

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*

Stéfano 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, Academia Mexicana de la Historia, 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

## 147

INVIERNO 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: 10.5347/01856383.0147.000311215**

**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 400 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

|   |    |
|---|----|
| LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ZARATUSTRA<br><i>Aldo Guarneros</i>   | 7  |
| ENTRE DOS MAJESTADES. LOS MAYAS DEL<br>SURORIENTE DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN<br>ANTE EL CONFLICTO ANGLO-ESPAÑOL<br>(SIGLOS XVII-XVIII)<br><i>Carlos Conover Blancas</i> | 33 |
| CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO<br>A LA “POSICIÓN ORIGINAL” Y EL VELO<br>DE IGNORANCIA EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS<br><i>Sergio Lomelí Gamboa</i>                      | 55 |

### SECCIÓN ESPECIAL

|  |    |
|--|----|
| TERAPIA Y TERAPEUTAS EN PLATÓN<br><i>Ute Schmidt Osmanczik</i> | 77 |
|--|----|

### NOTAS

|  |     |
|--|-----|
| EXAMEN DE EMILIO URANGA<br><i>José Manuel Cuéllar Moreno</i> | 111 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| BURKE Y DE MAISTRE: DOS RESPUESTAS<br>CONSERVADORAS A LA REVOLUCIÓN FRANCESA<br><i>Fernando Rodríguez Doval</i> | 127 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| LA MEMORIA DE LOS ESPACIOS PÚBLICOS<br>EN LA MOVILIZACIÓN POLÍTICA<br><i>Christof Göbel</i><br><i>Juan Carlos Mansur Garda</i> | 145 |
|--|-----|

## RESEÑAS

|  |     |
|--|-----|
| DANIEL J. PRATT MORRIS-CHAPMAN,<br><i>Newman in the story of philosophy:<br/>The philosophical legacy of Saint John<br/>Henry Newman</i> , Carlos Gutiérrez Lozano | 157 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| FRANCES CALDERÓN DE LA BARCA,<br><i>La corte de Isabel II y la revolución<br/>de 1854 en Madrid</i> , Claudia Albarrán | 160 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| RAMÓN FERNÁNDEZ DURÁN Y LUIS GONZÁLEZ REYES,<br><i>En la espiral de la energía. Historia de la<br/>humanidad desde el papel de la energía<br/>(pero no solo)</i> , Alfredo Villafranca Quinto | 164 |
|---|-----|

# LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ZARATUSTRA

---

*Aldo Guarneros\**

RESUMEN: Con base en el sentido histórico de Zaratustra, se examina un problema que atraviesa toda la tradición, el problema de los dualismos, es decir, la explicación filosófica que tiende a la escisión o, en otras palabras, el planteamiento de una separación radical del todo en elementos (alma-cuerpo, sujeto-objeto, verdad-falsedad y así sucesivamente). No se investigan algunos dualismos, sino que se expone la dualidad como origen de las reflexiones dualistas y plantea cómo es que, más bien, es posible dar razón de los dualismos mediante la unidad.



## THE NAMES OF METAPHYSICS: ZARATHUSTRA

ABSTRACT: Based on the historical sense of Zaratustra I study a problem that goes through the entire tradition, namely, the problem of dualisms, the philosophical explanation that tends towards a split or, in other words, the proposal of a radical whole's separation in elements (soul-body, subject-object, truth-falsehood and so on). This paper doesn't just analyse a few dualisms, but it shows the duality as the inception of dualist thoughts and suggests how it is rather possible to give reason of dualisms by means of the unity.

PALABRAS CLAVE: Dualismo, escisión, historicidad, unidad.

KEY WORDS: Dualism, historicity, split, unity.

RECEPCIÓN: 7 de diciembre de 2022.

APROBACIÓN: 22 de junio de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311216

\* Universidad Iberoamericana.

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

## LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ZARATUSTRA

Toda filosofía habla de dualidades. Nada más natural al analizar algo. Analizar es “des-componer” en partes que, como mínimo, son bipartitas, aunque potencialmente sean infinitas. Los posibles resultados analíticos pueden o esforzarse por dar razón del principio de unidad de esa dualidad, explicando la correlación del todo, o postular escisiones dualistas de la dualidad, defendiendo el carácter disímbolo de las partes. Esto se muestra en la historia de la filosofía como una dificultad connatural desde sus orígenes: lejos de aproximarse a la interrelación, impone escisiones. Por supuesto, hay pensadores que expresamente buscan dualismos escindidores, en parte por parecer más conveniente a las cosas mismas y en parte por las capacidades del ser humano, en la medida en que se opina que la búsqueda de unidad es estéril. Y, no obstante, entre unidad y dualismo se da un entramado harto complejo.

Lo habido entre ambas posiciones es en la misma medida con-*juntivo* y dis-*yuntivo*, lo cual resalta en los nombres que ofrece la metafísica: verdad-falsedad, materia-espíritu, alma-cuerpo, sensibilidad-razón, pensamiento-extensión, ser-devenir. Asimismo, entre los nombres de la metafísica hay figuras eminentes, como Zaratustra, que ejemplifican la compleja “-junción” a la base, a saber, que unidad y dualismo no son solo partes de un dualismo, sino una unidad en tanto juntura de la dualidad. El nombre de Zaratustra es, así, un nombre de la metafísica porque

ALDO GUARNEROS

ejemplifica las formas de interpretar este quehacer: o la metafísica enuncia meros dualismos y, por tanto, es denostable (metafísica “en sentido peyorativo”), o versa en torno a cierta unidad y, entonces, es respetable, aunque con ciertas restricciones (ontología contemporánea). Mas algo se conjunta en esa disyunción.

Para desarrollarlo analizo el significado histórico de Zaratustra. Esto demanda un diálogo señalado, aunque no exclusivo, con Nietzsche. Los momentos del artículo son tres: 1) la explicitación de la percepción histórica de Zaratustra en la tradición, 2) en qué sentido la dualidad de la que él habla deriva en dualismos y 3) cómo es que los dualismos conducen, más bien, a la unidad. Concluimos con las consecuencias para el sentido histórico de la metafísica extraídas de estas reflexiones.<sup>1</sup>

## El Zaratustra histórico

Poco se puede decir con acierto del Zaratustra histórico. Su nacionalidad y época son confusas. Hubo varios personajes relativamente sobresalientes con el mismo nombre, de ahí la dificultad de datar su vida. Se habla de uno que vivió cerca del 2200 a.c. y fundó una dinastía meda en Babilonia; también de otro personaje de Caldea que fue maestro de Pitágoras.<sup>2</sup> Del Zaratustra que nos interesa —el primer profeta— se cuenta que vivió seis mil años antes de la muerte de Platón en la antigua Bactria, cuya capital sería la hoy ciudad de Balj, al norte de Afganistán. “Llegado a la adolescencia, Zaratustra se retiró a un desierto y vivió en una cueva una vida austera y solitaria. Lo que más le preocupaba [...] eran las prácticas de culto a los falsos dioses, esos Devas que recorrían la tierra bajo una forma humana. Pasó siete años meditando su sistema y luego lo comunicó a algunos discípulos escogidos”.<sup>3</sup>

El libro sagrado del sistema se llama *Avesta*, mal conocido como *Zend-Avesta*. Redactado en avéstico, idioma pariente de las lenguas

<sup>1</sup> Cabe recordar para lo sucesivo que el nombre avéstico Zaratustra equivale a Zerdust y Zoroastro. Además, Ahura-Mazda también es denominado Oromasdes y Angra-Mainyu es conocido igualmente como Arimanio.

<sup>2</sup> Charles de Harlez, *Avesta. Livre sacré du Zoroastrisme* (París: Maisonneuve, 1881), xxi.

<sup>3</sup> *Ibid.*, xxv.

iranias, es un libro de libros. El vocablo persa *zend* significa algo aproximado a comentario, glosa o paráfrasis, y se refiere a la interpretación o comprensión que se tiene sobre algo. Se suele pensar, por tanto, que el profeta era persa. Así Nietzsche.<sup>4</sup> Esa nacionalidad tiene el atractivo de la enemistad con los griegos, pero, en rigor, es difícil determinar la forma original del nombre del profeta que bautiza una religión practicada todavía en la actualidad.

Hegel sí señala la diferencia entre el pueblo de Zaratustra y los persas, aunque no es claro. A ese pueblo lo denomina a veces *parsi*<sup>5</sup> (“provenientes de Persia”) y a veces *pueblo zenda*,<sup>6</sup> sin que *zend* sea un gentilicio. Aun así, según Hegel, “la religión de Zoroastro dominaba en Media y en Persia, y Jenofonte cuenta que Ciro la había adoptado; pero ninguno de estos países fue morada del pueblo zenda”.<sup>7</sup> Extraña la invocación a Jenofonte porque —hasta donde sé— no afirma tal cosa en su obra e, incluso, otra postura niega que la Persia de Ciro conociese las doctrinas avésticas basándose, precisamente, en Jenofonte. De acuerdo con esta tesis, las menciones griegas de Zaratustra previas al siglo IV a.C. provienen de fuentes apócrifas.<sup>8</sup> Cabría conjeturar, entonces, si realmente Platón tenía noticias de Zaratustra cuando lo refiere en un *Diálogo* que, de por sí, se sospecha inauténtico.

Mas ahí inicia la percepción histórica de Zaratustra en la filosofía: él se vuelve un filósofo o, cuando menos, su antecedente. Esto se observa en el pasaje del *Diálogo* platónico que versa en torno a la educación de los príncipes persas:

Se hacen cargo de ellos los llamados pedagogos reales: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. El primero de ellos enseña la ciencia de los magos de Zoroastro [...] o sea el culto de los dioses; enseña también el arte de reinar. El más justo enseña a decir la verdad durante

<sup>4</sup>“Zaratustra es la forma auténtica y no corrupta del nombre Zoroastro, y es por tanto una palabra *persa*.” Friedrich Nietzsche, *Correspondencia IV* (Madrid: Trotta, 2012), 359.

<sup>5</sup>Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la estética* (Madrid: Akal, 1989), 242-247.

<sup>6</sup>Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 2004), 327-334.

<sup>7</sup>*Ibid.*, 329.

