, sentir, estudiar, percibir, respetar el precepto, celebrar y ejecutar el compromiso son vetas de la vivencia religiosa del judío, cada una sintetizada en tres aspectos principales de la existencia religiosa: “el culto, el estudio y la acción”.⁵⁹ No hay separación entre contemplación y acción, al menos en el sentido de que el culto termina en la acción, tal como la acción inicia en el culto y es una modalidad del mismo. Si realmente “rezamos tal como vivimos”,⁶⁰ bastará con notar en la conducta cotidiana de un individuo no solo cuánta oración realiza, sino la intensidad con la que esta determina su conducta.

La oración no tendría que ser entendida como algo tedioso o repetitivo, mucho menos como una oportunidad de petición por aquello que nos falta. En “la liturgia judía [se] otorga prioridad a la oración de la alabanza”,⁶¹ de modo que es una reiteración del asombro ante el misterio. La oración fue vista por Heschel como un acto que requería disciplina y que partía de la necesidad del hombre, no en cuanto a aprovecharla para solicitar algo, sino para agradecer. Según el místico judío, las exigencias materiales del mundo tendrían que ser satisfechas a la par de las exigencias espirituales, de modo que “la vida debe ganarse espiritualmente, no solo materialmente”.⁶² En un artículo centrado en la oración,⁶³ Heschel alude la importancia de que esta se encuentre conectada con la acción, que las palabras coincidan con los hechos y se otorgue mayor relevancia al hecho de mostrar que a solo decir.

En lo tocante a la relación del hombre consigo mismo, “la religión judía puede expresarse mediante el supremo imperativo: *Trátate a ti mismo como una imagen de Dios*”.⁶⁴ Este sentido de dignidad no tendría que restringirse solo a uno mismo, sino que cada persona es también partícipe del valor de lo humano. De tal manera, hacer justicia no debe entenderse como un acto vengativo o que se refiera a una equitativa repartición de bienes o recursos, sino como contribuir a que las personas

⁵⁸ *Ibid.*, 394.

⁵⁹ Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 24.

⁶⁰ *Ibid.*, 53.

⁶¹ *Ibid.*, 47.

⁶² *Ibid.*, 192.

⁶³ Abraham Heschel, “On prayer”, *Conservative Judaism* 25, núm. 1 (1970).

⁶⁴ Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 232.

encuentren la opción de materializar sus talentos y de aportar sus cualidades. Es justo para cada uno ejercer su fuerza, tal como es oportuno para la sociedad que cada uno la ejerza a favor de la causa común y no en contra de otros. La viabilidad de tal opción resulta proporcional a la atención que se otorgue en nuestras comunidades y contextos al desarrollo humano de la ciudadanía. En congruencia con todo esto, según Heschel, “el sentido de preocupación por aquellos que están en desgracia ha sido siempre el corazón de la existencia judía”.⁶⁵

La perspectiva de la propia dignidad en el contexto hescheliano implica que se diga en primera persona lo dicho por él: “Para mí, ser judío es tan sagrado que estoy dispuesto a morir por ello”.⁶⁶ La disposición al dolor antes que a la pérdida de las convicciones no es algo que debiera pensarse como exclusivo del judío, pero sí hay claras evidencias de que en el judaísmo existe un profundo respeto por el legado. Incluso, al que Friedman llama “filósofo de la maravilla”⁶⁷ afirmó que el secreto de la historia judía consiste en “optar por permanecer en el desierto antes de ser abandonados por Él [Dios]”.⁶⁸ Si bien Heschel considera que la religión y la respuesta del hombre a Dios eran elementos que permitían la distinción de un judío, existen otras versiones sobre la identidad. Pérez concluye que “judío es el que así se declara, el que los demás reconocen como tal, el que posee convicciones y cultura judías, y esto sin importar que sea religiosamente ortodoxo, conservador, liberal o ateo”.⁶⁹

Por encima de la discusión sobre la vivencia religiosa que debiera tener un judío, en su conducta aparece un común denominador que puede estar asociado a la religión, tal como puede no estarlo: la apuesta por la liberación de la esclavitud. De acuerdo con el plano religioso, la liberación será orquestada por la alianza del pueblo con Dios, pero en una panorámica laica, incluso atea, la opción se ejerce en función de la creencia en el valor y la dignidad del hombre. En este punto se produce una nueva convergencia: el aprecio por el hombre y el coraje ante su

⁶⁵ *Ibid.*, 316.

⁶⁶ Heschel, “Conversación con Heschel”, 36.

⁶⁷ Maurice Friedman, “Abraham Joshua Heschel: The philosopher of wonder”, *Congress Bi-Weekly* 34, núm. 17 (1967).

⁶⁸ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 545.

⁶⁹ Pérez, “La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad”, 49.

incongruencia se funda en la noción de su esencia transpersonal, de su valioso contenido íntimo que no siempre concuerda con lo que el hombre muestra en su conducta. Tanto el judío creyente como el que no lo es pueden compartir la noción espiritual de lo humano, tal como lo también lo hacen muchos no judíos.

En relación con la liberación, Heschel asume que el judío “está en situación no solo de construir, sino también de destruir. Dotado de fuerzas gigantescas, puede ascender a las más altas esferas por medio de la consagración adecuada; su espíritu puede crear cielos. Mas, al mismo tiempo, no debe olvidar que tiene los pies en la tierra, cerca de los poderes tenebrosos”.⁷⁰ De acuerdo con el descendiente del gran Rabí Levi Itzjak de Berditshev, la religión y el seguimiento de la Torá es una forma de salvaguardar la intencionalidad constructiva del judío, a pesar de que no sea garantizada del todo. El gran reto del judío, que podría corresponder a cualquier hombre y mujer comprometidos de nuestro siglo, es promover la liberación sin desistir en la penumbra arrojada por un compromiso de ese calibre. Heschel consideró que “ser judío es afirmar el mundo sin esclavizarse a él; ser parte de la civilización y trascenderla; conquistar el espacio y santificar el tiempo”.⁷¹ Cada uno de estos aspectos resulta elemental para favorecer la liberación del humano contemporáneo.

Si emprender el camino hacia esa búsqueda nos convierte en judíos, desde la óptica de Heschel, entonces quizá lo seamos sin saberlo; ahora bien, si tales virtudes corresponden al humano libre, entonces Heschel vinculó al judaísmo con la libertad, sin que el ejercicio de esta involucre la conclusión de que la persona deba ser judía. El que algunas religiones hagan suyas ciertas virtudes humanas, no significa que quien las practique sea un feligrés; sería erróneo pensar que vivir en función del amor hace católica a una persona. Por ello, en un punto muy íntimo, importa más la conducta ejecutada que el estandarte religioso que acompañe a lo hecho. Cuando el primer hombre pisó la Luna plantó la bandera de Estados Unidos; sin embargo, un paso tan grande no tendría que

⁷⁰ Heschel, *La tierra es del Señor*, 80.

⁷¹ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 536.

asociarse a un solo país, sino a la humanidad entera, como en forma elocuente advirtió Armstrong. En ese sentido, que un hombre alcance eminentes alturas espirituales o profunda comprensión de lo transpersonal no representa una hazaña particular de alguna religión monolítica, sino una proeza de lo humano.

Aun en la consideración de que “el judaísmo es *el arte de superar a la civilización*, la santificación del tiempo [y] la santificación de la historia”,⁷² no existe ningún místico (judío o no) que esté exento de requerir satisfactores físicos. El que Sanders llamó “apóstol de los gentiles”⁷³ aseguró que “la adhesión al judaísmo no implica una tiranía del espíritu ni la negación de las necesidades legítimas”.⁷⁴ Esto significa que tal como el cuerpo es utilizado para favorecer el desarrollo y el bienestar material de las personas, también puede ser aprovechado para el gozo y el disfrute en todas sus modalidades. En ese sentido, “el judaísmo no desprecia lo carnal. No nos induce a abandonar la carne sino a controlarla y guiarla, a satisfacer las necesidades naturales de la carne a fin de que el espíritu no esté perturbado por frustraciones antinaturales”.⁷⁵ Visto así, no hay controversia entre la opción por favorecer una vida sexual activa o la de permanecer en una castidad mal manejada que se encuentre propensa a provocar daño por el uso excesivo de energías repressivas. La contención total puede producir completo perjuicio personal; de tal modo, incluso en la premisa de estar dispuestos a la práctica espiritual, resulta recomendable una vida sexual ejercida con criterio. Rompiendo la dualidad conflictiva entre la carne y el espíritu implícita en algunas religiones, Heschel considera que incluso “la satisfacción de necesidades físicas puede ser un acto sagrado”.⁷⁶

Por último, la vivencia religiosa del judío no puede estar apartada de un alto sentido de celebración. Entre las recompensas de vivir como judío, Heschel encuentra “el regocijo silencioso [y] la capacidad de celebrar”.⁷⁷ Esta última no debe ser confundida con la distracción de la

⁷² *Ibid.*, 536.

⁷³ James Sanders, “An apostle to the gentiles”, *Conservative Judaism* 28, núm. 1 (1973).

⁷⁴ Heschel, *El hombre no está solo*, 265.

⁷⁵ *Ibid.*, 265.

⁷⁶ *Ibid.*, 267.

⁷⁷ Heschel, *Democracia y otros ensayos*, 204.

fiesta trivial o la efervescencia superflua de la ganancia material; se trata, más bien, de la felicidad proveniente de una satisfacción interior. La celebración del judío emana del gozo de saberse en paz a pesar de la tempestad, embellecido a pesar de la deformación, enaltecido a pesar del desprecio, acompañado aun en la más temible y desgraciada soledad. En un mismo ánimo, “hostigados, perseguidos por la enemistad y la injusticia, nuestros padres siguieron regocijándose de ser judíos. Felices nosotros. Cuán bueno es nuestro destino, cuán placentera nuestra suerte, cuán hermosa nuestra herencia”.⁷⁸ La celebración por la herencia y por la pertenencia es un fruto que cada cultura, pueblo y religión debieran cultivar, siempre y cuando no dirija los esfuerzos al desprecio de los diferentes.

La celebración de la judeidad remite a la noción de que “el judío que no se alegre de ser judío, es ingrato para con el cielo; esto indica que no ha captado el sentido de haber nacido judío”.⁷⁹ En consideración de su situación, la vivencia religiosa del judío nos confiere, en suma, la convicción y disposición para comprender que “al hacer lo finito podemos percibir lo infinito”,⁸⁰ que al mirar la tiniebla podemos encontrar algo de luz, que en la consideración de la tristeza aún es posible rescatar algo de esperanza, que al levantar a los caídos nos elevamos junto con ellos, que al hablar con los desprotegidos podemos enunciar oraciones que acarician el oído de lo divino, que al contactar con lo cotidiano logramos evidenciar su sacralidad, que al disponernos al vacío de toda negligencia y vanidad nos enfrentamos al misterio de la certidumbre en lo incognoscible, que al reverenciar lo pequeño avistamos lo absoluto y que al mirarnos como individuos rendimos tributo al pueblo entero de la humanidad.

Vale la pena, por todo ello, recordar los señalamientos de Heschel en torno a la religión:

Hace tiempo que la religión va declinando, no porque haya sido rechazada, sino porque se ha vuelto irrelevante, obtusa, opresiva, insípida. Cuando la fe es reemplazada totalmente por el credo, el culto por la disciplina, el

⁷⁸ Heschel, *Dios en busca del hombre*, 546.

⁷⁹ Heschel, *La tierra es del Señor*, 83.

⁸⁰ Heschel, *El hombre no está solo*, 267.

amor por la costumbre; cuando la crisis de hoy es ignorada por motivo del esplendor del pasado; cuando la fe se vuelve cimiento más que fundamento vivo; cuando la religión habla solo en nombre de la autoridad en lugar de hablar con la voz de la compasión, su mensaje se vuelve insignificante.⁸¹

Conclusiones

La vivencia religiosa del judío está enraizada en su propia noción de compartir una identidad. Mediante un compromiso personal elegido, el misticismo se evidencia en actitudes concretas como un agudo sentido de lo sagrado, la disposición al encuentro con lo transpersonal en los actos, la entrega al estudio, el seguimiento y respeto por la Torá y la piedad manifestada en actitud constante de observancia. El compromiso espiritual del judaísmo no está limitado en las formas, al contrario: hace de ellas una oportunidad para manifestar su sustancialidad. El seguimiento de los preceptos no se sustenta en una adormecida sumisión a la autoridad de la regla, sino que se fortalece en el sentido de dignidad implícita en sus contenidos. La liberación de la esclavitud es finalidad suprema del judío, pero esto no supone la restricción enajenada de los satisfactores a sus necesidades humanas, sino el encuentro de lo infinito en lo finito, de lo cual deviene un profundo sentido de celebración.

⁸¹ Abraham Heschel, *Il canto della libertà* (Bose: Comunità Bose, 1999), 30.

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

EXPERIENCIAS DE LA EVANGELIZACIÓN. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO “INDIO” REALIZADO POR LOS FRANCISCANOS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

*Gerson Moreno Reséndiz**

RESUMEN: En la segunda mitad del siglo XVI, los franciscanos argumentaron que los indios eran solo “menores de edad” y que en ellos recaía su cuidado y guía. Esta noción no tenía nada que ver con los conceptos anteriores ni con la realidad. El indio se les revelaba como un ser perezoso, ignorante y vicioso que no podía gobernarse por sí mismo. La carga semántica impuesta por los franciscanos terminaría por complementarse con otras posturas paternalistas que redujeron al indio americano a ser un individuo inculto, bárbaro e ingenuo, en el que se basó su estatuto jurídico en la legislación indiana, además de tantos prejuicios históricos que siguen pesando sobre su condición.



EXPERIENCES OF EVANGELIZATION. THE CONSTRUCTION OF THE CONCEPT
OF “INDIAN” CARRIED OUT BY THE FRANCISCANS DURING
THE SECOND HALF OF THE 16TH CENTURY

ABSTRACT: In the second half of the 16th century, the Franciscans ended up arguing that the Indians were only “minors”, and their care and guidance belonged them. This idea had nothing to do with previous concepts or with reality. The Indian revealed to them as a lazy, ignorant, and vicious being who could not govern himself. The semantic burden imposed by the Franciscans would be complemented by other paternalistic postures that reduced the American Indian to an uneducated, barbaric and naive individual on which his legal status in Indian legislation was based, as so many historical prejudices that still weigh on his condition.

*Universidad Iberoamericana.

PALABRAS CLAVE: historia de los conceptos, historia latinoamericana, legislación indiana, Nueva España.

KEY WORDS: history of concepts, Indian legislation, Latin American history, New Spain.

RECEPCIÓN: 28 de julio de 2022.

APROBACIÓN: 1º de agosto de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308856

EXPERIENCIAS DE LA EVANGELIZACIÓN. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO “INDIO” REALIZADO POR LOS FRANCISCANOS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Introducción

Los franciscanos explicaron la historia de sus primeros años en la Nueva España como una gesta épica. Lucharon contra viento y marea para emprender su apostolado en el territorio, salieron adelante en su pugna contra el demonio y el presidente de la primera Audiencia de México, Nuño Beltrán de Guzmán. Además, consiguieron el apoyo del presidente de la Segunda Audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien impulsó el conocimiento de las lenguas y culturas prehispánicas, a las que vio como el producto de hombres de gran capacidad y gobernación. Este proyecto continuó con la fundación del Colegio de Tlatelolco en 1536.

Durante esos años, se formaron ciertos conceptos de “indio” sumamente contradictorios: de tener un comportamiento bestial como individuo errado y engañado por el demonio, pasa, después de recibir el agua bautismal, a convertirse milagrosamente al cristianismo y practicar instintivamente la pobreza evangélica. De esta manera, los franciscanos conceptuaron a estos indios como seres que se conformaban con poco, pues sus ropas y casas eran paupérrimas. De esta manera, la construcción conceptual que hicieron los franciscanos del “indio novohispano” tuvo

mucho más que ver con el anhelo de crear un clero indígena que ayudara en las labores de evangelización, defendido por la orden, que con una realidad fehaciente sobre su conducta. Experiencias y expectativas históricas se condensaron en el desarrollo de ambos conceptos utilizados por los franciscanos en sus tratados.¹

Este trabajo completa esa historia del concepto, la del concepto transformado hacia la segunda mitad del siglo XVI, con los cambios en las políticas de la monarquía española respecto a sus dominios en América. Ante el súbito cambio de perspectiva de la metrópoli, los franciscanos terminaron por argumentar que los indios eran solo “menores de edad”, cuyo cuidado y guía recaía en los frailes. La noción que se formaron no tuvo nada que ver con los conceptos utilizados anteriormente ni con la realidad de su comportamiento. Ahora el indio se revelaba como un ser perezoso, ignorante y vicioso que no podía gobernarse por sí mismo. De cierta manera, la carga semántica impuesta por los franciscanos terminó por complementarse con otras posturas paternalistas que redujeron al indio americano a un individuo inculto, bárbaro e ingenuo sobre el que se basó su estatuto jurídico en la legislación indiana, además de tantos prejuicios históricos respecto a su naturaleza que siguen pesando sobre su condición.

32

El triunfo de la Corona por la jurisdicción real

El 27 de junio de 1535 fue nombrado inquisidor apostólico contra la herética pravedad y apostasía en Ciudad de México y en todo el obispado fray Juan de Zumárraga. El título había sido concedido por el arzobispo de Sevilla, don Alonso Manrique, inquisidor de España. Zumárraga tenía facultad y poder para inquirir contra “todas o cualquier persona, así hombres como mujeres, vivos o difuntos, ausentes o presentes, de cualquier estado y condición, prerrogativa y preeminencia y dignidad que fuesen, exentos o no exentos [...] que se hallasen culpados, sospechosos e infamados de herejía y apostasía”. La disposición daba amplios

¹Véase: Gerson Moreno Reséndiz, “El demonio y el buen salvaje. El indio como concepto en los tratados franciscanos de la primera mitad del siglo XVI”, *Estudios* 136 (2021): 29-56.

poderes a Zumárraga para hacer procesos en debida forma de derecho, ciñéndose a lo que disponían los cánones, “así como encarcelar, penitenciar y castigar, y aun relajar al brazo seglar a los reos, es decir, entregarlos a la autoridad del orden común para que ejecutase en ellos la pena de muerte, ya quemándolos vivos o después de haberles dado garrote en sus propias personas o en sus efigies”. Con tan amplios poderes, estableció en México el Santo Oficio, casi en forma, aunque no como Tribunal. Puso cárcel y nombró alguacil, secretario fiscal y comisarios.²

La designación de Zumárraga como inquisidor lo llevó a aplicar castigos a los indios por su persistencia en las idolatrías después de recibir el bautismo y la doctrina. Algunos caciques que habían tornado a la idolatría fueron quemados y sus bienes confiscados. El caso más representativo fue el de don Carlos Ometochtzin, principal de Texcoco, quien fue quemado en la hoguera el 30 de noviembre de 1539. Como reacción a estos procesos, el rey recomendó al obispo que “sean atraídos los indios más con amor que con rigor [...] y por esto se debe mucho mirar en la manera del proceso contra ellos cuando cayeren en algún error contra nuestra sancta fe católica, y que no sean tractados ásperadamente ni se guarde contra ellos rigor del derecho”.³ Al mismo tiempo se expidió otra cédula en la que se reprobaban las acciones del obispo.⁴ En cierta medida, la reacción del monarca Carlos I dejaba en evidencia el viejo problema sobre la jurisdicción real, que tantos problemas dio a los hombres de la época en la Nueva España. Los frailes se sentían con la autoridad necesaria para aplicar castigos a los indios que cayeran en delitos de idolatría, sodomía, amancebamiento, etc., por las bulas apostólicas que tenían en su poder; y por su parte, la Corona luchaba mediante la Audiencia por adjudicarse la jurisdicción alta y baja. Así, Carlos I mandó al virrey Antonio de Mendoza (a favor del Consejo de Indias)

²“Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco”, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/proceso-inquisitorial-del-cacique-de-tetzco-0/html/b4344464-7832-4aaf-a9bb-2c57239dc7e9_3.html.

³“Cédula al obispo Zumárraga recomendándole que no se apliquen castigos rigurosos a los indios en 22 de noviembre de 1540”, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga* (Ciudad de México: Porrúa, 1947), iv, 170-172.

⁴“Cédula al Obispo Zumárraga reprobando la ejecución del cacique Don Carlos en 22 de noviembre de 1540”, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, iv, 172-173.

que en el caso de los indios que persistieran en su idolatría, “conviene que los tales indios se castiguen, visto por los del nuestro Consejo de las Indias, fue acordado que debían mandar esta mi cédula para vos, y yo túvelo por bien; por lo que vos mando que veáis lo susodicho y proveáis en el castigo de ello lo que vierdes que más conviene”.⁵

Y es que desde 1537, Zumárraga se venía quejando de los fracasos que en materia de evangelización habían tenido las órdenes de religiosos. En una carta dirigida a sus procuradores que regían al Concilio Universal, pide:

Porque así como tienen los naturales necesidad de ser atraídos a nuestra fe con benignidad y amor, así después que son miembros de la Iglesia es menester muchas veces algún piadoso castigo, porque de su condición natural son tan descuidados aun en lo temporal, cuanto más en lo espiritual, que siempre ha menester espuela, ni quieren venir muchos a la doctrina ni hacer otras cosas a que la religión cristiana los obliga si no son a ello compelidos. De cuya cabsa los religiosos en tiempo pasado usaron desta compulsión y entrellos todavía hay harta idolatría, sacrificios y supersticiones, etc.⁶

34

La referencia es sumamente interesante, porque Zumárraga denuncia la idolatría que seguía viva entre los naturales, con lo que justificaba la facultad de “castigar como padre a los indios por los delitos que cometieren después de adoctrinados”.⁷

En diciembre de 1537, Zumárraga informó que solo los niños criados en monasterios mostraban las virtudes cristianas y los que nada más recibieron el bautismo y se les visitaba esporádicamente tenían que ser “compelidos a ir a la doctrina porque tienden a olvidarla”. Por ello, Zumárraga pensó en construir un colegio y un monasterio para la buena cristiandad de los naturales en cada obispado, como forma de erradicar

⁵“Al virrey de la Nueva España: que se informe qué indios de aquella tierra tienen ídolos en sus casas, y provea en el castigo de ello lo que más conviene en 1540”, en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, comp. por Genaro García (Ciudad de México: Porrúa, 1982), 428, 429.

⁶“Instrucciones de Don Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal en febrero de 1537”, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, IV, 130-141.

⁷*Ibid.*

el problema y “apartarlos de sus nefandas costumbres”, especialmente entre los “principales holgazanes”.⁸ Ya desde febrero Zumárraga vio que la persistencia de idolatrías entre los indios correspondía a la oposición de los españoles a la cristianización de los indios.

Y allende de lo dicho acaece que los españoles consienten a los indios los ritos gentílicos y culto de la idolatría por el interés que dellos esperan, y es esta la cosa que más desmaya a los religiosos que entienden en esta obra, viendo que lo que ellos por una parte trabajan los españoles lo deshacen por otra, y que su trabajo es en vano no les dando mies en que entiendan, siendo los españoles impedimento de que no vengán los naturales a la doctrina y a cosas de nuestra cristiandad.⁹

De esta manera, los frailes pidieron más apoyo para la construcción de monasterios, pero al no encontrarlo, se vieron en la radical necesidad de castigar, dar garrote y llevar a varios principales a la hoguera. Los tiempos estaban cambiando profundamente para la Orden y su labor en América.

En efecto, ya hacia la década de 1540, Carlos I estaba comprometido a consolidar su vasto Imperio y, por consiguiente, no podía seguir tolerando la encomienda en las Indias. También le hacía falta dinero para financiar sus guerras, y era una prioridad sacar el mayor provecho de sus posesiones. Lo anterior es uno de los motivos por los que se inclinó a apoyar las Leyes Nuevas expedidas en 1542. Aunque de los cincuenta y cuatro artículos, veintitrés concernían a los bienes y buen tratamiento de los indios, el virrey Mendoza, los franciscanos y en general toda la Nueva España se manifestó en contra.¹⁰ Aunado a esto, a los frailes les fue arrebatado el derecho de dar justicia a los indios, puesto que el proceso contra don Carlos culminó con la reprobación de los actos y la

⁸“Carta del obispo de México, Fr. Juan de Zumárraga, a Juan de Sámano, secretario de S.M., haciéndole presente algunas necesidades de sus diócesanos y rogándole que apoyara su proyecto de edificación de colegios y monasterios para jóvenes de ambos sexos en cada obispado en 20 de diciembre de 1537”, en Joaquín García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, iv, 125-139.

⁹“Instrucciones de Don Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal en febrero de 1537”.

¹⁰Lesley Byrd Simpson, *Los conquistadores y el indio americano* (Barcelona: Península, 1970), 147-150.

devolución de los bienes a sus deudos. También se prohibió la pena máxima a los indios por ser “plantas verdes en la fe”. El visitador Tello de Sandoval (1544-1547) se encargó de observar la aplicación de las Leyes Nuevas y fungió como inquisidor apostólico y dirigió varios procesos. Con esto se le quitó tácitamente esta función a Zumárraga, si bien no se le restaron sus facultades jurisdiccionales episcopales. Por eso, hacia 1547 Zumárraga se quejaba de no tener la autoridad suficiente para reprender a los indios:

Y quanto a los indios, andando visitando cuarenta y sesenta leguas desta ciudad, sino tengo poder para prender un indio que hallo con muchas mujeres o caído en caso no eclesiástico y no se les ha de poner pena pecuniaria, yo no sé qué otra pena les puede poner, pues parece que descomunión no conviene. Y conviene que teman, pues el amor de Dios en pocos se ve que ha entrado. Y si a las personas miserables pueden juzgar los obispos, yo no siento que haya otras tan miserables que estos naturales.¹¹

Aquí el adjetivo “miserable” adquiere un tono de persona vil, mal intencionada o malvada. La argumentación de los frailes con respecto al indio estaba cambiando. Aquí los consideran “gentes miserables” a los cuales la evangelización se les debía transmitir por la fuerza y no con el amor de los tiempos pasados, concepto que solo cobraba lógica en una historia épica de la orden en contra del demonio. En otra carta escrita a los procuradores del Concilio Universal, Zumárraga menciona la necesidad que tenían los frailes de poder castigar a los indios.

Consideren en lo que han de determinar lo que la experiencia enseña quanto a estos naturales, que así como tienen necesidad de ser atraídos a las cosas de nuestra benignidad y amor, así después que son miembros de la Iglesia han menester muchos ser castigados, y no quieren venir muchos ni a misa ni a la doctrina si no son a ello compelidos. Y si esta compulsión o castigo solamente lo ha de hacer el brazo seglar, hallámosla tan perezosa para lo que es menester y por la poquedad de los ministros de justicia españoles y que por sus propios intereses quieren más lo que el indio les da o el provecho que de ellos les viene si no los castigan, que el bien

¹¹ “Carta de Don Fray Juan de Zumárraga al príncipe Don Felipe en 4 de diciembre de 1547”, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, IV, 203-228.

de sus almas, que es este uno de los mayores impedimentos que hay en esta tierra para la conversión e cristiandad de los indios, y que más desmaya a los religiosos que entienden esta obra [...] Por cuanto S.M. por sus instrucciones tiene proveído la orden que ha de tener en injungir la penitencia a los indios culpados y habiéndonos seguido por ella parece que la facilidad de la venia ha dado incentivo de delinquir, haciendo poco caso de las amonestaciones y fraternal corrección, y parece que con la benignidad que se les ha mostrado han tornado reavivar a muchas costumbres condeptadas de su gentilidad que por mucha parte estaban derraizadas y quitadas, como son hacer borracheras públicas en ayuntamientos y fiestas de demonios, en que hacen grandes desatinos y ofensas a Dios feas y abominables, y quéjense los frailes que ya no los osan reprehender porque luego se vienen a quejarse a la Audiencia, y dicen que se les da más crédito a los indios que a los frailes; y me avisan que toman a los sacrificios de sangre algunos principales, y a tener quince y veinte mujeres cada uno, y dice Fray Francisco Ximénez, que me avisa que los reprehende generalmente y que ya aprenden a murmurar de los sermones y aun dejan de los ir a oír, ni van a misa las fiestas sino cuando quieren y dicen que huelgan más de oír misa en las iglesias de los clérigos, que no los reprehenden, y pues los religiosos ya no los compelen, que descarga su conciencia en decirlo. Así que conviene quitárselas con el hierro.¹²

Aunque desde este momento se puede vislumbrar que el indio ya no es ese hombre de grandes virtudes cristianas que describían los frailes con anterioridad en sus cartas, aun así justifican su fracaso, y encuentran el motivo de la persistencia de la idolatría en que detrás está, por supuesto, el demonio y los malos ejemplos dados por los españoles.

La astucia del demonio no cesa de poner distensión, y también es común y natural llega no cuadrar mucho los naturales con los extranjeros, para remedio desto parece ser necesario que en los españoles haya tres cosas. Lo uno, grande ejemplo de buena cristiandad; lo segundo, buen tratamiento, como padres a hijos; lo tercero, buen recatamiento y guarda, porque no se de ocasión que viendo descuidados a los españoles, el demonio

¹²“Instrucción dada por Don Fray Juan de Zumárraga, Obispo de México a Fray Juan de Oseguera y Fray Cristóbal de Almazán, como procuradores al concilio universal”, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, iv, 232-240.

les ponga en el corazón alguna cosa que no convenga, porque el agujero llama al ladrón, y esto no es menos bien para los indios que para los españoles.¹³

La culpabilidad de los españoles era tal que merecían un castigo ejemplar. Zumárraga pidió al Consejo de Indias también en 1547 que en esa “Babilonia” de “poco castigo y menos temor; ni los clérigos que acá pasan son los mejores, y más daños hacen pocos malos, máxime entre esta gente simple, que los muchos provechos. Y las ocasiones son tales, como vuestra merced sabe, y para clérigos mozos que andan solos entre esta gente simple y flaca, sino hay temor, todo corre peligro. Y en esta última visita, por lo más lejano de la diócesi, hallé harto que corregir”.¹⁴ Y para el remedio de esto “acá conviene y es necesaria la Sancta Inquisición, más para los españoles que para los indios”.¹⁵

Si bien los hermanos menores no negaban la persistencia de los errores en los que caen los indios, ponían como remedio que fueran castigados por ellos y no por la justicia civil, a la cual consideraban ineficiente por el “gran provecho que sacan para sus propios intereses”. Los indios por sí mismos no eran culpables, porque los españoles eran los responsables de que los naturales que vivían en los pueblos no alcanzaran plenamente el cristianismo, en comparación de los que se criaron en los monasterios, pues recibían de buena forma el cristianismo. De estos se sigue hablando de forma positiva, hasta que las nuevas políticas de la Corona en 1550 y propiamente las ideas de la Contrarreforma —que son un hecho en la década de 1540— penetran oficialmente en la Nueva España, con la llegada del nuevo arzobispo de México el dominico fray Alonso de Montúfar en 1554.

Para los franciscanos, desde luego, los tiempos ya no iban a ser los mismos. Las juntas eclesiásticas en la Nueva España de 1546 abrieron paso al asentamiento de la jerarquía secular a costa del poder de los regulares. El Concilio Universal que se estaba cocinando en Trento

¹³ “Carta de D. Fr. Juan de Zumárraga, Obispo de México, Fr. Martín de Hojacastro y Fr. Francisco Soto al emperador en 4 de octubre de 1543”, *ibid.*

¹⁴ “Carta de D. Fray Juan de Zumárraga a D. Francisco Tello de Sandoval, miembro del Consejo de Indias en 12 de noviembre de 1547”, en *Documentos inéditos para la historia de México*, comp. por Mariano Cuevas (Ciudad de México: Porrúa, 1975), 124-134.

¹⁵ *Ibid.*

decretó que los frailes asentados en el territorio de un obispado tenían que supeditarse a los obispos en varios aspectos, y se reorganizaron las doctrinas de indios a favor de los seculares. Por supuesto, todas estas medidas les quitaban el poder político, económico y eclesiástico que acumularon en los primeros años de su apostolado en la Nueva España. Al defenderse, los frailes habían de tratar de convencer a la Corona de que el camino correcto estaba en el buen juicio moral del rey para no quitarle la jurisdicción eclesiástica de los indios, ya que de lo contrario y el argumento era el mismo: “la tierra se perdería”. Para lograrlo, utilizaron diversos argumentos, como el vituperio de los españoles laicos y los clérigos seculares, la exaltación de las virtudes de los mendicantes y un nuevo concepto del indio hacia dos directrices: la primera, donde se seguía destacando su pobreza y se presentaba como un menor de edad al cual no se le debía dejar en libertad ni en custodia de los seculares. Este periodo discurrió de 1550 a 1585, cuando se realizó el Tercer Concilio Provincial en la Nueva España, en el que se ratificaron los decretos de los dos concilios anteriores (1555 y 1565), es decir, se trató de una corroboración papal a la jerarquía episcopal frente a las pretensiones de los frailes por mantener sus privilegios originales.

El concepto infantil del indio¹⁶

La minoría de edad de los indios era una concepción que se esgrimía en América y Europa, principalmente entre los españoles laicos (conquistadores y canonistas). La expresión más famosa es la de Francisco de Vitoria. Los dominicos, entre ellos fray Domingo de Betanzos, trataron

¹⁶En el siglo XVI, la infancia era la edad de la debilidad del cuerpo y los primeros aprendizajes. La Antigüedad había legado, por intermediación de Gregorio de Tours e Isidoro de Sevilla, un cómputo riguroso de las edades de la vida. La *infantia* se acababa a los siete años y entonces comenzaba la *puerita*. Ese mismo y acompasado ritmo delimitaba, entre los catorce y los veintiún años, a la *adolescencia*. Para el derecho canónico, las jovencitas podían casarse a partir de los doce años y los muchachos desde los catorce; antes de esas edades no poseían ninguna capacidad. Después, cada año les aportaba nuevas capacidades y derechos. Para el pensamiento medieval, el niño solo existía en su sumisión, en su doble obediencia, en la que destacaba su posición a dejarse formar por su madre y su preceptor, aun si la primera no le mostrara ternura y el segundo no vacilara en corregirlo con castigos corporales.

de disuadir a Zumárraga de que los indios fueran educados para ejercer el sacerdocio, porque se tenía poca estima de su capacidad moral e intelectual y los consideraban de poca fe y conocimiento de Dios y holgazanes. Si se le dejaba, se rebelarían contra los españoles en daño propio y de la república, porque volverían a su infidelidad e idolatría. Se trataba de hombres que en realidad no sabían lo que les conviene ni tenían carácter para conseguir algo por ellos mismos. Por lo tanto, necesitaban la protección de los españoles para ser tratados humanamente y ser doctrinados en la fe católica. Por su parte, los franciscanos consideraban a los indios con la capacidad suficiente para ser educados en la religión cristiana, pero hacia finales de la década de 1530, como vimos renglones arriba, los frailes menores empezaron a dudar de sus protegidos. Con todo, no dejaron de defenderlos del impulso de la jerarquía eclesiástica, que quería quedarse con las doctrinas administradas por los frailes. En esta década comenzó lo que varios historiadores han llamado la “desilusión franciscana”.