<sup>8</sup>Harlez, *Avesta*, XIV.

toda la vida; el más prudente, a no dejarse dominar por ningún placer, para que se acostumbre a ser libre y a comportarse como un verdadero rey, sabiendo contener en primer lugar sus instintos sin dejarse esclavizar por ellos. El más valeroso le hace intrépido y audaz, haciéndole ver que el temor es esclavitud.<sup>9</sup>

El pasaje ofrece una importante afinidad entre el pensamiento de Platón y lo que dice saber de los persas, una afinidad que dificulta decidir si Platón “platonizó” a los persas o si él se “apersó” (lo que no extrañaría, dada su admiración por personas y divinidades extranjeras). Por lo demás, el pasaje platónico recuerda la descripción romántica e idealista de Heródoto sobre Persia, quien escribe que los persas “desde los cinco hasta los veinte años solo enseñan a sus hijos tres cosas: a montar a caballo, a disparar el arco y a decir la verdad”.<sup>10</sup>

En esos testimonios destaca otro elemento de la percepción histórica de Zaratustra: es *magia* y la magia es *sabiduría*. Según Heródoto, el “saber mágico” significa únicamente “interpretar sueños”,<sup>11</sup> mientras que magos (μάγοι) se refería simplemente a una “de las tribus de los medos”.<sup>12</sup> Platón, en cambio, entiende esa magia como saber sobre lo divino y el gobierno: conocimiento dialéctico vital para él mismo y filosófico al estilo griego o, si se prefiere, metafísico, pues era saber en tanto virtud al que acompañan justicia, templanza y valentía. Platón, entonces, hace del pueblo supuestamente enemigo de los griegos el antecesor de la filosofía, y con ello inaugura dos ideas esenciales: por una parte, la filosofía es histórica y, por otra, a lo largo de su historia hay algo en común.

Al respecto destacan unas afirmaciones de Aristóteles en *Acerca de la filosofía*: “los magos son más antiguos que los egipcios [...] de acuerdo con ellos hay dos principios, un espíritu bueno y un espíritu malo [...] uno tiene por nombre Zeus y Oromasdes y el otro Hares y Arimanio [...] Zoroastro vivió seis mil años antes de la muerte de Platón”.<sup>13</sup> Con

<sup>9</sup> Platón, *Alcibiades I*, en *Diálogos VII* (Madrid: Gredos, 2002), 121 e-122 a.

<sup>10</sup> Heródoto, *Historia I. Clío* (Madrid: Gredos, 1992), 136, 2.

<sup>11</sup> Heródoto, *Historia VII. Polimnia* (Madrid: Gredos, 1995), 37.

<sup>12</sup> Heródoto, *Historia I*, 101.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Fragmentos* (Madrid: Gredos, 2005), 6 a-b.

ello sostiene, primero, que hay una relación entre la filosofía griega y algo previo; segundo, que esa relación es un saber no limitado solo a los egipcios, sino más antiguo aún, y tercero, que también se enlazan el zoroastrismo o mazdeísmo y la religión griega. Esto importa particularmente por lo que Aristóteles declara al exponer la intuición de la historicidad de la filosofía cuando trata la idea de que lo divino está en la naturaleza entera: “habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas [algunas] opiniones”.<sup>14</sup>

A partir de entonces existe la asociación entre la magia de Zaratustra y la filosofía, la de Platón y la griega en general. La más famosa obra doxográfica del siglo III d.C. comienza advirtiéndolo: “Esta ocupación de la filosofía afirman algunos que tuvo origen entre los bárbaros; pues hubo magos entre los persas [...] a cuyo frente está el persa Zoroastro”.<sup>15</sup> Igualmente el léxico *Suda* recoge la hipótesis de que el cínico Antístenes escribió una obra sobre la magia en la que “trata de cierto mago llamado Zoroastro, que descubrió la sabiduría”.<sup>16</sup>

Por razones obvias, esa asociación es de poco interés en el medievo. Pero durante el Renacimiento será hartamente explotada. Ficino, por ejemplo, propone que el *Timeo* de Platón se deriva del contenido espiritual del *Avesta* de Zaratustra.<sup>17</sup> Pico le atribuye a Zaratustra ideas que hacen eco de la *República* y el *Fedro*.<sup>18</sup> Bruno, finalmente, plantea que son lo mismo “los magos en Persia desde Zoroastro [y] los *sophi* en Grecia”,<sup>19</sup> ya sea que con σοφοί hable de los presocráticos, ya de personajes como los siete sabios.

Así, el Renacimiento enriquece la historia, pero también la complica, dada la dominante asociación de la magia con lo demoníaco y del

<sup>14</sup> Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 2012), XII, 8, 1074 b 10-12.

<sup>15</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* (Madrid: Alianza, 2007), I, 1-2.

<sup>16</sup> José Martín, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca I* (Madrid: Akal, 2008), 147.

<sup>17</sup> Marsilio Ficino, *Sobre el amor* (Ciudad de México: UNAM, 1994), 37.

<sup>18</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Ciudad de México: UNAM, 2004), 33-34.

<sup>19</sup> Giordano Bruno, “Sobre magia”, en *Mundo, magia, memoria* (Madrid: Biblioteca nueva, 2007), 247.

demonio con lo satánico; lo cual resulta de la ruptura cristiana del sentido del δαίμων como intermediación, como condición para el habitar humano y como origen de dioses y humanos (analizado por Hesíodo, Heráclito, Sócrates y, polisémicamente, Platón). Por ello recuerda Bruno que, mientras que entre “los filósofos [...] mago significa hombre sabio con poder de obrar”, otros, en cambio, asocian el término con “cierto cacodemonio al que llaman Diablo o de otra manera según las costumbres y credulidad de los diversos pueblos”.<sup>20</sup>

Zaratustra, la magia, Platón y la filosofía se vuelven, ante el vulgo, sinónimos de escisión, aun cuando los individuos cultos todavía eran capaces de ver la unidad y la interrelación en el corazón de esos quehaceres. De esa unidad da testimonio el gran traductor de Platón al hablar del carácter hechicero del amor: “Este arte mágico lo atribuyeron los antiguos a los demonios [que] entienden cuál es el parentesco de las cosas naturales entre sí, y cuál cosa concuerda con la otra; y cómo se puede restaurar, cuando falte, la concordia de estas cosas. Dícese que algunos filósofos tuvieron amistad con estos demonios [...] por alguna avenencia de naturaleza, como Zoroastro y Sócrates”.<sup>21</sup>

14 | Semejante a cuando, en un retrato, el rostro contemplado no se identifica con una sola persona, el Renacimiento funde en unidad a Platón y Zaratustra. Esta época llega justo al punto de pintar un fresco de la filosofía en que debe figurar Zaratustra. Así Rafael, en *La escuela de Atenas*, coloca al mago a la diestra de su autorretrato. Desafortunadamente, la carga interpretativa del medievo hace de esta unidad histórica una historia de dualismos: demoniaca y dia-bólica en sentido moral.

La razón de ello la ofrece Bruno al distinguir tres tipos de magia: divina, física y matemática. Esta última “no recibe esta denominación por las especies matemáticas tal como comúnmente se las entiende, como geometría, aritmética, astronomía, óptica, música, etcétera, sino por su semejanza y parentesco con estas”;<sup>22</sup> se trata de su aplicación, que es “buena o mala según que los magos la empleen para el bien o para

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Ficino, *Sobre el amor*, 129.

<sup>22</sup> Bruno, “Sobre magia”, 247.

el mal”.<sup>23</sup> En esa misma medida se comienza a pensar que el ser humano es o bueno o malo, que tiene una parte buena y otra mala, que lo mismo ocurre con el mundo en su totalidad o, más aún, que hay un mundo del bien y otro del mal; son ideas que, por lo demás, están latentes en el Zaratustra histórico del mundo antiguo.

## Dualidad y dualismo

El *Avesta* honra tanto a Ahura-Mazda como a Zaratustra: al primero, por ser “líder puro del mundo puro”, y al segundo, por ser “líder del mundo puro”.<sup>24</sup> Parecen poseer los mismos atributos, pero la pureza de Zaratustra es, más bien, la del que es “de todo el mundo corporal el maestro y el líder y el primer creyente”.<sup>25</sup> La pureza es distinción del mal, lo que diferencia entre el bien, que es Ahura-Mazda, y el mal, que representa Angra-Mainyu. Además, la distinción entre bien y mal es diferencia entre “las criaturas de dos mundos [...] las primeras, atadas a la santidad”,<sup>26</sup> a merced, las otras, de los Devas.

Esta *dualidad* que el Zaratustra histórico establece se exagera, de acuerdo con Nietzsche, en la metafísica occidental. Instauro no pocos dualismos presentes ya en Platón y comunes con el cristianismo: alma-cuerpo, verdad-error, razón-pasión, ser-devenir, deber-querer y demás. Nietzsche explica, consecuentemente, cómo del establecimiento de la moral, en tanto verdad metafísica, se sigue un error histórico fulminante. De ahí la importancia de su crítica a la tradición, que lleva a cabo con un nuevo Zaratustra como portavoz. En efecto, con Nietzsche nace otro Zaratustra, diferente al profeta histórico y de aquel al que la Antigüedad y el Renacimiento vinculan con Platón. Sin embargo, no es sencillo mostrar si realmente es otro y dice otras cosas o si, acaso, es y

<sup>23</sup> *Ibid.* Puede ser que el Zaratustra del que habla Bruno sea el supuesto maestro de Pitágoras que conoció en Babilonia (DK 14.11) y que Harlez distingue del autor del *Avesta*. También Pico habla de dos Zaratustras, aunque es confuso cuál de ellos sería el profeta y cuál el matemático (véase: Pico, *Discurso*, 52 y 61).

<sup>24</sup> Harlez, *Avesta*, 297.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 506.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 298.

dice lo mismo. ¿Cuán lejos o cerca está el Zaratustra de Nietzsche del Zaratustra histórico?