El conflicto por el cobro del diezmo a los indios

40

Además de las congregaciones de naturales en pueblos y la reducción del territorio indígena, así como de una reelaboración del sistema tributario, en 1550 la Corona española expidió una Real Cédula en la que el rey mandaba a los frailes que enseñaran la lengua castellana a los indios. Propiamente con estas medidas comenzaba la asimilación de los indios al resto de la población española, lo cual implicaba limitar las funciones de los frailes como mediadores entre los indígenas y los funcionarios civiles, y los frailes no mostraron la menor intención de cumplirla. Como otra medida para lograr dicha asimilación, se fijó el cobro del diezmo a los indios. Al parecer, era un asunto que ya se tenía contemplado antes de la llegada del arzobispo de México, Alonso de Montúfar. En una carta con fecha del 15 de mayo de 1550, Motolinía da su parecer acerca del cobro del diezmo.

Bien sería que V.M. entendiésemos que estos indios están en el extremo de la pobreza y que a ellos les es más grave dar un tomín que a un español dar

tres y cuatro castellanos, porque si entran en sus casas hallarán que ellas y todo lo que en ellas tienen y lo que traen vestido, es tan poco y tan vil, que apenas sabrán que precio le poner, o si tienen alguna estimación, y los que algo tienen alcanzan tan poco, que no se hallarán entre mil uno que pueda vestir un paño ni comer sino tortillas y chile y un poco de atule, porque el oro y la plata que suena en las Indias está debajo de la tierra y sácalo los españoles, y si alguno tenían los indios, ya se lo han tomado en los despojos de las guerras y después en las pagas de los tributos.¹⁷

Al hacer alusión al extremo de pobreza en la cual se hallaban los indios, los frailes amplificaron un concepto que les servía —con otras premisas— para oponerlo a la codicia de los españoles, pero ahora, además, también sirvió como argumento para contrarrestar una medida que para los frailes era a todas luces injusta; pues a gente tan pobre y nueva en la fe no se le podía pedir, además del tributo que ya pagaban, que ahora también se les molestara con el cobro del diezmo. En estos testimonios, el sentido de la pobreza ampliada adquiere una dimensión totalmente contraria a la descrita durante los primeros años de la evangelización, adquiere un sentido de lástima (mover el *pathos*, los sentimientos) por unas gentes que no tenían la mayor posibilidad de reunir beneficios materiales, que contrasta con el sentido de admiración a la pobreza evangélica empleada como enseñanza moral.

Y gente es que si los aprietan un poco, toman las casa a cuesta, que son unos palos y un poco de paja, y se van a los montes o a vivir a otras partes como lo vemos agora, aun no recibiendo agravios, sino porque los compelen a que vivan bien y les dan algunas aflicciones, ¿qué harían si hobiese diezmos? Porque los cogedores dellos, ahora fuesen españoles, ahora indios, les harían grandes molestias, vejaciones y estorciones a esta gente miserable, por la bajeza y pusilanimidad dellos [los indios] y ellos se ausentarían en partes donde tuviesen más cubiertas las borracheras y pecados, que guardar lo que prometieron [...] esto se podría remediar en parte con hacer que se juntasen en pueblos como están en España, y no sería pequeño provecho para la dotrina y policía humana, porque como agora

¹⁷“Carta de Fray Toribio de Motolinía a S.M. en 15 de mayo de 1550”, en *Documentos inéditos...*, 161-167.

están muchos dellos más viven como salvajes que como hombres, y no sabemos cómo de otra manera puedan ellos ser bien instruidos e informados en las cosas de Dios.¹⁸

Al llegar el arzobispo Montúfar a México en 1554, la primera tarea que emprendió fue devolver el orden eclesiástico a los seculares. Montúfar era partidario de que los frailes “se recogieran en sus conventos” y dejaran la labor de doctrina a los clérigos seculares, y para lograrlo convocó al primer Concilio Provincial. Ahí se abordaron cuatro puntos: el orden por seguir para la evangelización y la administración de los sacramentos bajo la conducción del clero secular, en detrimento de las prácticas y las normas de las órdenes religiosas; los medios para dar sostén financiero a la Iglesia, con lo que se acordó como solución la imposición universal del diezmo tanto a españoles como a indios; la mejor formación del clero y reforma de sus costumbres; por último, la creación de un aparato judicial capaz de hacer efectiva la jurisdicción eclesiástica en todos los campos de la vida de los fieles, laicos y eclesiásticos.¹⁹

Los religiosos de las diferentes órdenes se pronunciaron en contra de estas medidas y en 1557 dieron su parecer acerca del cobro del diezmo argumentando que “dar agora diezmos es estorbo e impedimento para su cristiandad [de los indios], daño muy notable para sus personas y haciendas, y perjuicio para toda la república”, también porque “los indios son gente flaca y desarmada, tímida, miserable y de poco ánimo”. Además de que:

La voluntad de V.M. es y ha sido que estos naturales sean más relevados que los otros vasallos de V.M., y así se lo hemos dado a entender porque

¹⁸ *Ibid.* Este mismo argumento se repite en una carta escrita por los franciscanos de la Nueva España Francisco de Bustamante, Toribio Motolinía, Juan de Gaona, Andrés de Toledo y Diego de Olarte al virrey en México, del 10 de junio de 1550, Archivo General de Indias, Indiferente general, núm. 2978, en Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* (Ciudad de México: Alianza, 1990), 75-81.

¹⁹ Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, “Los concilios provinciales, primero y segundo”, en *Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* comp. por María del Pilar Martínez López Cano (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005), 29.

conozcan la diferencia que hay del Rey y Emperador cristiano al tirano, y del yugo suave de la cristiandad al de la infidelidad; bástales el tributo que dan, pues es en lugar de diezmo, y a no entrar los diezmos en los tributos, no parece que hay razón por donde estos den tanto como dan el tributo, teniendo tan poco como tienen, porque ninguno hay en España que de tan poca hacienda pague tributo, que no tienen sino ordinariamente un pañete y un comal y una mantilla rota y una casilla de paja y una terrezuela donde apenas pueden coger lo que han menester para sí y para su mujer he hijos, y muchos de ellos por faltarles esto comen raíces parte del año. Y por esto no debe V.M. consentir que los carguen más, antes alivien su carga, porque no se acaben de destruir.²⁰

Al llamar al buen juicio moral del rey mediante la amplificación del estado miserable en el que vivían los naturales, con estos argumentos los frailes lograron que el Consejo de Indias ordenara ignorar la decisión conciliar por medio de una cédula en 1557.

El conflicto con los visitantes Vasco de Puga y Jerónimo Valderrama

Con el descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas en 1546, llegaron más españoles a la Nueva España, que se apropiaron de tierras que pertenecían a los naturales, ya sea por la muerte de estos, por epidemias o por robo. En una carta escrita por fray Francisco de Guzmán al rey en 1551, denuncia los estancieros, que además de robarles las tierras a los indios para que paste el ganado, los maltratan y no les dan justicia. Pone el ejemplo de un negro que tomó a la fuerza la esposa de un indio, y como este protestó, el negro lo ató a la cola de su caballo y lo arrastró hasta matarlo. “Esto y otras cosas semejantes se disimulan sin castigo, porque, como V.M. mejor sabe, por lo más flaco quiebra la sogá. Estos

²⁰“Respuesta que los Religiosos de las tres órdenes de la Nueva España dieron en el 20 de enero del año de 1557, siendo preguntados por S.M. del parecer y sentimiento que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios los pagasen”, en *Códice Mendicanta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, comp. por Joaquín García Icazbalceta (Ciudad de México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892), I, 1-18.

pobres miserables son tan pobres y miserables para pedir su justicia que tienen por mejor callar e irse a otras partes que no aguardar otros agravios peores”.²¹

A partir de 1550, la Corona se preocupó por la reorganización de la propiedad indígena, además de reivindicar, ante todo, la intervención real para garantizar mediante el trabajo de los indios una mayor retribución fiscal. Fray Pedro de Gante se quejaba amargamente del servicio personal al que se encontraban sujetos los indios, que, de seguir así,

la tierra se perderá para siempre, pues sin los indios no vale nada [...] Pues gran tristeza ha sido para mi ánima ver el provecho que a los principios se hazia, y como ya no hay nada, sino donde las iglesias no cabía gente, agora no se media, y esto porque domingos y fiestas todo a de ser buscar para tributar, y bien se puede creer, pues es tan miserable gente esta, que mucha de ella no tiene que comer sino rayzes y yeruas.²²

Por causa de la reorganización de tierras los pleitos crecieron para justificar los límites de la propiedad y se impidió a los frailes el poder de aplicar justicia. Fray Pedro de Gante mencionaba que los españoles les habían metido en la cabeza a los indios que era mejor pleitear, así los indios gastaban su hacienda en pleitos que no valían la pena, por lo tanto,

por ninguna vía les avían de consentir pleytos entre ellos, sino que los religiosos los concertassen, como hasta aquí, sin que gastasen sus haziendas y dexassen la doctrina y estuuiesen absentes de sus casas y, sobre todo, que vengan con estos pleitos cada día a las manos e á matarse por ellos. V.M. no los consienta, ny de lugar a ello, antes los remedie, para que se busque en todo la conservación y paz destos naturales, e que les favorezcan y no se sirvan dellos tan inhumanamente.²³

²¹ “Carta de Fray Francisco de Guzmán a S.M. en 10 de marzo de 1551”, en *Documentos inéditos...*, 167-169.

²² “Carta de Fray Pedro de Gante al Emperador D. Carlos, exponiéndole el sensible estado que tenían reducido a los indios al servicio personal en 15 de febrero de 1552”, en *Cartas de Indias* (Ciudad de México, 1980), 92-102.

²³ *Ibid.*

Las intenciones de la Corona eran claras: se buscaba liberar la mano de obra indígena para que tributaran individualmente y ya no de forma colectiva. En 1557, Felipe II, incapaz de asumir las deudas acumuladas por su padre, se declaró en bancarrota. Era indispensable, por tanto, restaurar el orden en todos los niveles, empezando por la Real Hacienda, para reorganizar y mejorar la recaudación. A partir de ese momento, las políticas respecto de las posesiones americanas se enfocó muy especialmente en obtener el máximo rendimiento para las arcas reales.²⁴ La Corona envió al oidor Vasco de Puga, quien llegó a la Nueva España en agosto de 1559 con la orden de ver el estado de la Real Hacienda. Traía la Real Cédula del 27 de noviembre de 1560, dirigida al virrey y a la Audiencia, para que enviaran sus opiniones sobre los tributos que debían pagar los indios de Ciudad de México. Puga se manifestó a favor de elevar la imposición tributaria. Le informó al rey el 4 de marzo de 1561 que los pueblos tributaban muy poco y con ello se defraudaba a la Real Hacienda “en mucha cantidad de pesos en oro”. También acusó a los religiosos de esconder a los indios y afirmó que los tributos que pagaban los macehuales se iban casi todos en sostener a sus caciques, a sus comunidades y al clero.²⁵

En julio de 1563 llegó a la Nueva España el licenciado Jerónimo de Valderrama (al que Mendieta acusa como el destructor de la Iglesia indiana), con la calidad de visitador general. Valderrama tenía instrucciones de visitar al virrey, la universidad, la Casa de Moneda, a los oficiales reales, a los alcaldes ordinarios y demás justicias e informar sobre todas las cosas de la tierra. La actuación enérgica de Valderrama en la Nueva España lo llevó a tener continuos enfrentamientos con el virrey Velasco, con los miembros de la Audiencia y muy especialmente con algunos religiosos de las ordenes regulares. Entre sus objetivos estaban subsanar y aumentar las rentas reales, y para ello, emprendió una reestructuración del sistema tributario. Las medidas impuestas por Valderrama marcaron una ruptura definitiva con el orden anterior, es decir,

²⁴ Enrique González González, “La ira y la sombra; los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la Contrarreforma en México”, en *Concilios provinciales en Nueva España...*, 91.

²⁵ Margarita Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la republica de indios* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994), 112.

la reestructuración del sistema tributario desarticuló definitivamente las relaciones del señorío indígena.²⁶ Valderrama le escribió al rey en 1564 que había encontrado pueblos muy grandes y ricos que tributaban “casi nada” a la Corona y había otros, como los de México y Santiago, que “ninguna cosa” tributaban. Ello se debía al poder e injerencia que tenían en estos asuntos el clero regular y al poder que conservaban los caciques sobre los macehuales: “entre otras cosas hay una cosa notable [...] que los indios que labrasen tierras de otros no tributen a V.M. y ellos mismos declaran que el pueblo de tres mil vecinos hay mil novecientos y tantos terrazgueros”. La culpa de tan anómala situación la tenían los frailes, en opinión de Valderrama: “otra invención hallé notable para la hacienda de V.M. y de los encomenderos, y es ordenanzas de frailes confirmadas por el virrey, para que los mayeques que acá llaman, que son terrazgueros o renteros, no tributasen a V.M.”. En su opinión, los frailes y el virrey Velasco protegían a los señores naturales contra los intereses de la Corona.²⁷

El visitador consideró que los frailes se habían convertido en un poder autónomo, en ocasiones ajeno a los intereses de la Corona. Por ello, a lo largo de su visita insistió al rey Felipe II que mandase visitadores a las tres órdenes principales, alegando que era menester reformarlos y disciplinarlos. Llegó a acusar a los frailes de haberle usurpado al rey su derecho y jurisdicción en América, pues decía el visitador que los religiosos gobernaban estas tierras, que eran amos y señores de todo, ya que ejercían su influencia sobre los representantes del poder real, desde el corregidor hasta el mismo virrey. Tal era la usurpación de la jurisdicción real, que los frailes tenían cárceles en sus conventos y castigaban a los indios. En resumen, administraban la justicia al margen de las instituciones del gobierno metropolitano.²⁸

No era la primera ocasión que se acusaba a los frailes de tener cárceles y castigar a los indios, de usurpar la jurisdicción real y utilizar a los indios para beneficio de sus rentas; recordemos los conflictos con la Primera Audiencia. En 1561, los frailes se defendieron de las acusa-

²⁶ *Ibid.*, 117.

²⁷ *Ibid.*, 118.

²⁸ *Ibid.*, 120.

ciones: “Porque si algún indio se castiga, es en un lugar público y por mano de los ministros de justicia, y esto es castigo más de padre a hijos y de maestro a discípulos, que de justicia a delincuente [...] todo el tiempo que hemos de ayudar y defender a estos pobres naturales, seremos calumniados”. Por lo tanto, piden no poner oídos a esta “sinistra relación”,²⁹ pues los indios

también se quejan de nosotros, y es lenguaje, y aun muy general, que los hemos sacado de los montes y quebradas, y de benados, echos corderos mansos, y recogidos en poblaciones y policía, diciendo les ser para su bien espiritual y temporal: dizen agora que los emos engañado, que no ha sido sino para contarlos cada día, como se haze, y añadirles tributo y servirse dellos los cristianos, de los cuales habían huido, y por tomarles las tierras que en sus valles y montes y quebradas las labran por estancias y pastos de ganados, y que no les queda sino volverse otra vez a los montes.³⁰

En los mandamientos despachados por el visitador el 1° de noviembre de 1563, prohibió a los frailes edificar monasterios suntuosos y mandó que fuesen de traza humilde y moderada. Que los frailes no tuvieran propios ni granjerías y que no se entrometieran en cosas de la jurisdicción seglar, como encarcelar y castigar a los indios, participar en las elecciones de república, esconder tributarios y defraudar así al rey, ni tampoco debían tomar ninguna cosa de las cajas de comunidad de los indios. Por otra parte, acusaba a los religiosos de afirmar que “V.M. no tenía derecho en esta tierra y otras cosas a este tono” y que “S.M. no tiene aquí más de lo que el Papa le dio, y el Papa no le pudo dar esta tierra sino para el bien espiritual de los indios, y el día que tuvieren gobierno y estuvieren instruidos en las cosas de la fe es obligado el Rey a dejar estos reinos a sus naturales”.³¹ También afirmó que los escritos de los frailes “no son clamores cristianos, ni religiosos sino llenos de ambición,

²⁹“Carta al Rey D. Felipe de los provinciales de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco (Fray Francisco de Bustamante), y San Agustín, justificándose de los excesos que se les atribuían en 25 de febrero de 1561”, en *Cartas de Indias*, 147-151.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la republica de indios*, 123-125.

soberbia e interés”. Valderrama estaba convencido de que su visita había logrado reorganizar y reestructurar los excedentes que producía la sociedad indígena a favor del monarca. En su opinión no aumentó el tributo, sino que lo reorientó, quitándoselo a los frailes y a los señores naturales que lo tomaban injustamente.³²

Los frailes, para defenderse de las acusaciones del visitador, escribieron al rey sobre la mísera condición de los indios para llamar a su buen juicio moral. Luego continuaron con un vituperio de Valderrama:

Por razón y la lástima que nos hacen estos miserables indios, que finalmente son prójimos y gente sin resistencia alguna, y por tanto más obligan cualquier ánimo cristiano a tener compasión dellos. Es grande la aflicción que al presente padecen y sienten con el rigor desta nueva cuenta que ahora se hace, que para ellos, por ser pusilánimes, es temerosa, juntamente con otras premisas que ellos conciben, por donde entienden, como gente que se conoce, que todo su ser y sus repúblicas se han de ir perdiendo, y ellos poco a poco se han de ir acabando, porque ven en los oficiales de V.M. ponen toda su eficacia en quererlos multiplicar el tributo, sin que se escape mozo ni viejo: en lo cual no se han con ellos como gente desnuda y que se mantiene de yerbas y raíces, sino como de gente próspera en haciendas temporales [...] como particularmente queremos meter en su residencia el Lic. Valderrama, vuestro visitador, que todo ello ha sido harta jactura y pérdida de doctrina evangélica que a estos recién convertidos hemos predicado, porque entre gente tan baja de entendimiento como ellos son, no tienen más autoridad que la palabra de Dios, de cuando la tienen los ministros della.³³

Los frailes usan el concepto de un indio “miserable de bajo entendimiento” para que no se le crea a Valderrama ni los despojen de sus doctrinas. En otra carta escrita ese mismo año utilizan un concepto diferente, según el cual el indio “es la gente más dócil para cualquier instrucción”. El provincial de la orden escribe para que el confesor del

³² *Ibid.*, 135.

³³ “Carta para el Rey D. Felipe, nuestro señor, en nombre de los Padres Provincial y Definidores, escripta en el mesmo Capítulo de los Ángeles en 1564”, en *Códice Mendieta; Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, comp. por Joaquín García Icazbalceta (Ciudad de México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892), I, 4, 18-21.

rey aconseje a S.M. seguir con las buenas disposiciones del rey Carlos para la conservación de los indios,

pues si los indios se van apocando y acabando visiblemente, y si cada día van perdiendo la doctrina y cristiandad que en los principios de su conversión les fue enseñada, con ser ellos de sí la gente más dócil y aparejada que hay en el mundo para cualquier instrucción y enseñamiento, y la más apta para multiplicarse y crecer en número, que cuenta le parece a V.S. Rma. Que podrá dar S.M. a nuestro Dios, y que cargo tendrá delante de su divino acatamiento en el último y temeroso juicio.³⁴

Una y otra vez, los frailes pusieron en juego en sus escritos esta ambivalencia de la virtud-vituperio para convencer al rey de no continuar con las políticas establecidas, amenazando con que todo se arruinaría, los indios perderían el poco respeto que aún conservaban y, tal vez, hasta abandonarían la Iglesia. Además, también el uso de los conceptos tiene la intención de conmover los sentimientos de sus lectores, como lo muestra otra elocuente carta escrita por fray Jerónimo de Mendieta, en la que muestra las graves consecuencias de las políticas aplicadas en la Nueva España, que podemos resumir en los siguientes puntos:

[1] Los prelados superiores de las ordenes andan tan acosados y afligidos, que no hallan otro remedio sino, desamparar a sus ovejas, embarcarse para Castilla; porque el fervor y ejercicio en la obra de la salvación de las ánimas ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu; y de los naturales recién conversos no hay el concurso que solía a la Iglesia de Dios para oír su palabra, para confesar su fe y doctrina, y para recibir sus santos sacramentos.³⁵

[2] “[V]erdaderamente ante el juicio de Dios hubiese en tener la culpa á quien la voz de los hombres descuidadamente la impone, trabajos tendría la real conciencia de S.M. Digo esto porque si preguntais al fraile por qué

³⁴ “Carta para el confesor del Rey, Fray Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, en nombre del Padre Provincial en 20 de mayo de 1564”, en *Códice Mendieta...*, 25-29.

³⁵ “Carta del padre Fray Jerónimo de Mendieta al Padre Comisario General Fray Francisco de Bustamante en 1 de enero de 1562”, en *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594. Nueva colección de documentos para la historia de México*, comp. por Joaquín García Icazbalceta (Ciudad de México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1941), I, 3.

no entiende como solía en la obra de la conversión y instrucción de los indios, responde que no puede, porque S.M. le ata las manos para que no remedie nada de lo que le conviene. Si preguntais al indio cacique, ó alcalde, ó principal, ó viejo del pueblo, que cómo en los tiempos de ahora debajo de la ley de Dios hay más borracheras y otros vicios que en su infidelidad, y más vergüenzas en los mozos.³⁶

[3] “[Y] quien se persuadirá á pesar que un rey y señor tan celoso y devotísimo, que siendo aun príncipe, en vida del invictísimo Emperador su padre, quejándosele los émulos de lo bueno de que los frailes eran tenidos y reverenciados destos naturales, que casi los adoraban como a dioses, respondió, según dicen (y yo lo creo), que de ellos se holgaban muy mucho, porque era señal que recibirían de buena gana y con facilidad su predicación y doctrina, y que ahora mandase por el contrario que los religiosos no tengan mano ni autoridad para castigar ni corregir a los indios, ni se entremetan en sus negocios, estando muy claro y notorio que quitar esto es quitalles la mano para la predicación y doctrina de Jesucristo, y para la debida ejecución de los sacramentos; por ser esta gente tan mísera y baja, que si con ellos no se tiene autoridad, no se tiene ninguna; y si no los tiene muy debajo de la mano sujetos, no hay mano para con ellos.³⁷

[4] Así que la culpa principal de todo esto no la hecho sino á quien la tiene, que es el demonio maldito, el cual como se vio tan apoderado y aposesionado en este su antiguo reino, y se ha visto después tan despojado y lanzado de su señorío, por medio de los religiosos y siervos de Dios que en esta su viña han fidelísimamente trabajado, que no solamente le han quitado el servicio de las idolatrías y sacrificios de sangre humana, y las tiranías y vicios nefandos, mas aun estaba en disposición la masa de los indios para ser de la mejor y más sana cristiandad y policía de universo mundo; ha urdido tal trama de muchos estambres, y fabricado tal quimera de diversas partes (como son la desordenada y vieja codicia de los españoles; la desconformidad entre obispos y religiosos; la diversidad y multiplicidad de pareceres entre los mismos; lo excesos y desatinos particulares de algunos dellos; las relaciones siniestras llenas de envidia y pasión; la venida de oidores nuevos sin experiencia, y otras cosas semejantes a estas, que con este caos ha puesto en confusión y Babilonia el gobierno de la Nueva España.³⁸

³⁶ *Ibid.*, 4.

³⁷ *Ibid.*, 5.

³⁸ *Ibid.*, 5-6.

Después de la lista de males provocados por la población española de todos los órdenes y, por supuesto el demonio, hace un llamado al juicio y buena conciencia del rey. Le pide que, si quiere conservar su reino, deje a los indios en cuidado a los frailes, porque

fuera de lo que la experiencia nos enseña, es porque estos naturales son puramente niños, naturalmente sujetos y tímidos, y así con tener padre y maestro verdadero cristiano y prudente, que los amase como a hijos y como a tales los corrigiese, y como maestro los enseñase y instruyese en la fe cristiana y policía humana, no sería más una provincia entera debajo de la mano de los religiosos, que una escuela de muchachos debajo de la mano de un maestro; porque puestos en subjeción y obediencia, no hay gente ni nación en el mundo más dócil que esta para cuanto les quisieren enseñar y mandar; y por el contrario no hay fieras en las selvas más indómitas que ellos, puestos en su querer y libertad.³⁹

En efecto, ya para estos años, la minoría de edad del indio es plenamente reconocida por los frailes menores, y es indudable que la narrativa de su comportamiento tenía que ver con que los franciscanos se negaban a que quedaran libres y ya no prestasen servicios personales, sino que hubiera que pagarles un sueldo por su trabajo y, lo más importante, darles la oportunidad de escoger el lugar en donde quisieran emplearse. Para los frailes, el indio era incapaz de tomar una decisión de semejantes proporciones, porque a su juicio, no se sabían defender, eran ingenuos, no distinguían plenamente el bien del mal, eran perezosos. Al dejarlos libres, los españoles se aprovecharían de ellos, o peor aún, regresarían a su vieja vida como salvajes. El reconocimiento de la minoría de edad llevó a los frailes a otro conflicto, pues el debate ya no sería por su naturaleza, sino por quién (puesto que eran niños) tendría que cuidarlos, si los mendicantes o los seculares.

³⁹ *Ibid.*, 10.

Conclusión

Para influir en las políticas de la Corona, los franciscanos decidieron argumentar utilizando un concepto ajeno a su propia experiencia histórica-literaria, uno tomado del punto de vista jurídico: la denigración de la naturaleza del indio como un menor de edad. De esta manera, no tomaban una posición de rebeldía en contra de la Corona ni en contra de las medidas impulsadas por Trento, ni tampoco negaban la probabilidad de que los indios algún día se valiesen por sí mismos al tener, al mismo tiempo, un lugar en la historia de la salvación, pues mostraban en su naturaleza las virtudes de la pobreza evangélica. Para Mendieta, por ejemplo, tenían las facultades necesarias para salvarse con mayor facilidad,

porque en su naturaleza no muestran codicia ni apetito por el dinero que son dos cosas que llevan innumerables de los que se tiene por cristianos viejos al infierno, y así el pocamiento que vemos en los indios, de sujetarse a toda otra nación y de tratarse a sí mismos bajamente, y el mostrarse aptos para recibir injurias, y fáciles para perdonarlas, antes se debe tener por don y merced que Dios les hizo, que por desden y disfavor, pues es cierto que aunque a los ojos de los hombres (por andar ciegos) parezcan todas estas cosas vileza, por ninguna ley de Dios se puede condenar ni reprobar, antes son muy conformes a ella, y aun son parte de la perfección evangélica.⁴⁰

En la misma carta, Mendieta asevera que los indios son “domésticos, conversables, amigos y dóciles, que puestos en sujeción de los españoles, totalmente se acobardaron y amilanaron y perdieron el estilo de su gobierno [...] y quedaron en el estado, capacidad y talento como de los muchachos como de nueve o diez años, necesitados de ser regidos por tutores o curadores, como menores de edad, y que como tales conviene en todo y por todo sean habidos y tenidos; porque esto es averiguado”.⁴¹

⁴⁰“Consideraciones de Fray Jerónimo de Mendieta, cerca de los indios de la Nueva España”, *Código Mendieta...*, II, 28-36.

⁴¹*Ibid.*

Consideraba que la debilidad y flaqueza de los indios, por el hecho de ser pequeños de talento, no da en ley natural el derecho a los españoles de despreciarlos y servirse de ellos, pues no tienen la posibilidad de defenderse. No obstante, si se les dejaba en libertad podían caer en varios vicios, por lo cual era menester encargarlos a hombres de buena calidad moral, porque en su naturaleza habían mostrado ser también

viciosos del pecado de la carne, en borracheras, y sobre todo en andarse haraganes y no los poder traer a la Iglesia sino por fuerza, considero que de estos males y de otras es que cayeron, no tienen ellos la culpa, sino los que tienen en su mano el gobierno, por no los gobernar conforme a su talento y menester, pretendiendo de ellos su bien espiritual y temporal, que es la salvación de sus almas, y la conservación y policía, como en ley de buena cristiandad se les debe desear y procurar, porque de su parte de ellos basta que se ofrezca, como desde los principios se han ofrecido, prontos y sujetos para obedecer como a unos muchachos a todo lo que se les enseñare, y a que los azoten sobre el mismo caso y los compelan, como ellos mismos confiesan que lo han de menester.⁴²

En esta carta podemos observar con nitidez las dos directrices del concepto que hace Mendieta respecto a la naturaleza del indio: por un lado, habla de la incapacidad “como niños que son” para que no se les desampare y se les deje en libertad de andar empleándose en donde más les convenga. La idea es que no les confisquen las doctrinas a los frailes. Es deber de la Corona hacerse cargo de hombres tan débiles para protegerlos de los españoles que se aprovechan de su ingenuidad. Por el otro, lo polémico del concepto por la contradicción de la pobreza y la humildad contrapuesta a la codicia de los españoles y la Corona, con lo que Mendieta intenta demostrar que de seguir por ese mismo camino: “Dios [que] hace de los pequeñitos párvulos [los elegidos para ganarse] el reino de los cielos, y que, si no nos hiciéremos pequeños, humildes y despreciados como ellos, no entraremos allá”. En el momento en que los franciscanos se inclinan a tomar una posición conservadora en cuanto a la educación de los naturales, el debate era ya totalmente otro.

⁴² *Ibid.*

Ahora, la cuestión tenía que ver con considerar a los indios como “niños chiquitos” ¿Quién se encargaría de ellos? ¿Los mendicantes o los seculares? En el debate, los frailes hacen uso de la amplificación para mostrar sus virtudes y vituperaran a los clérigos seculares, con el fin de llamar a la calidad moral del monarca, que es el responsable de llevar el cristianismo al Nuevo Mundo.

Y si desta manera se quiere servir de nosotros S.M. para que Dios nuestro señor se sirva, haciéndonos padres desta mísera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales (que los son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corriamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana, como los primeros que al principio vinieron lo hicieron, que nunca nos cansaremos de atender y ocuparnos en tan singular y celestial obra, antes con nuevos espíritu y fervor comenzaremos a trabajar en ella con toda fidelidad y pureza.⁴³

La influencia que habían conseguido acumular los frailes en la primera mitad del siglo XVI estaba —gracias a las medidas tomadas— en proceso de muerte, y en esto radica la llamada “desilusión franciscana”. En la segunda mitad del XVI, los frailes vieron cómo se perdía gradualmente su posición en la Nueva España, y las obras de Mendieta y Torquemada son una muestra. Los frailes se refieren con melancolía a los viejos tiempos en los que reinaba el espíritu cristiano, la humildad y la pobreza evangélica —un mundo basado en un concepto muy particular del indio—, hasta que la codicia de los españoles y funcionarios reales la destruyó, como un “jabalí salvaje que destruye la viña del señor”.

⁴³ “Carta del padre Fray Jerónimo de Mendieta al Padre Comisario General Fray Francisco de Bustamante en 1 de enero de 1562”, en *Cartas de religiosos...*, 1-34.

Premio Alonso Lujambio

VIOLENCIA CONTRA PERIODISTAS Y ENTORNOS SOCIALES PARA LA PROTECCIÓN DE LA PRENSA: UNA PROPUESTA PARA EL CASO MEXICANO*

*Emilio Del Carmen López***

RESUMEN: Es necesario establecer entornos sociales para la protección de la prensa en contextos de violencia dirigida a los periodistas. En estos entornos interactúan tres esferas: la política-institucional, la de justicia y la civil. México es una de las naciones con más agresiones a periodistas, lo que obliga a considerar las formas de ofrecer protección a la prensa.



VIOLENCE AGAINST JOURNALISTS AND SOCIAL
ENVIRONMENTS FOR THE PROTECTION OF THE PRESS:
A PROPOSAL FOR THE MEXICAN CASE

ABSTRACT: There is a need to build social environments for the protection of the press in contexts of violence targeted at journalists. In those social environments three spheres correlate: political-institutional, justice and civil. Mexico is one of the nations with the most attacks on journalists, which forces us to rethink the ways of offering protection to the press.

PALABRAS CLAVE: democracia, paz, seguridad, sociedad civil.
KEY WORDS: civil society, democracy, peace, security.

* Ensayo ganador del primer lugar de la décima edición, 2022, del Concurso de Ensayo Político Alonso Lujambio.

** Candidato a doctor en Ciencias Sociales con mención en sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso, sede México.

RECEPCIÓN: 11 de noviembre de 2022.
APROBACIÓN: 26 de abril de 2023.
DOI: 10.5347/01856383.0145.000308857

VIOLENCIA CONTRA PERIODISTAS Y ENTORNOS SOCIALES PARA LA PROTECCIÓN DE LA PRENSA: UNA PROPUESTA PARA EL CASO MEXICANO

Introducción

La sociedad civil internacional ha puesto de relieve las dificultades con que los periodistas ejercen su profesión en México. El Comité para la Protección de los Periodistas sostiene que es uno de los países más peligrosos para la profesión, en un contexto de impunidad general para los asesinos de periodistas.¹

La Federación Internacional de Periodistas señala que en 2020, México fue el país latinoamericano con más periodistas asesinados.² Por su parte, el Instituto Internacional para la Seguridad de la Prensa refiere que la mayoría de los asesinatos de periodistas han ocurrido en naciones en aparente paz, pero en realidad prevalecen la violencia y la impunidad, como en el ejemplo de nuestro país.³

La sociedad civil acompañó el informe conjunto de las Relatorías Especiales de las Naciones Unidas y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en el que se señala que México atraviesa una profunda crisis de seguridad que afecta gravemente los derechos humanos en general. El problema se ha extendido a quienes son indispensables para dar a conocer los problemas sociales: los periodistas. Así se vulnera

¹ *Sin excusa: México debe quebrar el ciclo de impunidad en asesinatos a periodistas* (Nueva York: CPI, 2017).

² *El libro blanco sobre el periodismo global* (Bélgica: FIP, 2020).

³ *Killing the messenger 2020* (Londres: INSI, 2020).

el debate público, la participación cívica y la esencia de la vida democrática en el país.⁴

Incluso se sostiene la relevancia del acompañamiento dado por la sociedad civil a los resultados del informe:

Lo señalado por periodistas, víctimas, organizaciones de la sociedad civil y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos llevó a los Relatores Especiales a concluir que la Fiscalía Especial para la Atención de Delitos cometidos contra de la Libertad de Expresión (FEADLE) carece de planes de investigación eficaces, no agota todas las líneas de investigación, no identifica a todas las personas responsables de delitos (lo cual incluye a autores intelectuales y cómplices), y no analiza el contexto en el cual se produjeron los delitos, particularmente el modo en que el poder político y delictivo opera a nivel local y en otras realidades locales.⁵

Al visibilizar la violencia que padecen los periodistas en México, es importante emprender una revisión panorámica de los ataques para formular una propuesta de entornos sociales de protección. El presente trabajo se organiza en tres apartados. Primero, se hace una revisión analítica de los principales estudios que han abordado la violencia contra periodistas. Segundo, se presenta la situación actual de las agresiones contra la prensa en México. Tercero, se desarrolla la propuesta de un modelo analítico para crear entornos sociales de protección a los periodistas.

58

Revisión analítica

En los estudios sobre la violencia cometida contra periodistas se asumen de manera preponderante dos perspectivas epistemológicas. Una sobre la causalidad, centrada en una relación directa, donde D es la variable independiente / explicativa y Z la variable dependiente / interés, por lo

⁴Informe conjunto del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión y el Relator Especial para la libertad de expresión de la CIDH sobre su misión a México (Ciudad de México: CIDH, 2017).

⁵Ibid., 10-11.

que para explicar las causas de la violencia contra periodistas se propone una relación lineal de este tipo: $D \rightarrow Z$. En otras investigaciones se postulan relaciones mediadas por variables intervinientes / mecanismos causales tales como C . En esta perspectiva, los modelos analíticos introducen mecanismos causales entre la relación de variables independientes frente a la de interés, la violencia cometida contra periodistas, de lo que resulta en una relación así: $D \leftarrow C^1 + C^2 + C^x \rightarrow Z$.

Dicho esto, los estudios que se presentan a continuación están ordenados en una clasificación tripartita. En primer lugar se encuentran los estudios descriptivos que contabilizan la frecuencia de las agresiones contra periodistas. En segundo, las investigaciones históricas que elaboran narrativas sobre la violencia contra periodistas enmarcada por una revisión de acontecimientos y coyunturas. En tercero, las indagaciones acerca de la plausibilidad de las hipótesis sobre por qué y cómo ocurre la violencia contra periodistas.

Los estudios descriptivos de la violencia contra periodistas se enfocan en medir y contabilizar el número de agresiones, saber cuántos periodistas son asesinados por el ejercicio de su profesión y clasificar los tipos de ataques.⁶ Hay investigaciones por regiones (como América Latina) para visibilizar las zonas donde prevalece la violencia contra periodistas,⁷ sus tipos y niveles de ataques,⁸ y se agregan categorías de agresión como el asesinato y la desaparición.⁹ Estos resultados permiten conjeturar algunas explicaciones de los ataques contra los periodistas, pero sin ser sometidas a pruebas empíricas.¹⁰

Las investigaciones históricas proponen narrativas a partir del análisis de los procesos. Se señala que la violencia contra periodistas se produce por factores ambientales: contextos de inseguridad, democracias de

⁶ Artículo 19, *Primer semestre de 2021: La violencia contra la prensa prevalece, al igual que la inacción del Estado* (Ciudad de México: A19, 2021).

⁷ Bernardo Nosty Díaz, "Medio siglo de atentados contra periodistas", *Infoamérica* 10 (2016): 85-110.

⁸ Bernardo Nosty Díaz y Ruth A. de Frutos García, "Asesinatos, hostigamientos y desapariciones. La realidad de los periodistas latinoamericanos en el s. XXI", *Revista Latina de Comunicación Social* 72 (2017): 1.418-1.434.

⁹ Severine Durin, "Periodismo bajo fuego: Métodos letales de coacción de la prensa durante la guerra contra el narcotráfico", *Encartes* 3 (2019): 82-111.

¹⁰ José C. Ugaz Sánchez-Moreno, "Violencia contra periodistas e impunidad", *Derecho PUCP* 61 (2008): 67-80.

baja calidad, conflictos internos, transgresiones a los derechos humanos, corrupción e impunidad.¹¹ Incluso en algunas se adopta una perspectiva de género para identificar factores de riesgo.¹² Se recalcan procesos de transición a la democracia y prevalencia de regímenes autoritarios, cuando los periodistas investigan temas de corrupción y crimen.¹³ También se acentúa el papel de la impunidad que predomina en el asesinato de periodistas.¹⁴

Finalmente están los estudios causales con hipótesis sobre factores de la violencia contra periodistas, las cuales son sometidas a pruebas empíricas. Aquí es posible señalar cuatro categorías explicativas principales: 1) régimen político, 2) impunidad, 3) conflictos sociales, y 4) crimen. Estas categorías servirán para el desarrollo de una propuesta analítica sobre la creación de entornos de protección a periodistas.

Sobre el régimen político, en los estudios se afirma que una democracia débil favorece leyes y conductas contrarias a la prensa libre, manifestadas como censura e intimidación.¹⁵ Además, se considera que la represión estatal,¹⁶ especialmente en la cobertura de procesos electorales, aumenta la propensión de los periodistas a sufrir agresiones.¹⁷ Incluso se acuña la categoría de “democracias inseguras”, caracterizadas por violaciones a los derechos humanos, desigualdad económica, poca

¹¹ José Luis Benítez, “Journalism and self-censorship in the insecure democracies of Central America”, en *Journalist safety and self-censorship*, comp. por A. Grøndahl Larsen, I. Fadnes y R. Krøvel (Oxford: Routledge, 2021), 13-28.

¹² Ruth A. de Frutos García, “Mujeres periodistas, violencia aumentada”, *Infoamérica*, núm. 10 (2016): 69-84; Seth C. Lewis, Rodrigo Zamith y Mark Coddington, “Online harassment and its implications for the journalist—audience relationship”, *Digital Journalism* 8 (2020): 1047-1067.

¹³ Christoph H. Stefes y Pete Theodoratos, “Researching environmental crime in non-democratic regimes”, *Critical Criminology* 25 (2017): 215-230.

¹⁴ Radu Florin Geamănu, “Freedom of expression and violence against journalist”, *LESIJ - Lex ET Scientia International Journal* 24 (2017): 118-135.

¹⁵ Basyouni Ibrahim Hamada, “Determinants of journalists’ autonomy and safety: Evidence from the worlds of journalism study”, *Journalism Practice* 7 (2021): 1-21.

¹⁶ Xosé Soengas, “La realidad informativa en EE.UU., Europa y Latinoamérica”, *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* 117 (2012): 73-79.

¹⁷ Lisa Weighton y Patrick McCurdy, “The ghost in the news room: The legacy of Kenya’s 2007 post-election violence and the constraints on journalists covering Kenya’s 2013 general election”, *Journal of Eastern African Studies* 11 (2017): 649-669.

rendición de cuentas y violencia criminal.¹⁸ En este entorno, el asesinato de periodistas es la forma más económica y eficaz de silenciamiento,¹⁹ que varía por los diversos grados de democracia y formas particulares de agresión.²⁰

En lo referente a la impunidad, se considera que la falta del acceso a la justicia en las investigaciones sobre las agresiones a periodistas propicia que un crimen no reciba atención ni castigo, mucho menos reparación del daño,²¹ lo que estimula múltiples formas de violencia contra los comunicadores.²²

La existencia de conflictos sociales y crimen potencian la agresión contra periodistas que trabajan estos temas, pues al documentar las actividades las exhiben.²³ Como los perpetradores quieren silenciarlos, se fomentan las conductas de autocensura.²⁴

El caso mexicano en la aportación de categorías explicativas: violencia y crimen

El estudio del caso mexicano es emblemático de las categorías propuestas por la bibliografía general, como impunidad y democracia débil, aunque hay que relacionarlas con dos factores: los entornos de violencia generalizada y la criminalidad.

¹⁸Anita R. Gohdes y Sabine C. Carey, “Canaries in a coal-mine? What the killings of journalists tell us about future repression”, *Journal of Peace Research* 54 (2017): 157-174; Marie-Soleil Frère, “I wish I could be the journalist I was, but I currently cannot: Experiencing the impossibility of journalism in Burundi”, *Media, War & Conflict* 10 (2017): 3-24.

¹⁹Victor Asal et al., “Killing the messenger: Regime type as a determinant of journalist killing, 1992-2008”, *Foreign Policy Analysis Advance Access* 14 (2018): 24-43.

²⁰Sallie Hughes y Yulia Vorobyeva, “Explaining the killing of journalists in the contemporary era: The importance of hybrid regimes and subnational variations”, *Journalism*, núm. 22 (2021): 1873-1891.

²¹Sadia Jamil, “Culture of impunity and safety of journalists: Is safe journalism a distant dream in Pakistan?”, *World of Media: Journal of Russian Media and Journalism Studies*, núm. 1 (2019): 51-66.

²²Mona Badran, “Violence against journalist: Suppressing media freedom”, en *Digital transformation in journalism and news media: media management, media convergence and globalization*, ed. por M. Friedrichsen y Y. Kamalipour (Berlín: Springer, 2017), 417-427.

²³Celeste González de Bustamante y Jeannine Relly, “Professionalism under violence”, *Journalism Studies*, núm 17 (2016): 684-702.

²⁴Marta M. Barrios, “Voices of resilience: Colombian journalists and self-censorship in the post-conflict period”, *Journalism practice* (2020).

Los entornos inseguros para periodistas son lugares con alta incidencia de violencia y crimen organizado, donde hay más peligro de informar sobre lo que ocurre²⁵ y se favorece la violación de los derechos humanos. Inclusive se sostiene que el crimen y la violencia son producto de un mal desempeño de las instituciones, desigualdades²⁶ y coacción gubernamental. Todo ello amplifica las amenazas para los periodistas.²⁷

El caso mexicano reformula la noción de violencia generalizada con lesiones y asesinatos de la población civil (en la que se incluyen periodistas), pues se podría pensar que las agresiones que padece la prensa son solo un efecto general de las transgresiones que se viven en el país. No obstante, se postula la categoría de violencia política centrada en la labor específica de los periodistas, la cual es más probable en gobiernos autocráticos regionales que conviven con la democracia electoral nacional.²⁸

Ahora bien, hay especialistas que sostienen que la sola existencia de organizaciones criminales no lleva a la violencia contra periodistas. Se afirma que cuando se difunden las disputas entre organizaciones criminales, los periodistas tienen más probabilidades de ser víctimas de agresiones.²⁹

Además, la fragmentación del poder político y las fallas en la transición a la democracia generan disputas por el poder local y producen democracias delegativas con rasgos autoritarios,³⁰ que afectan particu-

²⁵ Pablo Piccato, “‘Ya saben quién’: journalism, crime and impunity in Mexico today”, en *Mexico’s struggle for public security: organized crime and state responses*, ed. por George Philip y Susana Barruecos (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012), 47-70.

²⁶ Julieta Alejandra Brambila, Jairo Alfonso Lugo-Ocando, “Lobbying for life: Violence against the press and the public interest”, en *Public interest communication: critical debates and global contexts*, ed. por J. Jahnston y M. Pieczka (Oxford: Routledge, 2017), 192-209; Q. F. González y M. J. D. Machin, “On media censorship, and the risks of journalism in Mexico”, *Information Development*, núm. 35 (2019): 666-670.

²⁷ Diego Rivera Hernández, “¡Nos están matando!: professional reflexivity on violence against Mexican journalists in contemporary chronicles”, en *Narratives of vulnerability in Mexico’s war on drugs*, ed. por R. Rivera (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2020), 83-132; Amaia Arribas, “Ser o no ser periodista en México”, *Infoamérica*, núm. 10 (2016): 39-49.

²⁸ Jos Midas Bartman, “Murder in Mexico: Are journalists victims of general violence or targeted political violence?”, *Democratization*, núm. 25 (2018): 1093-1113.

²⁹ Bradley E. Holland y Viridiana Ríos, “Informally governing information: How criminal rivalry leads to violence against the press in Mexico”, *Journal of Conflict Resolution*, núm. 61 (2015): 1095-1119.

³⁰ Celia del Palacio y Alberto J. Olvera, “Acallar las voces, ocultar la verdad: Violencia contra los periodistas en Veracruz”, *Argumentos*, núm. 85 (2017): 17-31.

larmente a los periodistas que defienden la vigilancia del poder, procuran la rendición de cuentas y favorecen el pluralismo. El periodismo crítico, esto es, el que cuestiona el *statu quo* de una sociedad, es el que más sufre ataques y actos de violencia.³¹ En una democracia insegura, el Estado, el crimen organizado y la debilidad del sistema de justicia propician la violencia contra periodistas.³²

En un giro distinto, pero relacionado con la debilidad democrática, la impunidad y la falta de acceso a la justicia se añaden como categorías explicativas de la violencia contra periodistas, pues la mayoría de los delitos permanecen sin investigarse, mucho menos son sancionados ni brindan garantías de que no se repetirán,³³ lo que favorece una política de la impunidad como gobernanza en la que el Estado, mediante servidores públicos de los diversos ámbitos de gobierno, aprovecha la impunidad como herramienta política para obligar a la autocensura periodística y delimitar espacios de excepción.³⁴ Al mismo tiempo, los contextos de violaciones generalizadas a los derechos humanos aumentan el riesgo de asesinato de periodistas, especialmente, en unidades regionales.³⁵

Finalmente, la corrupción también se relaciona con la violencia contra la prensa, cuando los periodistas investigan, denuncian y exponen estas conductas ilícitas, sobre todo las que vienen del crimen organizado.³⁶ De esta manera, la difusión de los actos de corrupción aumenta considerablemente la posibilidad de ser objeto de agresiones.³⁷

³¹ Sandra Hincapié y Jairo López, “Violencia contra periodistas y rendición social de cuentas: El caso mexicano”, *Ciencia Política*, núm. 13 (2018): 127-152.

³² Sallie Hughes *et al.*, “Expanding influences research to insecure democracies: How violence, public insecurity, economic inequality and uneven democratic performance shape journalists’ perceived work environments”, *Journalism Studies*, núm. 18 (2017): 645-665.

³³ Dolia Estévez, *Protecting press freedom in an environment of violence and impunity* (San Diego: Woodrow Wilson International Center Scholars / University of San Diego / Trans-Border Institute, 2017).

³⁴ Jackie Harrison y Stefanie Pukallus, “The politics of impunity: A study of journalists’ experiential accounts of impunity in Bulgaria, Democratic Republic of Congo, India, Mexico and Pakistan”, *Journalism*, núm. 2 (2021): 303-319.

³⁵ Julieta Alejandra Brambila, “Forced silence: Determinants of journalist killings in Mexico’s States, 2010-2015”, *Journal of Information Policy*, núm. 7 (2017): 297-326.

³⁶ Edgar Guerra, “Crueldad y brutalidad en las formas de morir de los periodistas en México: Una aproximación desde la microsociología”, *Sociológica*, núm. 34 (2019): 215-247.

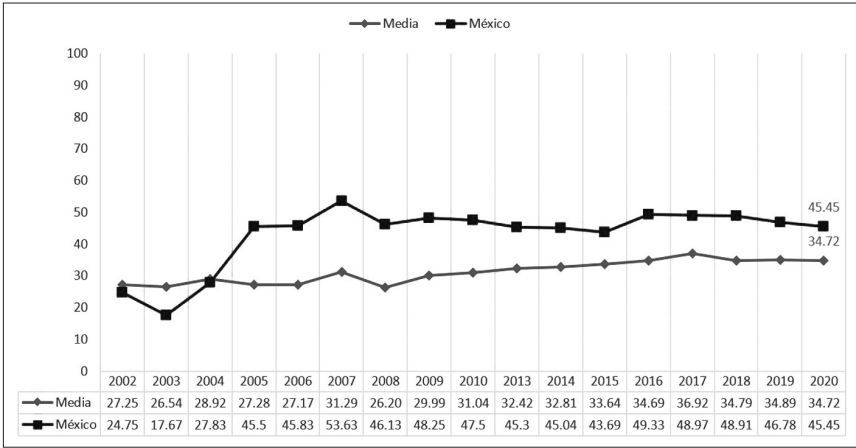
³⁷ Frida Viridiana Rodelo, “Periodismo en entornos violentos: el caso de los periodistas de Culiacán, Sinaloa”, *Comunicación y Sociedad*, núm.12 (2009): 101-118.

Panorama exploratorio de la violencia contra periodistas en México

En la actualidad, México presenta amplios procesos de violencia contra los periodistas por el ejercicio de su profesión, con amenazas, intimidaciones, acoso, hostigamiento y muerte como la forma más extrema de este tipo de violencia.

Para mostrar la situación por la que atraviesan los periodistas en México, se toma la Clasificación Mundial de la Libertad de Prensa hecha por Reporteros Sin Fronteras. De 2002 a 2020, la calificación promedio es de 34.7 en una escala de 0 a 100, lo que ubica a la libertad de prensa en el mundo como “buena”. México tiene un puntaje de 45.5 y está en una situación “difícil” en esta escala, muy cercana a la de países con regímenes autocráticos.

GRÁFICA 1
Libertad de prensa en México y el mundo, 2002-2020



Elaboración propia con base en la Clasificación Mundial de la Libertad de Prensa de 2002 a 2018.

Nota 1: La situación de la libertad de prensa se divide en cinco grupos: 0 a 15, muy buena, 15.01 a 25, buena, 25.01 a 35, problemas significativos, 35.01 a 55, difícil y de 55.01 a 100, muy grave.

Nota 2: Se excluyen los años 2011 y 2012, cuando Reporteros Sin Fronteras modificó su metodología e invirtió los significados de las puntuaciones. Así, se consideran las mediciones de 2002 a 2010 y de 2013 a 2020, que comparten la misma metodología.

Nota 3: El índice de Libertad de Prensa cuenta con una dimensión sobre violencia y agresiones a periodistas.

Arriba dijimos que el régimen político, la impunidad y los conflictos sociales son categorías explicativas que prevalecen en la bibliografía para entender la violencia contra periodistas. En una gran parte de estos estudios se defiende una hipótesis general: una democracia de baja calidad es un factor fundamental para explicar la violencia contra periodistas.

La relación entre democracia y libertad de prensa se basa en el supuesto de que en un régimen democrático endeble hay menos libertades civiles, un sistema débil de impartición de justicia y violaciones generalizadas a los derechos humanos. Así, el sentido de la relación es: menor democracia se asocia con una menor libertad de prensa. Se espera que la magnitud de este nexo se muestre en una continuidad de dos polos extremos: 1) en los regímenes políticos autocráticos (dictaduras o totalitarismos) se observan numerosas violaciones a la libertad de prensa; por el contrario, 2) con una democracia consolidada, se espera un amplio desarrollo de la libertad de prensa.

La hipótesis sirve para ubicar la posición de México y el mundo. El objetivo es solamente exploratorio, y por ningún motivo debe considerarse como evidencia empírica suficiente para explicar las causas de la violencia contra periodistas.

Con estas advertencias, se asume que la variable independiente (explicativa) es el Índice de Democracia de *The Economist* para operacionalizar la variable “nivel de democracia”. En el índice se consideran cinco dimensiones: procesos electorales, pluralismo, funcionamiento del gobierno, participación política, cultura política y libertades civiles. La variable dependiente (interés) es el *ranking* de libertad de prensa. Ambos índices están estandarizados para 2020. Se usa este índice porque en sus dimensiones contempla la violencia contra periodistas en la forma de daños físicos, ataques, sufrimiento y perjuicios profesionales.

Los resultados muestran que, por cada pérdida de un punto en el nivel de democracia, hay una reducción de -5.5611 en promedio en la libertad de prensa, en una relación negativa: menos democracia significa menos libertad de prensa. Esto se expresa con una $R^2 = 0.61$, es decir, que la variación de la libertad de prensa (variable de interés) está relacionada en un 61% con el nivel de democracia (variable explicativa), con coeficientes significativos y consistencia del modelo exploratorio.

CUADRO 1

Significancia para la relación entre democracia y libertad de prensa

Coefficients:				
	Estimate	Std. Error	t value	Pr(> t)
(Intercept)	64.8883	1.9975	32.485	<2e-16 ***
demo_index20	-5.5737	0.3425	-16.274	<2e-16 ***
a1	0.8348	2.2651	0.369	0.713

Signif. codes: 0 '***' 0.001 '**' 0.01 '*' 0.05 '.' 0.1 ' ' 1				
Residual standard error: 9.855 on 165 degrees of freedom				
Multiple R-squared: 0.6176, Adjusted R-squared: 0.6129				
F-statistic: 133.2 on 2 and 165 DF, p-value: < 2.2e-16				

Nota: Elaboración propia con R.

Asimismo, se trazan dos intervalos de confianza del 95% para el modelo. Uno para línea de regresión que aparece sombreada, y otro para la predicción del modelo; esto es, en qué medida, dada su ubicación por nivel de democracia, se esperaría una localización en el nivel de libertad de prensa, lo cual se muestra con líneas punteadas. En el análisis se muestran en tono oscuro los países de América Latina.

Noruega es la nación con mejor nivel de democracia y, en paralelo, mayor libertad de prensa. Por el contrario, Corea del Norte es uno de los países con régimen autoritario, y es atípico al tener una libertad de prensa aún menor que naciones como la República Democrática del Congo.

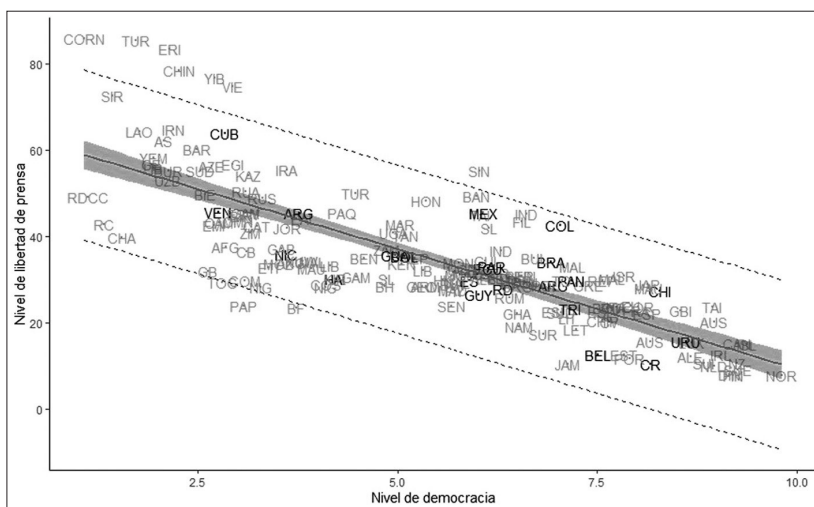
En Latinoamérica, Cuba, México y Colombia tienen menos libertad de prensa de acuerdo con el intervalo de confianza para la línea de regresión; no obstante (sin ser atípicos para lo esperado por la predicción del modelo en relación con su nivel de democracia), se alejan del intervalo de confianza para la línea de regresión.

Para empezar a trazar la situación del periodismo en México, se recuperan las averiguaciones previas y carpetas de investigación iniciadas por presuntas agresiones a periodistas en delitos relacionados contra la libertad de expresión, entendidas como un repertorio de movilización legal, una actividad política en la que la ciudadanía invoca las normas y utiliza a la autoridad en su beneficio,³⁸ en tanto que las víctimas inter-

³⁸ Frances K. Zemans, "Legal mobilization: The neglected role of the law in the political system", *The American Political Science Review*, núm. 77 (1983): 690-703.

ponen su denuncia para alcanzar la justicia y evitar la impunidad. Además, las denuncias permiten trazar la cartografía de la violencia contra periodistas y conocer las zonas del país en donde prevalecen estas agresiones.

GRÁFICA 2
Nivel de democracia y libertad de prensa 2020



Fuente: Elaboración propia con base en *Democracy Index* y Ranking Mundial de la Libertad de Prensa.

De 2010 a enero de 2022 se han iniciado 1472 indagatorias sobre presuntos delitos contra periodistas, de las que solo se han consignado judicialmente 287 y se han obtenido 28 sentencias. Esto significa que 98.1% no reciben atención de las autoridades ni logran que se imponga ninguna pena condenatoria. Esta cifra puede servir como indicador aproximado de la impunidad de quienes ejercen la violencia contra periodistas.³⁹ Ahora, aquí no asumimos un enfoque meramente punitivista sobre la acción judicial, aunque esta sí constituye un inicio para el acceso a la justicia en tanto que permite activar los instrumentos de

³⁹ Fiscalía Especial para la Atención de Delitos cometidos contra de la Libertad de Expresión, Estadísticas de violencia contra periodistas, informe de enero de 2022 (Ciudad de México: FEADLE, 2022), <https://cutt.ly/g8KEfzY>.

reparación del daño y garantía de no repetición a los que puede acceder la víctima.⁴⁰

Ante las sistemáticas agresiones contra periodistas de julio de 2010 a enero de 2022, en Ciudad de México se cuentan 239 averiguaciones previas y carpetas de investigación, seguida por Veracruz (130), Quintana Roo (107), Estado de México (95), Guerrero (82), Oaxaca (73) y Tamaulipas (65). De las 1472 indagatorias iniciadas por delitos contra periodistas en ese periodo, los delitos involucrados más frecuentes son: amenazas (674), abuso de autoridad (201), lesiones (109), homicidio (101),⁴¹ robo (100), privación ilegal de la libertad (73) y daño a propiedad ajena (59), las de más prevalencia.⁴²

En este universo de datos, la FEADLE adopta una clasificación de víctimas según el tipo de persona jurídica (física o moral), y dentro del conjunto de personas físicas, establece la distinción entre hombres y mujeres. Así, señala que hay 1769 víctimas, unas en averiguación previa (1027) y otras en carpeta de investigación (742), de las cuales el 77% son hombres, 20% son mujeres y 3% medios de comunicación.⁴³

Sobre asesinatos a periodistas, de enero de 2000 a diciembre de 2021 la FEADLE cuenta 95 casos. En la distribución por años se muestra que de 2006 a 2013 se registró el mayor número de muertes, coincidiendo con la guerra contra el narcotráfico.

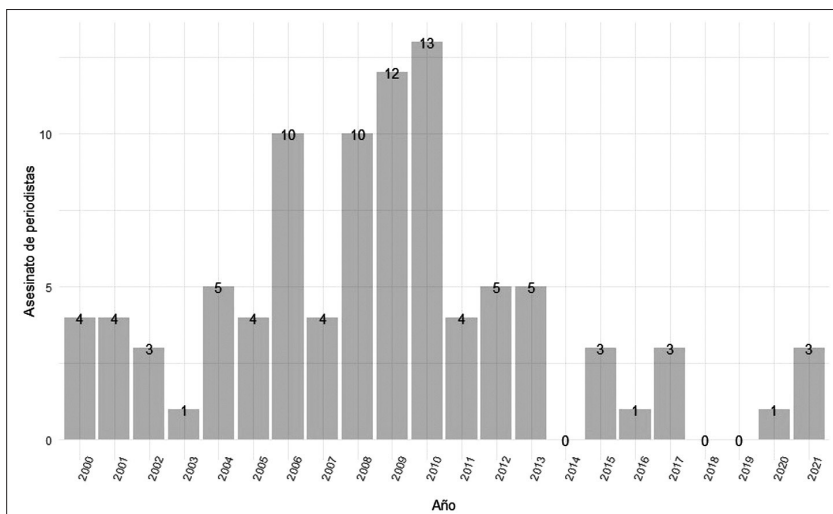
⁴⁰ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁴¹ La cifra de homicidios se compone de los expedientes iniciados en la FEADLE por el asesinato de periodistas, así como de expedientes recibidos de las delegaciones estatales de la PGR/FGR por incompetencias internas. Por tal motivo, en los registros de inicio hay casos de dos expedientes por el mismo delito, los que más adelante se acumulan en el expediente de la FEADLE. Después de filtrar las indagatorias por casos de homicidios de periodistas, equivalen a 95 asesinatos. Véase el informe de la FEADLE de enero de 2022, p. 10, <https://cutt.ly/g8KEfzY>.

⁴² *Ibid.*, p. 8.

⁴³ *Ibid.*, pp. 12-14.

GRÁFICA 3
Asesinato de periodistas por año de ocurrencia, 2000-2021



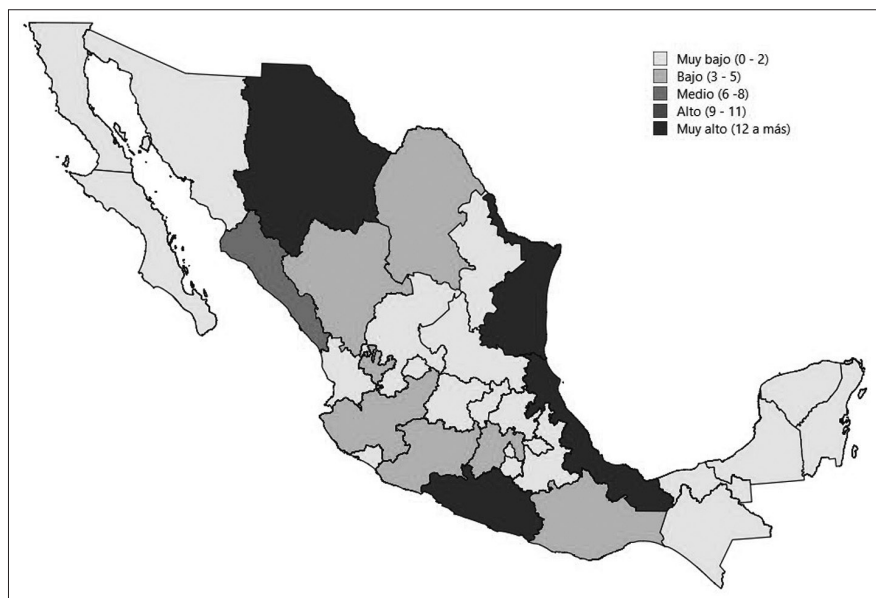
Fuente: Elaboración propia con datos de la Fiscalía Especial para la Atención de Delitos cometidos contra de la Libertad de Expresión, informe de enero de 2022, p. 10, <https://cutt.ly/g8KEfzY>.

En lo que se refiere a su distribución por entidad de la república, los casos principales son los del estado de Chihuahua, que registra 15 asesinatos, Veracruz 13, y Guerrero y Tamaulipas 12.⁴⁴

Al visibilizar las agresiones a la prensa mediante el número de carpetas de investigación y su forma más extrema de violencia, el asesinato de periodistas, resulta necesario diseñar una propuesta de creación de entornos de protección al periodismo que garantice sus derechos, al mismo tiempo que protege la libertad de prensa, un elemento crucial de toda sociedad democrática.

⁴⁴ *Ibid.*

MAPA 1
Asesinato de periodistas en México, 2000 a 2021



Fuente: Elaboración propia con base en estadísticas de la Fiscalía Especial para la Atención de Delitos cometidos contra de la Libertad de Expresión, informe de enero de 2022.

Entornos para la protección de la libertad de prensa y de los periodistas

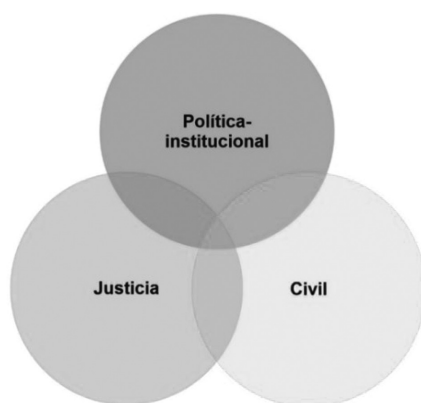
¿Cuáles son los entornos político-institucionales, de justicia y civiles que favorecen la protección de los periodistas? Los entornos se definen como contextos tanto estructurales como coyunturales y esquemas de relación societal donde se producen acciones e intercambios en los que los individuos representan diversos papeles y se enfrentan a diversos constreñimientos y posibilidades. Se toman estas dimensiones de entornos de protección (políticas, de justicia y civiles) porque en los estudios revisados se consideran mecanismos para superar la violencia contra periodistas. Por tal motivo, se propone un esquema analítico para crear entornos sociales de protección a periodistas.

Ahora bien, a diferencia del estudio lineal sobre la violencia contra periodistas que tenía como único objetivo comparar de forma panorámica y exploratoria las agresiones a la prensa, en este artículo se pretende problematizar los estudios centrados en las nociones de causalidad lineal, mecanismos y multicausalidad, pero recuperando sus hipótesis explicativas de superación de la violencia contra periodistas para insertarlas en la noción de configuraciones y combinaciones causales.

En consecuencia, aquí asumo el enfoque de la causalidad insertada en la equifinalidad; esto es, hay un ambiente (entorno) causal en el que diversos factores están situados más cerca o más lejos del efecto en un tiempo y un espacio configurados según un esquema de condiciones necesarias y suficientes con distintas combinaciones, que desembocan en un mismo lugar por diferentes vías.⁴⁵ Así se observa que hay distintas interacciones sobre nuestra categoría de interés: los entornos de protección a periodistas.

Los entornos de protección a periodistas se crean mediante configuraciones e intersecciones que abren espacios de protección en la articulación de tres esferas: la político-institucional, de justicia y civil.

FIGURA 1
Entornos de protección a periodistas

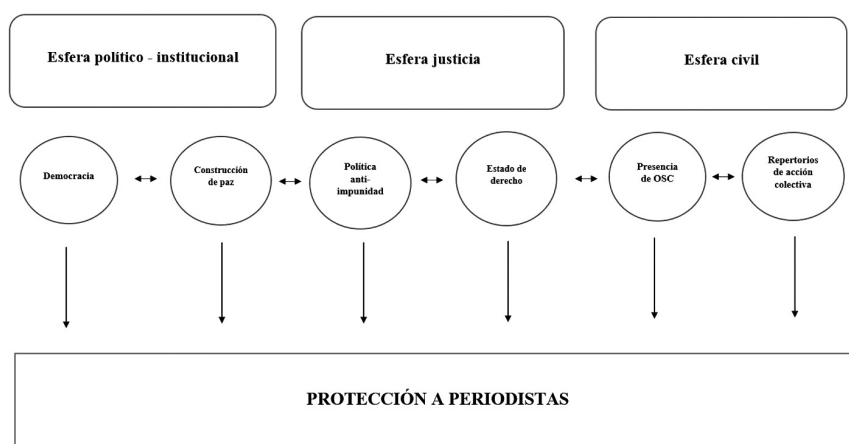


⁴⁵ Jacques Tacq, “Causality in qualitative and quantitative research”, *Quality and Quantity*, núm. 45 (2011): 263-291.

EMILIO DEL CARMEN LÓPEZ

Nuestra hipótesis es que la protección a periodistas será mayor en aquellos entornos en los que haya una democracia sólida, prevalezca la paz (esfera político-institucional) y, al mismo tiempo, se aplique una política de combate a la impunidad, junto al fortalecimiento del Estado de derecho (esfera de justicia). Además, la organización colectiva de los periodistas presenta un mecanismo de protección y defensa contra las agresiones (esfera civil).

FIGURA 2
Dimensiones de las esferas de protección a periodistas



72

La articulación de las esferas político-institucional, de justicia y civil con sus respectivas subdimensiones señaladas en la figura 2, serán abordadas en los siguientes apartados.

Esfera político-institucional: democracia y construcción de paz

La esfera político-institucional contiene dispositivos simbólicos e institucionales para edificar el orden social y para que funcione óptimamente por medio de la integración de decisiones colectivas dirigidas a preservar las relaciones sociales de estabilidad, paz y entornos tutelados por una

autoridad legítima que garantice la seguridad del régimen y la protección a los derechos de sus sociedades.

La construcción democrática es una dimensión relevante para crear entornos de protección a periodistas, sobre todo en contextos de violencia focalizada. La democracia es un proceso constituyente, mas no constituido; es decir, se encuentra en constante instauración de sus principios de legitimación. No tiene un solo y único significado, pues reformula constantemente sus principios normativos.

Las democracias modernas presentan el nexo, unas veces conflictivo, otras armónico, de dos tradiciones distintas: 1) el liberalismo, que pugna por los límites al poder político⁴⁶ y el impulso de derechos en su vertiente contractualista,⁴⁷ y 2) la representación, al conferir autoridad a un actor o figura,⁴⁸ atribuyendo responsabilidad y rendición de cuentas en el ejercicio del poder político para hacer presentes diversos agrupamientos de intereses.⁴⁹ En estas coordenadas, hoy existen dos corrientes para entender la democracia: la visión “minimalista” de la democracia y la perspectiva simbólica.