En un multicitado pasaje autobiográfico Nietzsche declara que se sirve irónica o vengativamente del personaje: si Zaratustra fue el primer moralista, él tiene que ser el último.<sup>27</sup> Cuando concibe a su Zaratustra (al que, incluso, denomina “hijo”), se halla en Sils-Maria o, como él mismo dice, se halla seis mil pies más allá del ser humano y del tiempo;<sup>28</sup> elevación, sin duda, necesaria, máxime para llegar al Zaratustra histórico que vivió seis mil años antes de Platón. Sin embargo, ¿qué es estar más allá del ser humano y del tiempo? Esto lo explica en un poema titulado, precisamente, Sils-Maria:

Aquí me posé, aguardando, – aunque a nada, aguardando,  
Más allá del bien y del mal, ora de la luz disfrutando  
Ora de las sombras gozando, tan solo holgura totalmente,  
El lago entero, toda la tarde, tiempo sin meta completamente.

Ahí, ¡de pronto, amiga!, uno en dos devino –  
– Y Zaratustra por delante de mí vino.<sup>29</sup>

16 | *Más allá del bien y del mal.* ¿Se halla, por tanto, más allá de escisiones y dualismos? En el epodo de una obra homónima escribe: “Fue hacia el mediodía cuando uno se convirtió en dos [...] ¡El amigo Zaratustra ha llegado, el huésped de los huéspedes! [...] El momento de las bodas entre luz y tinieblas ha llegado”.<sup>30</sup> ¿Se percató durante su “gran mediodía” en Suiza que debía dar razón del principio de unidad, de la interrelación de luz y tinieblas, de la unidad originaria de la diferencia?

Quien conozca medianamente la obra de Nietzsche respondería esa pregunta —con indignación— negativamente, pues parece un interés contradictorio con cada formulación del pensamiento nietzscheano: sea el eterno retorno de lo mismo, la nada, lo suprahumano, la muerte de Dios, la voluntad de poder o cualquier otro abismo. Se objetaría que nociones tales como unidad, principio, fundamento y afines son ficciones que,

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 2005), 137.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>29</sup> Friederich Nietzsche, *Poemas* (Madrid: Hiperión, 1979), 48. La traducción es mía.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 2005), 274.

desde Platón, quiso desesperadamente establecer la historia de la metafísica y que, no siendo esta más que la historia de un error,<sup>31</sup> es lo más lejano al espíritu de Nietzsche.

Si no busca la unidad, ¿Nietzsche busca, entonces, dualismos y escisiones? Esto parece conforme con la genealogía que para él explica la historia: “Creo estar autorizado a interpretar el latín *bonus* en el sentido del guerrero: presuponiendo que yo lleve razón al derivar *bonus* de un más antiguo *duonus* (véase *bellum* = *duellum* = *duenlum*, en el que me parece conservado aquel *duonus*). *Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero”.<sup>32</sup> Nietzsche quiere ser guerrero y, quizá, por tanto, divisivo y dualista.

Mas he ahí que los dualismos son producto, de acuerdo con Nietzsche, del error denominado “verdad”, que inicia con las ideas tras-mundanas de Platón, deviene en lo idóneo de la trascendencia del cristianismo, se reduce al ideal trascendental de Kant y finaliza en la apenas con vida y agónica ideología del positivismo (en términos de Marx y Engels). Para cuando esa historia alcanza a Nietzsche, restan únicamente ídolos que él se dedica a derribar para revelar que mundo verdadero y mundo aparente son, “dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad”.<sup>33</sup> El error, que es la verdad, debe eliminarse en la claridad del mediodía: el inicio de Zarathustra. Todo ello para que viva lo suprahumano, vida correlativa a la muerte de Dios, ya que “la vida acaba donde comienza el ‘reino de Dios’”,<sup>34</sup> ¡y viceversa! Pero ¿cómo, sosteniendo dualismos, quiere enfrentarse Nietzsche a una tradición que, a causa de los dualismos, ha de aniquilarse y ha de “transformarse en nihilismo, en la creencia de la absoluta falta de valor que es falta de sentido”?<sup>35</sup> Aniquilar dualismos con dualismos recordaría al barón de Münchhausen.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2004), 57-58.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2005), 42-43.

<sup>33</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, 18.

<sup>34</sup> Nietzsche, *Crepúsculo*, 63.

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, en *Nietzsche source* (París: Association HyperNietzsche, 2009), 1886 7[54]. Dado que cito los *Fragmentsos póstumos* de una edición sin paginación, refiero el año, el grupo y, entre corchetes sin espacio intermedio, el numeral de cada aforismo.

<sup>36</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I* (Ciudad de México: FCE, 2004), 110-111.

Podría suceder, desde luego, que Nietzsche no buscara ni establecer dualismos ni dar razón de unidades; que le baste con hacer notar las dualidades. Y es que, mientras se esfuerza por eliminar un error (la verdad), se esmera en conservar otro error. En efecto, decía del Zaratustra histórico que, al ser “el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, [realizó una] trasposición de lo moral a lo metafísico [es decir] Zaratustra creó ese error”,<sup>37</sup> error dañino porque produce trasmundanos, predicadores de la muerte y despreciadores del cuerpo.<sup>38</sup> Ha de abandonar, por tanto, bien y mal como condición de la vida. Sin embargo, Nietzsche considera que, dado que “la vida no es un argumento, entre las premisas de la vida bien pudiera figurar el error”.<sup>39</sup> En otras palabras, afirmar o defender la vida —de lo que él se ocupa— requiere “admitir que la no-verdad es condición de la vida”.<sup>40</sup>

En resumen, a Nietzsche le pesan enormemente los dualismos de la tradición y, no obstante, parece empecinado en mantenerlos. En esto coincide con la tradición porque los dualismos surgen de la dualidad cuando se intenta dar razón de su unidad. ¿Cómo ocurre esta operación?

Piénsese en los dualismos aquí mentados como arreglados en dos columnas paralelas. Parecerá que quienes contemplan esa dualidad y tratan de dar razón de su unidad únicamente “exaltan” los miembros de una columna (alma, verdad, razón, ser, deber). La otra columna se torna inexplicable, de suerte que algo tiene sentido —o valor, según el desafortunado término de Nietzsche— y algo es sinsentido. Nietzsche parece hacer lo mismo, pero apostando por la segunda columna (cuerpo, error, pasión, devenir, querer). Alegar que Nietzsche se diferencia de la tradición porque la columna de que se ocupa es lo auténticamente existente y real, evidentemente sería pobre. Sería contestar con la misma respuesta que Nietzsche le critica a quienes afirman, precisamente, que solo unos de los elementos de la dualidad hablan de lo “más” existente y real.

<sup>37</sup>Nietzsche, *Ecce homo*, 137.

<sup>38</sup>Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2005), 60-66 y 80-82.

<sup>39</sup>Nietzsche, *La gaya ciencia* (Madrid: Akal, 2001), 158.

<sup>40</sup>Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 26.

Por lo mismo, cabe preguntar, en primer lugar, si acaso la tradición se limita a establecer dualismos y —dependiendo cómo se responda esto—, en segundo lugar, si acaso Nietzsche hace lo mismo que la tradición. Y es que bien puede ser que Nietzsche haga lo mismo, no en el sentido de que “caiga en los mismos errores” que le critica a la metafísica, sino al cometer el mismo acierto de la metafísica, acierto que Nietzsche habría pasado por alto y que consiste en hundir las raíces de la reflexión en una fecundidad común. Desde luego, Nietzsche tiene poco aprecio por lo común:

Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos. “Bueno” no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un “bien común”! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor. En última instancia, las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas a los grandes, los abismos a los profundos, las delicadezas y estremecimientos a los sutiles y [...] lo raro a los raros.<sup>41</sup>

No obstante, él mismo eligió el nombre de Zaratustra, común en la historia, para desdoblar su pensamiento. Cuando Nietzsche acusa a la tradición de pensamientos ensombrecidos y vacíos,<sup>42</sup> de asesinar lo vivo o de la incapacidad de enfrentarse a lo sensible, deviniente, temporal e histórico,<sup>43</sup> cabe preguntar si esa mortandad es propia de la tradición o lo que Nietzsche pone en ella. El asunto radica en la capacidad de comprender la vitalidad de la tradición que, entre otras cosas, le dio a luz a él mismo, que se remonta hasta el Zaratustra histórico y que se desdobra en diversos Zaratustras en la historia de la filosofía.

Efectivamente, también Voltaire tuvo un Zaratustra, *Zadig*, maestro de la dualidad porque “adquirió una sagacidad que le revelaba mil diferencias donde los demás hombres no ven más que uniformidad”.<sup>44</sup> Esta idea —que filosofar es el saber de las diferencias en la unidad— en boca de semejante ironista, podría significar o un extraordinario halago

<sup>41</sup> *Ibid.*, 71-72.

<sup>42</sup> Nietzsche, *Gaya ciencia*, 183.

<sup>43</sup> Nietzsche, *Crepúsculo*, 52.

<sup>44</sup> Voltaire, *Cuentos completos en prosa y verso* (Ciudad de México: Siruela / FCE, 2006), 132.

o un mordiente sarcasmo. Lo cierto, no obstante, es que así conformamos el ser histórico: creando diferencias donde parece haber uniformidad. Pensar es la transformación que parte siempre de una unidad común. Solo puede haber dualismos donde hay unidad.

Leibniz y Hegel lo advertían con mayor precisión haciendo sus reflexiones en nociones próximas a Zaratustra. En lo que miopemente se ofrece como un simple dualismo producto de un pensamiento irreligioso e inmaduro, ambos reconocían elementos fundamentales de la unidad por ellos meditada. Para notarlo basta ver cómo lo analizaban.

Leibniz hacía notar que los zoroastristas son “*dualistas*, los defensores de dos principios [que] triunfan cuando se pasa a las razones *a posteriori*, tomadas de la existencia del mal”.<sup>45</sup> Y Hegel señalaba que es posible “imputar al Oriente este dualismo como un defecto; [pues] el aferrarse a las antítesis, como antítesis absolutas, revela que el intelecto que las establece es un intelecto irreligioso”;<sup>46</sup> de suerte que el mazdeísmo mostraría entendimiento, pero no razón. Sin embargo, Leibniz duda que Zaratustra hubiese planteado dualismos<sup>47</sup> o que bien y mal fuesen divinidades separadas. Habrían sido, a lo más, “símbolos de los poderes invisibles”, ya que “por las referencias de los autores árabes, que podrían estar mejor informados que los griegos, [...] Zerdust [...] no consideraba esos dos principios como del todo primitivos e independientes, sino como dependientes de un principio único supremo”.<sup>48</sup> E, igualmente, Hegel complementa su reflexión recordando que “el espíritu necesita la antítesis; el principio del dualismo pertenece, por tanto, al concepto del espíritu, quien, como espíritu concreto, contiene en su esencia la diferenciación”.<sup>49</sup> El simbolismo mazdeísta, entonces, no expresa abstracciones simples, pues “semejantes símbolos [...] en la concepción de los antiguos parsis solo llega a aparecer incidentalmente”; su forma de vida es, más bien, cumplimiento del espíritu: “todas las acciones que se le hacen al parsi deber religioso son ocupaciones que contribuyen a la

<sup>45</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensayos de teodicea* (Madrid: Abada, 2015), 407.

<sup>46</sup> Hegel, *Filosofía de la historia*, 331.

<sup>47</sup> Leibniz, *Teodicea*, 407.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>49</sup> Hegel, *Filosofía de la historia*, 331.

difusión efectivamente real de la puridad en lo interno y en lo externo, y aparecen como un cumplimiento teleológico del fin universal [...] que en esta acción misma es no solo aludido, sino entera y absolutamente alcanzado”.<sup>50</sup> Después de todo, Hegel lee en la doctrina de Zaratustra “un ser universal que no conoce la antítesis, llamado Zeruane-Akerene”.<sup>51</sup>

En suma, dualismo y unidad no se escinden con la facilidad caricaturizada que se atribuye a la metafísica. Zaratustra, como atisba Hegel, “pone al hombre en situación de poder elegir, y el hombre solo puede elegir cuando ha salido de la servidumbre”.<sup>52</sup> El ser humano elige en libertad y no hay elección sin discernimiento. La propia interpretación de la dualidad como dualismo o como unidad depende del discernimiento que alcancemos. Significativo es el *Avesta* al respecto. De acuerdo con el gatha xxx Ahura-Mazda y Angra-Mainyu son “dos espíritus primitivos que han sido nombrados según su propia operación el espíritu bueno y el malo; mismos que *los justos saben discernir con verdad y los crueles no*”.<sup>53</sup> Ahura-Mazda y Angra-Mainyu son la dualidad del bien y del mal en la medida en que uno es capaz de reflexionar: ora se pueden discernir, ora se pueden confundir.

En la disyuntiva entre dualismo y unidad se hallaba Platón cuando recuerda a Zaratustra. Está ante el problema del dualismo alma-cuerpo, es decir, ante la hipótesis problemática de la primacía íntima del alma por sobre el cuerpo humano como algo secundario.<sup>54</sup> Bellamente concluye Platón que solo puede haber tal dualidad, que no dualismo, por la unidad que se intuye al conocerse a sí mismo, es decir, por re-conocerse a sí mismo como alma y cuerpo.<sup>55</sup> De ahí que los renacentistas meditasen sobre la vinculación entre magia y filosofía, pues “quien se conoce a sí mismo, todo en sí mismo conoce, como ha escrito primero Zoroastro y después Platón”.<sup>56</sup> El resultado no podía ser otro, puesto que Platón preguntaba por el individuo íntegramente según discernimiento (φρόνησις, “frenia”), no según merma o escisión (esquizofrenia).

<sup>50</sup> Hegel, *Estética*, 246.

<sup>51</sup> Hegel, *Filosofía de la historia*, 331.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 333-334.

<sup>53</sup> Harlez, *Avesta*, 320. Las cursivas son mías.

<sup>54</sup> Platón, *Alcibiades*, 129 e-131 d.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 133 d-e.

<sup>56</sup> Pico, *Discurso*, 31.

Pues bien, el interés de Platón en Zaratustra se debía a la educación persa. Y quizá también de ahí el interés de Nietzsche por reescribir lo que dijo entonces Zaratustra (“also sprach Zarathustra”), es decir, por la educación filosófica, no aquella que confunde “a los trabajadores filosóficos [...] con los filósofos”, sino la que da auténticos filósofos, para quienes “su ‘conocer’ es crear [y] su voluntad de verdad es – voluntad de poder”.<sup>57</sup>

## Dualidad y unidad

A los treinta años, cuando Nietzsche había abandonado su patria y la nacionalidad de su patria y se había ido a las montañas, escribe una *Intempestiva* en torno a la enseñanza en la que afirma: “Tus verdaderos educadores y formadores te revelan cuál es el auténtico sentido originario y la materia fundamental de tu ser, algo que en modo alguno puede ser educado ni formado, [algo] difícilmente accesible, capturable, paralizante; tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores”.<sup>58</sup> ¿De qué liberan? Por una parte, de la educación común y corriente que pretende “hacer del hombre una máquina [...] con el concepto del deber”.<sup>59</sup> Por otra parte, de la educación que se funda en la teología, porque “el interés en la educación no adquiere gran fuerza [sino] hasta el momento en que se abandona la fe en un Dios y su providencia; exactamente lo mismo que el arte de curar no pudo florecer más que cuando cesó la fe en las curas milagrosas”.<sup>60</sup>

Podría suponerse que liberar la enseñanza de mecanicismos, deberes y teologías, libera de la metafísica. Si la metafísica fuese dualista, se supondría bien. Sin embargo, si la metafísica da razón de la unidad —no la caricaturizada por Nietzsche y otros, sino la unidad de la dualidad—, la liberación es *hacia* la metafísica. Pero discernir esto depende de cómo entiende Nietzsche su labor filosófica.

<sup>57</sup>Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 165 y 167.

<sup>58</sup>Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador* (Madrid: Valdemar, 2001), 40-41.

<sup>59</sup>Nietzsche, *Crepúsculo*, 111.

<sup>60</sup>Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: EDAF, 2006), 182.

*Schopenhauer como educador* surge en pleno conflicto vocacional de Nietzsche con la docencia, el cual desembocó en la renuncia a su cátedra en Basilea. Además, sufría una mala salud y hasta sospechó que moriría pronto.<sup>61</sup> Años después, al recordar esos problemas, escribe: “convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en mi filosofía [ya que en] los años de [...] vitalidad más baja [...] el instinto de autorrestablecimiento me *prohibió* una filosofía de la pobreza y del desaliento”.<sup>62</sup> Concluye esas palabras con la idea de que lo que no mata, hace más fuerte; sentencia que en otra obra se hallaba bajo el rótulo “De la escuela de guerra de la vida”,<sup>63</sup> cuyo sentido complementa en los fragmentos póstumos del siguiente modo: “Lo que no nos mata, lo matamos nosotros”.<sup>64</sup> Nietzsche busca, por medio de la *Kriegsschule*, ser guerrero: “si no podéis ser santos del conocimiento, sed al menos guerreros de él [...] Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! ‘Uni-forme’ se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello cubren!”.<sup>65</sup>

El sacerdote, entonces, no puede ser guerrero, de acuerdo con Nietzsche, porque el primero es un mero soldado, mientras que la educación del guerrero libera de la uniformidad, la medianía, la mediocridad: libera de prejuicios. Lo contrario ocurría con el Zaratustra histórico según el *Avesta*: fue sacerdote, es decir, “fue el primer Átharvan [y también] el primer guerrero”.<sup>66</sup> ¿Por qué, frente al Zaratustra histórico, el de Nietzsche no puede ser santo y guerrero? Porque su Zaratustra “reacciona firmemente paródico ante todos los antiguos valores, a partir de la abundancia”.<sup>67</sup> La transvaloración operada por el judeocristianismo,<sup>68</sup> con la que el santo justifica su impotencia como bondad y el guerrero es malvado por ejercer su noble poder, orillan a Nietzsche a la escisión. Pero su propósito sigue siendo el mismo que el de los antiguos

<sup>61</sup> Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Barcelona: Tusquets, 2019), 389-410.

<sup>62</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, 28.

<sup>63</sup> Nietzsche, *Crepúsculo*, 34.

<sup>64</sup> Nietzsche, *Nachgelassene*, 1888 15[118].

<sup>65</sup> Nietzsche, *Zaratustra*, 83.

<sup>66</sup> Harlez, *Avesta*, 494.

<sup>67</sup> Nietzsche, *Nachgelassene*, 1886 7[54].

<sup>68</sup> Nietzsche, *Genealogía*, 45-47.

griegos: enfrentarse a los prejuicios. Desde luego, estos radican, según Nietzsche, en “el bien y el mal [que] son los prejuicios de Dios”.<sup>69</sup> Necesaria es, pues, una nueva transvaloración.<sup>70</sup>

Mas el asunto resultaría pobre si Nietzsche buscarse, únicamente, llevar a cabo una transvaloración de la transvaloración judeocristiana. Tendría el encanto de la ironía, pero nada más, como cuando frente al salterio que canta, dice: “Mira Yavé desde lo alto de los cielos a los hijos de los hombres, para ver si hay entre ellos algún cuerdo que busque a Dios”.<sup>71</sup> Nietzsche parece encantadoramente travieso al sugerir en *La gaya ciencia* que no es ya el cuerdo, sino el loco, quien busca a Dios.<sup>72</sup> Pero, el asunto ha de ir más a fondo, tal como, en rigor, hace Nietzsche, al no hablar de un “hombre loco” en aquel pasaje, sino del ser humano formidable (*toller Mensch*); formidable tanto por su búsqueda crítica como porque en ello se juega la vida.<sup>73</sup>

¿Cómo es, entonces, la transvaloración? ¿Qué enseña la escuela de guerra de la vida si no ha de dar como resultado una mera trans-transvaloración? En otro lugar, hablando “de la escuela de guerra del alma”, decía con mayor tranquilidad Nietzsche: “No quisiese menospreciar las amables virtudes; mas la grandeza del alma no es compatible con ellas [...] Los profundamente heridos tienen risa olímpica; se tiene solo lo que es preciso tener”.<sup>74</sup> En esto se juega la transvaloración. Reír indica la ligereza con que Zaratustra so-porta su propio ser sobre cualquier abismo. Es así como un guerrero vive y mata la pesadez.<sup>75</sup> Ríe, por tanto, de bienes y males. Sin embargo, la ligereza no se entiende sin la pesadez y quien así se ríe difícilmente escapa de la tradición. El dualismo sufrimiento-risa surge del cristianismo:

Son rarísimos los que no padecen algún mal en esta vida, sino solamente en la otra [...] ¿Quién, ante la disyuntiva de volver de nuevo a la infancia

<sup>69</sup>Nietzsche, *Gaya ciencia*, 199.