En la postura minimalista se considera que en una democracia el poder está fragmentando y distribuido de forma paritaria en distintos grupos gracias a la competencia electoral. El poder se hace difuso y los agentes o ciudadanos, por medio del voto, ejercen un control popular: poliarquía.⁵⁰ Schumpeter⁵¹ agrega un enfoque procedimental en el que la democracia debe enfocarse en la formación de instituciones y reglas de mayoría para tomar decisiones, en un contexto de competencia por el caudillaje del voto. Así, el papel del pueblo es tener la oportunidad de aceptar o rechazar a las personas que gobernarán. Esto se sustenta en “lo inconstante e inestable del comportamiento individual y la necesidad

⁴⁶ Karl Loewenstein, *Teoría de la constitución* (Barcelona: Ariel, 1959).

⁴⁷ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Ciudad de México: Porrúa, 2018); Emmanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989).

⁴⁸ Thomas Hobbes, *El Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (Ciudad de México: FCE, 2017).

⁴⁹ Hanna Pitkin, *El concepto de representación* (Madrid: CIS, 1985).

⁵⁰ Robert Dahl, *Who Governs?: Democracy and power in an American city* (New Haven: Yale University Press, 1963).

⁵¹ Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Barcelona: Folio, 1983).

de orientarlo hacia propósitos colectivos, lo que requeriría la formación de instituciones políticas”.⁵²

En la segunda corriente, la simbólica, se postula que la democracia no solo es un régimen de gobierno ni meramente un instrumento para la toma de decisiones por los ciudadanos, sino que es un proyecto indeterminado para brindar una forma de sociedad en la que el poder no puede nunca ser ocupado de forma definitiva ni para siempre,⁵³ con lo que se rescata el dispositivo simbólico de la democracia y se evita reducirla a un mero procedimiento. La democracia es el régimen de la autoinstitución que depende de una actividad colectiva y explícita que no busca establecer una sociedad perfecta, sino autónoma, libre y justa.⁵⁴

El enfoque procedimental resalta la importancia de concretar institucionalmente la forma de gobierno democrática; no obstante, es reduccionista porque se centra exclusivamente aquí. El enfoque simbólico recupera aspiraciones normativas de justicia social y conquista de derechos que amplifican el carácter de la democracia al considerarla no solo como una forma de gobierno, sino principalmente como una forma de sociedad.

Aquí considero a la democracia como el conjunto de dispositivos sociales e institucionales que procuran los derechos humanos, rendición de cuentas, fomentan el Estado de derecho y brindan oportunidades para que la sociedad alcance sus proyectos de vida como mecanismo de justicia social.

La democracia debe considerarse al amparo de una perspectiva procedimental, en la que prevalezcan instituciones de un Estado de derecho que brinden una estructura organizativa en la forma de reglas para garantizar el acceso y ejercicio del poder en elecciones regulares, periódicas y limpias mediante el voto ciudadano. Además, la dimensión simbólica inserta oportunidades que contribuyen a formar sociedades más justas, equitativas e incluyentes.

⁵² Guy Peters, *El nuevo institucionalismo* (Barcelona: Gedisa, 2003).

⁵³ Claude Lefort, *Essais sur le politique* (París: Éditions du Seuil, 1986).

⁵⁴ Cornelius Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen”, *Ensayo y error* (1996): 46-67.

Ahora bien, la democracia es insuficiente por sí misma para generar un entorno de protección a los periodistas, sobre todo en contextos en los que prevalecen la inseguridad y la violencia criminal. La democracia permite conformar una estructura de justicia, derechos, libertades y oportunidades. No obstante, donde prevalecen ambientes de inseguridad y violencia es necesario aplicar políticas de paz para reforzar las democracias inseguras.

¿Qué es el crimen y cuáles son sus implicaciones sociales? ¿Con qué elementos un acto es considerado criminal o no? Tarde⁵⁵ sostiene que la designación social del crimen contiene una capa profunda de sentimientos morales (supersticiones, costumbres, instituciones, ideas del derecho y el deber) elaborados a lo largo de la historia, por lo que se le ve como algo pernicioso, como un ataque a la moralidad. En el mismo tenor, Durkheim⁵⁶ considera que un acto es criminal cuando se ofenden los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva, por lo que son crímenes los actos que piden castigos al ser conductas reprobadas por los miembros de una sociedad. Como se han ofendido los sentimientos colectivos, las sanciones reafirman los valores de la sociedad.

El crimen, como piensa Tarde, es un acto de sentido atribuido por el grupo social, entendido como ataque y problema, y es también una voluntad que se levanta contra otra voluntad juzgada superior. Ese doble carácter le otorga un significado de peligro que debe prevenirse y lo convierte en una ofensa social que debe corregirse.⁵⁷

El crimen tiene un efecto pernicioso para la reproducción social al ser también un mecanismo de dominación que fractura vínculos, hace derivar los símbolos y degrada el poder legítimo, lo que propicia que el terror se erija como sustituto de los lazos sociales.⁵⁸ El crimen es resultado de un proceso de socialización negativo e incompleto.⁵⁹

El crimen es un acto prohibido que vulnera el sistema de autoridad y debe ser castigado, por lo que debe tenderse una red de derechos legales

⁵⁵ Gabriel Tarde, *La philosophie pénale* (París: Cujas, 1980).

⁵⁶ Emile Durkheim, *La división del trabajo social* (Ciudad de México: Colofón, 2007).

⁵⁷ Ezequiel Kostenwein, "Para hablar del crimen, la criminología no basta. Gabriel Tarde, la responsabilidad y el superior social", *Nómadas*, núm. 51 (2017).

⁵⁸ Carlos Mario Perea Restrepo, "Joven, crimen y estigma", *Quórum*, núm. 12 (2005): 65-94.

⁵⁹ Larry J. Siegel, *Criminology* (Belmont: Wadsworth, 2003).

y procedimientos administrativos para reducir la violencia y mantener el orden.⁶⁰ El crimen toma la máscara de castigo para intimidar en venganza del acto, haciendo necesaria la existencia de leyes y la prevalencia de un orden social,⁶¹ además de que posee un carácter social y antisocial que opera como cualquier otro componente en la vida de la comunidad.⁶² Es un comportamiento transgresor y desviado de la ley y el orden social, por lo cual tiene dimensiones sociales y ambientales.⁶³

El crimen, pues, adquiere connotaciones negativas impuestas por las sociedades y los individuos. Su propio significado social trae aparejados elementos que lo hacen proclive al ostracismo colectivo, por lo que muchas de las medidas para enfrentarlo se llaman de “mano dura”, caracterizada por la represión, penas altas (incluso en delitos de bajo impacto) y restricción de libertades, lo que puede tener el efecto paradójico de aumentar la violencia asociada con el crimen.

Aquí asumo la postura de que para atender el crimen se debe superar el enfoque meramente punitivo con las fuerzas del Estado (policías, militares), basado en la noción de conflicto, y adoptar a cambio una estrategia de recuperación de la paz y restitución de los lazos sociales que se adhiera a la lógica de preservación del orden, pero siempre con respeto irrestricto a los derechos humanos y guiado por el principio de proporcionalidad de las sanciones.

El establecimiento de la paz pasa por las ocho dimensiones que establece Zepeda: 1) solución de conflictos con medidas de reparación, garantía de no repetición y prevención; 2) acceso a la justicia no solo por el castigo, sino también con la resolución pacífica de los conflictos y la atención a los grupos vulnerables; 3) empatía en las prácticas de concientización y apoyo de la sociedad; 4) supresión de las bases del patriarcado violento como sistema de dominación; 5) rechazo de las categorías estigmatizantes que discriminan a grupos y personas; 6) consolidación

⁶⁰ Shanta Balgobind Singh y Marion Pluskota, “Homo sapiens and criminality”, *The Oriental Anthropologist*, núm. 20 (2020): 223–230.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ezequiel Kostenwein, “Para hablar del crimen...”.

⁶³ Kathryn Henne y Matt Ventresca, “A criminal mind? A damaged brain? Narratives of criminality and culpability in the celebrated case of Aaron Hernandez”, *Crime, Media, Culture*, núm. 16 (2020): 395–413.

de un Estado social que garantice el bienestar y oportunidades; 7) reconocimiento jurídico y social de la igualdad; y 8) justicia abierta que no se imparta en forma arbitraria y que se justifique públicamente.⁶⁴

Por lo antes dicho, optar por establecer una paz positiva permite apoyar actitudes (menos tolerancia a la violencia), instituciones (receptivas a necesidades y problemas sociales) y estructuras que sustenten el desarrollo y la consolidación de la paz en la solución no violenta de conflictos mediante un buen funcionamiento del gobierno, distribución equitativa de los recursos, transparencia y poca corrupción e impunidad.⁶⁵

La intersección entre fortaleza democrática (tanto institucional, como simbólica) y establecimiento de la paz aporta una esfera político-institucional que propicia entornos para procesar, atender y reducir la violencia contra la prensa y los periodistas.

Esfera de justicia: Estado de derecho y combate a la impunidad

La esfera de la justicia remite a las condiciones institucionales y esquemas de cooperación que favorecen la integración de una sociedad para permitir su existencia y reproducción de forma armónica mediante la determinación colectiva de las normas y leyes, con su debido cumplimiento, orientadas por una perspectiva de derechos y deberes para estimular sentimientos de conexión con los demás y, con ello, cultivar diversos imaginarios sociales guiados por la idea de comunidad.

En esta amplia comprensión de la esfera de justicia, nos vamos a concentrar en dos dimensiones que son cruciales para la creación de entornos sociales de protección a periodistas: el fortalecimiento del Estado de derecho y la prevalencia de acciones públicas contra la impunidad.

El Estado de derecho, como señala Salazar,⁶⁶ es una categoría analítica que por sí misma dice poco si no se obliga a su precisión analítica.

⁶⁴ Guillermo Zepeda, *Fin a la guerra* (Ciudad de México: FES, 2020).

⁶⁵ *Índice de Paz México, Identificación y medición de los factores a la paz* (Ciudad de México: IEP, 2021).

⁶⁶ Pedro Salazar, *¿Estado de derecho?* (2014), <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/7189/9125>.

En efecto, el Estado de derecho, como aproximación general, se comprende como el gobierno de las leyes sobre el arbitrio de las personas, al tiempo de que se reconocen y garantizan las libertades de los ciudadanos, por lo que descansa en los dos pilares de la limitación de la acción gubernamental por medio del sistema jurídico y de la reivindicación de derechos y libertades ciudadanas.⁶⁷

En un esfuerzo de precisión, nos adherimos a la comprensión del Estado de derecho según ciertos elementos definitorios: 1) imperio de la ley, como expresión de la voluntad de las personas por los entramados normativos; 2) separación de poderes; 3) principio de legalidad; y 4) garantía de derechos fundamentales.⁶⁸

¿Qué sucede cuando la democracia se relaciona con el Estado de derecho? O'Donnell⁶⁹ señala que el Estado democrático de derecho agrega otras categorías a las mencionadas: garantizar derechos políticos y de asociación relacionados con la democracia y establecer redes de rendición de cuentas de las que nadie, ni siquiera los gobernantes, puedan quedar fuera.

En estas coordenadas, la existencia de un sólido Estado democrático de derecho fortalece la esfera de la justicia en cualquier sociedad, pero sobre todo en aquellas donde hay inseguridad, redes de corrupción y criminalidad. Al mejorar el acceso a la justicia, se generan incentivos que inhiben estas conductas y aumentan los costos de transgredir las normas amparadas por el sistema de impartición de justicia.

No obstante, el Estado democrático de derecho se enfrenta a un fenómeno particular que se manifiesta en México respecto del acceso a la justicia de cualquier víctima, pero acentuado de forma particular en la violencia contra periodistas: la impunidad de quienes perpetran las agresiones que padece la prensa.

La cultura de impunidad de los crímenes cometidos contra periodistas propicia que no se investiguen ni castiguen. Prevalece un grave incumplimiento de la ley o bien las leyes son ineficaces, además de la actitud

⁶⁷ Jesús Rodríguez Zepeda, *Estado de derecho y democracia* (Ciudad de México: INE, 1996).

⁶⁸ Elías Díaz, *Estado de derecho y sociedad democrática* (Madrid: Taurus, 1998).

⁶⁹ Guillermo O'Donnell, "Democracia y Estado de derecho", en *Más allá del acceso a la información*, coord. por John Ackerman (Ciudad de México: Siglo XXI, 2008), 89-99.

desinteresada del gobierno por prevenir, corregir y permitir el acceso a la justicia de las transgresiones cometidas contra los periodistas.⁷⁰

Al respecto, Estévez⁷¹ señala que cuanto mayor sea la impunidad y la debilidad del Estado de derecho, más agresiones y asesinatos a periodistas hay, en la medida en que una gran parte de los delitos quedan sin resolver. Las fuerzas del orden, plagadas de corrupción e incompetencia, no investigan las denuncias ni los crímenes. Muchas veces, la reacción inicial consiste en calumniar a la víctima alegando que fue asesinada, agredida o secuestrada por motivos distintos de su trabajo. Ahora, en los casos de violencia contra periodistas se sigue una política de impunidad; esto es, una política de gobernanza en la que el Estado y los actores que patrocina utilizan la impunidad como herramienta política de censura, de modo que abren espacios de excepción.⁷²

El concepto de “impunidad” puede verse desde tres perspectivas: 1) la deóntica, en la que se parte de que la impunidad es nociva porque implica excepciones al cumplimiento de la norma y acceso a la justicia, lo que plantea una falta moral de la sociedad al subvertir las bases del pacto social;⁷³ 2) la imposibilidad o el impedimento de ejercer justicia sobre un acto ilícito, dejando una falta sin castigo,⁷⁴ lo que muestra que la impunidad es una capacidad de intervención ilícita de un individuo respecto de otros sin sanción, a un bajo o nulo costo;⁷⁵ 3) la carencia de responsabilidad legal y rendición de cuentas de la ejecución del sistema de derecho para sancionar y reparar un daño hecho a las víctimas.⁷⁶

⁷⁰ Sadia Jamil, “Culture of impunity...”.

⁷¹ Estévez, *Protecting press freedom...*

⁷² Harrison y Pukallus, “The politics of impunity...”, 303-319

⁷³ Max Pensky, “Two cheers for the impunity norm”, *Philosophy & Social*, núm. 42 (2016): 487-499.

⁷⁴ Juan Antonio Le Clercq y Celeste Cedillo, “Números de la injusticia ambiental: La medición de la impunidad en México”, *Íconos*, núm. 73 (2022): 170-200; Ibáñez, “Perdón, impunidad y el difícil concierto de los deberes”, *International Journal of Philosophy*, núm. 9 (2019): 238-251.

⁷⁵ Robert B. Talisse, “Impunity and domination: A puzzle for republicanism”, *European Journal of Political Theory*, núm. 13 (2014): 121-131.

⁷⁶ Naciones Unidas, *Conjunto de principios para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad* (ONU: 2005); Nigel Fisher, “Leadership and impunity: The politics behind the traumatization of children during armed conflicts”, *Trauma-*

Se requieren medidas que prevengan y castiguen la impunidad en los crímenes cometidos contra los periodistas. Sin acceso a la justicia por parte de las víctimas, la violencia contra periodistas difícilmente podrá revertirse. Una política de combate a la impunidad evitaría normalizar conductas ilegales, y prevendría y castigaría la tolerancia de los organismos encargados de investigar la acción ilegal, que tendrían que investigar delitos que hoy carecen de atención.⁷⁷

En consecuencia, establecer una esfera de justicia que favorezca entornos sociales para la protección a periodistas pasa ineludiblemente por la intersección entre la formación de un Estado democrático de derecho y el combate a las estructuras de impunidad que prevalecen en los crímenes contra la prensa en México.

La intersección entre la esfera política-institucional (democracia y establecimiento de la paz) y la esfera de justicia (Estado de derecho y combate a la impunidad) requieren mecanismos verticales (de abajo arriba) en caso de que estos instrumentos se encuentren inactivos o su funcionamiento no sea el esperado. Aquí cobra notoriedad la esfera civil, en la cual el periodista se coloca como un sujeto político con capacidad reflexiva y de incidencia para participar en la creación de su propio entorno de protección y no solo ser un elemento pasivo sujeto de violencia.

Como muestra Salazar,⁷⁸ hay casos en los que la autocensura no es una reacción automática ni generalizada frente a la violencia contra periodistas, pues no solo son receptores de la violencia, sino también sujetos políticos capaces de revertirla.

tology, núm. 83 (2002): 146-159; Anna Leander, "The paradoxical impunity of private military companies: Authority and the limits to legal accountability", *Security Dialogue*, núm. 41 (2010): 467-490.

⁷⁷ Luis Daniel Vázquez, "Enumerando las causas de la impunidad. Reflexiones para iniciar una estrategia anti-impunidad", *Estudios Sociojurídicos*, núm. 23 (2021): 1-34.

⁷⁸ Grisel Salazar, "Ejercer el periodismo en entornos violentos: Análisis empírico de las zonas de silencio en México", *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 29 (2021): 1-28.

Esfera civil: organizaciones y acción colectiva

La sociedad civil es una esfera analítica y empíricamente separable de otras, como la política, económica, familiar y religiosa, al ser un espacio de solidaridad donde los derechos individuales y las obligaciones colectivas se entrelazan. Se trata de una categoría normativa (como dimensión subjetiva que forma redes de entendimiento) y empírica (protestas, organizaciones, movimientos), que cuenta con autonomía relativa y puede estudiarse por sí misma al depender de aportaciones de otras esferas.⁷⁹

De la diversidad de relaciones que contiene la esfera civil, para la protección de periodistas nos enfocamos en la existencia de organizaciones de la sociedad civil y la articulación de repertorios de protesta, los cuales conforman un fuerte nexo para enfrentar la violencia contra la prensa y propiciar entornos favorables a su labor.

La acción colectiva y los movimientos sociales, tal como plantean McAdam y Scott,⁸⁰ si pretenden durar, requieren liderazgo, estructura administrativa, incentivos a la participación y un medio para adquirir recursos y apoyos. La importancia de las organizaciones de los movimientos sociales estriba en que movilizan recursos y mantienen el impulso para que la acción colectiva tenga éxito, pues son tareas que implican actividades instrumentales y coordinación de esfuerzos, es decir, organización.

Una robusta vida civil articulada en redes de organizaciones de derechos humanos dedicadas, particularmente, a la protección de periodistas y la libertad de prensa, es un escudo para diseñar estrategias de cuidado y formas de solidaridad entre periodistas.

Cuando hay violencia contra periodistas, las organizaciones pueden visibilizarla, presionar al Estado para dar atención e incluso movilizar legalmente los casos que requieran acción de las autoridades. En resumen, la intersección de las organizaciones permite activar las esferas

⁷⁹ Jeffrey Alexander, *La esfera civil* (Madrid: CIS, 2018).

⁸⁰ Doug McAdam y W. Richard Scott “Organizations and movements”, en *Social movements and organization theory*, ed. por McAdam, Scott y Zald (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 4-40.

político-institucional y de justicia cuando no se ha recibido la protección y atención necesaria.

¿La sola existencia de organizaciones y redes de organizaciones son suficientes para hablar de una esfera civil de protección a periodistas? Las organizaciones son un factor necesario, pero por sí solo insuficiente, pues hacen falta repertorios de acción colectiva y protesta.

La acción colectiva es el resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación marcada en las relaciones sociales de un sistema de oportunidades y restricciones que se gestan mediante inversiones organizadas, afecciones, cogniciones relacionales al dar sentido a una acción social, en la que un actor colectivo se define a sí mismo a la vez que se relaciona con otros, lo cual se gesta mediante interacciones friccionales para negociar constantemente el nosotros colectivo.⁸¹

Los repertorios de protesta son una elección deliberada entre planes de acción definidos por quienes hacen reclamos a los detentadores del poder político, mediante una acumulación de experiencias de los actores (detentadores y agentes de protesta) que delimitan un conjunto de acciones más prácticas y atractivas que otras formas que podrían servir a los mismos objetivos.⁸²

Como señala Tilly,⁸³ el repertorio identifica un conjunto de rutinas aprendidas, compartidas y actuadas en un proceso relativamente deliberado de elección. Estos actos son creaciones culturales aprendidas, no proceden de la filosofía abstracta ni son resultado de la propaganda política, sino que emergen de la lucha social.

Las marchas, movilizaciones, plantones, performances, mítines y otros son fundamentales para activar controles democráticos, inhibir la impunidad, visibilizar agresiones a la prensa, lo que en conjunto favorece el acceso a la justicia para las víctimas de violencia contra el ejercicio de su práctica periodística.

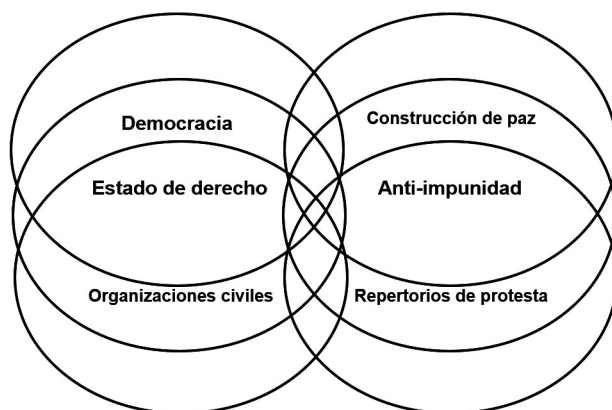
⁸¹ Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (Ciudad de México: Colmex, 1999).

⁸² Charles Tilly, “Les origines du répertoire d’action collective contemporain. France et en Grande-Bretagne”, *Vingtième Siècle*, núm. 4 (1984): 89-108.

⁸³ Charles Tilly, “Repertorios de acción contestataria en Gran Bretaña: 1758-1834”, en *Protesta social. Repertorios y ciclos de acción colectiva*, ed. por Mark Traugott (Barcelona: Hacer, 2002).

Las esferas político-institucionales, de justicia y civil se entrelazan para construir entornos sociales que favorezcan la protección a periodistas. Es importante subrayar que hay diferentes configuraciones e intersecciones que propicien estos entornos de protección, las cuales se muestran gráficamente:

FIGURA 3
Entornos sociales de protección a periodistas



La articulación de entornos sociales de protección a periodistas fortalece la democracia no solo en clave institucional, sino también simbólica, en tanto que conformación de una sociedad justa, abierta e incluyente, pero que además atienda la criminalidad con una perspectiva no punitiva, sino de establecimiento de la paz. Ello requiere un robusto Estado democrático de derecho que sirva como protector del orden social y los derechos de las personas, prevenga y erradique la impunidad y favorezca el acceso a la justicia. Si alguna esfera se encuentra inactiva, se espera que las organizaciones y los periodistas tengan la capacidad de reactivarla mediante su organización y protesta.

Es importante matizar y decir que puede haber entornos de protección sin que necesariamente las tres esferas y sus seis dimensiones estén presentes. Es posible que se encuentren diferentes configuraciones causales que materialicen entornos sociales favorables a la labor periodística e inhiban la violencia dirigida a la prensa.

Conclusiones

Al articular una primera aproximación a la creación de entornos sociales de protección para los periodistas según una interpretación analítica y empírica de la violencia que padece la prensa en México, nuestro modelo tiene la intención de contribuir al resguardo de la libertad de prensa como instrumento trascendental de rendición de cuentas vertical y robusto en una sociedad democrática.

En esta propuesta se incorpora un enfoque epistemológico anclado en la equifinalidad que sirva para conformar entornos sociales de protección a la prensa. El principal aporte es articular un modelo analítico que apoye la elaboración integral de políticas públicas que prevengan la violencia contra los periodistas. Por otro lado, la limitación de este texto es que requiere someter a prueba sus hipótesis para determinar si es necesario agregar nuevas categorías que sirvan de guía para la creación de entornos sociales de protección a la prensa.

Las futuras líneas de investigación referentes a la prevención, protección y, en su caso, erradicación de la violencia focalizada contra periodistas deberían avanzar por el análisis regional comparado para encontrar casos útiles para formular modelos de políticas públicas y buenas prácticas en la implantación de acciones de gobierno que reditúen en el libre desenvolvimiento de la prensa y brinden garantías de protección a los periodistas.

LA DECONSTRUCCIÓN AYER Y HOY. DE LA ESCRITURA A LA PLASTICIDAD

*Ainhoa Suárez Gómez**

RESUMEN: Jacques Derrida resignificó el concepto de escritura, que pasó de describir la transliteración de la voz, a ser un fenómeno de inscripción de sentido previo a cualquier signo. Esta extensión conceptual es la base de la deconstrucción. En este artículo se analizan los planteamientos centrales del proyecto filosófico de Derrida y se plantea una reflexión sobre el desenlace de la filosofía de la (archi)escritura en el contexto actual de la renovación de los nuevos materialismos y, en particular, el proyecto de Catherine Malabou.



DECONSTRUCTION YESTERDAY AND TODAY. FROM WRITING TO PLASTICITY

ABSTRACT: Jacques Derrida re-signified the concept of writing, which passed from referring to the simple description of the process of transliteration of the voice, to a phenomenon of inscription of sense prior to any sign. This conceptual extension forged the foundations of deconstruction. This article analyses the central approaches of Derrida's philosophical project and reflects on the outcome of the philosophy of (arche)writing in the current context of the renewal proposed by the new materialisms and, specifically, by Catherine Malabou's project.

PALABRAS CLAVE: Derrida, Heidegger, Malabou, materialismo, metafísica.

KEY WORDS: Derrida, Heidegger, Malabou, Materialism, metaphysics.

RECEPCIÓN: 22 de marzo de 2022.

APROBACIÓN: 18 de abril de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308858

*Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

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

LA DECONSTRUCCIÓN AYER Y HOY. DE LA ESCRITURA A LA PLASTICIDAD

*Is there, we ask, some secret language which we feel and see,
but never speak, and, if so, could this be made visible to the eye?*

*Is there any characteristic which thought possess
that can be rendered visible without the help of words?*

Virginia Woolf

Durante la década de 1960, el filósofo francés Jacques Derrida afirmó que el concepto de escritura empezaba a alargarse. Ya no se limitaba al simple acto de representar gráficamente lo que se pronunciaba vocalmente, sino que sugería un modo más amplio de inscripción de marcas y relaciones anterior a cualquier sistema de notación tradicional. La escritura, argumentaba en *De la gramatología* (1967), pasaba así a describir el “juego de referencias significantes” que permitían la formación de cualquier tipo de inscripción, incluyendo modos “antiguos” o “literales” como la notación pictográfica, jeroglífica, ideográfica y fonética, pero también otros estilos ajenos al “orden de la voz”, como la coreografía, la cinematografía, la escritura musical, la pintura y la escultura.¹

El proceso de transformación del término se remonta a las últimas décadas del siglo XIX, cuando comenzó a desarrollarse un incipiente ambiente escritural, aunque hasta medio siglo después cobró fuerza significativa.² Al término de la Segunda Guerra Mundial, la aparición de las disciplinas centradas en lo que al cabo se conocería como los estudios informáticos desplazó el marco epistemológico de los dos siglos ante-

¹ Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1971), 12.

² Michel Serres, *Hermes III, La traduction* (París: Editions de Minuit, 1974), 17.

riores. Se pasó así de un paradigma basado en el concepto de energía, orientado esencialmente hacia una imagen científica del mundo, a uno caracterizado por un *ethos* “formalista, analítico, gramatical y semiológico”.³ Si, por ejemplo, la filosofía de Kant estaba asociada con elementos derivados de la física newtoniana, a mediados del siglo XX palabras como dato, código y texto se convirtieron en motivos clave de las matemáticas, la lingüística, la etnología, la economía política, la biología y las tecnologías de la información.⁴

En este último ámbito surgió una de las referencias pioneras de la idea ampliada de escritura. En 1948, Norbert Wiener acuñó el término “cibernética”, una “expresión neogriega artificial” que definía la disciplina en ascenso dedicada al estudio de cualquier “campo de la teoría del control y la comunicación”, sin importar que se tratase de un organismo vivo o un ente artificial.⁵ El principal argumento de *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas* (1948), es que hay un principio de codificación, control y comunicación en los sistemas complejos, ya sean sistemas naturales, como el de los animales, o artificiales, como el de las máquinas. Para Wiener, las estructuras no lineales de estos sistemas tienen un esquema de comunicación interna en el que los datos se escriben o, más concretamente, se programan y luego se transmiten como un conjunto de instrucciones dentro del propio sistema.⁶ Entre los muchos efectos que tendrían los resultados de Wiener, uno fue el establecimiento gradual de una novedosa interpretación de lo real en términos de un campo de escritura.

Por la misma época, los biólogos James D. Watson y Francis H.C. Crick descubrieron la estructura del ADN, al que definieron como un código genético o conjunto de reglas con la información más elemental de la célula viva. Sus trabajos fueron seguidos por el estudio de François Jacob y Jacques Monod sobre la molécula de ARN, una copia parcial de

³ Christopher Johnson, *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 2-3. La traducción es mía.

⁴ Para un análisis más amplio sobre la filosofía kantiana y la ciencia newtoniana, véase: Ronald Calinger, “Kant and Newtonian science: The pre-critical period”, *Isis* 70, núm. 3 (1979) 349-362.

⁵ Norbert Wiener, *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine* (Cambridge: MIT Press, 1965), 11.

⁶ *Ibid.*, 19.

la sustancia génica del ADN que transporta la información genética a diferentes partes de la célula. Más tarde vieron la luz otras investigaciones sobre las bases bioquímicas de la herencia, según las cuales la información genética pasa de una generación a otra como producto de la combinación molecular codificada en el ADN. Al igual que la teoría cibernética de Wiener, los descubrimientos biomoleculares ofrecieron una nueva apreciación de la estructura de los seres vivos entendida no como una esencia irreductible, sino como un conjunto de señalamientos escritos en el material genético.⁷

Según Derrida, investigaciones como las de Wiener, Watson y Crick, por mencionar algunas, alimentaron un paulatino cuestionamiento del “ideal de la escritura fonética” que durante siglos había definido esta actividad como un proceso de segundo orden, una mera re-presentación por medio de signos gráficos del discurso oral; un discurso que era concebido como un proceso de primer orden en tanto que presentación o expresión directa, plena e inteligible de la razón.⁸ El nuevo sentido que se le dio a la escritura hizo posible el escrutinio de un conjunto de supuestos que habían determinado definirla como simple notación, así como una crítica a la idea de la voz como encarnación de la razón. El análisis del sentido, los alcances y límites de esta versión semánticamente ampliada de la escritura fue labor de una nueva disciplina, la gramatología, la “ciencia” o “filosofía de la escritura”, que a partir de la década de 1960 ocupó un lugar clave en el pensamiento contemporáneo.⁹

La deconstrucción, un doble gesto de inversión y dislocación

Siguiendo uno de los postulados de la filosofía de Martin Heidegger, Derrida afirma que el gran principio unificador del pensamiento occidental a lo largo de la historia ha sido la determinación del ser como presencia. Esta determinación, expresa en uno de los textos que componen *La escritura y la diferencia*, un libro de ensayos publicado en 1967 junto

⁷ Johnson, *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*, 3.

⁸ Derrida, *De la gramatología*, 16.

⁹ *Ibid.*, 126.

con *De la gramatología* y *Voz y fenómeno*, se ha plasmado en conceptos como sustancia, idea, esencia, hombre, conciencia y el ahora, entre otros. Para Derrida, la historia metafísica, al igual que “la historia de Occidente, es la historia de estas metáforas y metonimias”.¹⁰

De esta caracterización general del horizonte filosófico se desprende una idea de la metafísica entendida como racionalidad histórica. Es decir, un paradigma de pensamiento que gira en torno a la presentación de una presencia y que da sustento no solo a complejas formulaciones filosóficas, sino también a ideas y creencias cotidianas; y, al mismo tiempo, un fenómeno histórico o una “época” de Occidente que se remonta a los presocráticos.¹¹ La tarea filosófica que Derrida delinea en sus primeros libros y que luego desarrollará en el conjunto de su obra es el trabajo con y en contra de la metafísica. Pretende trabajar contra la metafísica porque el objetivo es desarticular los principios fundadores de la racionalidad que determinan el ser como presencia; sin embargo, también es necesario permanecer “dentro” del horizonte de la metafísica, porque la crítica a los sustentos de esta racionalidad no puede culminar en su totalidad y marcar el fin de una época, sino solo renovarse constantemente por medio del análisis de otros conceptos y otros principios. En palabras del filósofo, solo se puede vislumbrar o entrever el cierre de una época metafísica, mas no su fin.¹² A pesar de la posible sinonimia entre cierre y fin, los términos no se refieren a lo mismo y, de hecho, el matiz entre ellos es fundamental, pues implica que la metafísica no puede ser superada en su totalidad, es decir, no es posible producir una ruptura radical que marque un antes y un después de la metafísica (cierre), pero sí es posible dislocar algunos de sus principios clave y así trazar límites dentro del propio pensamiento metafísico. En *De la gramatología*, este estado de cosas se explica de la siguiente manera:

Los movimientos de la deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Solo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habi-

¹⁰ Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, trad. por Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989), 385.

¹¹ Johan de Jong, *The movement of showing. Indirect method, critique, and responsibility in Derrida, Hegel, and Heidegger* (Albany: State University of New York Press, 2020), 11-12.

¹² Derrida, *De la gramatología*, 9.

tando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndolos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo.¹³

Aquí aparece el que es, quizá, el concepto más citado del pensamiento derridiano: la deconstrucción. Se trata de una palabra prácticamente desconocida en el horizonte intelectual francés de mediados del siglo pasado. Un vocablo reticente y polémico que el propio Derrida se resiste a definir de manera unívoca. De hecho, cuando opta por profundizar en su sentido, no lo hace en los que ahora se consideran sus trabajos centrales o de carácter más bien programático, como *De la gramatología*, sino en obras colocadas en los márgenes de su proyecto filosófico, por ejemplo, “Carta a un amigo japonés”, un breve texto de la década de 1980 dirigido al profesor Toshihiko Izutsu, traductor de algunas de las obras del filósofo. Ahí, Derrida menciona que nunca se imaginó que la palabra “deconstrucción” fuera a tomar tanta fuerza dentro de su corpus. Su objetivo al emplear este término era adoptar y adaptar los conceptos de Heidegger de *Destruktion* y de *Abbau*, dos conceptos que apuntan hacia “una operación relativa a la *estructura* o *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental”.¹⁴ Su intención al hablar de la deconstrucción era realizar un “gesto” que asumía cierta necesidad “de deshacer, de descomponer, de desdimentar” estas estructuras.¹⁵

Siguiendo a Heidegger, Derrida afirma que una de las formas más emblemáticas de ordenamiento y clasificación de estas estructuras que la deconstrucción busca desarticular es el binarismo. Para Derrida, como

¹³ *Ibid.*, 32-33.

¹⁴ Jacques Derrida, “Carta a un amigo japonés”, trad. por Cristina de Peretti, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (Barcelona: Proyecto A. Ediciones, 1997), 24. Este texto fue publicado originalmente en japonés y luego en francés en *Le Promeneur*, XLII, en octubre de 1985.

¹⁵ *Ibid.*, 25.

para Heidegger, interpretamos nuestro ser en el mundo erigiendo series de oposiciones: el ser y la nada, lo inteligible y lo sensible, el bien y el mal, lo activo y lo pasivo, lo masculino y lo femenino, la naturaleza y la cultura, el modelo y la copia, etc. La lista es casi interminable. En cada dupla, la relación entre los términos es antagónica y estrictamente jerárquica: el concepto que funciona como metáfora de la presencia es “pensado como simple, intacto, normal, puro, estándar”, mientras que su contrario es concebido como una “desviación, complicación, deterioro, accidente, etc.”¹⁶ La primera fase de la deconstrucción busca atacar esta lógica invirtiendo las jerarquías.