<sup>70</sup>Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 147.

<sup>71</sup>Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia* (Madrid: BAC, 2008), Salmo 14 [vulg. 13].

<sup>72</sup>Nietzsche, *Gaya ciencia*, 160-162.

<sup>73</sup>Ricardo Horneffer, “La palabra: vida y muerte”, en *Perspectivas nietzscheanas*, coord. por Paulina Rivero (Ciudad de México: UNAM, 2003), 179-180.

<sup>74</sup>Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1888 18[1].

<sup>75</sup>Nietzsche, *Zaratustra*, 398-399 y 75.

o sufrir la muerte, no preferiría morir? El hecho de estrenar la luz de esta vida no riendo, sino entre llantos, es ya una especie de profecía de las calamidades en que acaba de entrar. El único que rio al nacer fue Zoroastro, pero su monstruosa risa no le auguró ningún bien.<sup>76</sup>

Por lo demás, una transvaloración que se limite a volcar el judeo-cristianismo la realiza el judeocristianismo mismo. Satanás, “el más diabólico de los demonios”, la lleva a cabo en una simple oración: “mal, sé tú mi bien”.<sup>77</sup> He ahí el cruce o juntura que restablecería lo alterado por Dios. Mas esa transformación no es potestad de Satanás; es asunto humano, no demasiado, pero sí muy humano. La transvaloración no depende, entonces, de los prejuicios de Dios, sino de los prejuicios humanos, a saber, de aquellos que presuponen una ruptura con el pasado como condición de posibilidad para ser quien se es, de aquellos que no aciertan a reconocer la unidad de los dualismos en la dualidad, configuradora de la historicidad porque entrecruza los pensamientos, aunque sea implícitamente.

En una postal del otoño de 1883, cuando redactaba las primeras partes del *Zarathustra*, Nietzsche le confiesa a su amigo el teólogo Overbeck: “leyendo a Teichmüller cada vez me quedo más de piedra de *lo poco* que conozco a Platón y de cuánto πλατωνίζει Zarathustra”.<sup>78</sup> Y vaya que platoniza a su Zarathustra, pero en un sentido más rico del que él mismo advirtió, a saber, en la medida en que el propio Nietzsche fue platónico —o, si se prefiere, que Platón fue nietzscheano—, es decir, en la medida en que hay algo en común que se transmite y desarrolla, se transforma, a lo largo de las escisiones, tal como lo advierte peculiarmente otro maestro de las dualidades: Kant.

Junto con su afán por las separaciones analíticas, Kant sostuvo al final de su vida la unidad de su filosofía trascendental a la que nombró “*Zoroastro*: o filosofía en el todo de su compendio, sometida en su conjunto a un Principio”.<sup>79</sup> Entendió por “*Zoroastro*: el ideal de la razón físico-

<sup>76</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras completas xvii* (Madrid: BAC, 2007), xxi, 14.

<sup>77</sup> John Milton, *Paraíso perdido* (Barcelona: Círculo de lectores, 2005), iv, 110. Véase *Ibid.*, I, 252-255 para observar los atributos humanos que le permiten a Satanás esta transvaloración.

<sup>78</sup> Nietzsche, *Correspondencia IV* (Madrid: Trotta, 2005), 414.

<sup>79</sup> Immanuel Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Barcelona: Anthropos, 1991), 708.

práctica y al mismo tiempo ético-práctica, unidas en un solo objeto sensible”.<sup>80</sup> Consecuentemente, la totalidad del sistema “es un idealismo, semejante al principio zoroástrico [...] desarrollando desde sí [...] la facultad de pensar como intuición interna”.<sup>81</sup> Por qué Kant elige el nombre de Zarathustra para asuntos tan sistemáticos es oscuro, mas no inadecuado, pues procura eludir prejuicios meditando un principio de unidad, a saber, la condición de posibilidad trascendental: “el principio que determina el todo de la filosofía [y] el acto de conciencia mediante el cual el sujeto llega a ser autor [*Urheber*] de sí mismo”.<sup>82</sup>

¿Y Nietzsche? Su intuición sobre la liberación de prejuicios se expresa en la sentencia burlesca: “el querer hace libres”.<sup>83</sup> El querer, es decir, la voluntad o, con mayor precisión, la voluntad de poder, con lo que el principio de unidad de la dualidad en Nietzsche es la voluntad de poder.

Dada la interpretación que Nietzsche realiza de esos conceptos, incomodará quizá la asociación entre voluntad de poder y principio de unidad. La alternativa, no obstante, sería igualmente problemática, a saber, la mera escisión: la separación del mundo entre voluntad en sí, de un lado, y representación o reino de los principios, del otro. De proceder así, Nietzsche calcaría a Schopenhauer, siendo que la formulación de la voluntad de poder la desarrolla para separarse de la voluntad de vivir schopenhaueriana. Este, efectivamente, determinaba la voluntad de vivir como afirmación o negación según las “configuraciones” que posibilitan la diferencia entre voluntad y conocimiento, es decir, dependiendo de si “esta vida así conocida también es querida como tal por la voluntad [...] de modo consciente y reflexivo” o de si “aquel conocimiento pone término al querer”.<sup>84</sup> A pesar de que Schopenhauer aclara que ese conocimiento no es “un conocimiento abstracto solo expresable en palabras, sino [...] un conocimiento vital que únicamente se deja expresar por los hechos”,<sup>85</sup> Nietzsche considera cualquier conocimiento como

<sup>80</sup> *Ibid.*, 711.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 688.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 678-679.

<sup>83</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, 137.

<sup>84</sup> Schopenhauer, *El mundo*, 380.

<sup>85</sup> *Ibid.*

voluntad de verdad, que es, en rigor, voluntad de poder, auténtica forma —a su entender— de la voluntad de vivir de Schopenhauer.<sup>86</sup>

La voluntad de poder es, consiguientemente, principio de unidad como cruce o juntura, esto es, lo junto en el entre a partir del cual se concibe cualquier transvaloración que libere de prejuicios. Pues, ¿cómo describe Nietzsche la voluntad de poder?

A pesar de que no pocos “preferirían pactar incluso con la casualidad absoluta [o] con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una voluntad de poder”,<sup>87</sup> Nietzsche procura explicar ese mundo supuestamente mecánico mediante la voluntad a la que denomina cuidadosamente como “una poderosa unidad”.<sup>88</sup> Puede hacerlo —según sus palabras ironistas— suponiendo “que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra ‘realidad’ más que justo a la realidad de nuestros instintos”;<sup>89</sup> es decir, suponiendo la unidad de la realidad. No se trata, desde luego, de una unidad muerta semejante a las que nombran conceptos como: yo, cosa, átomo o número surgidas de prejuicios sensibles y psicológicos. Más bien, Nietzsche concibe la naturaleza en su devenir como “dosis dinámicas, en una relación tensa con otras dosis dinámicas”.<sup>90</sup> Gracias a ello comprende “toda fuerza agente como: voluntad de poder”.<sup>91</sup> Voluntad que no se limita a dar razón de la naturaleza, sino también de la historicidad.

Efectivamente, la explicación histórica va más allá del “espectáculo curioso que resultaría de colocar juntos a los presuntos maestros orientales y a los posibles discípulos de Grecia [y, así,] exhibir a Zoroastro junto a Heráclito”,<sup>92</sup> asunto historiográficamente pobre, porque “en todo origen reina siempre, y por doquier, lo crudo, lo informe, el vacío y la fealdad”.<sup>93</sup> El sentido de lo histórico es más complejo. Yace en la

<sup>86</sup>Nietzsche, *Zarathustra*, 174-176.

<sup>87</sup>Nietzsche, *Genealogía*, 101.

<sup>88</sup>Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 65.

<sup>89</sup>*Ibid.*

<sup>90</sup>Nietzsche, *Nachgelassene*, 1888 14[79].

<sup>91</sup>Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 66.

<sup>92</sup>Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Madrid: Valdemar, 2003), 35.

<sup>93</sup>*Ibid.*, 36.

en-señanza de Zaratustra sobre la voluntad de poder en el capítulo “De la redención”: “todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar”.<sup>94</sup> Lo traducido como pensar significa condensar (*dichten*). Desde esa condensación la voluntad es libre y creadora, no como un sustrato ahistórico, sino como movimiento de la historicidad que explica como voluntad los momentos históricos, en la medida en que ese decurso acaece porque “yo lo quise así [...] yo lo quiero así [y] yo lo querré así”.<sup>95</sup> La voluntad de poder condensa el enlace de las dualidades históricas de la metafísica.

Tómese como ejemplo el tan significativo dualismo ser-devenir. Al acusar que la tradición se empecina en el ser, Nietzsche parece únicamente interesado por el devenir: “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir”.<sup>96</sup> ¿Quiere esto decir que Nietzsche es el único que intuye y vive la voluntad de poder, mientras que la tradición se escapa de ella y tiene “otra fuente”? En absoluto. La tradición, en rigor, busca “estamparle al devenir el carácter del ser”, operación que Nietzsche describe como “la más alta voluntad de poder”.<sup>97</sup> Consecuentemente, la condición de posibilidad de que la tradición se empecine en el ser es vivir la voluntad de poder explicitada por Nietzsche como devenir. En ese sentido, Nietzsche y la tradición comparten la misma fuente. El devenir es la vida y del “‘ser’ [...] no tenemos otra representación más que la ‘vida’”.<sup>98</sup> La voluntad de poder no se limita, pues, ni al ser ni al devenir; los atraviesa: “La voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino que un *pathos* es el hecho más elemental del que resulta primero un devenir, un obrar”.<sup>99</sup>

Ese πάθος no es una afección pasiva, sino impulso pasional, voluntad creadora.<sup>100</sup> Consecuentemente, en el corazón de la historia de la metafísica palpita la voluntad de poder. La diferencia con la tradición es,

<sup>94</sup>Nietzsche, *Zaratustra*, 209.

<sup>95</sup>*Ibid.*, 211.

<sup>96</sup>Nietzsche, *Genealogía*, 59.

<sup>97</sup>Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1886 7[54].