Para Derrida, no obstante, es importante borrar el halo negativo inherente al prefijo “des-” del vocablo deconstrucción, y por ello, al primer gesto de carácter crítico le sigue uno de naturaleza dislocadora.¹⁷ Así pues, tenemos que la deconstrucción se constituye en primera instancia como una crítica filosófica a un tipo de racionalidad que estructura la realidad a partir de una lógica binaria. Este primer gesto no es del todo innovador. Antes ya varios autores habían criticado la tendencia al dualismo propia de la filosofía, siendo Friedrich Nietzsche uno de los exponentes más relevantes. Lo que resulta propio del proyecto derridiano es que, tras la inversión del esquema metafísico, sigue una reinscripción modificada de los términos.¹⁸ Derrida “desplaza sus acentos o su puntuación oculta, potencializa, formaliza, economiza enormes discursos, multiplica entre ellos los tratos, las transacciones, el contrabando, el injerto, el parasitismo”.¹⁹ Para lograr esta compleja tarea, la deconstrucción busca la aporía, es decir, los “puntos ciegos o momentos de contradicción en los que un texto se traiciona involuntariamente”.²⁰ Derrida apela a explorar ese sedimento (sedimento doble, racional e histórico)

¹⁶ Jacques Derrida, “Limited Inc a b c . . .”, *Limited Inc*, trad. por Samuel Weber (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 93 (la traducción es mía).

¹⁷ Jacques Derrida, “Entrevista con Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta”, en *Posiciones*, trad. por Manuel Arranz (Valencia: Pre-Textos, 1977), 61.

¹⁸ Derrida, *De la gramatología*, 16.

¹⁹ Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, trad. por María Cecilia González y Dardo Scavino (Buenos Aires: Paidós, 2010) 21.

²⁰ Christopher Norris, *Derrida* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 19 (la traducción es mía).

que parece permanecer en silencio, oculto o reprimido, para encontrar ahí una forma de dislocamiento. En los detalles encuentra otras posibilidades de los textos. Se inaugura así lo que él llama una “escritura bifurcada”, una forma de inscripción que provoca un vuelco en las jerarquías características de la metafísica de la presencia, seguida de una liberación de los términos para iluminar otro sentido.

La deconstrucción revela que todo concepto supone una política, puesto que de las múltiples interpretaciones existentes, una se postula como propia y, en la mayoría de los casos, como natural. La crítica revela que dicho sentido no es ni natural ni esencial, y, a través de un minucioso análisis de las genealogías de imposición de sentido, rescata atribuciones conceptuales dejadas históricamente en los márgenes del significado canónico. Tal es el caso del *pharmakon*, que para Derrida no es ni remedio ni veneno, ni bien ni mal, sino que puede funcionar como ambas cosas. Es el caso también del suplemento, que no es adición ni sustracción, accidente ni esencia; o el de *ran*, que no es ni significante ni significado, ni signo ni cosa. Uno de los efectos más innovadores de la deconstrucción es la creación de neologismos, como el de *différance* que invierte la relación entre identidad y diferencia, que tradicionalmente asume como presencia el primer término y le subordina el segundo, es decir, el de la diferencia, y, en un segundo gesto, disloca la escritura ordinaria del término en francés de *différence* como *différance*. Esta variación gráfica casi mínima e imperceptible para el oído, una “ironía muda” en palabras de Derrida, hace que el término adquiera otro sentido que remite a una diferencia doble y simultánea, una diferencia espacial y temporal. Al respecto, vale la pena citar en extenso “La *différance*”, una conferencia pronunciada por Derrida en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968, donde comenta lo siguiente:

Recuerdo, pues, de una manera completamente preliminar, que esta discreta intervención gráfica, que no se ha hecho en principio ni simplemente por escándalo del lector o del gramático, ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura. Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la *a* en lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre

dos vocales, es puramente gráfica: se escribe o lee, pero no se oye. [...] Sin duda este silencio de la diferencia gráfica entre la *e* y la *a* no puede funcionar sino en el interior del sistema de la escritura fonética, y en el interior de una lengua o de una gramática históricamente ligada a la escritura fonética así como a toda la cultura que le es inseparable. Pero diré que ello mismo —este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética— señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no solo por una insuficiente empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma “signos” no fonéticos (puntuación, espacios, etc.) de los que se dará cuenta en seguida, al examinar la estructura y la necesidad, que toleran muy mal el concepto de signo.²¹

Al ser portadora de un sentido bicéfalo, en tanto que temporización y espaciamento, el “hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo”, la *différance*, al igual que el *pharmakon*, el suplemento o el *ran*, boicotea la metafísica de la presencia, pues se presenta como una “presencia diferida”, porque se “difiere el momento en que podemos encontrar la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla”.²²

94

La dislocación de la presencia o el juego

Derrida deconstruye un sinfín de binomios que son portadores de esta metafísica de la presencia. Uno de los más relevantes es el del habla y la escritura. El par es notable en este contexto, puesto que sirve para mostrar cómo la racionalidad histórica que critica Derrida ha operado en términos estructurales a lo largo de la tradición filosófica occidental; ilumina los gestos deconstructivistas de inversión y dislocamiento conceptual propios de su propuesta derridiana y, finalmente, delinea los

²¹ Jacques Derrida, “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. por Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 1994) 40-41.

²² *Ibid.*, 43, 45.

principios fundamentales de lo que el filósofo denomina como la archi-escritura, o escritura en su concepción semánticamente extendida.

Tradicionalmente en la dupla habla-escritura, al primero de estos términos se le concede un valor superior, pues se cree que existe una conexión esencial entre el pensamiento y la voz. Se asume que hay un “vínculo *natural* del sentido con los sentidos, y es este el que va del sentido al sonido”.²³ Esta idea la encontramos, por ejemplo, en las primeras líneas de *De interpretatione*, donde Aristóteles afirma que las “afectaciones del alma” se manifiestan por medio de símbolos hablados y estos, a su vez, se representan con marcas escritas. Ambos se consideran signos, pero su naturaleza difiere ontológica y cronológicamente. El habla, y más concretamente, el habla mediante la voz, tiene el estatus de la primera y más pura fuente que da forma a nuestros pensamientos.²⁴ Como explica Derrida, con esta idea se asume que existe una unidad inextricable entre el pensamiento y la “sustancia transparente de la expresión”, es decir, la voz, que garantiza la producción espontánea del significado en el sujeto parlante. Creada mediante una autoafectación interior que es no mediada y que borra cualquier contacto con significantes externos, esta unión entre pensamiento y expresión se convierte en la “condición de la idea misma de verdad”.²⁵ Por el contrario, no es el caso de los símbolos escritos, que aparecen después de la significación y caen “en la exterioridad del espacio y en lo que se llama el mundo, que no es otra cosa que el afuera de la voz”.²⁶ La grafía se considera un mero retrato del *phonē*, o la voz, que carece de un significado constitutivo. Se trata de “significante del primer significante, de la representación de la voz presente en sí misma, de la significación inmediata, natural y directa del sentido (del significado, del concepto, del objeto ideal o como se quiera)”.²⁷ La escritura, tradicionalmente vista como una función derivada que nada más registra en una superficie exterior el discurso de la

²³ Derrida, *De la gramatología*, 47.

²⁴ Aristotle, *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*, ed. por Jonathan Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1, 16a 3.

²⁵ Derrida, *De la gramatología*, 28.

²⁶ *Ibid.*, 210.

²⁷ *Ibid.*, 40.

voz, es una mera técnica de notación; una técnica que amenaza con sustituir lo presente por lo ausente, elevar lo artificial sobre lo natural y desbancar la identidad por la diferencia.

Derrida describe este paradigma con el término de “fonocentrismo”, una estrategia característica del pensamiento occidental que asocia la *phonē* con la producción de sentido, el fundamento de la racionalidad y el núcleo de la identidad humana. En palabras del francés, es un sistema cerrado que pretende alcanzar una relación de “proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y la idealidad del sentido”.²⁸ En este esquema, la *phonē* deviene la expresión directa del pensamiento y de la verdad, entendida esta última como el sentido de un significado que está presente y es autoevidente, y que, por tanto, no ha pasado por ningún desvío externo que haya interrumpido o contaminado la claridad de su contenido. La esencia de la *phonē* —argumenta Derrida— es ser “inmediatamente próxima a lo que dentro del ‘pensamiento’ como logos se relaciona con el ‘sentido’, lo produce, lo recibe, lo habla, lo ‘recoge’”.²⁹ En última instancia, la cercanía de la *phonē* y del logos hace imposible distinguir el fonocentrismo y el logocentrismo. En realidad, como señala Gayatri Spivak, se trata más bien de dos versiones diferentes de un mismo “centrismo”, de un mismo “deseo” de plantear una presencia central, fija y estable.³⁰

Pero, ¿escribir es simplemente duplicar la *phonē*? ¿Existe una escritura ajena al imperio de la voz? ¿Hay una inscripción que no sea subsidiaria de la palabra? Derrida responde a estas preguntas deconstruyendo la relación progresiva que se plantea entre el pensar, el hablar y el escribir. En un primer lugar, invierte la lógica de los términos voz-escritura, y señala que todo proceso de dotación de sentido, ya sea oral, gráfico o creado a partir de signos corporales, es un acto de inscripción. Aquí la escritura derridiana se presenta como anterior a todo sistema de lenguaje y, en particular, al sistema de lenguaje por antonomasia: el

²⁸ *Ibid.*, 18.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Gayatri Spivak, “Translator’s Preface”, en Jacques Derrida, *Of grammatology*, trad. por Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), LXVIII.

habla. Es la escritura antes de la letra, la escritura que engloba todos los signos porque no remite a una mera notación sino a la condición de posibilidad de cualquier tipo de inscripción.

Para distinguir este concepto de escritura dislocado de la escritura empírica o fonética y cumplir con el segundo gesto de la deconstrucción, es decir, el gesto positivo, Derrida acuña el término *archi-escritura*. Un vocablo que apunta hacia aquello que abre el lenguaje mismo, independientemente de la forma que este adquiera: pensamiento, reflexión, acción, movimiento, afectividad, etc.³¹ El concepto deconstruido de la escritura en tanto que *archi-escritura*, fincado en la crítica a la metafísica de la presencia, ofrece un esquema de significación basado en una lógica dinámica y múltiple en la que los signos, independientemente de si se trata de signos hablados o escritos, no están fijados en una estructura dualista y jerárquica. Por el contrario, se incorporan a un movimiento incesante en el que cada signo utilizado para captar el mundo no posee un significado en sí mismo, es decir, no es una presencia en sí misma, sino que adquiere su contenido en función de su contraste con otros signos. Su contenido, para decirlo con otras palabras, está marcado a partir de su diferencia con otros signos. En consecuencia, el sentido no remite a la idea del hacerse presente de un significado en su pura inteligibilidad antes de que haya caído en la exterioridad de lo sensible, como sostendría la tradición metafísica, sino como algo producido a partir de una relación diferencial. Todo elemento llamado “presente” está siempre ya vinculado a algo distinto de sí mismo, tanto sincrónicamente, pues su significado dice algo en la medida en que está asociado a otros signos, como diacrónicamente, ya que todo signo lleva consigo marcas de elementos pasados y al mismo tiempo está ya tocado por marcas que señalan su proyección hacia el futuro.³² El signo es, pues, un signo sustituido, un signo “borrado”. Para Derrida, el acto de significación deviene así la infinita circulación y sustitución de signos, un “juego de referencias significantes que constituyen el lenguaje”.³³

³¹ Derrida, *De la gramatología*, 166, 14.

³² Derrida, “La différence”, 48.

³³ Derrida, *De la gramatología*, 12.

El uso de la palabra “juego” en este contexto no es una mera coincidencia, sino que implica una lógica distinta de la de la metafísica de la presencia que tiende a la fijeza, a la estabilidad, a la inmovilidad. Derrida escribe sobre este tema en un ensayo titulado “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”, publicado en 1970.

El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa.³⁴

La introducción del juego en la crítica de la metafísica de la presencia no conduce a una metafísica de la ausencia, pues ausencia y presencia coexisten en el campo de las sustituciones infinitas. El juego viene a mostrar que no hay un centro estable o un origen, sino un “movimiento de significación”.³⁵ Este movimiento, descrito también como “movimiento de suplementariedad”, opera como condición de posibilidad de todo acontecimiento significativo.³⁶ En definitiva, opera como condición de posibilidad del lenguaje. Lenguaje aquí entendido en su forma más general, es decir, en tanto que cualquier acto de dotación de sentido.

98

Derrida medio siglo después o la deconstrucción desde el horizonte de la materialidad

Una de las críticas que se ha alzado contra la propuesta derridiana en los últimos años, apunta hacia cierta determinación lingüística que acusa al filósofo de permanecer inserto en la problematización de cuestiones relacionadas con el lenguaje, el texto, la escritura y la gramática. Aunque

³⁴ Jacques Derrida, “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, trad. por Patricio Peñalver (Barcelona: Antrhopos, 1989), 400.

³⁵ *Ibid.*, 397.

³⁶ *Ibid.*

la mayoría de estas interpretaciones tiende a soslayar los alcances de la escritura en tanto que archi-escritura, es decir, como algo que engloba todos los dispositivos de dotación de sentido, independientemente de su forma, estos textos arrojan luz sobre un hecho que no se puede ignorar: toda filosofía es hija de su tiempo. Así pues, si a mediados del siglo pasado había una atmósfera escritural que impulsó y dio forma a la filosofía de la escritura y la deconstrucción, hoy, a más de medio siglo de distancia, ese escenario ha mutado. En el nuevo contexto, resta preguntar por el futuro de la deconstrucción más allá de la cuestión de la escritura. Para responder, a esta interrogante propongo revisar el trabajo de una autora contemporánea, Catherine Malabou.

La propuesta de Malabou, heredera de la de Derrida, parte de una estrategia similar. En *La plasticidad en el atardecer de la escritura: Dialéctica, destrucción, deconstrucción* (2005), la filósofa argumenta que debemos partir del punto de que nuestro “hoy” no es el “hoy” de Derrida. Aquella época escritural, resultado del progresivo desarrollo del estructuralismo, los descubrimientos de la lingüística, la cibernética y la genética, que se delinea en textos como *De la gramatología*, ha cambiado. En el ámbito de la cibernética —dice Malabou—, el vocablo programa ha dejado de ser la “palabra maestra”, mientras que en la genética, la idea de código ha sido desplazada por la de la forma y, en específico, por la de las configuraciones, formaciones y deformaciones neuronales.³⁷ El paradigma del cambio hoy es el de la implosión continua de la forma, que cambia su estructura incansablemente: se forma, se deforma y reforma de continuo. Así pues, en pleno siglo XXI asistimos al declive del esquema lingüístico-gráfico y la consolidación de un nuevo paradigma, el de la plasticidad, que se convierte en “motivo dominante de interpretación” y, a la vez, en “herramienta exegética y heurística”.³⁸

Para Malabou, la plasticidad es aquello que ocurre “después” de la escritura. En términos técnicos, se define como “*la ley sistémica*

³⁷ Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura: Dialéctica, destrucción, deconstrucción*, trad. por Javier Bassas Vila y Joana Masó (Castellón de la Plana: Ellago Ediciones, 2008), 118-119.

³⁸ *Ibid.*, 119.

de lo real deconstruido, un modo de organización de lo real que viene después de la metafísica y que puede descubrirse hoy en todos los ámbitos de la actividad humana”.³⁹ ¿Qué es la plasticidad? O, dicho de otra manera, ¿dónde, en lo real, somos partícipes de la plasticidad como un modo de organización de nuestra experiencia del mundo? La filósofa responde de manera extensa en un ensayo titulado “La plasticidad en pena”:

La “plástica” significa el arte de la elaboración de las formas, en particular la escultura; ella también nombra el equilibrio y la belleza de las formas. El adjetivo “plástico” tiene dos significados opuestos: por una parte, “susceptible de cambiar de forma, maleable; se llama plásticas a la cera, la greda, la arcilla; por otra parte, “susceptible de dar forma”, como las artes plásticas o la cirugía plástica. [...] El sustantivo “plasticidad” designa el carácter de lo que es plástico, es decir, de aquello que es susceptible tanto de recibir como de dar la forma. Este registro del modelado excede el estricto marco estético, pues la plasticidad también designa la formación por parte de la cultura o la educación (se habla de plasticidad del lactante, del niño, de la plasticidad del cerebro). [...] Finalmente, la plasticidad designa, en histología, la capacidad que poseen los tejidos para regenerarse luego de haber sido lesionados, los procesos de cicatrización y curación.⁴⁰

100

El registro no termina ahí. Malabou recoge los dos sentidos más actuales del vocablo: el que refiere al material plástico, “una materia de síntesis susceptible de tomar diversas formas y propiedades siguiendo los usos para los cuales está destinado”, y el que apunta hacia el explosivo plástico, “una sustancia explosiva a base de nitroglicerina y nitrocelulosa capaz de suscitar violentas detonaciones”.⁴¹

Este rico universo de referencias y acepciones lleva a la autora a afirmar que la plasticidad está, de alguna manera, marcada por su misma condición plástica, es decir, tiene la capacidad de variar su forma, de moldearse a distintos significados. Pasa de la idea de “la recepción y

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Malabou, “La plasticidad en pena”, en *La plasticidad en espera*, ed. y trad. por Cristóbal Durán y Manuela Valdivia (Santiago de Chile: Palinodia, 2010), 88.

⁴¹ *Ibid.*

la donación de forma”, al “suelo griego del arte” y de ahí hasta “el *no man’s land* de la materia plástica y del terrorismo”.⁴² Sobre este punto, el estudioso de la obra de Malabou, Christopher Watkin, argumenta que lo que marca un serio distanciamiento entre la deconstrucción y la plasticidad es que esta última tiene como condición central su “autorreflexividad”, es decir, su capacidad de autotransformarse y generar una forma distinta de la anterior. La plasticidad, dice Watkin, “se plastifica a sí misma”, mientras que “la deconstrucción no se deconstruye a sí misma”.⁴³

A la genealogía histórica de los sentidos cotidianos que Malabou ve en el término plasticidad y sus derivados, se le añade también su desarrollo en el campo de la filosofía. Lo que Malabou describe como el “destino filosófico de la plasticidad” está inaugurado por Hegel quien, según la filósofa, es uno de los primeros autores en proponer una conceptualización teórica del término.⁴⁴ Esta tendencia luego tomaría fuerza significativa en los escritos psicoanalíticos de Sigmund Freud.⁴⁵

En varios lugares de la obra del pensador alemán, tales como el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, ocurre un innovador desplazamiento de la plasticidad del que había sido su terreno icónico hasta el siglo XIX, el del arte, para insertarse en un ámbito en principio totalmente ajeno a ella: el de la subjetividad. Al respecto, Malabou comenta que es en la subjetividad, y no solo en la escultura, por citar el caso estético icónico, en la que los dos sentidos del término plasticidad (recepción y donación de forma) adquieren un sentido radicalmente nuevo que de alguna manera anuncia los significados posteriores.⁴⁶

Siguiendo esta ruta que apunta hacia el problema de la transformación del ser, Malabou analiza la presencia de la plasticidad en diversas áreas de la experiencia humana: va de la biología a la diferencia sexual,

⁴² *Ibid.*

⁴³ Christopher Watkin, *French philosophy today. New figures of the human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2016), 92.

⁴⁴ Véase: Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, trad. por Cristóbal Durán (Buenos Aires: Palinodia / La Cebra, 2013).

⁴⁵ Véase: Catherine Malabou, “Plasticity and elasticity in Freud’s *Beyond the pleasure principle*”, *Diacritics*, 37, núm 4, (2007): 78-85. Catherine Malabou, *Los nuevos heridos. De Freud a la neurología*, trad. por Simone Hazan (Ciudad de México: Paradiso Editores, 2018).

⁴⁶ Malabou, “La plasticidad en pena”, 90.

pasando por la estética y la política.⁴⁷ Uno de los intercambios más relevantes e innovadores es el que propone entre la filosofía y la neurociencia. Para Malabou, el desarrollo que han tenido las ciencias del cerebro ha cambiado radicalmente nuestra forma de reflexionar en torno al mismo y por ello es necesario revertir la resistencia de la filosofía a los descubrimientos científicos en general y los neurológicos en particular. La autora explica que gracias al enfoque que propone el materialismo contemporáneo, hoy ya no concebimos al cerebro por medio de metáforas gráficas, sino a partir de la idea de la plasticidad cerebral.⁴⁸ El paradigma de la escritura no puede explicar el funcionamiento del cerebro, pero la plasticidad sí.

En textos como *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2007) y *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences* (2009), Malabou recurre a la neurociencia como un paradigma de pensamiento que se somete al rigor filosófico y que presenta al cerebro como una entidad científica, filosófica y política. En su tratamiento del tema hay una insistente crítica a la visión dualista que distingue el cerebro, en tanto que entidad material, y la mente, en tanto que sustrato psíquico donde acontece el pensamiento. Para Malabou, el cerebro es ambas cosas, y por ello insiste en evitar pensarlo como una “organización mecánica centralizada y rígida”, en la que lo mecánico se reduce a un mero “trabajo del cálculo”.⁴⁹ Esta comprensión, argumenta, es socavada por la plasticidad, porque revela que en lo mecánico ya hay algo de esa dimensión inmaterial que asociamos con los procesos racionales de la mente, y viceversa, que en lo que comúnmente se relaciona con el pensar, hay implícito ya un ser material, un órgano físico, el cerebro. La plasticidad, insiste Malabou, es capaz de aprehender esa “organización material del pensamiento y del ser”,⁵⁰ motivo suficiente para “encaminar la deconstrucción hacia un nuevo

⁴⁷ Sobre el análisis de la cuestión de la diferencia sexual, lo femenino y la plasticidad del género, véase: Catherine Malabou, *Changer de différence* (París: Galilée, 2009); Catherine Malabou, “El sentido de lo femenino: Sobre la admiración y la diferencia sexual”, *Lectora*, núm. 15 (2009): 281-299; Catherine Malabou, *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*, trad. por Horacio Pons (Buenos Aires: La Cebra, 2021).

⁴⁸ Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, 123.

⁴⁹ Catherine Malabou, *What should we do with our brain?*, trad. por Sebastian Rand (Nueva York: Fordham University Press, 2008) 38.

⁵⁰ Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, 127.

materialismo” que es, ante todo, un materialismo sobre la plasticidad de la forma.⁵¹

En *Los nuevos heridos* (2007), un libro que propone una lectura cruzada entre la filosofía, la neurología y el psicoanálisis, Malabou explica esta conciencia del cerebro vista desde el enfoque del materialismo con las siguientes palabras:

Defendiendo la tesis según la cual la única salida filosófica actual reside en la elaboración de un nuevo materialismo que se niega a considerar la menor separación entre cerebro y pensamiento, así como entre cerebro e inconsciente. Este materialismo es la base de una *nueva filosofía de la mente*, que determina aquí la definición de la realidad cerebral, o el cerebralismo, como un principio lógico axial enteramente articulado a la formación y deformación de las conexiones neuronales.⁵²

Una de las propuestas más innovadoras de la lectura de Malabou sobre la plasticidad está relacionada con el reconocimiento de la capacidad destructiva de este fenómeno, que lo colocaría más cercano al sentido evocado por el efecto que causa el material explosivo. Para Malabou, a las acepciones tradicionales de la plasticidad asociadas al problema de la subjetividad y que refieren a la capacidad de dar y recibir forma, habría que agregar una tercera definición, la de la capacidad de aniquilar la propia forma que se puede recibir o crear. Esta cualidad explosiva de la plasticidad implica la autoaniquilación de la forma y la aceptación de que su destrucción es parte intrínseca de su proceso de formación. Así pues, en la categoría de “plasticidad cerebral” —explica— es necesario también constatar fenómenos de destrucción: “de deformación de las conexiones neuronales, las rupturas o las lesiones sinápticas” que apuntan hacia “la posibilidad de la explosión o la aniquilación de la

⁵¹ *Ibid.* Sobre este punto véase también la interpretación de Clayton Crockett, *Derrida after the end of writing: political theology and new materialism* (Nueva York: Fordham University Press, 2018).

⁵² Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains* (París: Bayard, 2007), 342 (la traducción es mía). Versión en español: Malabou, *Los nuevos heridos*, 320.

identidad”.⁵³ Se trata de rupturas que nunca se limitan a un daño cognoscitivo, sino que causan también deterioros emocionales y, en los casos más radicales, incluso identitarios.⁵⁴

Esta comprensión de la plasticidad en términos de aniquilamiento de la forma planteada a la luz del problema de la transformación del ser, queda plasmada en *Los nuevos heridos* así como en *Ontología del accidente. Ensayos sobre la plasticidad destructiva* (2009), un trabajo sobre diversos “accidentes” como el Alzheimer y los trastornos de pérdida de la propia memoria, la afasia y las perturbaciones afectivas causadas por lesiones cerebrales y otros traumatismos, que transforman irremediablemente el sentido de identidad de un sujeto. Se trata de eventos en los que

el camino se bifurca y un personaje nuevo, sin precedentes, cohabita con el antiguo y termina por tomar todo su lugar. Un personaje irreconocible, cuyo presente no proviene de ningún pasado, y cuyo futuro no tiene porvenir; una improvisación existencial absoluta. Una forma nacida del accidente y nacida por accidente.⁵⁵

104

Son accidentes que aniquilan por completo la forma de una subjetividad; situaciones excepcionales, desprovistas de significación, en las que el acontecer cerebral transforma radicalmente el ser de una persona. Para Malabou, pensar en esta dimensión de la plasticidad permite renunciar al tradicional binarismo de tintes esencialistas que distingue entre lo normal y lo patológico. Meditar en torno a eso que llamamos “yo” como algo fundamentalmente plástico, no solo en términos positivos, sino también en su compleja negatividad, siempre abierta al accidente, es esencial para una comprensión plural y transformadora de aquellas biografías que fortuitamente y sin explicación han dejado de ser quienes habían sido.

⁵³ Catherine Malabou, “Formas de destrucción, Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad”, *LIMINALES*, núm. 1 (2012): 118.

⁵⁴ Malabou, *Los nuevos heridos*, 27.

⁵⁵ Catherine Malabou, *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*, trad. por Cristóbal Durán (Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2018), 11.

Apuntes para un cierre que es también una apertura

Cierro esta reflexión sobre los avatares de la deconstrucción hoy, a más de medio siglo de distancia, con unas palabras de Malabou que nos regresan a Derrida:

Atardecer de la escritura. El atardecer es tiempo de superación. El atardecer es tiempo de duelo. El atardecer es tiempo de melancolía. El atardecer es tiempo de separación. El atardecer es tiempo de metamorfosis. Traduzco: la plasticidad es la superación de la escritura; la plasticidad es el duelo de la escritura; la plasticidad es la melancolía de la escritura; la plasticidad es la separación para con la escritura; la plasticidad es la metamorfosis de la escritura.⁵⁶

La filosofía de Derrida amplía de manera inaudita e indudable nuestra comprensión y vínculo con la escritura. Es innegable que hoy el término ya no se reduce a la traducción de la voz. Sin embargo, el motivo de la escritura en tanto que paradigma de pensamiento ha retrocedido en nuestro contexto. Ello no significa que los descubrimientos de ese esquema sean ya insignificantes o inútiles; al contrario, muchas de las propuestas que se podrían denominar posdeconstructivas, en las que la materialidad adquiere un papel predominante, son herederas de ese movimiento. Sin la crítica a la metafísica de la presencia y la insistencia en invertir y dislocar los conceptos sedimentados históricamente en la psique colectiva, sería extremadamente complicado pensar en propuestas contemporáneas como la de Malabou, pero también la de otros autores como Jean-Luc Nancy, Judith Butler, Karen Barad, Peter Szendy o Paul B. Preciado, por mencionar algunos nombres. Estos pensadores abren diferentes rutas de reflexión en torno a los avatares de la escritura tras su atardecer. En cualquier caso, no se trata de una simple sustitución lineal de un paradigma por otro, sino de una compleja interacción que se produce a lo largo de varios años y que da cuenta de diferentes genealogías de lo que hoy podemos llamar la historia de la filosofía continental contemporánea.

⁵⁶Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, 128.

El trabajo de Malabou hereda y desafía los planteamientos de la deconstrucción; es decir, mantiene un vínculo con ella sin resistirse a una formulación crítica que rebase aquello firmado con el nombre de Derrida. El giro hacia los nuevos materialismos que Malabou propone, abre una oportunidad de renovación de la filosofía en su encuentro transdisciplinar con otros saberes. A partir de ese vínculo a la vez dialógico y crítico, cuestiones centrales en la historia del pensamiento, como la pregunta por el problema del ser, pueden arrojar nuevas luces y estimular discusiones antes no imaginadas.

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN LA *RECHERCHE* DE PROUST*

*Gabriel Astey***

THE EXPERIENCE OF TIME IN PROUST'S *RECHERCHE*

RESUMEN: La estructura de *À la recherche du temps perdu* se explica a partir de la experiencia psíquica del tiempo del protagonista de la novela, según la concepción proustiana de la temporalidad a la luz del pensamiento de San Agustín, Henri Bergson y Edmund Husserl.

PALABRAS CLAVE: conciencia interna del tiempo, *disentio animi*, duración, memoria de la inteligencia, memoria involuntaria.

ABSTRACT: The structure of *À la recherche du temps perdu* is explained through the psychic experience of time of the protagonist of the novel, according to the Proustian conception of temporality in light of the thought of Saint Augustine, Henri Bergson and Edmund Husserl.

KEYWORDS: *disentio animi*, duration, intelligence memory, internal awareness of time, involuntary memory.

RECEPCIÓN: 17 de octubre de 2022.

ACEPTACIÓN: 26 de abril de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308859

* Texto leído el 11 de octubre de 2022 en la Semana *Estudios* en el ITAM, en conmemoración del centenario luctuoso de Marcel Proust.

** Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN LA *RECHERCHE* DE PROUST

108

Cuando murió Marcel Proust en noviembre de 1922, se habían publicado solamente los tres primeros libros de la novela a la que debe su merecida fama —*À la recherche du temps perdu*, *En busca del tiempo perdido* (como traducen Pedro Salinas y José María Quiroga), o *A la busca del...* (según la versión de Mauro Armiño)—: *Por la parte de Swann*, en 1913; *A la sombra de las muchachas en flor*, con el que ganó el Premio Goncourt, en 1919, y *Por la parte de Guermantes*, en 1922. Los otros cuatro —*Sodoma y Gomorra*, *La prisionera*, *La fugitiva* y *El tiempo recobrado*— aparecieron en los años subsecuentes, de modo que en 1927, con la publicación de la última parte de la obra, al fin fue posible leerla completa. “Posible”, al menos, en términos editoriales, porque

leerla exige justamente lo que el título da por perdido y sale a buscar: tiempo, mucho tiempo, y también constancia... y calma, una lentitud esclarecedora, que permita apreciar la atención microscópica y el virtuosismo estilístico con que Proust trabaja la materia de su relato. En suma, el libro solicita una lectura embelesada, breve y frecuente: embelesada, porque cualquier distractor puede romper la filigrana del monólogo de Marcel, el protagonista y narrador; breve, porque, de otro modo, en sesiones extensas, la sobreexposición a la escritura de Proust vuelve imposible resistir el tupido bombardeo de objetos estéticos, conjeturas metafísicas y experiencias vitales que esa escritura arroja sin clemencia, y frecuente, para lograr llegar al final, que es como el límite de un

país que solo se puede conocer atravesando a pie su territorio.

Además de exigir tiempo de sobra para dejarse leer, la novela de Proust elabora, entretendida con el devenir de la historia de Marcel, una reflexión sobre el tiempo, una de las más relevantes de aquella época, tan prolífica en estudios sobre la temporalidad: 1927 fue el año de publicación no solo de *El tiempo recobrado*, sino también de *Ser y Tiempo*, de Heidegger. Ese mismo año recibió el Premio Nobel de Literatura Henri Bergson, el filósofo de la duración y de la evolución creadora, y apenas en 1928, Heidegger editó las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, escritas al comienzo del siglo por su maestro Husserl (quien, por cierto, decía ser el único bergsonianos cabal).¹

Pero volvamos a la *Recherche*. Proust se dedicó, desde 1908 y hasta su muerte en 1922, a escribir, en una prosa incandescente, fundida hasta el esmalte, su inmensa novela, tan minuciosa y tan introspectiva como desconcertante, pues, aunque se alimenta de su vida personal, no pretende ser una biografía codificada como ficción.

¹“En 1911, tras escuchar en la Sociedad de Filosofía de Gotinga una ponencia de Alexandre Koyré sobre el pensador francés, [Husserl] había manifestado asimismo: ‘Nosotros somos los bergsonianos consecuentes.’” Agustín Serano de Haro, Presentación de la edición española a *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Edmund Husserl (Madrid: Trotta, 2002), 12.

El libro cuenta la historia de la vocación artística de Marcel (el protagonista, a quien siempre llamaré así para distinguirlo de Proust, el escritor), pero esta vocación tiene un sentido antropológico: a Proust, en el fondo, no le interesan las peripecias de la existencia individual de nadie, sino el fenómeno puro de la vida humana en cuanto que experiencia subjetiva que se despliega en el transcurso del tiempo. Así lo afirma Marcel, por ejemplo, al final de *El tiempo recobrado*, cuando se refiere al cauteloso caminar del anciano Duque de Guermantes (uno de los personajes de la *Recherche* que mejor encarnan la vanidad masculina) con esta analogía:

[El duque] no había conseguido avanzar sino temblando como una hoja, sobre la poco practicable cima de sus ochenta y tres años, como si los hombres estuvieran encaramados sobre zancos vivientes, en continuo crecimiento, más altos a veces que campanarios, que acaban por volverles difícil y peligrosa la marcha, y de los que de repente caían. [...] Me asustaba que los míos fueran ya tan altos bajo mis pasos, pensaba que no seguiría teniendo fuerza para mantener atado a mí mucho tiempo ese pasado que descendía ya tan lejos. Por eso, si me fuera dejado el tiempo suficiente para llevar a cabo mi obra, no dejaría yo ante todo de describir en ella a los hombres, aunque debiera hacerlos parecerse a seres monstruosos,

como si ocupasen un lugar tan considerable, al lado de ese otro tan restringido que les está reservado en el espacio, un lugar prolongado en cambio hasta la desmesura puesto que tocan simultáneamente, como gigantes inmersos en los años, épocas vividas por ellos tan distantes, y entre las cuales tantos días han venido a situarse —en el Tiempo.²

En efecto, a lo largo de la *Recherche*, Proust traza sobre la superficie del relato el mapa de una vida individual (la suya, transformada en la de Marcel), pero en el territorio de ese *alter ego* instala a una habitante universal —que todos conocemos, porque también somos esa persona—: la vida humana en este mundo como tal, la vida de una criatura “inmersa” en las aguas de los años, sí, pero también parecida a un río, fluyente siempre; una criatura sujeta a los ritmos biológicos y a la caducidad de su organismo, amén de atrapada en el calendario del acontecer público, pero, sobre todo, una criatura que se percibe a sí misma como un flujo anímico y que se reconoce gracias a su propia fluidez.