<sup>98</sup>*Ibid.*, 1885 2[172].

<sup>99</sup>*Ibid.*, 1888 14[79].

<sup>100</sup>Nietzsche, *Zaratustra*, 135-137 y 211.

acaso, que esta, según Nietzsche, comienza con una suerte de resistencia: “Yo he visto su más fuerte instinto, la voluntad de poder, yo he visto a los griegos temblar ante la violencia indomable de ese instinto, – yo he visto a todas sus instituciones brotar de medidas defensivas para asegurarse unos a otros contra su materia explosiva interior”.<sup>101</sup> Pero resulta fundamental, no ya para Nietzsche, sino para nosotros, subrayar la juntura o entrecruzamiento histórico que él abre al intuir que lo apolíneo racional es lo dionisiaco pasional, que Dionisio y Apolo son “una dualidad que comprende la diferencia entre vivir el devenir y expresarlo en símbolos, diferencia que se resuelve en la unidad del fondo dionisiaco. En efecto, siendo Apolo expresión de Dionisio [...] lo apolíneo se reduce a ser una manifestación derivada de lo dionisiaco”.<sup>102</sup>

## La metafísica de Nietzsche

La voluntad de poder es principio de unidad. Esta formulación no pretende estancar el pensar de Nietzsche, imputarle un fracaso ni restarle originalidad homologándolo con la tradición de la que intenta alejarse, precisamente, dada su obsesión con los principios. Más bien, la fórmula integra el sentido de lo histórico como creación que emerge de la voluntad de poder para re-conocer la transformación y el devenir operante en la metafísica, la previa y la del propio Nietzsche.

Al hablar de la metafísica de Nietzsche no lo hago recurriendo nostálgicamente a una idea tradicional y marchita o con el objetivo de “hallar al último metafísico”, empresa tan ridícula como hallar al último ser humano en nacer o en morir (según el natalicio o la defunción devengan criterio de “ultimidad”). El asunto decisivo simplemente es re-conocer en el cruce histórico la dualidad de las con-junciones y dis-yunciones en las que se junta la unidad de los dualismos. De ahí el propio enlace de Nietzsche con la tradición.

Efectivamente, el pensar de Nietzsche más allá del bien y del mal es la indicación de un pensamiento más-allá del más-allá, es decir, más-allá

<sup>101</sup> Nietzsche, *Crepúsculo*, 140.

<sup>102</sup> Santiago González, “El devenir de la filosofía de Nietzsche”, en *En favor de Nietzsche* (Madrid: Taurus, 1972), 61-62.

de la meta-física y, así, más acá de la vida, supuesto dado de que la tradición se limitase a lo más allá de la vida. Sucede, no obstante, que el aquende al que Nietzsche se dirige es aquel al que la metafísica siempre se conduce. Nietzsche, al criticar a los metafísicos por trasmundanos (*Hinterweltler*), reconoce, de hecho, que la metafísica nunca se ha dirigido a un “más-allá”. Lo dice, claro está, paródica o sarcásticamente: “sé igualmente qué es aquello en lo que más creen ellos mismos. En verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre redentora: sino que es en el cuerpo en lo que más creen, y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí”.<sup>103</sup> En todo caso, creyendo que la razón conduce “más-allá” de lo corporal, los trasmundanos ignoran que la razón es creada por el cuerpo como voluntad, de suerte que, quiéranlo o no, su anhelo por la razón es anhelo por el cuerpo: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría [...] A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar [...] El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad”.<sup>104</sup>

Ahora bien, quizá no pocos considerasen más apropiado hablar de la ontología y no de la metafísica de Nietzsche. Sin embargo, la diferencia entre una metafísica en sentido peyorativo y otra de-limitada en tanto ontología contemporánea es, por sí misma, vacía o, si se prefiere, es plena de contenido, pero solo en la medida en que la voluntad asigna libremente el contenido. La moda consistente en denostar la metafísica por sus dualismos ensalzando, en cambio, la unidad de-limitada de la ontología, surge de una ontología que pretende afirmar su legitimidad negando lo ajeno. Se ignora con ello la historicidad de este quehacer en la unidad de su devenir. Irónicamente, plantear dicha escisión cae en la repulsiva actitud supuestamente propia de la metafísica dualista. Y, sin duda, habría que acusar a la metafísica de semejante inconsistencia si acaso su empresa se desviviese en negar y menospreciar pensamientos ajenos a su dominio. Mas, ¿qué es lo que caería “fuera” de ella al tratar de dar razón de lo que, más bien, se junta? ¿Quién es la metafísica cada vez que se explota este nombre para crearse un enemigo teórico?

<sup>103</sup> Nietzsche, *Zarathustra*, 63.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 65.

Más allá de ataques dirigidos a enemigos de moda, resulta que en toda actitud y postura en que se estanca el pensamiento existe no solo la posibilidad de derrumbar el pensamiento en escisiones dualistas —unidades vacías—, sino también la de reconocer el principio de unidad o, si así se prefiere, el principio de dualidad. Los dualismos y la unidad atraviesan la historia de la filosofía a causa de la posibilidad que ofrece la dualidad. No la atraviesan en el sentido de una estocada que mata y aniquila la fecundidad. Pensado mediante las indicaciones de la voluntad de poder, atravesar se refiere al tránsito histórico de la dualidad. Este tránsito es el sentido del *μετά*. Los nombres de la metafísica que nombran los diversos dualismos no son, por tanto, ni meras escisiones ni unidades vacías, sino, precisamente, la dualidad como principio de unidad que da cuenta de la juntura de la tradición que atraviesa la historia retrotrayéndose hasta uno de los más eminentes nombres de la metafísica: Zaratustra.

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

# ENTRE DOS MAJESTADES. LOS MAYAS DEL SURORIENTE DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN ANTE EL CONFLICTO ANGLO-ESPAÑOL (SIGLOS XVII-XVIII)

---

*Carlos Conover Blancas\**

RESUMEN: El suroriente de la península de Yucatán se transformó de ser un territorio de emancipación para los mayas en el siglo XVII en una región disputada por los imperios británico y español durante el XVIII. En este conflicto, destaca el papel de los mayas como actores históricos.



BETWEEN TWO MAJESTIES. THE MAYA OF THE SOUTHEAST OF THE YUCATAN PENINSULA  
BEFORE THE ANGLO-SPANISH CONFLICT (17TH-18TH CENTURIES)

ABSTRACT: The Southeast of the Yucatan Peninsula transformed from a territory of emancipation for the Mayans in the 17th century to a disputed region between the British and Spanish empires during the 18th century. In this conflict, stands out the role of the Mayans as historical actors.

PALABRAS CLAVE: Bacalar, geopolítica, piratería, rebeliones indígenas.

KEY WORDS: Bacalar, geopolitics, indigenous rebellions, piracy.

RECEPCIÓN: 5 de octubre de 2022.

APROBACIÓN: 20 de noviembre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311217

\* Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

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

# ENTRE DOS MAJESTADES. LOS MAYAS DEL SURORIENTE DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN ANTE EL CONFLICTO ANGLO-ESPAÑOL (SIGLOS XVII-XVIII)

## Introducción

El objetivo del artículo es estudiar la continuidad de la función del suroriente peninsular como territorio de emancipación para los mayas. Ante todo, es necesario explicar que la región de estudio comprende el territorio que estuvo bajo la administración de la villa de Salamanca de Bacalar, instituida por los conquistadores españoles en la ribera oeste de la laguna de Bacalar, Quintana Roo, México, durante los siglos XVI a XVIII. En su momento de mayor expansión, entre 1545 y 1640, el cabildo bacalareño tuvo en su jurisdicción alrededor de 20 pueblos repartidos en un territorio que abarcaba desde la laguna Kaná (Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo) hasta la desembocadura del río Sibún (departamento de Belice, Belice) (Figura 1).<sup>1</sup>

El adelantado Francisco de Montejo realizó tres entradas para conquistar a los mayas de Yucatán (1527-1529, 1530-1535 y 1540-1545).<sup>2</sup> Como resultado de la última campaña, los españoles fundaron cuatro

<sup>1</sup> Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España* (Ciudad de México: UNAM, 1991), 55-61.

<sup>2</sup> Para toda la información, véase: Robert Stoner Chamberlain, *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550* (Ciudad de México: Porrúa, 1974).

villas para controlar a la mayoría de población indígena: Mérida, Campeche, Valladolid y Bacalar. Sin embargo, buena parte del territorio de la península quedó fuera del dominio hispano, y diversos grupos mayas vivieron con autonomía o autarquía hasta la independencia de México. Este espacio fue llamado la Montaña, definida por Pedro Bracamonte y Sosa como

un ámbito donde los indígenas construyen, mediante la sublevación o la evasión, una sociedad libre, apartada geográficamente y en oposición a sus dominadores, acudiendo para ello a las antiguas formas de organización social y a manifestaciones culturales de carácter tradicional. Se liberan del tutelaje y la dominación y recuperan o crean un territorio vital, cuyos bordes son identificables.<sup>3</sup>

La mayoría de los especialistas en la región, los cuales pertenecen tanto a la tradición anglosajona como a la hispanoamericana, han privilegiado la investigación de los procesos del siglo xvii, sin indagar la continuidad durante el resto de la Edad Moderna.<sup>4</sup> Además, sus consi-

<sup>3</sup> Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680* (Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Quintana Roo / Miguel Ángel Porrúa, 2001), 19.