En la primera línea de la novela, Marcel comienza un monólogo que recorrerá tres mil páginas, diciendo que lleva “mucho tiempo acostándose temprano”³ y que pasa sus

noches en una duermevela agitada: breves ensoñaciones intermitentes desembocan en los pensamientos obsesivos característicos del insomnio, de modo que la conciliación imperfecta del sueño lleva al personaje a evocar otras épocas de su vida, otros dormitorios y otras noches, provistas también de obstáculos para que él cayera dormido, como durante aquellas vacaciones infantiles en la casa de campo de sus abuelos, cuando la visita vespertina de un amigo de la familia frustraba sus ilusiones de recibir el preciadísimo beso de las buenas noches de su mamá, único somnífero eficaz para el niño hambriento de cariño que Marcel era entonces (y nunca dejó de ser).

Así, el personaje pasa “la mayor parte de la noche recordando nuestra vida de antaño, en Combray, en casa de mi tía abuela, en Balbec, en París, en Doncières, en Venecia y en otras partes, recordando los lugares, las personas que allí había conocido, todo lo que de ellas había visto y me habían contado”.⁴ ¿En qué momento de su vida empieza su relato? ¿Cuánto dura en su mente —y en la nuestra, espejo lector de la suya— esta noche de recordatorios insomnes? Nada de esto sabemos a ciencia cierta al comienzo de la *Recherche*; con todo, por la lejanía respecto de su pasado con que esta voz se expresa, inferimos que se

² Marcel Proust, *A la busca del tiempo perdido (I-III)*, trad. por Mauro Armíño (Madrid: Valdemar, 2000-2005), III, 905.

³ *Ibid.*, I, 7.

⁴ *Ibid.*, I, 12.

trata de un hombre en la antesala de la vejez. Conforme nos adentramos en el libro, Marcel prosigue su relato de forma tan esmerada que perdemos de vista la situación del comienzo —el hecho de que escuchamos a un cincuentón que dormita bajo el pabellón de su memoria— y asumimos que nos habla una persona bien despierta, rodeada por la claridad de la vigilia. La realidad es otra: la *Recherche* entera fluye del manantial de la duermevela del comienzo, de modo que las breves horas de esa larga noche duran mil y un capítulos: la propiedad más notoria del tiempo en la novela es, entonces, su elasticidad, una elasticidad que proviene, desde luego, de la configuración narrativa del discurso proustiano, pero que también está en deuda, conceptualmente hablando, con una vertiente del pensamiento filosófico que concibe el tiempo como una realidad psíquica y no mundana. Sin embargo, antes de explorar la *Recherche* a la luz de esta vertiente filosófica, quiero subrayar que las ensañaciones de la duermevela con que principia la obra nunca se extinguen, sino que constituyen el sustrato temporal último sobre el que se levanta toda la ficción subsecuente; en otras palabras, así como el verbo auxiliar “haber” introduce una noción de acabamiento o cumplimiento (que la gramática llama aspecto perfectivo) en todos los tiempos compuestos del español —de manera que cuando digo

que hoy “he recordado algo” y que mañana lo “habré olvidado” imprimo en esas flexiones de antepresente y de antefuturo el sello de la consumación (pues tanto al recuerdo de hoy como al olvido de mañana los miento como ya sucedidos)—, análogamente, todas las declinaciones del tiempo en el relato de Marcel descansan sobre el lecho nutricio de la duermevela elástica inicial, lo que comunica a la *Recherche* un aspecto durativo y maleable.

Ahora bien, ¿el comienzo de la novela responde solo a una necesidad arquitectónica del autor u obedece a un motivo vital del personaje? ¿Por qué Marcel inicia su relato precisamente en el umbral de la vejez, durante una temporada de insomnio? Y este insomnio, ¿a qué se debe? En *El tiempo recobrado*, al final de la historia, el personaje da a conocer la causa próxima de su falta de sueño —muy lejana, empero, en la temporalidad de la lectura, de su efecto, es decir, del hecho de que la historia se ponga en marcha dentro de la alcoba de un señor exasperante⁵ que da vueltas en la cama.

⁵En 1913, el editor Humblot de la casa Ollendorf (uno de los muchos que rechazaron el manuscrito de *Por la parte de Swann*, como también hizo Gaston Gallimard por consejo de André Gide), escribe a Proust: “No puedo comprender que un señor pueda emplear treinta páginas para describir cómo da vueltas y más vueltas en la cama antes de encontrar el sueño”. Mauro Armiño, “Biografía de Marcel Proust. Cuadro cronológico”, en *A la busca del tiempo perdido (I-III)* de Marcel Proust, I, LXVII.

NOTAS

Se cuenta, pues, en el séptimo libro, que durante la última de las fiestas aristocráticas que pautan la liturgia mundana de la *Recherche*, Marcel experimenta una anagnórisis, una revelación que lo conmina a dar sentido a su vida consagrándola a la escritura de una novela y a reconocer que le queda poco tiempo para escribirla (es decir, a constatar la inminencia de su propia muerte).

En los días posteriores a esa anagnórisis que el personaje experimenta en el más vano de los ambientes, una matiné de la Princesa de Guermantes (título nobiliario que en ese momento tardío de la obra ostenta la criatura hipócrita y trepadora por excelencia en el mundo proustiano, la señora Verdurin); en esos días, arrebatado por la necesidad de escribir, Marcel casi no duerme y atestigua dentro de sí una erupción de recuerdos de su vida entera, con la que nos encontramos al comienzo de la obra, pero de cuya causa solo tenemos noticia cabal cuando leemos el último tomo, es decir, cuando esa lava narrativa se ha derramado ya por tantas edades y páginas, que al fin llega al momento oportuno en que Marcel explica cómo nació la que será la novela de Proust, es decir, cuando cuenta las circunstancias que concurrieron a desencadenar en aquella fiesta el relato que compone la *Recherche*, de modo que la obra desemboca, como un bucle, en su

comienzo, elocuente testimonio —uno más— de la elasticidad del tiempo proustiano: para Marcel, el lapso transcurrido entre la revelación vocacional y la temporada de insomnio dura unos breves días; en cambio, para quien lee, llegar al episodio de la anagnórisis significa haber caminado junto con el personaje a lo largo de décadas... comprimidas en una noche insomne que abarca toda la obra, lo cual sugiere, irónicamente, que la novela de Proust está formada con el borrador mental de otra, que Marcel escribirá *después* y *afuera* de la *Recherche*.

Aludí más arriba a una vertiente filosófica con la que se alinea la reflexión proustiana sobre la naturaleza del tiempo. A propósito de la formación filosófica de Proust, se suele creer que, por circunstancias biográficas y de época, Henri Bergson fue su mentor. En efecto, Proust —junto con toda la clase intelectual europea de la preguerra— leyó sus libros y asistió personalmente a escuchar la lección inaugural en el *Collège de France* en 1900. Todavía antes, en 1892, fue padrino en la boda de una prima suya con el profesor Bergson. Sin embargo, la deuda filosófica del novelista con el pensador francés no es tan considerable como la que ambos, cada uno a su manera, tienen con la concepción de la temporalidad de San Agustín.

En efecto, en el undécimo libro de sus *Confesiones*, el obispo de Hipona emprende una pesquisa filosófica sobre la esencia del tiempo, que lo conduce a confrontarse con la siguiente aporía: si se postula que el único tiempo real es el presente —pues el pasado “ya no es” y el futuro “aún no existe”— y si se concibe al presente como un tiempo rigurosamente instantáneo (“no susceptible de división en partes diminutísimas”),⁶ entonces la noción de instante niega la de duración y el tiempo se vuelve absurdo, pues no se puede construir una extensión por agregación de elementos inextensos:

Por lo que respecta al tiempo presente, ¿cómo lo medimos si no tiene extensión? Se le mide mientras pasa; una vez pasado, ya no se le mide, porque ya no hay nada que medir. Pero, ¿de dónde viene, por dónde pasa y a dónde va el tiempo mientras se mide? ¿De dónde viene sino del futuro? ¿Por dónde pasa sino por el presente? ¿A dónde va sino hacia el pasado? O sea, que viene de aquello que aún no existe, pasa a través de aquello que carece de extensión, y va camino de aquello que ha dejado de existir. Pero ¿qué es lo que nosotros medimos sino el tiempo en

alguna extensión? [...] ¿En qué espacio, pues, medimos el tiempo que pasa?⁷

Agustín responde a estas preguntas con su propia noción de tiempo, la “distensión del espíritu” (*distentio animi*), una especie de campo psíquico lineal en el que “mido los tiempos mientras pasan”.⁸ Este campo es la sede de las operaciones de la conciencia de lo actual, de la evocación de lo vivido y de la expectativa de lo porvenir: “Quizá sería más exacto decir que los tiempos son tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro. Estas tres clases de tiempo existen en cierto modo en el espíritu, y no veo que existan en otra parte: el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación”.⁹ Considerada desde la perspectiva agustiniana, la *Recherche* entera es un ejercicio de distensión espiritual, en el que, sobre una rememoración primaria, se acumulan muchas otras operaciones temporalizadoras, tanto de reconstrucción como de expectativa de atmósferas, lugares, personas y encuentros entre ellas. Así, la existencia ficticia del protagonista transcurre únicamente “en los solares y en los

⁶ San Agustín, *Confesiones*, trad. por José Cosgaya (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986), 395.

⁷ *Ibid.*, 400.

⁸ *Ibid.*, 407.

⁹ *Ibid.*, 399.

amplios salones de la memoria, donde están los tesoros de las incontables imágenes de toda clase de cosas que se han ido almacenando a través de las percepciones de los sentidos”.¹⁰

Por lo que toca a Bergson, él también concibe la temporalidad como un fenómeno psíquico, pero recalca que el carácter originario del tiempo es su continuidad, es decir, una secuenciación ininterrumpida de modificaciones graduales de un flujo primario de contenidos de conciencia, al que solo una operación posterior del intelecto segmenta en los intervalos del tiempo cronológico, computable. Bergson llama a este continuo *duración*, y lo define como “la heterogeneidad pura”, es decir, como “una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros”.¹¹ En ningún pasaje de la *Recherche* expone o discute Proust el modelo bergsoniano de la temporalidad; no obstante, el prolijo curso de la duración subyace a los, literalmente, miles de segmentos narrativos en los que el autor se esmera en comunicar la riqueza de matices con que Marcel capta los estímulos de la realidad exterior y la forma

en que paulatinamente se convierten dentro de él en sentimientos y pensamientos.

Ahora bien, el hecho de que la *Recherche* refleje la rica espontaneidad de la duración no significa que la vida de Marcel sea una larga serie de intuiciones espléndidas. En otras palabras, la magnificencia del estilo de Proust está con frecuencia en una relación de proporcionalidad inversa con la monotonía que Marcel dice sentir cuando recuerda de forma deliberada los capítulos de su vida preterita. Al reflexionar sobre esta paradoja, el protagonista responsabiliza del esquematismo de sus recuerdos a la *memoria de la inteligencia*. Marcel habla por primera vez sobre esta forma de la memoria en la obertura de *Por la parte de Swann*, cuando relata cómo intenta, ya adulto, volver a sentir la pena que le producía la ausencia de su madre en cierto momento de su niñez. El escenario de esta memoria tiene el aspecto de un “lienzo luminoso”: muestra la casa de los abuelos reducida a “dos pisos unidos por una delgada escalera”: abajo, el comedor, listo para la llegada de las visitas; arriba, el dormitorio infantil, contiguo a la puerta de entrada a las alcobas de los padres; este recuerdo es una pálida fotografía, congelada en unas eternas y angustiosas siete de la noche, del inminente exilio del niño en el piso de arriba, una vez llegado a casa el

¹⁰ *Ibid.*, 319.

¹¹ Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. por Juan Miguel Palacios (Salamanca: Sígueme, 1999), 79.

señor Swann, “autor inconsciente de mis tristezas”. Inserta en un perímetro de tinieblas, la memoria de la inteligencia le muestra solamente fantasmas a Marcel, convertido a la vez en proyector, pantalla y espectador de la linterna mágica que arroja estos recuerdos mortecinos, cuya naturaleza es espectral porque “los datos que proporciona sobre el pasado no conservan nada real de él”.¹² Dicho de otra forma, los actos de la memoria convencional no recuperan las impresiones originales de las cosas captadas antaño, sino que dibujan perfiles o contornos de esas cosas.

Marcel vive una paradoja terrible: tiene el don de la palabra áurea, pero la memoria de la inteligencia solo lo deja hablar de recuerdos descoloridos como el plomo. La clave de esta contradicción aparente está en el episodio de la anagnórisis; ahí, Marcel anuncia que dedicará lo que le queda de vida a escribir una novela sobre el tiempo y que procurará escribirla con un “bello estilo”,¹³ expresión en la que el adjetivo “bello” no describe ninguna propiedad concreta. En cualquier

caso, no se debe descartar que Marcel se haya formado su idea del “bello estilo” gracias a una enseñanza muy especial, recibida inesperadamente durante la fiesta de la señora Verdurin, en la forma de una epifanía ocurrida en el núcleo mismo de la anagnórisis: la enseñanza de la *memoria involuntaria*.

Al llegar a la matiné, Marcel tropieza en la escalinata del palacete de los Guermantes, y en ese momento una fulguración interior irradia de sus pies al resto de su cuerpo. En cuanto recupera el equilibrio, la servidumbre de los príncipes lo conduce a un saloncito de espera para que no interrumpa con su llegada la ejecución de una pieza de música; solo entonces reconoce lo que sus pies, al tropezar, recordaron:

Cada vez que volvía a dar, aunque solo fuera materialmente, aquel mismo paso, me resultaba inútil; pero si conseguía, olvidando la matiné Guermantes, encontrar de nuevo lo que había sentido al posar de aquella manera mis pies, otra vez la visión deslumbrante e indistinta me rozaba como si me hubiera dicho: “Cógeme al pasar si tienes fuerza para ello, y trata de resolver el enigma de felicidad que te propongo”. Y casi de inmediato la reconocí, era Venecia, de la que mis esfuerzos por describirla y las supuestas instantáneas tomadas por mi memoria nunca me habían

¹² Proust, *A la busca del tiempo perdido (I-III)*, I, 42.

¹³ El pasaje completo dice así: “Se puede hacer que se sucedan indefinidamente en una descripción los objetos que figuraban en el lugar descrito, la verdad solo empezará en el momento en que el escritor coja dos objetos distintos, plantee su relación, análoga en el mundo del arte a lo que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos indispensables de un bello estilo”. *Ibid.*, III, 769.

dicho nada, y que la misma sensación experimentada antaño sobre dos losas desiguales del baptisterio de San Marcos me habían restituido junto con todas las demás sensaciones unidas aquel día a esa sensación, y que habían permanecido a la espera, en su fila, de donde un brusco azar las había hecho salir imperiosamente, en la serie de los días olvidados.¹⁴

Momentos después, la epifanía vuelve a ocurrir, y más de una vez: el ruido de una cuchara contra un plato hace sonar en sus oídos un golpe escuchado antaño, en el ferrocarril; el contacto de una servilleta con sus labios hace que vuelva a sentir en la piel la caricia de una toalla, en unas vacaciones pretéritas. ¿Cuál es la causa de estas epifanías, en qué consiste el “enigma de felicidad” que plantean y por qué contienen la clave del “bello estilo” de Proust? Marcel lo explica de esta manera:

Esa causa la adivinaba yo comparando entre sí aquellas diversas impresiones bienhechoras y que tenían de común el hecho de que yo sentía a la vez en el momento actual y en un momento lejano el ruido de la cuchara sobre el plato, la desigualdad de las baldosas [...] hasta hacer refluir el pasado en el presente, hasta hacerme dudar de saber en cuál de los dos me encontraba; a decir verdad, el ser

¹⁴ *Ibid.*, III, 750.

que saboreaba en mí esa impresión la saboreaba en lo que tenía de común en un día antiguo y ahora, en lo que tenía de extratemporal, un ser que solo aparecía cuando, gracias a una de esas identidades entre el presente y el pasado, podía encontrarse en el único medio donde pudiese vivir, gozar de la esencia de las cosas, es decir, fuera del tiempo.¹⁵

Antes de seguir, advierto que esta memoria se llama “involuntaria” en homenaje al don que significa para Marcel experimentarla gracias a ciertos contactos azarosos de su cuerpo con el mundo; sin embargo, la propiedad capital de esta memoria es su carácter analógico: una experiencia sensorial actual convoca por semejanza espontánea a otra, pretérita; después la atrae hacia sí mientras se lanza sobre ella, así que se encuentran “a medio camino”. Pero ¿dónde está la región entre el presente y el pasado en la que podríamos instalarnos, simultáneamente, en “un día antiguo y ahora”?

Esta región no está en el mundo empírico al que el personaje dirige su atención “ahora”, pero tampoco pertenece al pasado al que la memoria de la inteligencia conduce, porque ella no puede representar al “día antiguo” como si fuera *el virgen y vivaz y bello día de hoy*.¹⁶ A esta

¹⁵ *Ibid.*, III, 753.

¹⁶ *Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui*: primer verso del soneto homónimo de Mallarmé, que Marcel evoca en la carta a Albertine en la que

región eidética, donde Marcel “solo vivía de la esencia de las cosas”,¹⁷ se llega cuando la duración queda en suspenso, y no se llega ahí *con* el cuerpo, pero sí por un sacudimiento sensorial *del* cuerpo:

[B]asta que un ruido, que un olor, ya oído o respirado tiempo atrás, lo sean de nuevo, a la vez en el presente y en el pasado, reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos, para que al punto la esencia permanente y habitualmente oculta de las cosas se halle liberada, y nuestro verdadero yo, que, en ocasiones desde hace mucho tiempo, parecía muerto, pero no lo estaba del todo, despierte, se anime al recibir el celestial alimento que se le aporta.¹⁸

“Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”, así son los contenidos de la memoria involuntaria; es decir, no se trata de fantasías, sino de vivencias que le ocurren efectivamente a alguien, aunque no le sucedan propiamente “ahora”; se trata de vivencias que reúnen dos impresiones análogas y asíncronas (una de ellas “fresca” y la otra “antigua”) que se experimentan como una sola, *pura*,

reprocha a su amante que, con su partida, le haya frustrado el deseo de grabar una estrofa de ese poema en el yate que pensaba regalarle con el único propósito de retenerla junto a él; *ibid.*, III, 387.

¹⁷ *Ibid.*, III, 754.

¹⁸ *Ibid.*, III, 755.

libre de los detalles desemejantes de sus dos fuentes, pero provista de la concreción que las notas comunes a su identidad analógica le confieren.

“Nuestro verdadero yo”, “celestial alimento”. Las palabras que Proust pone en boca del narrador para describir la experiencia de la memoria involuntaria connotan la más sólida certeza de sí y la mayor bondad posible. El “bello estilo” de Proust, analógico en grado superlativo, será entonces un generoso reflejo de esa bondad, cuyo alcance el autor procura extender, por irrigación lingüística, a toda la *Recherche*, inclusive a las menos genuinas y más insípidas anécdotas de su personaje, esas que nos suceden en el día a día, “cuando vivimos apartados de nosotros mismos” y “el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre [...] amontonan encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas por completo, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida”.¹⁹ El antídoto contra esta dilapidación de la existencia será para Marcel su futura novela (cuya gestación, como he dicho ya, es la historia que cuenta la *Recherche* de Proust):

Entonces, menos radiante desde luego que la que me había hecho percibir que la obra de arte era el único medio de

¹⁹ *Ibid.*, III, 775.

recobrar el Tiempo perdido, una nueva luz se hizo en mí. Y comprendí que todos estos materiales de la obra literaria era mi vida pasada; comprendí que habían venido a mí en los placeres frívolos, en la pereza, en la ternura, en el dolor, que los había almacenado sin adivinar su destino, ni su supervivencia siquiera, más de lo que adivina la simiente que pone en reserva todos los alimentos que nutrirán a la planta.²⁰

Me permitiré una última digresión, sobre el tiempo oportuno, el *kairós*. ¿Cuándo se vive su plenitud? ¿Cuándo suena la hora de la embriaguez ontológica? ¿Cuándo indica el calendario que ha llegado al fin *el virgen y vivaz y bello día de hoy?* Otro filósofo, contemporáneo de Proust, postula que el tiempo es así de magnífico siempre, por naturaleza. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, que Edmund Husserl dictó en Gotinga en el invierno de 1904 a 1905, resurgen los conceptos de San Agustín: la distensión del espíritu deviene *corriente de la conciencia*, en tanto que la visión, la memoria y la expectación conforman una red de intencionalidades que Husserl llama *campo del tiempo*. Además, la conciencia del tiempo se funde a tal grado con su objeto, que Husserl la concibe como

²⁰ *Ibid.*, III, 778.

una entidad híbrida, la *tempoconciencia*.²¹ Sucede pues que, cuando la tempoconciencia fija su atención en un objeto dinámico que atraviesa el campo del tiempo, hay un momento privilegiado de intuición de ese objeto, la *impresión originaria*, que “tiene por contenido lo que la palabra *ahora* significa cuando se la toma en el más estricto sentido”,²² y al que inmediata y espontáneamente le sigue una estela de memoria de corto plazo, la *retención*. Esta última nos permite captar al objeto dinámico conforme cruza el campo del tiempo “rumbo al pasado”. La retención sigue a la impresión como el chorro brota de la fuente. Así, por ejemplo, cuando escucho música “[e]l sonido se inicia como ahora acústico, y a él se van continuamente sumando horas siempre nuevos, y cada ahora tiene su contenido al que, tal como es, puedo dirigir mi mirada. Por la corriente de este flujo puedo, pues, ‘nadar’, seguir al flujo con mi mirada intuitiva”.²³ Pero eso no es todo, porque el venero de la impresión originaria mana dentro de mí, “es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas

²¹ *Zeitbewusstsein*, en el original. La interpretación del término en el sentido de que describe un híbrido de tiempo y conciencia se encuentra en Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. por Agustín Neira (Ciudad de México: Siglo XXI, 1999), 663.

²² Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 87.

²³ *Ibid.*, 148.

de lo que en imagen designamos como ‘flujo’, ‘río’, como algo que brota ‘ahora’ en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia”,²⁴ y este presente vivo, el ojo de agua donde nace el tiempo, es superabundante como el Uno de Plotino, de modo que “en el punto vivo-fuente del ser, en el ahora, mana a la vez siempre nueva primicia de ser”.²⁵

Ahora bien, si la experiencia mundana de la temporalidad estuviera a la altura del discurso de Husserl, entonces vivir en el presente sería un continuo y esplendoroso baño lustral, la embriaguez ontológica... *el virgen y vivaz y bello día de hoy*. Pero no siempre o, mejor dicho, casi nunca experimentamos el tiempo con esta novedad y riqueza, muy posiblemente porque, como explica Michel Henry en su crítica a las *Lecciones* de Husserl, la *tempoconciencia* se parece más a un conducto que a un torrente:

[L]a forma del flujo es vacía, incapaz de producir su contenido, esta ola de impresiones que desfilan a través de ella —a través del futuro, del presente y del pasado— aunque sin tomar de ella su realidad. Todo lo contrario, al tener que aparecer ante las intencionalidades que componen la estructura formal del flujo, todas estas impresiones son igualmente

irreales: las fases futuras o pasadas, que todavía, o ya solo, son no ser; la fase denominada presente, que solo es un límite ideal entre dos abismos de nada.²⁶

Henry piensa que las únicas ocasiones en que la experiencia del tiempo no se siente como un “brote continuo del ser sobre el abismo de una nada que se abre constantemente bajo él para engullirlo”²⁷ son aquellas en que la “impresión originaria” no surge del contacto de la conciencia con el mundo durante la ejecución de los actos de ver, oír, tocar..., sino del sentimiento inmediato de nuestra interioridad. En este orden de ideas, tal vez las experiencias de la memoria involuntaria de Proust, nacidas de la intimidad personal y, además, pertrechadas de contenidos mundanos, constituyan una experiencia del tiempo que le haga justicia tanto a las *Lecciones* de Husserl como a la crítica de Henry... tal vez, se trata nada más de una conjetura.

Husserl construyó la fenomenología durante cuarenta años, incrementando poco a poco la sutileza y el alcance de su método, con el que exploró a fondo no solo los territorios

²⁶ Michel Henry, “La inversión de la fenomenología”, en *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. por J. Teira, G. Fernández y R. Ranz (Salamanca: Sígueme, 2018), 67.

²⁷ *Ibid.*, 69.

²⁴ *Ibid.*, 95.

²⁵ *Ibid.*, 89.

NOTAS

epistemológicamente canónicos de la conciencia perceptiva en estado de vigilia, o de la razón entregada a la actividad teórica o del pensamiento lógico puro, sino también regiones temáticas colindantes con la antropología filosófica, como el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), ese orbe de afectos, intereses y valores intersubjetivos que cartografió con genuina simpatía por la existencia humana. Proust, por su parte, consagró sus últimos quince años a la *Recherche* y creó con ella un “mundo de la vida” que deslumbra y que parece exhaustivo. Husserl encontró la vida buena en el análisis

filosófico; Proust, en cambio, en la escritura de su novela:

La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida por lo tanto plenamente vivida, es la literatura. Esa vida que, en un sentido, habita a cada instante en todos los hombres no menos que en el artista. Pero ellos no la ven, porque no tratan de esclarecerla. [...] [La literatura] es la revelación, que sería imposible por medios directos y conscientes, de la diferencia cualitativa que hay en la manera en que se nos aparece el mundo, diferencia que, de no existir el arte, resultaría el secreto eterno de cada uno.²⁸

²⁸ Proust, *A la busca del tiempo perdido*, III, 775.

CÓMO SERÍA UN MUNDO SIN UNIVERSIDADES*

*José Rafael González Díaz***

WHAT A WORLD WITHOUT UNIVERSITIES WOULD BE LIKE

RESUMEN: En algunos sectores crece la convicción de que la universidad es innecesaria y que puede ser remplazada por una serie de dispositivos perfectamente alineados a los intereses de la empresa. Se multiplican los expertos que anuncian la muerte de la universidad. Conviene reflexionar sobre los rasgos que tendría ese mundo sin universidades y destacar la necesidad de un espacio libre de condicionamientos políticos y económicos.

PALABRAS CLAVE: aprendizaje electrónico, cursos abiertos masivos en línea, educación superior, educación y singularidad tecnológica.

ABSTRACT: **The conviction that the university is unnecessary and can be replaced by devices perfectly aligned with the interests of the company is growing in some sectors. The experts who announce the death of the university are multiplying. It is worth reflecting on the characteristics that this world without universities would have and highlight the need for a space free of political and economic conditioning.**

KEYWORDS: education and tech singularity, e-learning, higher education, massive open on-line courses.

* Este artículo se basó en mi intervención en la presentación del libro *El cultivo del saber. Nueve estudios sobre la historia del quehacer universitario*, que se llevó a cabo el 14 de octubre de 2021.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 13 de diciembre de 2021.

ACEPTACIÓN: 20 de febrero de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308860

Hace unos meses, Elon Musk, fundador de Tesla y SpaceX, afirmó en una conferencia internacional sobre las tecnologías espaciales y satelitales que la universidad es innecesaria porque no se necesita para aprender a trabajar y ocupar un puesto laboral.¹ “La universidad es básicamente para divertirse y demostrar que uno puede hacer la tarea, pero no para aprender”. Y con su estilo desenfadado le preguntó a la audiencia si Shakespeare había ido a la escuela, a lo que él mismo respondió que probablemente no. Añadió que en la actualidad se puede aprender cualquier cosa sin pagar y que las empresas no contratan títulos, sino personas con capa-

¹ Conferencia del 11 de marzo de 2020, en <https://www.youtube.com/watch?v=ywPqLCc9zBU> (el tema se comienza a tratar en el minuto 41:20).

CÓMO SERÍA UN MUNDO SIN UNIVERSIDADES

idades excepcionales. Además, el mero hecho de asistir a una universidad no es prueba de una habilidad excepcional. Irónicamente dijo que el único beneficio de ir a la universidad es que ejercita para cumplir tareas incómodas como los soldados. Concluyó lapidariamente su intervención diciéndoles a los jóvenes universitarios: “De hecho, lo ideal es que abandonen ya”,²

² Las críticas al sistema escolar no son algo nuevo. Desde que la escuela moderna se consolidó el cuestionamiento de su finalidad y funcionamiento le ha acompañado. Enumero algunas de las críticas más radicales a la escuela en general; una que destaca es la de Lewis Mumford que asocia la escuela moderna con la racionalidad técnica de la era paleotécnica que busca el control y la uniformidad. Así lo describe Mumford: “Con el propósito de unificar todo el sistema, las limitaciones características de la Casa del Terror fueron introducidas, dentro de lo posible, en la escuela; el silencio, la ausencia de movimiento, la pasividad completa, la reacción solo después de haber aplicado un estímulo externo,

y citó como ejemplos de “tipos inteligentes” que supieron dejar la universidad a Bill Gates, Steve Jobs y Larry Ellison.³

La idea del fin de la universidad no es precisamente nueva. Robert Lapiner, experto de la Universidad de Nueva York y la Universidad de California en Los Ángeles pensaba hace décadas que la tarea principal de las universidades era preparar capital humano y defendía que las empresas crearan sus propias universidades para profesionalizar al personal y satisfacer la demanda de capacitación especializada.⁴ En la actualidad estos planteamientos se han radicalizado. Uno de los casos paradigmáticos es el de la Universidad de la Singularidad, una institución académica con sede en Silicon Valley, que no expide títulos ni otorga créditos: una universidad que no es universidad, sino que su obje-

el aprender lecciones de memoria, la verbosidad y la adquisición de conocimientos fragmentarios dieron a la escuela los felices atributos de la prisión y de la fábrica combinados.” Lewis Mumford, *Técnica y Civilización* (Buenos Aires: Emecé, 1945), 50. Entre las críticas más radicales están la de Foucault en su afamado libro *Vigilar y Castigar* y la propuesta de Ivan Illich de desescolarizar a la sociedad.

³Las tres personas que Musk pone como ejemplo fueron estudiantes con calificaciones por abajo del promedio, o al menos, personas que no lograron adaptarse al sistema escolar y abandonaron la universidad. Los tres son reconocidos por su genialidad y por haber logrado el éxito en la industria de la tecnología de la información.

⁴Robert Lapiner, “Definiciones y retos en la educación superior transnacional”, *Revista de la Educación Superior* 90 (1994) núm. 90: 46-53.

tivo es potenciar el desarrollo tecnológico. Su nombre hace referencia a la llamada “singularidad tecnológica”, a la nueva era de la inteligencia artificial. De acuerdo con esta propuesta:

La mayoría de las universidades del mundo van a desaparecer. Estamos asistiendo a la mayor disrupción de la historia en la educación y los programas académicos cerrados y la acreditación ya no tienen sentido. Los cinco años de estudios son en buena medida obsoletos.⁵

Hasta aquí el catálogo de los profetas que anuncian el fin de la universidad.

La idea de un mundo sin universidades es un disparate y sospecho que no se realizará según se vaticina; sin embargo, sirve para realizar un ejercicio intelectual: ¿cómo sería un mundo sin universidades?

En primer lugar, podemos imaginar que ese mundo posuniversitario no tendría grandes sobresaltos para preparar técnicamente a los individuos. Algunas de las “viejas estructuras” universitarias ofrecerían cursos en línea a diestra y siniestra para especializar a las personas, como ocurre en otros sectores productivos. Sería razonable esperar una especie de monopolio natural de la capacitación

⁵Ana Torres Menárguez, “Entrevista a David Roberts. ¿Desaparecerán las universidades?”, *El País*, 24 de octubre de 2013.

como sucede en las compras por internet y los envíos de mercancías. Una formación impartida por Amazon University o Microsoft Academy o Google for Training and Professional Development. Además, con los avances de la inteligencia artificial y los algoritmos se podría valorar el perfil de los candidatos y las necesidades de las empresas para ajustar perfectamente la oferta y la demanda laboral y evitar ineficiencias.

En las carreras más especializadas podríamos anticipar una alianza entre las asociaciones profesionales y los gigantes tecnológicos para preparar y entrenar a los nuevos cuadros requeridos por el mercado. Ese entrenamiento se realizaría con todas las herramientas tecnológicas en sistemas de gestión de aprendizaje. La capacitación se planearía y se controlarían sus resultados con métodos de evaluación con rúbricas, módulos, calendarios, pruebas estandarizadas y herramientas como Google Classroom, Microsoft Teams, Zoom, etcétera. Esto sería posible porque nos damos cuenta perfectamente de que otras instituciones aparte de la universidad pueden “entrenar personas” para que ocupen un empleo especializado.⁶

⁶ Muchas empresas ofrecen capacitación y aprendizaje, como McKinsey Academy o Motorola University. Además, se han consolidado plataformas que ofrecen cursos en línea, masivos y abiertos, denominados MOOC (*massive open online course*), en coordinación con universidades y organizaciones

En segundo lugar, la investigación no se vería afectada en un principio. Una parte de la que se realiza en las universidades se llevaría a cabo ahora en empresas nuevas dedicadas a producir conocimientos útiles que pudieran comercializarse. Estas empresas darían cabida a los miles de profesores que se quedarían sin trabajo. En estas circunstancias, se podría prescindir de los campus y las bibliotecas, y los intercambios entre investigadores se volverían más abstractos y anónimos. La docencia y la investigación quedarían atadas a los fines utilitarios, a los objetivos lucrativos de las empresas o de control de los poderes políticos.

Esta descripción distópica de la universidad requiere una reflexión sobre su historia y quehacer. Exige un juicio crítico de las consecuencias sociales y humanas de estas iniciativas. Ahí reside una de las cualidades fundamentales de las reflexiones y los libros que nos ayudan a pensar profundamente sobre la universidad.⁷

El estudio riguroso de los antecedentes históricos de la universidad revela que su surgimiento en el siglo XII

para ofrecer certificaciones y grados académicos; por ejemplo: Edx creado por el Instituto Tecnológico de Massachusetts y la Universidad de Harvard, Coursera y Udacity. También hay plataformas de creadores en línea que venden sus cursos, como Udemy.

⁷ Véase: Cecilia Coronado y Vicente de Haro Romo, *El cultivo del saber. Nueve estudios sobre la historia del quehacer universitario* (Pamplona: EUNSA, 2021), 342pp.

y principios del XIII se debió en parte a la consolidación de una cultura corporativa, pero sus raíces llegan hasta la Antigüedad.⁸ Así, podemos aquilatar la herencia clásica de la universidad medieval. ¿Es imaginable una universidad sin espíritu socrático? ¿Sin diálogo ni mayéutica?⁹ ¿Sin vida teórica? ¿Sin παιδεία?¹⁰

A pesar de estas profundas raíces y de las aportaciones de la universidad a lo largo de la historia, ahora enfrenta nuevos retos y en alguna medida busca redefinirse. No es la primera vez que se encuentra en crisis.¹¹ Las universidades cambian con los acontecimientos históricos.¹² Se fundan, se reforman, desaparecen o renacen.¹³

⁸ Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa, 1996), 71-114.

⁹ José Rafael González Díaz, “Método socrático: el diálogo y la educación en la universidad”, *Estudios* 138 (2021), 7-44.

¹⁰ Véase: Coronado y de Haro Romo, *El cultivo del saber*, en especial, los artículos de Roberto Rivadeneira, “Vestigios de la Academia de Platón en la universidad medieval”, 39-69; José María Llovet Abascal y José Alberto Ross, “El liceo y los orígenes de la investigación científica”, 71-103; y Héctor Zagal, “La paideia aristotélica y la universidad”, 105-131.

¹¹ Georges Gusdorf, *L'Université en question* (París: Les Éditions Payot, 1964), 75-86.

¹² María Águeda Rodríguez Cruz, *La historia de las universidades hispanoamericanas. Periodo hispano* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1973); Daniel Levy, *La educación superior y el estado en Latinoamérica: desafíos privados al predominio público* (Ciudad de México: CESU / FLACSO / Porrúa, 1995), 31-76; y Carlos Tünnermann Bernheim, *La educación superior en el umbral del siglo XXI*, (Caracas: CRESALC / Unesco, 1998), 11-38.

¹³ Virginia Aspe Armella, “La fundación de la universidad en México: Contexto y problemáticas”,

Al final, hoy, igual que ayer, es importante preguntarse acerca de ese fondo permanente que nos permite seguir hablando de esta institución como universidad. Interrogarse sobre su ser y su quehacer. Lograr una comprensión verdaderamente intelectual y profunda de la idea de universidad, una cuestión que despertó el interés y las reflexiones de Alexander von Humboldt, Karl Jaspers, John Henry Newman, José Ortega y Gasset, Jürgen Habermas, Martin Heidegger o el mismo Jacques Derrida.¹⁴ Cada uno, a su manera, trató de volver a los orígenes de la universidad para repensar su misión y su futuro. Son un intento de retornar sobre sí para renovarse: un *aggiornamento*.

en *El cultivo del saber*, 133-182; Mónica del Carmen Meza, “La Real Universidad de México en el imaginario de Juan José de Eguíara y Eguen. Algunas notas sobre la identidad universitaria novohispana” en *ibid.*, 183-212.

¹⁴ Ernst Anrich, *Die Idee der Deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964); Karl Jaspers, *La idea de la universidad* (Pamplona: EUNSA, 2013); John Henry Newman, *La idea de la universidad* (Madrid: Encuentro, 2014); Jürgen Habermas, “La idea de la universidad” en *Sociológica* 5 (1987): 25-46; José Ortega y Gasset, *La idea de la universidad y otros ensayos afines* (Madrid: Revista de Occidente, 1976); Martin Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado. 1933-34. Entrevista de Spiegel*, trad. por Ramón Rodríguez (Madrid: Tecnos, 1989); Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, trad. por Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Madrid: Trotta, 2010).

De modo un tanto esquemático, podemos decir que la universidad es una comunidad dialogante que tiene su razón de ser en la búsqueda de la verdad y en su transmisión; que es un espacio privilegiado para la transmisión de la cultura, pero, sobre todo, una escuela de humanidad que tiene la obligación de convertirse en la conciencia crítica de la sociedad.

El cardenal John Henry Newman decía que la universidad es la comunidad de profesores y estudiantes que se reúnen a pensar y conocer. Un verdadero cuerpo constituido de personas libres y ociosas en el mejor sentido de la palabra que se dedican a un continuo intercambio de existencias. Así lo describía:

Si se me pidiese una descripción breve y popular sobre lo que es una universidad, deduciría mi contestación de la antigua denominación que llevaba: *studium generale* [...] Lo que parece constituir la esencia de la universidad es el ser un lugar destinado a la comunicación y circulación del pensamiento mediante el trato personal.¹⁵

Sin embargo, su verdadero carácter universitario (universal) descansa

¹⁵ John Henry Newman, *A Newmann treasury. Selections from the prose works of John Henry Cardinal Newman*, ed. por Charles Frederick Harrold (Londres / Nueva York / Toronto: Green and Co., 1943), 34; Véase: John Henry Newman, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* (Pamplona: EUNSA, 1996), 144.

en el objetivo último de la asociación: la búsqueda apasionada de la verdad, una verdad que no se impone dogmáticamente, sino que se descubre de manera dinámica en el diálogo y tiene un sentido de crecimiento y de renovación, de revisión permanente. Una verdad que es objetiva, una verdad dialogada. Dice Georg Gusdorf:

La universidad presupone la comunidad humana en la investigación, la difusión y la defensa de los valores del pensamiento. Igualmente requiere la unidad del conocimiento. La palabra “universidad” no puede aplicarse a un instituto aislado o una escuela superior, porque es la única escuela universal [...] Perpetúa el ideal medieval del *studium generale* y de la *universitas scientiarum* [...] La universidad es, en su conjunto, la depositaria y garante de la unidad del saber.¹⁶

La universidad aspira a convertirse en un lugar en el que el entendimiento se pueda desplegar con libertad, seguro de que puede haber confrontaciones pero confiado en que todo se examina para encontrar la verdad. Así lo expresó el cardenal Newman: “la universidad es un lugar donde se estimula la investigación y [...] el error se manifiesta mediante el encuentro de

¹⁶ Georges Gusdorf, *L'Université en question*, 77-88. La traducción es de María Julia Sierra Moncayo.

un entendimiento con otro, de conocimiento con otro”.¹⁷ Por eso la llama *alma mater studiorum* (“madre nutricia de los estudios”) de cada nueva generación.¹⁸

La misma idea la expresa en otros términos José Ortega y Gasset, cuando dice en su afamado texto *La misión de la universidad* que “la ciencia es la dignidad de la Universidad, [...], es el alma de la Universidad, el principio mismo que le nutre de vida e impide que sea solo un vil mecanismo”.¹⁹ Sin embargo, la universidad no enseña verdades fragmentadas, sino integradas en torno a la dignidad humana. El núcleo o corazón de la vida universitaria es el humanismo. Si el saber no se integra no hay comprensión. Las diferentes disciplinas son las partes de un todo coherente.²⁰ La especia-

¹⁷Newman, *A Newmann treasury*, 34; Véase: David Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España* (Ciudad de México: Jus, 1945), 31-32.

¹⁸La expresión *alma mater* significa literalmente “madre nutricia”. Se utiliza para referirse metafóricamente a la universidad aludiendo a su función de proveedora de alimento intelectual. Véase: Pablo Blanco Sarto y Alejandro Sada Mier y Terán, “Fe y filosofía en la universidad según John Henry Newman y Joseph Ratzinger/Benedicto XVI”, en *El cultivo del saber*, 301-339.

¹⁹José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*, 351-352.

²⁰Desde hace décadas se ha radicalizado el cuestionamiento del humanismo como fundamento de los saberes universitarios. En *La idea de la universidad*, Jürgen Habermas formula un sucedáneo de unidad en el saber multidisciplinar. La formación humanista ahora se desplazaría del cultivo de la humanidad del estudiante a la adquisición de una amalgama de saberes fragmentados de carácter

lización abusiva es una forma de alienación. Escribe Julia Sierra Moncayo a propósito de las reflexiones de José Ramón Benito: “En la universidad se enseña el conocimiento universal, los distintos saberes se integran y estructuran alrededor de la búsqueda de sentido del proyecto humano. Esto es precisamente lo que les da unidad.”²¹

Desde esta perspectiva, la crisis de la universidad es la crisis de la inteligencia que nos conduce a menospreciar el misterio de la persona y trastocar el sentido de lo que es verdaderamente importante. Al perder la brújula del entendimiento, no hay rumbo ni sentido. Por eso, lo que está

sociológico. Probablemente a esto se deba que las humanidades se encuentran al acecho, porque si ahora lo que importa es la adquisición de saberes multi, inter y transdisciplinarios, no son indispensables. El saber sociológico es más útil que el humanístico. Además, en la actualidad las objeciones al humanismo provienen de dos campos, en cierto sentido contrapuestos: el denominado animalismo que procede de algunas corrientes ecologistas y el transhumanismo vinculado a la revolución de las tecnologías de la información.

²¹María Julia Sierra Moncayo, “Universidad y responsabilidad social”, *Estudios* 118 (2016): 122. La síntesis que realiza Sierra Moncayo se basa en el artículo de José Ramón Benito, “El presente de Latinoamérica y la universidad”, *Estudios* 26 (1991): 66-67. Estas ideas se han elaborado, probablemente, a partir de intuición de Leopoldo Zea de la universidad como universalidad y de su convergencia con la propuesta de humanismo de Pablo González Casanova. Ahí encontramos esta frase de González Casanova: “La universidad, más que nunca, tendrá que contribuir a pensar, y a hacer, el proyecto humanista emergente”.

NOTAS

en juego es el ser de nuestra cultura y del hombre mismo.²²

La cultura incluye formas de hacer y de pensar. Herramientas e ideas, incluso, un talante emocional. Su transmisión requiere necesariamente un acto social. Por eso, todas las comunidades humanas desarrollan complejos dispositivos de transmisión cultural.²³ La universidad cumple con este objetivo cuando incorpora creativamente al alumno a su propia cultura y le entrega un patrimonio, una cosmovisión, un sentido de la vida.²⁴

El asunto no es una cuestión de menor importancia. Sin estas coordenadas culturales el individuo se encuentra perdido, desorientado, sin identidad, y puede fácilmente perderse en la sociedad de masas. Esta era una de las grandes preocupaciones de Ortega y Gasset y de Robert Hutchins (1899-1977).²⁵ Garantizar al estudiante universitario una cultura general. Así lo expresaba Hutchins: “Lo que necesitamos son instituciones especializadas y hombres no especializados. Necesitamos hombres que, aunque sean especialistas, continúen

siendo hombres y ciudadanos y sean idealmente capaces de pasar de una especialidad a otra, según lo recomienden sus intereses y las necesidades de la comunidad. Necesitamos hombres que sean hombres y no máquinas”.²⁶

La universidad cumple su cometido cuando cultiva con pasión el amor y el gusto por el saber y no solo informa al estudiante. Dice Gusdorf: “La principal tarea de la universidad, la que le imprime su carácter más original, es la de humanizar al hombre”.²⁷ Sí, brinda contenidos, pero, sobre todo, le ofrece la ocasión a la persona de llegar a ser ella misma. Escribe Carlos de la Isla:

La gran tarea de la universidad exige no educar hoy para el presente que antes de terminar el programa ya es pasado. Se ha de educar para el futuro, es decir, para siempre. Y se educa para siempre cuando se logra que el estudiante aprenda el oficio más importante y más difícil, el oficio de ser hombre; cuando se logra que el estudiante se comprometa desde su

²² José Ramón Benito, “Universidad y filosofía”, *Estudios* 1 (1984): 143-144.

²³ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* (Buenos Aires: Amorrortu, 1967), 13-43.

²⁴ Víctor Isolino Doval, “¿Debe la universidad ser democrática? Una aproximación desde Ortega y Gasset”, en *El cultivo del saber*, 273-300.

²⁵ José Rafael González, “José Vasconcelos y los Grandes Libros”, *Estudios* 106 (2013): 13-41.

²⁶ Robert M. Hutchins, *La Universidad de Utopía* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1959), 30. Sobre el proyecto educativo de Robert Hutchins y Mortimer Adler, véase: Mortimer, *Manual for discussion leaders* (Chicago: The University of Chicago Press, 1946); José Rafael González Díaz, “Método socrático: El diálogo y la educación en la universidad”, *Estudios* 138 (2021): 7-44.

²⁷ Georges Gusdorf, *L'Université en question*, 14. La traducción es de Sierra Moncayo.

convicción más profunda con su desarrollo personal, con su sociedad y con su historia.²⁸

Una educación de este tipo lo dispone a mirar la realidad. A dejarse tocar por ella. A escuchar su conciencia y, lo que en muchas ocasiones es más difícil, a obedecerla. Le permite cultivar la interioridad y la libertad. Así lo describió el exrector del ITAM Javier Beristain:

Entendemos la enseñanza como una ayuda a buscar y descubrir auténtica forma humana del magisterio. Más que informar, queremos provocar la reflexión, hacer ver que hay que aprender a pensar, a hablar, a oír [...] Dialogar, respetar las ideas y sobre todo la persona de quien son, conservando la fidelidad y el respeto por la verdad que se quiere encontrar.²⁹

La universidad como escuela de humanidad quiere cultivar en el alumno el deseo de los bienes más dignos de ambicionarse. Ayudarlo a examinar su propia tradición, ofrecerle métodos intelectuales y volverlo protagonista de su propio conocimiento, que sea capaz de discernir y emitir juicios fundados y responsables, que se apropie de sí mismo y aprenda a

²⁸ Carlos de la Isla, "Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro", *Estudios* 39-40 (1994-1995): 203.

²⁹ Javier Beristain, "Discurso de bienvenida a los alumnos de nuevo ingreso al Instituto", 9 de septiembre de 1972.

pensar, a escuchar y a relacionarse. Si la universidad cumple su objetivo, la persona descubre su propia dignidad y la de los demás. De este modo lo expresa José Ramón Benito:

Pensar en la universidad significa pensar y amar al hombre y a la sociedad de la que la universidad ha de ser faro y fortaleza; significa pensar desde el hombre y desde la sociedad, no para reproducir los patrones y las demandas ciegas que se les imponen y hacer de la universidad un dócil instrumento al servicio de fuerzas deshumanizantes y destructoras.³⁰

Además, la universidad es un lugar en el que la sociedad puede pensarse a sí misma. Para cumplir adecuadamente su misión no debe estar sujeta a los intereses políticos y económicos.

La universidad beneficia mucho más a la sociedad si en vez de emplearse en moldear productos humanos competitivos en el mercado del dinero, se concentra en la formación de hombres capaces de construir un mercado en el que el valor de las personas esté muy por encima del monetario, un mercado que maneje el capital al servicio de todas las personas y de su hábitat.³¹

³⁰ José Ramón Benito, "El presente de Latinoamérica y la universidad", *Estudios* 26 (1991): 66.

³¹ Carlos de la Isla, "Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro", 203. Sobre el tema de la Universidad como conciencia crítica, véase: De la Isla, "La universidad: conciencia crítica", *Estudios* 25 (1991): 69-76, y "Ética y universidad", *Estudios* 69 (2004): 7-18.

Conclusión

Al inicio de esta intervención tratamos de imaginar qué sería de una sociedad sin universidad. Dibujamos un cuadro en el que triunfa la racionalidad técnico-instrumental. Un mundo en el que todas las esferas de la vida se encuentran sometidas al trabajo y al dinero. Elon Musk dice que la universidad es innecesaria. El problema es que no distingue adecuadamente, lo útil, lo necesario y lo importante.

En un sentido, la universidad es inútil y costosa. En este momento, cerca de cinco millones de personas, estudiantes y profesores, interrumpen las actividades productivas. La palabra negocio proviene de los vocablos latinos *nec* y *otium*, literalmente, “sin ocio”. El *negotiosus* era el hombre atareado que estaba ocupado en su trabajo y lleno de quehaceres. El que vive en un mundo centrado en la producción de cosas útiles que sirven como medios para alcanzar otros fines.³² El ocio, por su parte, no es la pereza, sino la gozosa actividad de la no-actividad. La contemplación desinteresada de la verdad. El silencio que logra desasirse de la materia. En el trabajo nos aproximamos a las cosas; en el ocio, a nosotros mismos.³³ Así,

³² Véase: Josep Piepper, *El ocio y la vida intelectual* (Madrid: Rialp, 2017).

³³ Héctor Mandrioni, *Introducción a la filosofía* (Buenos Aires: Kapelusz, 1964): 37-49.

los estudiantes interrumpen o se alejan del negocio para dedicarse con libertad al aprendizaje. Así lo expresa Carlos McCadden:

El ambiente propicio [...] es la “escuela, escuela entendida en el sentido originario especial de la palabra griega *scholé* (σχολή) —de donde vienen *Schule*, *school*, *scola*, *école*—, que significa tanto como un lugar de ocio. En medio de la sociedad humana tiene que existir un espacio [...] resguardado frente a los fines y sujeciones de lo práctico y a cuyo abrigo pueden tener lugar un preocuparse en general de “nada más que de la verdad”.³⁴

La universidad es inútil, pero se encarga de un tipo de actividad imprescindible para un profesionista: la de ser plenamente persona. Y eso es lo más inútil pero lo más importante. Por eso es comprensible que en una sociedad de masas los individuos conscientes sean un estorbo para los poderes económicos y políticos, y que se prefieran una mano de obra dócil o un ciudadano obediente.³⁵ Solo

³⁴ Carlos McCadden, “¿Es posible hablar hoy de filosofía? Una invitación a filosofar”, *Estudios* 74 (2005), 57-58. El párrafo se basa en la reflexión de Josep Piepper, *Filosofía medieval y mundo moderno* (Madrid: Rialp, 1973), p. 189.

³⁵ José Rafael González Díaz, “Evaluación del enfoque educativo imperante, basado en el desarrollo de competencias, a la luz de la educación mayéutica”, *Estudios* 97 (2011): 71-102.

así se comprende el disparate de imaginar un mundo sin universidad.

Algo que no dijo Elon Musk es que él mismo tiene dos títulos de licenciatura, por la Queen's University de Kingston, Ontario, y por la Escuela Wharton de Negocios de

la Universidad de Pensilvania. Tampoco dijo que la deserción universitaria de los tres magnates de la tecnología es la excepción y no la regla. Las pruebas de los beneficios de un título universitario son contundentes y elocuentes.

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

JUSTO SIERRA: DEL ROMANTICISMO AL POSITIVISMO, SU REFLEJO EN LA POESÍA

*Juan Alfonso Milán López**

JUSTO SIERRA: FROM ROMANTICISM
TO POSITIVISM, ITS REFLECTION IN POETRY

RESUMEN: Con el repunte de la literatura nacional durante la República Restaurada, Justo Sierra adoptó la pauta romántica y liberal que propugnaba Altamirano en órganos de difusión como *El Renacimiento*. Luego, con la llegada de Porfirio Díaz al poder, la literatura de Sierra se orientó al positivismo. En este artículo se estudia cómo se produjo el cambio del Sierra “romántico” al Sierra “positivista”.

PALABRAS CLAVE: educación, literatura mexicana, Porfiriato, siglo XIX .

ABSTRACT: With the rise of national literature during the Restored Republic, Justo Sierra adhered to the romantic and liberal guidelines propagated by Altamirano in such publications as *El Renacimiento*. However, with the arrival of Porfirio Díaz to power, Sierra’s literature turned to positivism. In this article, the change from the “romantic” Sierra into the “positivist” Sierra is analyzed.

KEYWORDS: education, Mexican literature, Porfiriato, XIX century .

RECEPCIÓN: 11 de julio de 2022.
ACEPTACIÓN: 6 de septiembre de 2022.
DOI: 10.5347/01856383.0145.000308861

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

JUSTO SIERRA:
DEL ROMANTICISMO
AL POSITIVISMO, SU
REFLEJO EN LA POESÍA

Introducción

134

Pedro Santacilia comentó en *Del movimiento literario en México* (1868) que los lectores acogían con gusto las obras que surgieron de las Veladas Literarias y de la boyante producción editorial que llevaban a cabo los polígrafos liberales. Además, sentenció que el movimiento literario se convertiría en precursor de la tranquilidad y el orden. Tal producción comprende el amplio corpus de textos que vieron la luz una vez apaciguada la república después de la Intervención Francesa y el Imperio de Maximiliano. Esta literatura aún estaba sostenida por la dupla del romanticismo y el liberalismo, y resultó la fórmula perfecta para

exaltar las acciones del hombre, envueltas siempre en el misterio; la pasión, pero también la rectitud, la moral y un entusiasmo desbordante por la naturaleza.

Con la llegada de Porfirio Díaz al poder y la consolidación económica, se alcanzó, por primera vez en décadas, un ambiente de paz. Estos avances se lograron gracias al orden y progreso basado en la doctrina positiva de Comte y Spencer. Significó una mudanza del liberalismo al positivismo que, si bien no es una doctrina política, sus preceptos les brindaron a las élites políticas claves para encausar la gestión del país y a las élites ilustradas una nueva forma de expresar la etapa de progreso material que se había alcanzado. Después

de la estridencia de la épica contada en las novelas históricas escritas por los polígrafos liberales, vino el silencio que retratan los paisajes de José María Velasco, y lo único que lo podía romper era, ya no el estruendo de balas y cañones, sino el silbido del ferrocarril, símbolo del adelanto tecnológico y del progreso.

Justo Sierra se ubica como una especie de bisagra entre la literatura romántica y una nueva forma de expresión inspirada por la doctrina positiva, en la que, como avizoraba Santacilia, predominaría la tranquilidad y el orden. ¿Qué características ligadas al romanticismo liberal son observables en la obra de Sierra? ¿En qué momento el escritor campechano se apartó del romanticismo y adoptó en su obra principios cercanos a la doctrina positiva?

Porfirio Díaz y Justo Sierra, trayectorias paralelas en tiempos del romanticismo

Al concluir el Segundo Imperio, Porfirio Díaz pensaba que había sido el principal artífice de la victoria. Ninguno de sus compañeros de armas, incluido Mariano Escobedo, alcanzó tanta popularidad. Este empuje pareció ser suficiente para aspirar a la presidencia de la república, pero Benito Juárez triunfó en las elecciones de agosto de

1867. El joven general, frustrado, decidió trasladarse a la hacienda de La Noria, lugar en el que sobrevinieron acontecimientos desafortunados para su vida personal. Pero el héroe del 2 de abril no cedió en su empeño, sino que se preparó para contender en las nuevas elecciones. En aquella ocasión, el general no solo compitió contra Benito Juárez, sino contra otra figura destacadísima de la pléyade liberal, Sebastián Lerdo de Tejada. Las elecciones de 1871 arrojaron como resultado otra derrota para Díaz.

Entre tanto, Ignacio Manuel Altamirano volvió a organizar veladas literarias y se destacó como el artífice de la literatura nacional. El joven Justo Sierra quedó seducido por la erudición de Altamirano y se integró de inmediato. Hacia 1869 empezó a colaborar en el diario liberal *El Renacimiento* y dos años más tarde terminó sus estudios de derecho.

Por su parte, en su segundo intento de obtener la presidencia, Díaz no permaneció quieto. Impugnó las elecciones y se lanzó en armas contra su mentor y ganador de la contienda, Benito Juárez. El Plan de Noria no prosperó, aunque se ganó amplias simpatías, sobre todo en el sur del país. En 1872, Juárez murió en el ejercicio del poder y lo sucedió por mandato constitucional Sebastián Lerdo de Tejada, presidente de la Suprema Corte de Justicia. El nuevo presidente trató

con dureza a Díaz y lo volvió a derrotar en las elecciones extraordinarias de octubre de 1872. No obstante, le otorgó el perdón por su participación en la revuelta.

Parecía ser el declive definitivo del caudillo. Las penurias económicas lo obligaron a vender su hacienda en La Noria y trasladarse a Veracruz, donde se recuperó. En 1875, Lerdo de Tejada dejó entrever su deseo de reelegirse; sin embargo, medidas que había tomado durante su gobierno, como un alza en los impuestos y la expulsión de órdenes religiosas, propiciaron que Díaz volviera a dar la pelea. En 1876, los candidatos se enfrentaron en un tenso clima político. Díaz no cesó de hostigar a la figura de Lerdo, lo que ocasionó una cruenta represión de sus partidarios. El 10 de enero de 1876, con el apoyo de varios militares y con el respaldo de la Iglesia católica, Porfirio Díaz lanzó el Plan de Tuxtepec contra el gobierno de Lerdo de Tejada.

En aquellos años de incertidumbre, Sierra se consolidó como periodista. Asistía con frecuencia a actos de caridad y tomaba la palabra para recitar sus poemas en público. En 1875 comenzó su vida burocrática con un puesto de secretario en la Suprema Corte de Justicia. En un ambiente político enrarecido, Sierra no se mostró indiferente ante la situación y opinó de manera desfavorable sobre los

lerdistas. En esos momentos, finales de 1876, se alineó con el ala legalista que encabezaba José María Iglesias.

La revolución de Tuxtepec parecía que tendría la misma suerte que el movimiento de La Noria. Díaz casi había sido derrotado por Mariano Escobedo en las proximidades del estado de Tlaxcala, cuando Manuel González inclinó la balanza al lado de los sublevados. A pesar del triunfo del Plan de Tuxtepec, los problemas políticos continuaron. José María Iglesias, presidente de la Suprema Corte de Justicia, quiso ocupar la primera magistratura, como correspondía por mandato constitucional luego de la huida de Lerdo al extranjero.

Díaz ofreció reconocer a Iglesias como presidente provisional siempre y cuando nombrara un gabinete compuesto por partidarios de ambos, y que él ocupara la Secretaría de Guerra. Al no aceptar Iglesias, a finales de noviembre de 1876 Díaz decidió ocupar Ciudad de México. El general oaxaqueño derrotó a los reductos militares que apoyaban a Iglesias, y finalmente, el 5 de mayo de 1877, juró ante el Congreso como nuevo presidente de la república, con la presencia de Sierra entre los asistentes.

En cierta medida, la personalidad del presidente chocaba con la solemnidad que demandaba su investidura. El general, acostumbrado a la guerra y diestro en el oficio de la carpintería,

distaba mucho de poseer los modales y la instrucción de un hombre ilustrado. “[S]in plan fijo, sin la base sólida del derecho, sin talento y sin aquellas miradas elevadas que caracterizan al hombre del Estado, Porfirio Díaz es una especie de máquina sin movimiento propio, sujeto a la mano que le imprime las revoluciones que quiere.”¹ Superó estas carencias gracias a su acercamiento a intelectuales como Vicente Riva Palacio. Justo Sierra se sumó tiempo después al proyecto, cuando se convenció de que el país requería orden y progreso, y que para llegar a tal fin se necesitaba paz, la cual bien podría garantizar el régimen porfirista. También habría que añadir su paulatino desencanto del liberalismo clásico y su creciente interés por la doctrina positivista. Para Sierra, el positivismo era la llave que terminaría con la anarquía y abriría la puerta a la prosperidad económica.

Sierra, el romántico

Sierra fue sin duda piedra angular durante el tránsito del romanticismo al positivismo. Debemos considerar, en primer lugar, la tutela que Altamirano ejerció sobre Sierra en el semanario *El Renacimiento*, donde el joven literato

¹ Claude Dumas, *Justo Sierra y el México de su tiempo, 1848-1912* (Ciudad de México: UNAM, 1992), 169.

publicó ensayos, poemas y extractos de una novela inconclusa, *El ángel del porvenir*.² En las páginas de *El Renacimiento*, los polígrafos liberales intentaron formar la literatura nacional basados, por principio, en la reconciliación nacional. El semanario quería incluir la pluma de todos intelectuales, independientemente de su filiación política, con la intención de constituir “un baluarte de la independencia cultural de la nación”.³ Esta inclusión nos da entrada al segundo objetivo: para los polígrafos, era indispensable forjar la identidad nacional, con la intención de fijar una historia común y educar a la población. En este sentido la intelectualidad romántica liberal fue colaboradora del régimen como agente educador que utilizaba la literatura como herramienta pedagógica, a fin de contar con jóvenes informados sobre su pasado, sus derechos y obligaciones, y orgullos de las épicas nacionales.

Para llevar a buen puerto este plan, los polígrafos impregnaron su obra con dos características fundamentales: un énfasis en la majestuosidad del paisaje y en el heroísmo de los personajes que habían luchado por la emanci-

² Blanca Estela Treviño piensa que esta experiencia fue fundamental para Sierra, pues le permitió hacerse de “muchos de los secretos del oficio y su pluma adquirió mayor soltura”. Véase: *Justo Sierra: una escritura tocada por la gracia* (Ciudad de México: UNAM / FCE, 2009), 39.

³ Carlos Illades, “Las revistas literarias y la recepción de las ideas en el siglo XIX”, *Historias* 57 (2004): 60.

pación nacional en todas las guerras;⁴ todo esto enmarcado en un ambiente donde permeaba la tragedia, pero también la esperanza en un futuro próspero. En el caso de Sierra, su romanticismo estaba concentrado en una poesía que ensalzaba a los héroes, como señala Perea Fernández: “así lo manifiesta en sus oraciones fúnebres, en sus elogios y poemas, en sus discursos, dirigidos al heroísmo mexicano”.⁵ En el poema “La solemne función del cinco de mayo”, Sierra identifica al conglomerado que asentó un golpe imborrable a la intromisión extranjera y de esa forma contribuyó a escribir la historia nacional. “Hora de redención, instante augusto en el que, en medio del fragor de la batalla, en la frente de un grupo de titanes, fue ungi-

do rey el pueblo”.⁶ La determinación del héroe, su valor y en muchos casos su espíritu de sacrificio eran ejemplos deseables para el ciudadano común, ingredientes necesarios para su imitación. Su lucha no solo tenía que ver con vencer a un enemigo extranjero, sino con algo de más fondo, la lucha por el republicanismo, el laicismo, la separación de poderes y otros principios liberales. “Levantó entonces varonil aplauso la humillada esperanza de los pueblos. Victoria y libertad, dijeron, nombres que infundieron pavor en el tirano, en presencia de Dios y de los hombres el porvenir tornose americano.”⁷ Durante esta etapa de su vida, Sierra condensó en su escritura los planteamientos románticos liberales en boga, con la finalidad de educar a los mexicanos.

En lo tocante a la ponderación del espacio, valdría la pena mencionar lo que Catherine Héau-Lambert y Enrique Rajchenberg identifican como “tatar el espacio”. El territorio reconocible por ligaduras sentimentales brinda también marcadores espaciales o geosímbolos que producen un efecto metonímico, es decir, que una parte representa al todo. “En este sentido los paisajes cobran valor simbólico cuando se incorporan como productor de identidad nacional.”⁸ El paisaje vigo-

⁴Para este último punto fue de suma importancia la novela histórica. Autores como Riva Palacio o Mateos echaron mano, además de los ficticios, de personajes reales que habían participado en causas como la lucha por la Independencia o la defensa frente a la Intervención Francesa. Según Leticia Algaba, los autores encontraron una convivencia armónica entre los sucesos históricos y la ficción. Fueron precisamente los personajes ficticios, enmarcados en el romanticismo, los que encarnaron los valores del patriotismo liberal, es decir, héroes abnegados, atormentados por la tragedia, enamorados y finalmente redimidos en lo personal y lo social por hacer frente al invasor extranjero. Leticia Algaba, “Por los umbrales de la novela histórica”, en *La república de las letras, asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, coord. por Belén Clark de Lara y Elisa Spekman (Ciudad de México: UNAM, 2005), 88.

⁵Mayra Diana Perea Fernández, “Justo Sierra. La escritura de la historia como justificación de un régimen político” (tesis de maestría, ICSYH, 2018), 33.

⁶Justo Sierra, *Obras completas*, 1 (Ciudad de México: UNAM, 1991), 258.

⁷*Ibid.*, 260.

⁸Catherine Héau-Lambert y Enrique Rajchenberg. “La identidad nacional. Entre la patria y la

roso, único e incomparable, en tanto su topografía y la singularidad de habitantes fue un instrumento primordial, como hemos dicho, en la conformación de la identidad nacional en la literatura romántica liberal. En las narraciones románticas, el espacio es tanto motivo de orgullo por su singularidad como “fortaleza estratégica”, es decir, centros de repliegue y puntos de operación para los movimientos militares, pero también coordenadas de encuentro, de la producción económica y de la convivencia familiar, por lo que es indispensable salvaguardarlo.

Intentemos identificar algunas de las emociones por el territorio en el poema “Playera” de Justo Sierra:

Baje a la playa la dulce niña,
perlas hermosas le buscaré,
deje que el agua durmiendo ciña
con sus cristales su blanco pie.

Venga la niña risueña y pura,
el mar su encanto reflejará
y mientras llega la noche oscura
cosas de amores le contará.

Cuando en Levante despunte el día
verá las nubes de blanco tul,
como los cisnes de la bahía,
rizar serenas el cielo azul.⁹

nación: México, siglo XIX”, *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 4 (2008): 46.

⁹Sierra, *Obras completas*, 235.

En este poema, elocuente, de gran afecto y exaltación, se observan tintes de melancolía, amor desbordante y un fuerte componente espacial. El territorio, el paisaje, en este caso la playa, es fundamental en el quehacer del romanticismo. El espacio susceptible para idealizar tanto por su belleza como punto de anclaje para encontrar los sentimientos nacionales.

Pero la pregunta que planteamos al principio sigue en el aire: ¿en qué momento Sierra abandona las pautas de ese romanticismo para adoptar el cientificismo del positivismo? Agustín Yáñez explica que el quiebre puede situarse hacia 1875, a raíz de una polémica entre los liberales de cepa, encabezados por Guillermo Prieto, que plantearon un plan de estudios diferente al de Gabino Barreda. Sierra tomó partido por este último y “atacó el proyecto de Prieto en cinco artículos publicados por *El Federalista*. El hecho reviste señalada importancia biográfica porque marca el momento de franca divergencia respecto a las ideas de la vieja guardia, divergencia que se ahondará en definitiva poco después, cuando Sierra imponga su acento personal en la dirección del periódico *La Libertad*”.¹⁰

Otro punto de inflexión sucedió al año siguiente, 1876, cuando Sierra se separó de *El Federalista* alegando diferencias “políticas” por la oposición del escritor a la reelección de

¹⁰Agustín Yáñez, “Don Justo Sierra. Su vida, sus ideas y su obra”, en *Obras completas*, I, *ibid.*, 56.

Lerdo de Tejada, a quien Sierra veía como un representante genuino del antiguo sistema liberal. Para combatirlo, el campechano fundó con José María Castillo Velasco y Eduardo Garay *El Bien Público*, cuyas páginas se consagraron a defender el “orden y progreso” denunciando la anarquía que significaba la Revolución de Tuxtepec y la reelección de Lerdo y abogaron por un legalismo que en ese momento era representado por José María Iglesias. La victoria de Díaz arrinconó a Sierra, quien permaneció todo 1877 en una especie de retiro voluntario, del cual volvió al año siguiente más convencido que nunca de que la paz era una condición indispensable para alcanzar el progreso. Sierra y sus compañeros de *El Bien Público* se acercaron a Díaz: “le hablan de sus proyectos y se comprometen a ayudarlo contra las empresas revolucionarias que, tratando de prorrogar la epidemia de los trastornos públicos, impidan el adelanto de México”.¹¹ Allí nació *La Libertad*, diario abiertamente enemigo de “toda estéril agitación que al conmover un país lo vicia y lo desangra”.¹² En *La Libertad* se percibe un abandono del liberalismo clásico u ortodoxo que había acompañado a la generación de literatos durante la época de la República Restaurada y se advierte en sus páginas un positivismo heterodoxo. De esta

forma, en opinión de Álvaro Matute, Sierra disertó sobre la nación y sus problemas desde una óptica sustentada en las ideas de Herbert Spencer en cuanto a la evolución de la sociedad y de John Stuart Mill con respecto a la concepción de libertad.¹³

Sierra, el positivista

En el gobierno de Porfirio Díaz se materializó el progreso en la forma de vías férreas, nuevas líneas de telégrafo, nuevos barrios capitalinos inspirados en los suburbios de París, como la colonia Juárez o la Roma. La pacificación de Díaz tuvo como ideología la doctrina positiva. El positivismo, además de “cimentar la obra de la revolución reformista”,¹⁴ se consolidó en un Estado pacificado, si se quiere a base de golpes,¹⁵ pero pacificado al fin, después de una era de pugnas y guerras internas. Así como el caos parece un ambiente propicio para el romanticismo, el orden es el marco natural del

¹³ Álvaro Matute, “Justo Sierra, el positivista romántico”, en *La república de las letras, asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, III, coord. por Belén Clark de Lara y Elisa Spekman (Ciudad de México: UNAM, 2005), 432.