<sup>4</sup> Grant Daniel Jones analizó detalladamente la historia de los rebeldes del pueblo de Tipú durante el siglo xvii. Daniel Jones, *Maya resistance to spanish rule. Time and history on a colonial frontier* (Albuquerque: University of New Mexico, 1989). Pedro Bracamonte y Sosa estudió los esfuerzos misionales en la bahía de la Ascensión, el trágico destino de la expedición de Francisco de Mirones y la rebelión de Tipú: *La conquista inconclusa de Yucatán*, 2001. Sergio Quezada, de modo similar, abordó la rebelión de Tipú y los esfuerzos españoles por retomar el control de los mayas insumisos del suroriente peninsular durante la segunda mitad del xvii: *Los pies de la república. Los indios peninsulares. 1550-1750* (Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Indigenista, 1997). Laura Caso Barrera también indagó la rebelión de Tipú como parte de su estudio sobre los itzáes y los mayas rebeldes: “La Montaña”, en *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos xvii-xix* (Ciudad de México: El Colegio de México / FCE, 2002). Cabe mencionar que los especialistas en la región han sido influidos por las más diferentes corrientes historiográficas del siglo xx. Muchos han centrado su trabajo en las relaciones internacionales, particularmente en los conflictos de la Edad Moderna, mientras que para otros sus principales líneas de investigación han sido los procesos sociales y económicos del área maya desde el siglo xvi hasta la actualidad.

deraciones para el xvii no han tomado en cuenta la irrupción de ingleses y zambo-miskitos ni la transformación del sureste peninsular en un territorio de conflicto entre dos imperios atlánticos. Por su parte, los investigadores interesados en el proceso de la contención anglo-española por la región han centrado su interés primordialmente en el siglo xviii y han omitido a los mayas de sus estudios, como si el territorio hubiera estado despoblado, cuando en realidad los pueblos indígenas fueron sujetos históricos. Los mayas continuaron siendo actores históricos de gran trascendencia, tanto aquellos que conservaron su independencia como los que fueron movilizados por la Corona española para la defensa frente a los enemigos que arribaban por mar.<sup>5</sup>

<sup>5</sup>José Ignacio Rubio Mañé y José Antonio Calderón Quijano escribieron las obras clásicas para comprender el proceso secular. José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato III: Expansión y defensa, segunda parte* (Ciudad de México: FCE/UNAM, 1983), 321-350; José Antonio Calderón Quijano, *Belice, 1663-1821: Historia de los establecimientos británicos del Río Valis hasta la independencia de Hispanoamérica* (Sevilla: Ibérica, 1944). Nigel O. Bolland, Alfonso Villa Rojas, Peter Gerhard, Michel Antochiw y Alain Breton, Jan de Vos, Mónica Toussaint Ribot y Virginia Molina realizaron aproximaciones panorámicas. Rafal Reichter ha hecho un gran esfuerzo por comprender las estrategias españolas para controlar el Caribe centroamericano, particularmente el Golfo de Honduras, durante los siglos xvi a xviii. Nigel Bolland, *The formation of a colonial society. Belize, from conquest to crown colony* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1977); Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España* (Ciudad de México: UNAM, 1991); Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo* (Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista / Conaculta, 1978); Michel Antochiw, *Catálogo cartográfico de Belice. 1511-1880* (Ciudad de México: Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Ministère des Affaires Étrangères, 1992); Jan Vos, *Las fronteras de la frontera sur: Reseña de los proyectos de expansión que figuraron la frontera entre México y Centroamérica* (Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1993); Mónica Toussaint Ribot, *Belice. Una historia olvidada* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1993); Virginia Molina Ludy, *Los mayas y los recursos de la frontera sur de México* (Ciudad de México: Centro de Ecología y Desarrollo, 1995). Carlos Conover abordó el proceso de control militar yucateco del territorio concedido a los británicos en el suroriente peninsular a finales de la centuria decimotercera, las principales características de la sociedad de frontera de la fortificación abaluartada de San Felipe Bacalar y el proceso de delimitación de los territorios ampliados para los británicos por la convención de Londres de 1786: "Llave y custodia de esta provincia. El presidio de San Felipe Bacalar ante los asentamientos británicos del suroriente de la península de Yucatán (1779-1798)" (tesis de maestría, UNAM, 2013); "El presidio de San Felipe Bacalar. La llave de la costa oriental de la península de Yucatán durante el siglo xviii", *Vegueta*, núm. 16 (2016): 51-65; "De los frentes de batalla a los linderos tangibles en el sureste novohispano. La demarcación de los límites de los territorios ampliados de los Establecimientos Británicos del Walix por la Convención de Londres de 1786", *Revista de Historia de América*, núm. 152 (2016): 91-134. Laura Caso y Mario M. Aliphath Fernández analizaron la conformación de la frontera entre la Nueva España y los establecimientos británicos del Walix

Por tanto, aquí estudiaremos las relaciones entre los procesos del territorio de emancipación y de contención geopolítica. Como guía teórica fueron de gran ayuda los trabajos de Kaplan para comprender los procesos de las fronteras modernas y de White para valorar el papel de los pueblos indígenas en las disputas entre imperios europeos.<sup>6</sup> El trabajo se basa en la investigación documental en el Archivo General de Simancas, el Archivo General de Indias y el Archivo General de Centroamérica; así como la consulta de bibliografía especializada.

### **El suroriente peninsular, de la emancipación maya a la contención anglo-española (siglo xvii)**

Los mayas del cuchcabal de Uaymil-Chetumal resistieron a los conquistadores españoles dirigidos por Francisco de Montejo hasta ser derrotados en la tercera entrada (1540-1545). Enseguida, los encomenderos de la villa de Salamanca de Bacalar extendieron su jurisdicción sobre el antiguo cuchcabal de Uaymil-Chetumal a mediados del siglo xvi pese a la resistencia maya.<sup>7</sup> Disfrutaron una bonanza económica durante la hegemonía española alcanzada durante los reinados de Felipe II y Felipe III (1556-1621), fruto de reducciones, repartimientos y compras forzadas de cacao. Los pueblos mayas gozaron de una gran autonomía en aquel confín de la provincia, lejano al principal núcleo de población, articulado en el noroeste de la península, entre las villas de Mérida y Campeche.

Sin embargo, los mayas gentiles o cristianizados que huían del noroeste peninsular transformaron aquellas tierras en una región de emancipación y se organizaron independientemente durante el declive de la

---

a finales del siglo xviii: “De antiguos territorios coloniales a nuevas fronteras republicanas: la Guerra de Castas y los límites del suroeste de México, 1821-1893”, *Historia Crítica*, núm. 59 (2016): 81-100.

<sup>6</sup>David Kaplan y Hakli Jouni, *Boundaries and place. European borderlands in geographical context* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2002), 304. Richard White, *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 544.

<sup>7</sup>Gerhard, *La frontera sureste*, 55; Jones, *Maya resistance to spanish rule*, 59.

hegemonía española del reinado de Felipe IV (1621-1665).<sup>8</sup> Primero, los habitantes del pueblo de Sacalum, en la famosa Ixpimienta, sacrificaron a los integrantes de la expedición de Francisco de Mirones que pretendía conquistar el todavía reino independiente maya de Tah Itza en 1624, que alentaba a los mayas de la provincia de Yucatán a rebelarse contra los españoles. Posteriormente, los líderes mayas del pueblo de Tipú, ubicado en la cuenca del río Belice, anunciaron el final de la dominación española en el año de 1638, tras varios años de explotación intensiva por parte de los encomenderos de Bacalar, lo que causó la fuga de pueblos enteros.<sup>9</sup> Para reducir a los sublevados, en 1641 el gobierno provincial envió a varios franciscanos, quienes fundaron los pueblos de Cehaké, Zoite y Campil.

Ahora bien, los grandes beneficiarios del esfuerzo misional fueron piratas holandeses, que secuestraron a la mayoría de los mayas reducidos.<sup>10</sup> Cabe recordar que durante la Edad Moderna las potencias europeas compitieron por el dominio marítimo y naval tanto del Atlántico como del Caribe.<sup>11</sup> Dos de los principales rivales del Imperio Español fueron las Provincias Unidas e Inglaterra.<sup>12</sup> De hecho, franceses, holandeses e ingleses, entre otros pueblos, comenzaron la ocupación de territorios insulares y continentales del Caribe durante el siglo xvii.<sup>13</sup> Además

<sup>8</sup> José Martínez Millán y José Eloy Hortal Muñoz, *La Corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la monarquía católica* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2015).

<sup>9</sup> Caso, *Caminos en la selva*, 174.

<sup>10</sup> Rómulo Durón y Gamero, *Bosquejo histórico de Honduras* (Tegucigalpa: Ministerio de Educación Pública, 1956), 101; Manuel Mejía, *Historia de Honduras* (Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1990).

<sup>11</sup> Luis Antonio Ribot García, *La Edad Moderna: siglos xv-xviii* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2016), 501-534.

<sup>12</sup> Para más información, véase: Celestino Andrés Arauz Monfante, *El contrabando holandés en El Caribe durante la primera mitad del siglo xviii* (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1984); Juan Antonio Ortega y Medina, *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico: siglos xvi y xvii* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981); John H. Elliott, *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América, 1492-1830* (Ciudad de México: Santillana, 2009).

<sup>13</sup> Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe, frontera imperial* (Ciudad de México: Fundación Juan Bosch / H. Cámara de Diputados, LX Legislatura / Embajada de la República Dominicana en México / Miguel Ángel Porrúa, 2009), 261-288.

de la colonización, la otra gran vertiente de los esfuerzos de esos poderes antagonistas fue, precisamente, la guerra de corso.<sup>14</sup>

Otros “ladrones del mar” aparecieron pronto. Diego el Mulato saqueó Bacalar en 1642 y se llevó a muchos naturales.<sup>15</sup> El corsario Abraham Bleuvet aterrizó la villa en 1648, hasta que una fuerza de infantería española y arqueros mayas lo expulsaron. El pirata regresó en 1652 y forzó a los bacalareños a emigrar al norteño pueblo indígena de Pacha.<sup>16</sup> Finalmente, el capitán Francisco Pérez realizó varias entradas en el territorio insumiso entre 1652 y 1656 para ganar nuevamente la obediencia maya, con resultados ambivalentes.<sup>17</sup>

Los ingleses comenzaron la ocupación permanente de la región tras estos críticos procesos de rebeliones indígenas y ataques piratas, durante la regencia de Mariana de Austria (1665-1675).<sup>18</sup> Se asentaron en el río Belice hacia 1660, emprendieron correrías esclavistas contra los mayas que causaron el retorno al vasallaje de numerosos pueblos de la Ixpimienta en 1663 y atacaron a los bacalareños refugiados en Pacha en 1670.<sup>19</sup> Muchos ingleses migraron en los años siguientes debido a su interpretación del Tratado de Madrid de 1670, y comenzaron a llamar a la región el “Walix”.<sup>20</sup> Obligaron a los bacalareños a abandonar su distrito para refugiarse en el pueblo maya de Chunchuhub, en la norteña región de Tihosuco. Paralelamente, los ingleses poblaron Laguna de Términos,

<sup>14</sup>Para más información, véase: Manuel Lucena Salmoral, *Piratas, corsarios, bucaneros y filibusteros* (Madrid: Síntesis, 2005).