¹⁴ Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (Ciudad de México: FCE, 1978), 56.

¹⁵ Ignacio Solares, “Porfirio Díaz y Madero en caliente”, *Nexos* (2009): 2. En este artículo, Solares describe la conducta violenta de Porfirio Díaz en su afán de mantener el orden y su nula compasión por los mendigos, a los que levantaron de las calles de la ciudad a la víspera de las fiestas del centenario a base de “garrotazos”.

¹¹ *Ibid.*, 64.

¹² *Ibid.*, 65.

positivismo. Si el romanticismo es la forma en que se expresa la sociedad libre, o, mejor dicho, el individuo libre, el programa positivista impulsará la estabilidad y el progreso de la sociedad en su conjunto.¹⁶

Si bien el positivismo tuvo su auge en el porfiriato, para rastrear el origen es necesario remitirnos a la figura de Gabino Barreda, quien fue llamado por Juárez para reorganizar el sistema educativo.¹⁷ ¿Por qué se decidió adoptar esta doctrina? En un país devastado por la guerra, por una lucha constante entre dos bandos, el positivismo pareció la receta para apaciguar las aguas, para poner el freno definitivo al desorden (liberal) y la anarquía, y, ¿por qué no?, como una forma de reconciliación con algunos sectores de la sociedad agraviados por la lucha civil. Josefina Zoraida Vázquez explica que el positivismo “parecía prometer a los

preocupados hispanoamericanos que tenían ante la vista el triste espectáculo de caos, la solución a todos sus males”.¹⁸

En la retórica de Barreda, el positivismo era el camino de la plena y definitiva emancipación¹⁹ de la nación mexicana, la cual empezó a gestarse justo con la guerra. En este sentido, la guerra fue instrumento necesario para que llegaran el orden y el progreso.

Justo Sierra fue positivista, pero a diferencia de Barreda, que era seguidor de Comte, se decantó por las ideas de Spencer, es decir, consideraba a la sociedad como un superorganismo, que solo llegaría a la prosperidad con disciplina social y la paulatina desincorporación de la tutela del Estado.²⁰ Sierra se asumió como continuador de la doctrina positiva en México.²¹ Para este hombre, “era claro que cualquier evolución que se alcanzara era patrimonio exclusivo de la población criolla y mestiza, beneficiada por la

¹⁶Hasta antes del siglo XIX, se pensaba que los científicos naturales eran los únicos que podrían alinearse sin problemas al programa positivista; sin embargo, con la aparición de la sociología comtiana, las ciencias sociales abrazaron la científicidad. Por eso, el positivismo corresponde al empirismo de los siglos XVII y XVIII, solo que en el siglo XIX se presenta como aliado de las ciencias sociales. Se ocupa de fenómenos observables, concretos y accesibles, para formular hipótesis y llegar a resultados conforme a los métodos válidos de toda la investigación social.

¹⁷Para minar el poder de los militares y la Iglesia, Juárez decretó en diciembre de 1867 la Ley de Instrucción Pública, con la que cancelaba el monopolio del clero y, al mismo tiempo, estableció un programa de impulso profesional de la medicina, la ingeniería y las leyes. En 1868 encomendó al maestro Gabino Barreda que fundara la Escuela Nacional Preparatoria, encargada de impartir una enseñanza laica, científica y positivista.

¹⁸Josefina Zoraida Vázquez, *Historia de la historiografía* (Ciudad de México: Ateneo, 1978), 151.

¹⁹Barreda mencionó tres tipos de emancipación: científica, religiosa y política, de las que la religiosa era la más necesaria. Véase: Zea, *El positivismo en México*, 57.

²⁰Otra diferencia entre ambos respecto al liberalismo es que Barreda lo ataca por anacrónico y Sierra por utópico.

²¹En un artículo en la prensa se indica que basta que un hombre se asuma como erudito en algún campo y lo exprese abiertamente, para que todo mundo esté de acuerdo con él y le conceda la razón; por ejemplo: “Justo Sierra quien se jacta de ser autor de ese programa que se llama positivista”. Véase: Safir, “En torno del hogar”, *El Diario del Hogar*, 20 de junio de 1882, 2.

educación. De su evolución social se avanzaría hacia la evolución política”.²² Este proceso evolutivo iba a superar para siempre la violencia. Con esta lógica identificamos un “positivismo como acción” y no solo como una mera doctrina. Este “positivismo como acción” también es visible en el avance tecnológico del porfirato. Díaz y sus científicos²³ llevaron a la práctica políticas públicas para remediar deficiencias en la sociedad, como dotarla de una mejor infraestructura urbana, comunicaciones más eficaces, un sistema de vigilancia y castigo de los infractores de la ley y un programa educativo que contemplaba la observancia de las ciencias materiales, morales y filosóficas de manera racional.²⁴

²² Matute, “Justo Sierra, el positivista romántico”, 434.

²³ Se les conoció como “científicos” a los ministros de Díaz que estaban inspirados en el positivismo. Mantenían buenas relaciones con los inversionistas extranjeros. Quizá el más connotado fue José Yves Limantour, secretario de Hacienda. En ese puesto llevó a cabo importantes reformas económicas, como la supresión de las alcabalas, el equilibrio presupuestal, el impulso en las obras de infraestructura material (ferrocarriles, puertos, alumbrado, urbanización, parques, etc.), la reforma monetaria, la consolidación del sistema bancario y la conquista del buen crédito internacional mediante operaciones de apertura o conversión de la deuda pública interna o externa. Se le consideró uno de los posibles sucesores de Díaz en la presidencia. Para un estudio más detallado del grupo de los científicos, véase: Carmen Sáez, “La élite dividida”, en *Crisis del porfirismo. Así fue la revolución* (Ciudad de México: SEP, 1985), 119-126.

²⁴ Como vimos, la educación era una condición para evolucionar y, por ende, para el progreso

Amparado en el programa positivista, Díaz justificó su dictadura enarbolando el estandarte de la libertad, pero no la de los individuos, sino la económica. Es necesario recordar que una de las máximas del liberalismo es la libertad del individuo frente al Estado. ¿Cómo debemos entender el liberalismo de Díaz, si en su régimen se redujeron las libertades de los ciudadanos? Paul Garner evalúa el liberalismo porfiriano y lo califica de “liberalismo patriarcal o de élite”,²⁵ caracterizado por la importancia que los científicos le otorgaron a la esfera económica en aras del progreso del país, olvidándose por completo del avance de los individuos. Este tipo de liberalismo, llamémosle si se quiere “positivo”, quedó desligado del liberalismo que se trataba de exaltar por medio del romanticismo e ideas como el valor o el heroísmo. No bastaban ya las odas a la patria ni los personajes de ficción abnegados y dispuestos a combatir a un enemigo extranjero. Para consolidar el progreso de la nación, era necesario algo más: asentar el progreso en el desarrollo industrial, la libertad económica y una

de la sociedad. El tema fue de suma importancia para Sierra. Recordemos su paso como profesor de educación preparatoria y su actividad como pionero de la enseñanza de la historia universal en México. Como legislador, su agenda más importante fue la que tuvo que ver precisamente con este ámbito. Al despuntar la década de 1880 formuló un primer proyecto para la creación de una universidad nacional.

²⁵ Paul Garner, *Porfirio Díaz, del héroe al dictador* (Ciudad de México: Planeta, 2007), 78.

paz duradera. En el aspecto político, Sierra consideró que para imponer el orden en una transición entre la anarquía liberal y el positivismo era necesario apoyar una “dictadura honrada” que asegurara la estabilidad de la sociedad. La respuesta a esta disyuntiva fue el Porfiriato, “como única fuerza política de orden y progreso para estabilizar la república mexicana”.²⁶ Con el arribo de esa paz, surgió también otra retórica que exalta la majestuosidad del territorio, que recupera el pasado prehispánico y elogia el progreso tecnológico. Analicemos el siguiente poema de Justo Sierra, “En la inauguración del tramo del ferrocarril de México Tlalnepantla”.

Es un velo inmenso de vivos colores,
de excelsos volcanes prendido al
cristal...

Allí donde el águila cuelga sus nidos
de un pueblo de libres se ve...

En horas benditas habló el porvenir,
fulgura en su cielo la santa esperanza...

El nuevo soldado que busca la gloria,
que crece en el surco la palma de paz...

Que suba en los aires el himno bendito
del santo trabajo; fórmenos su altar
en estas montañas de rudo granito.
Marchemos de prisa, marchemos es
la hora, el mundo moderno tiene alas,
marchad.²⁷

²⁶ Javier Ocampo López, “Justo Sierra, el maestro de América. Fundador de la Universidad Nacional de México”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 15 (2010): 22.

²⁷ Sierra, *Obras completas*, 356.

El solo título ya remite a una era de progreso. El territorio accidentado y poco accesible de la primera mitad del siglo XIX empezó a comunicarse. La parálisis política, económica y social parecía dejarse de lado. Las acciones guerreras del héroe fueron relevantes para transitar a una identidad nacional, pero en esta nueva realidad marcada por el desarrollo económico, son más importantes el trabajo y el avance tecnológico. Ahora es motivo de exaltación la paz, el progreso y el porvenir. Otra singularidad del poema de Sierra es el silencio, el mismo que emerge en la pintura del mexiquense José María Velasco, es el paisaje el que habla. Excelsos volcanes, el vuelo de un águila sobre un cielo transparente, montañas de rudo granito. Otra notable diferencia es el cambio en la sonoridad de este poema respecto a “Playeras”, pues no hay sentimientos que sugieran amores. En la “Inauguración...” hay un lenguaje más elaborado, más pausado, absuelto de pasiones románticas; es un discurso que apunta la necesidad de trabajar, progresar y mantenerse por la senda que impone el desarrollo industrial.

Conclusiones

El romanticismo parece adecuado para la retórica liberal, pues pretende emanciparse de ligaduras y reglas universales, de represiones coloniales...

del pasado. Esta afirmación lleva a reflexionar acerca de las condiciones del país como una determinante para el florecimiento del romanticismo. Desde nuestra óptica, el romanticismo supo navegar en las aguas del caos. Según José de la Revilla, en el romanticismo encontramos desorden y desprecio de las reglas. Entonces, ¿el México de la primera mitad del siglo XIX es un país de reglas? Justamente la imposición de reglas, si nos referimos a la promulgación de las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857, provocaron una exaltación del país que no se apaciguó sino hasta la caída del Segundo Imperio. Hombres identificados con la Reforma, con la defensa de la república ante las fuerzas de la Intervención Francesa, tomaron la pluma impregnada de romance para contar la épica de los próceres de la historia nacional, en medio del caos producido por la guerra.

Por su parte, la ciencia positiva se basaba en la observación, la experimentación y en los hechos, no sobre dogmas y abstracciones. De esta manera, la confrontación con el liberalismo tuvo que ver con que este último careció de la fuerza necesaria para justificar las metas de su propio programa. En cambio, logró poner sobre la mesa un programa cultural que no solo contempló el crecimiento exponencial de la literatura,

sino que alentó también la creación de organizaciones culturales y fomentó la música, el teatro y las artes a fin de afianzar la ambicionada identidad nacional.

A partir del porfirato quedaron establecidos dos horizontes de enunciación constituidos por dos principios dominantes. El primero es el que propone María Luna como “la libertad individual, la que se buscó concretar a través del liberalismo en los ámbitos político y económico y del romanticismo como sensibilidad y forma de expresión”.²⁸ El segundo viene con la pacificación del México porfirista con el orden y el progreso de la sociedad determinados por el positivismo, tanto como método de gestión pública, como forma de expresión. En ambos horizontes Sierra participó de forma destacada. En el romanticismo, contribuyó a celebrar las actuaciones brillantes del héroe frente a las amenazas externas, pero cuando esa construcción ideal quedó rebasada, Sierra giró a hacia una forma de expresión más compleja, auténticamente preocupada por la regeneración nacional, que pasaba por alcanzar la paz y acercar a la nación a los umbrales del desarrollo y del adelanto tecnológico.

²⁸ María Luna, *Constitución de saberes, principios dominantes y sus géneros de expresión* (Ciudad de México: UAM-A, 2008), 4.

RESEÑAS

José Luis Soberanes Fernández, *El primer liberalismo mexicano, 1833-1834: Una visión desde la historia del derecho* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2020), 149 pp.

RECEPCIÓN: 20 de junio de 2022.

APROBACIÓN: 2 de marzo de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308862

El jurista José Luis Soberanes presenta en este libro un estudio de lo que denomina “primer liberalismo mexicano”, concordante con el primer intento reformista de nuestro país entre 1833 y 1834. El autor continúa las indagaciones que empezó en *Una historia constitucional de México*, en particular el segundo tomo, publicado en 2019. El libro se divide en seis capítulos, más introducción y epílogo.

El primer capítulo es un recuento general de los acontecimientos ocurridos entre 1828 (último año del gobierno de Guadalupe Victoria y de elecciones presidenciales) hasta 1835, cuando el Congreso se arrogó el carácter constituyente que daría origen a las Siete Leyes de 1836. Soberanes centra su atención en los hechos más relevantes de carácter político, legislativo y militar de 1833 y 1834, cuando se intentó llevar a cabo una reforma liberal impulsada por el vicepresidente Valentín Gómez Farías.

En el segundo capítulo se presenta un panorama de las teorías de las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde fines de la Edad Media y durante la época moderna. De acuerdo con el autor, estas relaciones y el reconocimiento de la libertad religiosa causaron parte de los principales problemas después de la Independencia. El capítulo aborda *grosso modo* diferentes aspectos de estas relaciones, en particular el Regio Patronato y el regalismo, doctrina que postula la separación de potestades entre Iglesia y Estado, con preeminencia de este último, que en el mundo hispánico se comenzó a adoptar en el siglo XVIII.

El tercer capítulo se divide en seis partes (contando el planteamiento) y trata el secularismo y su “consecuencia lógica”, el liberalismo. En la segunda sección el autor aborda el concepto de secularización mediante las disciplinas histórica, filosófica y sociológica. En la siguiente, presenta las interpreta-

ciones históricas de la Edad Media, en particular la visión escatológica cristiana de San Agustín y Joaquín de Fiore, y en la cuarta trata la libertad política en las ciudades italianas del siglo XIV, con énfasis en la retórica que abrevó de las obras de la Antigüedad así como de su concepción de la libertad laica, en la que la fortuna y la virtud se relacionaban con la moral y las leyes políticas, mientras que el pensamiento agustiniano pone en el centro de la interpretación la intervención divina.

En la quinta sección se retoma el secularismo en la política y el derecho. Soberanes revisa diferentes argumentos y debates sobre el poder papal y su jurisdicción en los asuntos terrenales durante la Edad Media y la Edad Moderna. En el sexto apartado el autor explora el proceso y los significados de secularización durante la Ilustración, así como las ideas sobre la libertad en el siglo XVIII, y el último apartado está dedicado al liberalismo, en particular su vertiente política, y finaliza con una síntesis basada en los postulados de José María Luis Mora en su *Revista Política* de 1837.

En el cuarto capítulo Soberanes examina la cuestión religiosa en el México independiente. Como señala el jurista, la vacancia de las diócesis después de la Independencia, además de que España todavía tenía el derecho de proponer los candidatos a las mitras locales, fueron problemas no menores en Hispanoamérica. En primer lugar, se presentan los esfuerzos diplomáticos de México para que el Vaticano nombrara las vacantes, cosa que hizo apenas en 1831. El autor argumenta que con el fin de las prerrogativas del regalismo en México se abrió la posibilidad para que los futuros liberales impulsaran el cambio de una sociedad confesional a una secularizada. La segunda mitad del capítulo consiste en fragmentos de discusiones jurídicas en la primera década de vida independiente respecto a la tolerancia, la libertad de religión y el papel del Estado.

El quinto capítulo es una semblanza biográfica de José María Luis Mora, uno de los artífices de los intentos reformistas de 1833-1834 y que, tras su fracaso, se exilió a Europa donde vivió hasta su muerte en 1850. El primer apartado contiene los datos fundamentales de su carrera política; el segundo es un esbozo de su pensamiento político y social, y se expone la preocupación del teólogo por reformar la sociedad mediante las instituciones; y el último se enfoca en la obra historiográfica de Mora, sus opiniones sobre la cuestión religiosa en México e incluso las consideraciones personales del pensador sobre la fe católica.

El último capítulo está dedicado a la legislación liberal del bienio 1833-1834. Inicia con una mención a la Ley de Caso y sus derogaciones y posteriormente

aborda la reforma eclesiástica: el decreto sobre prevención de curatos y la obligación civil de pagar diezmos, la derogación de la coacción civil para el cumplimiento de votos monásticos y las cuestiones sobre los bienes eclesiásticos y las misiones. En otro apartado, Soberanes expone la reforma en materia educativa y cita las leyes del secuestro de los bienes del duque de Monteleone, la extinción del Colegio de Santa María de todos los Santos, la supresión de la universidad, la creación de establecimientos de instrucción pública superior en la capital y el uso de diferentes propiedades del clero que se destinarían para la educación. Finalmente, el jurista se ocupa de la deuda pública, la libranza y amortización de contratos de gobierno. El autor recurrió en algunos casos a legislaciones anteriores y el capítulo se fundamenta en dilatadas transcripciones de leyes y sus análisis.

En el epílogo, Soberanes reafirma su objetivo de contribuir al conocimiento de la corriente política y social más importante del siglo XIX y reitera la idea de continuar el estudio de su evolución histórica hasta 1874, con la elevación a rango constitucional de las Leyes de Reforma de mediados de siglo.

En la obra es patente la identificación del liberalismo con los esfuerzos de secularización sociopolítica. Si bien en 1833-1834 se tomaron medidas importantes para regular al ejército, se entiende que el autor no las haya abordado por su enfoque en la corriente de pensamiento y no en el ejercicio reformista. Esto mismo se aprecia en la mención, un tanto marginal, de los asuntos económicos y educativos, que, si bien están ligados a la cuestión eclesiástica, merecen un estudio más extenso. A ratos el libro se pierde en digresiones, y en particular el tercer capítulo no parece muy conectado con el objeto del libro. Las interesantes discusiones que se dieron en Europa se pudieron sintetizar y hubiera resultado útil detallar su impacto en la Nueva España.

Pese a estas consideraciones, el libro ofrece un panorama interesante sobre la importancia de la religión en el mundo occidental y, en ese sentido, la labor no menor que emprendieron los “protoliberales” mexicanos (como el autor los denomina) en el ejercicio legislativo de 1833 y 1834. La religión tuvo un papel fundamental durante la Reforma de mediados del siglo XIX y lo conservó en las décadas siguientes de la historia nacional, como lo ejemplifica la Guerra Cristera. El libro invita a indagar más sobre la evolución del pensamiento liberal mexicano en uno de los periodos más convulsos del complicado devenir político del siglo XIX mexicano.

HORACIO CRUZ GARCÍA
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Byung-Chul Han, *No-Cosas. Quiebras en el mundo de hoy*, trad. por Joaquín Chamorro (Ciudad de México: Taurus, 2021), 139 pp.

RECEPCIÓN: 11 de enero de 2021.

APROBACIÓN: 2 de marzo de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308863

Este libro de Byung-Chul Han resume lo que el pensador coreano ha sostenido a lo largo de su obra. La diferencia estriba en el uso del concepto de “no-cosa” como dominante en la cultura actual. La tesis que recorre el libro es que ya no hay cosas. Se ha perdido el sentido de las cosas, su dureza, su solidez, su lugar en la tierra. Por lo mismo, el hombre ha dejado de pensar en las cosas. Eso significa que no contempla ni reflexiona; no es devoto de las cosas. Hoy, el hombre solamente piensa en el consumo, vive en la velocidad, busca los estímulos, se hunde en el mundo de la información donde nada es estable, todo se torna virtual.

148

El libro se compone de quince breves ensayos. Algunos de ellos son repetitivos porque tratan los mismos temas. El primer ensayo se titula “De la cosa a la no-cosa”. Han sostiene que el mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral. Ya no habitamos la tierra y el cielo, sino Google Earth y la nube. Un ejemplo es el teléfono inteligente, el Smartphone. Los datos son información que se sucede constantemente, imágenes que pasan a gran velocidad. Los infómatas se nutren de informaciones, no de cosas. Así se comunican con otros sin darse la cara unos a otros. Lo que importa es el “me gusta” de algo que se pone en el muro (metáfora del “muro de piedra” en pantalla líquida). El *Dasein* ha muerto. El ser humano es un *infor*g. El ser-ahí en el mundo se convierte en un ser no-ahí en la nube de los datos.

Ya no importa la verdad. No importa saber del mundo como sostén de la vida. El orden digital pone fin a esa era de la verdad y pone en escena la sociedad de la información posfactual. Interesa lo que se comenta en las redes sociales, no lo que ocurre en la realidad. Se abrigan recuerdos que pronto se

olvidan, se acumula información que pierde actualidad casi de inmediato. El hombre va perdiendo la memoria y el sentido del tiempo. De las cosas en el mundo se pasa a las no-cosas en la red.

En el ensayo “De la posesión a las experiencias”, Han dice que pasamos de la máxima “Yo *soy* tanto más cuanto más *tengo*” a la máxima “Yo *soy* tanto cuanto más *experimento*”. La idea es que el tener se asociaba al aprecio por las cosas. Poco a poco, las cosas dejan de ser valoradas. Más aún: el hombre ya no quiere las cosas. Solía querer y cuidar las cosas. La falta de afecto por las cosas las convierte en meros objetos de consumo. Lo que se defiende es la sociedad del desperdicio. Se consume libremente algo que luego es un desecho. Consumimos personas lo mismo que objetos. Y los desechamos. Igualmente, construimos nuestra identidad en los medios sociales. Nuestra identidad es cambiante.

El hombre solía tener una historia con las cosas. Eso era el coleccionista. La utilidad era menos importante que el valor de la cosa. Para Walter Benjamin lo que importa es la historia y la fisonomía de las cosas.

Si la cultura se convierte en mercancía, entonces lo que está en peligro es nuestra vida en comunidad. El tercer ensayo se titula “Smartphone” y reitera lo dicho hasta aquí. El giro que le da Han es el siguiente: el medio es el mensaje, y si el medio es un teléfono ligero, intercambiable (si lo perdemos, compramos otro), la gravedad del peso desaparece. Es decir, el teléfono inteligente que acapara horas de nuestra vida diaria no pesa, no tiene gravedad. La ligereza se acompaña de la movilidad, porque podemos llevar a todos lados el Smartphone. Y así llevamos a los “amigos”, las “imágenes”, la “información”, el “mundo”. Al tocar la pantalla someto el mundo a mis necesidades. Me siento libre. El *mundo está digitalmente a mi disposición*. Sin embargo, no hay nadie allí.

Perdemos al otro. La relación entre el yo y el otro se anula, por lo que la responsabilidad del yo con el otro se vuelve innecesaria. Hoy, la comunicación es una comunicación descorporeizada. El cuerpo desaparece, y con ello, el misterio del erotismo. Estamos en el ámbito de lo que se muestra sin misterio. La era pornográfica puebla el escenario. En el cuarto ensayo, Han habla de las “Selfies”. El sujeto se toma una fotografía y la muestra a los demás. Aparenta alegría, se ríe, se acomoda, posa. Pero a diferencia de la fotografía analógica que capta los rayos del sol y los graba en granos de plata (Barthes) creando un ectoplasma, una alquimia de la inmortalidad, la selfie no tiene misterios, no perdura, no se desgasta. Atrás de la selfie hay datos matemáticos, algoritmos,

unos y ceros, ecuaciones, que producen una imagen. Se traduce la luz en datos. En lugar de decir “esto que veo en el retrato, ha sido”, lo que decimos es “esta foto es bonita, me gusta”. Se pierde el sentido de la temporalidad; todo se vuelve inmanente y efímero. Por eso no hay *continuidad narrativa*, sino *visión lúdica sin relato*. Pasamos de la era de contar algo, a la era de los chismes.

En la “Inteligencia Artificial”, Han es contundente. Dice: “El ‘comienzo de un filosofar es’, según Heidegger, el ‘despertar de una disposición anímica fundamental que nos determina de modo fundamental’” (55). Esa disposición anímica es la totalidad afectiva abierta al horizonte del mundo. El *pathos* es apasionado ante el horizonte del mundo. La disposición a alcanzar el conocimiento es la verdadera inteligencia en Heidegger. Hoy el *pathos* está suplantado por la *apatía*. Ya no hay pasión. Todo se calcula. La inteligencia artificial es incapaz de pensar. Mientras la inteligencia conoce el mundo y cambia los hechos, la inteligencia artificial procesa información predefinida y los hechos siguen siendo los mismos.

Las cosas nos visitan. Han dice en “Visitas de las cosas” que las cosas tienen calor, nos espantan, nos sorprenden, se amoldan a nuestras necesidades. Las cosas son pérdidas porque nos asedian, nos miran. Sartre decía que era tocado por las cosas. Rilke decía que las cosas irradian calor. Las cosas bellas calientan el corazón. La digitalización “quita a las cosas cualquier materialidad ‘rebelde’, cualquier resistencia [...] El mundo actual es muy pobre en *miradas* y *voces*. No nos mira ni nos habla. Pierde su *alteridad*” (70, 71). El mundo se desrealiza, dice Han.

Al final de este gran libro, Byung-Chul Han regala dos ensayos que constituyen piezas poéticas maravillosas. Se titulan “Silencio” y “Una digresión sobre la gramola”. ¿Qué decir del silencio? Lo sagrado está ligado al silencio. El silencio ordena nuestra atención al mundo superior, no coacciona, da libertad y paz. En el silencio *no soy nadie*. Habla el otro. Al guardar silencio se callan las voces de los prejuicios, se olvidan los rencores, se escucha el eco de todo paisaje. Al escuchar, el hombre es uno con el todo, en el olvido dichoso de sí mismo. El silencio despierta la contemplación. En el mundo digital todo es ruido, hipercomunicación, velocidad, vulgaridad. El mundo de los datos no es sagrado, no eleva, no atiende. Dice Han: “La basura de la información y la comunicación destruye el paisaje” (101). Las no-cosas hacen tanto ruido que nos alejan de la cosa en lo real. Por eso, no sabemos nada del yo y del otro. Solo sabemos consumir.

Han compró una gramola (sinfonola). Dice que se enamoró de las luces, la caja abdomen, el tragamonedas y el mecanismo perfecto casi humano de su gramola. Se sentaba horas, a oscuras, a escuchar la música que lo remontaba a la década de 1950. Dice que su gramola es un otro real que lo acompaña. No es una cosa. No es no-cosa. Es una entidad real que significa algo. Peter Handke habla de las cosas que permiten ver el mundo, que nos sitúan en un lugar. Las cosas que duran, que son mágicas, producen una felicidad ajena a todo cálculo. Dejemos de calcular. Hagamos a un lado las no-cosas y volvamos al mundo, al habitar con el otro.

Hermoso libro, debe ser leído.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Álvaro Vargas Llosa (coord.), *El estallido del populismo* (Barcelona: Planeta, 2017), 416 pp.

RECEPCIÓN: 17 de diciembre de 2021.

APROBACIÓN: 8 de junio de 2022.

DOI: 10.5347/01856383.0145.000308864

La victoria de Donald Trump el 8 de noviembre de 2016 con 304 votos en el Colegio Electoral contra los 227 de su adversaria, Hillary Clinton, estremeció al mundo. Pocos esperaban que la candidatura populista y nacionalista del magnate inmobiliario y estrella de la “reality television” lograra semejante proeza en una democracia avanzada, con instituciones sólidas y una cultura política acendrada, cuyas responsabilidades desbordan largamente, desde hace setenta años, su perímetro geográfico.

“El caso Trump”, Álvaro Vargas Llosa

152 | *El estallido del populismo* es una compilación coordinada por Álvaro Vargas Llosa, hijo del consagrado escritor Mario Vargas Llosa, quien escribió el prólogo. Es una mirada fundamentalmente iberoamericana y alcanza a tocar el *brexit* y las crisis actuales de la Unión Europea.

Álvaro Vargas Llosa, académico y periodista, además de ser el compilador es autor del capítulo “El caso Trump”. El elenco de colaboradores es plural y selecto: Enrique Krauze es autor de “Los redentores no cambian”; Yoani Sánchez escribió “Cuba: conquistas, amenazas y liderazgo”; Carlos Alberto Montaner, “Los diez rasgos populistas de la Revolución cubana”; Sergio Ramírez, “Una fábrica de espejismos”; Fernando Luis Schüller, “Lula y el PT, la incógnita brasileña”; María Corina Machado, “La tiranía chavista y la decisión de vencerla”; Gerardo Bongiovanni, “Argentina, entre la herencia y la esperanza”; Gabriela Calderón, “Ecuador: la revolución, el buen vivir y la tiranía de ingenieros sociales”; Plinio Apuleyo Mendoza, “Colombia: el engaño juega sus cartas”; Juan Claudio Lechín, “Evo Morales, monarquía plebeya o monarquía lumpen”; Roberto Ampuero, “Chile: ¿populismo no nato?”; Cristián

Larroulet V., “¿Se aleja el fantasma?”; Cayetana Álvarez de Toledo, “Ellos y nosotros: el populismo en España”; Lorenzo Bernaldo de Quirós, “Causas y consecuencias del *brexit*”; y Mauricio Rojas, “El populismo en Europa Occidental”.

En el libro se cuestiona cómo es que, tras la caída del muro de Berlín y con él de la utopía comunista, las democracias liberales estén dando el sorprendente giro hacia el llamado populismo. Indiscriminadamente, este populismo se manifiesta en las izquierdas como en las derechas, en Europa, Norteamérica o Latinoamérica; del inusitado triunfo electoral de Donald Trump en Estados Unidos a Le Pen en Francia. Se sostiene en procesos democráticos que dan acceso al poder a líderes carismáticos no institucionales.

Los autores de los ensayos de *El estallido del populismo* concuerdan en que la democracia es necesaria y critican al populismo como discurso político social que suma adeptos y apela a emociones, al tiempo que debilita instituciones y produce rotundos fracasos económicos. Escribe Vargas Llosa:

Si existe determinado grado de descontento y miedo en una sociedad, y un caudillo capaz de construir en la imaginación de suficientes personas un mito y una utopía que den cohesión discursiva a los instintos, frustraciones y reclamos que los enemistan con el estado de cosas imperante, el populismo irrumpirá con fuerza. En cualquier lugar y tiempo.

Dadas ciertas condiciones, no hay democracia que no sea vulnerable a la construcción del mito (un pasado ilusorio que el caudillo resucita) y la utopía (el anuncio de un futuro glorioso) que informan, con su potente carga emocional, el relato populista. [p. 7]

Se analiza como punto de referencia el socialismo del siglo XXI de Hugo Chávez, un populismo emblemático de América Latina que, frente a los datos duros de la economía política, trajo la crisis y la pauperización de la Venezuela actual. Es una demagogia de ideologías incongruentes, exitosa en lo electoral, aunque con estadísticas que evidencian un desarrollo fracasado.

Mauricio Rojas define el populismo como la “contraposición maniquea entre pueblo y élite”, y señala su mesianismo, el recurso de la posverdad o mentiras exageradamente repetidas, como los “milagros sociales” de Lula Da Silva en Brasil, las promesas de López Obrador en México de una “república amorosa”, el “no construido Canal de Nicaragua” de 50 000 millones de dólares, con el que Daniel Ortega y el contratista chino violaron la Cons-

titución, o, en fin, las promesas de Cristina Kirchner y sus “milanesas y fútbol para todos” en Argentina.

El populismo es muy diverso. No se parece el de Estados Unidos al de América Latina; uno es nacionalista y el otro, clasista. Los populismos europeos provienen de la indignación provocada por la crisis financiera de 2008 y el bajo poder adquisitivo de las nuevas generaciones, los llamados mileuristas (por ganar mil euros, que alcanzan para poco), o también de las inequidades generadas por la desigual integración europea, las condiciones impuestas a países como Portugal o Grecia o la xenofobia del Partido de la Libertad en Holanda o el Partido de los Finlandeses Auténticos en Finlandia, despertada por las oleadas de migrantes kurdos o sirios. En Hungría, Viktor Orbán postula que el Estado debe corregir el mercado según una moralidad cristiana. En una palabra, el populismo es multifacético y se expresa de modos distintos.

Con todo, los autores de *El estallido del populismo* señalan ciertas constantes en el fenómeno: la intolerancia a la libertad de expresión y a cualquier asomo de crítica; los intentos de modificar reglas y leyes con una autoridad entendida arbitrariamente (como Evo Morales en Bolivia o Keiko Fujimori en Perú); el rechazo a la ciencia y a la academia; las incongruencias entre las propuestas de campaña y el ejercicio del poder conseguido (como el partido Podemos en España o la consulta del *brexit* en Inglaterra), y, por cierto, los vacíos de liderazgo en los partidos de oposición.

La intención de este trabajo es afinar un criterio ciudadano para las siguientes elecciones. No obstante, es muy probable que una lectura rápida pueda malinterpretarse como un sesgo ideológico contra la izquierda o contra la derecha. Nada más lejano. La crítica que aquí se hace es una búsqueda honesta de salvaguardar la congruencia ideológica de las distintas posturas: el populismo vacía de sentido tanto a la izquierda como a la derecha.

Es un recomendable documento que nos reta a educar nuestras convicciones políticas y que ayuda a entender los debates de la política actual.

ALFREDO VILLAFRANCA QUINTO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

NORMAS PARA LOS COLABORADORES

La revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*, acepta colaboraciones inéditas de textos, notas y reseñas en las áreas de la filosofía, la historia, las letras y las humanidades en general. Su publicación estará sujeta a la decisión del Consejo Editorial y de la Comisión dictaminadora. Al hacer entrega de cualquier propuesta de publicación, los autores reconocen que es un trabajo personal, original y que no ha sido publicado anteriormente, por lo que no infringe derechos de terceros.

Todo texto será sometido a doble dictamen por pares ciegos. En caso de ser aceptado, la sola entrega del texto autoriza tanto su publicación como su uso en medios escritos, electrónicos o cualquier otro; libera a *Estudios* de toda infracción a los derechos intelectuales de terceros, y transfiere el derecho patrimonial **no exclusivo** del texto al Instituto Tecnológico Autónomo de México.

Estudios solo publica trabajos en español. Todo texto enviado a esta revista debe guardar las formas académicas que garantizan el nivel intelectual y científico que hace posible el debate, así como observar la corrección morfosintáctica y ortográfica del español. Igualmente, todo texto enviado a *Estudios* debe apegarse a las normas editoriales de la revista indicadas en este documento. No se aceptarán trabajos que no cumplan con estas condiciones.

Todas las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico estudios@itam.mx en archivo .docx, preparadas para dictaminación ciega.

Los textos deben tener una extensión de entre 5000 y 8000 palabras, las notas una extensión máxima de 5000 palabras, y las reseñas una extensión máxima de 1300 palabras (incluyendo, en todos los casos, notas a pie de página).

Los lineamientos completos relativos al modo de envío, presentación, formato y normas de citación pueden consultarse en la página de internet de la revista: <http://estudios.itam.mx/es>, en la sección “Normas para colaboradores”. Todas las colaboraciones deben sujetarse a los criterios que ahí se establecen.