<sup>15</sup>Jean-Pierre Moreau, *Piratas: filibusterismo y piratería en el Caribe y en los mares del Sur (1522-1725)* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2012), 82-83.

<sup>16</sup>Gerhard, *La frontera sureste*, 57.

<sup>17</sup>Jones, *Maya resistance to spanish rule*, 230-240.

<sup>18</sup>Manuel Ríos Mazcarelle, *Mariana de Austria: Esposa de Felipe IV* (Madrid: Aldebaran, 1997).

<sup>19</sup>Alicia Contreras Sánchez, “El palo de tinte, motivo de un conflicto entre dos naciones, 1670-1802”, *Historia mexicana*, xxxvii (1) (1987): 92; Jones, *Maya resistance to spanish rule*, 242-245, 335.

<sup>20</sup>El tratado de Madrid liquidó las diferencias restantes entre España e Inglaterra causadas por la guerra de 1655-1660. La cláusula séptima estableció de modo muy ambiguo la soberanía británica sobre los territorios americanos que poseía. Los ingleses se comprometieron, a cambio, a combatir la piratería. Contreras Sánchez, “El palo de tinte”, 52-53. Durante toda la Edad Moderna, las potencias europeas firmaron diferentes tratados de paz con repercusiones en América. Los más significativos para la región de estudio fueron, precisamente, la paz de Madrid de 1670, la paz de París de 1763, la paz de París de 1783 y la paz de Amiens de 1802.

entre las provincias de Yucatán y Tabasco, en el Golfo de México,<sup>21</sup> y de igual modo se establecieron en la llamada “Costa de los Mosquitos”, parte del reino de Guatemala, donde celebraron una alianza con el pueblo zambo-miskito.<sup>22</sup> Sus principales actividades fueron al contrabando y el corte de palo de tinte, también llamado de Campeche.

El corte de palo de tinte fue importante para la ocupación inglesa del área maya entre 1670 y 1760. En esa actividad, los ingleses remontaban los ríos de la base de la península de Yucatán, tanto de sus costas del golfo de Honduras como de México. Durante su expansión entraron en contacto con diversos grupos de mayas, tanto sujetos a la Corona como independientes, y sus relaciones fueron lo mismo amistosas que hostiles. El palo de Campeche fue muy importante para la industria textil inglesa, debido a la tintórea que se extraía de su duramen.<sup>23</sup>

La Corona respondió con un programa defensivo para recuperar el control de la península durante el reinado de Carlos II (1675-1700).<sup>24</sup> Ante todo, se proyectó la construcción de las murallas del puerto de Campeche en 1675.<sup>25</sup> Posteriormente, en 1678 se realizó una ofensiva triple contra la Montaña y una de las columnas logró someter al vasallaje a los mayas de Tipú. En 1687, se congregó a la población maya insumisa de la Ixpimienta en cinco pueblos, con Chichenhá como cabecera. De

<sup>21</sup> Para conocer todos los detalles de la vida de los cortadores de palo de tinte de Laguna de Términos, véase: William Dampier, *Dos viajes a Campeche*, trad. por Ana García Bergua (Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 2004).

<sup>22</sup> La Costa de los Mosquitos se ubica en el litoral de Honduras y Nicaragua. Los ingleses se dedicaron a la piratería, el contrabando, el corte de maderas preciosas, la pesca de tortugas y la agricultura comercial. Prosperaron gracias a la alianza con los zambo-miskitos, un pueblo resultado de la mezcla biológica y cultural de indígenas chibchas, africanos y europeos. De hecho, los británicos organizaron un reino y un poderoso ejército entre sus aliados. Para más información, véase: Eugenia Ibarra, *Del arco y la flecha a las armas de fuego. Los indios mosquitos y la historia centroamericana 1633-1786* (San José: UCR, 2011).

<sup>23</sup> Othón Baños Ramírez, “Piratería forestal y economía-mundo: El caso de la Laguna (1558-1717)”, *Relaciones* 33, núm. 132bis (2012), 75-107.

<sup>24</sup> Carlos II ha sido revalorado por la historiografía contemporánea como un monarca que logró mantener la integridad territorial del Imperio frente a la amenaza del expansionismo de la Francia de Luis XIV. Luis Antonio Ribot García, *Carlos II: El rey y su entorno cortesano* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009).

<sup>25</sup> José Antonio Calderón Quijano, *Las fortificaciones españolas en América* (Madrid: Fundación Mapfre, 1994), 123; Jones, *Maya resistance to spanish rule*, 247.

igual modo, se enviaron las primeras expediciones contra los cortadores de Laguna de Términos y el Walix durante la década de 1690.<sup>26</sup> De enorme importancia, en 1697 se sometió a los mayas del reino de Tah Itzá, el principal grupo maya independiente, en una ofensiva conjunta con el reino de Guatemala y después se construyó una fortaleza en el corazón del Petén, para vigilar a las comunidades itzaes. Los esfuerzos realizados durante el reinado del último de los Austria fueron muy importantes porque significaron el control de la mayoría de la población maya. Se desarticulaban sus entidades políticas independientes y se creaban pueblos bajo el control español. Los mayas que continuaron en libertad lo hicieron en pequeñas aldeas dispersas por territorios recónditos. Liberada favorablemente la campaña, el Imperio Español concentró sus esfuerzos en los ingleses.

### **La contención anglo-española y los mayas del sur oriente peninsular, siglo XVIII**

42 Durante la Guerra de Sucesión Española (1701-1713), las autoridades novohispanas acosaron a los cortadores de Laguna de Términos hasta desalojarlos en 1716.<sup>27</sup> La situación en la costa oriental de la provincia de Yucatán durante el mismo periodo estuvo marcada por las incursiones de los contendientes para controlar a la población indígena. Los mayas de Tipú y Chichenhá colaboraron en una ofensiva contra los cortadores de palo de tinte asentados en Zacatán en 1702,<sup>28</sup> tras lo cual, una

<sup>26</sup> Quezada, *Los pies de la república*, 102. Las dos primeras incursiones corsarias contra los cortadores del Walix fueron en 1695 y 1699. José Antonio Calderón Quijano, *Belice, 1663-1821* (Sevilla: Ibérica, 1944), 44-45.

<sup>27</sup> Carlos II de España, sin descendientes, quiso heredar sus dominios a Felipe de Anjou, el sucesor más cercano, para transformar al Imperio Español en una potencia de segundo orden bajo la influencia francesa. Los Estados europeos temieron las consecuencias de la alianza e iniciaron una gran guerra para que el archiduque Carlos de Austria, también con aspiraciones al trono español, sucediera al Hechizado. La reina Ana de Inglaterra formó parte de la gran coalición internacional, unificó Inglaterra y Escocia en el reino de la Gran Bretaña en 1707, derrotó una revuelta jacobita en Escocia en 1708 y conquistó tanto Gibraltar como Menorca. Henry Kamen, *La guerra de sucesión en España 1700-1715* (Ciudad de México: Grijalbo, 1974).

<sup>28</sup> Jones, *Maya resistance to spanish rule*, 6.

fuerza yucateca destacada en Chichenhá trasladó a los últimos mayas de Tipú al Petén.<sup>29</sup> Los militares peteneros y sus aliados mayas realizaron varias entradas buscando otros grupos de indígenas insumisos durante el resto del conflicto.<sup>30</sup> Por su parte, ingleses y zambo-miskitos secuestraron a los mayas de los pueblos de Amatique en 1704, San Antonio de las Bodegas en 1707 y Tela en 1716.<sup>31</sup>

Los cortadores desalojados de Laguna de Términos se asentaron en el Walix en 1721. La Corona española procuró expulsarlos mediante expediciones corsarias durante el resto del reinado de Felipe V (1700-1746), según la estrategia del secretario José Patiño.<sup>32</sup> Las dos primeras expediciones, comandadas por el campechano Antonio de la Barca, tuvieron lugar en 1722 y 1724.<sup>33</sup> Además, una escuadra de la Armada de Barlovento, compuesta por un navío de 50 cañones, una fragata de 26 y una balandra, apresó varias embarcaciones británicas en las islas de Cozumel y Mujeres. Los ingleses y sus aliados zambo-miskitos respondieron secuestrando a los habitantes de los pueblos mayas de Chamuxub y Chunhuhub, ubicados en el partido de Tihosuco, en 1727.<sup>34</sup>

Para poner término a tales asaltos, el gobernador Antonio de Figueroa y Silva determinó refundar la villa de Bacalar y construir una fortificación abaluartada para salvaguardarla antes de que terminara 1727. Finalmente, Figueroa mandó dos exitosas incursiones contra los británicos en 1729 y 1733.<sup>35</sup> La acción también fue seguida por una infructuosa negociación anglo-española, como parte del Tratado de Sevilla de 1729, en la que se buscó la retirada británica del Walix. Felipe V fue muy claro

<sup>29</sup> Pedro Bracamonte y Sosa, *La encarnación de la profecía*, 52.

<sup>30</sup> Caso, *Caminos en la selva*, 311-320.

<sup>31</sup> Los dos primeros asentamientos se ubicaban en el reino de Guatemala y el segundo en la provincia de Yucatán. Los asaltantes se llevaron de Tela a muchos “indios, indias y criaturas”. “Resoluciones del Consejo de Indias sobre colonos canarios para la provincia de Yucatán y sobre reparos en el fuerte de Bacalar”. Madrid, 19 de julio de 1770, Archivo General de Indias, Aud. de México, leg. 3099.

<sup>32</sup> Para más información sobre la política naval de Patiño, véase: Iván Valdez Bubnov, *Poder naval y modernización del Estado. Política de construcción naval española (siglos XVI-XVII)* (Ciudad de México: UNAM / Bonilla Artigas Editores / Iberoamericana, 2001), 213-241.

<sup>33</sup> Rubio Mañé, *El virreinato III: Expansión y defensa*, 321-329.

<sup>34</sup> Resoluciones del Consejo de Indias sobre colonos canarios para la provincia de Yucatán y sobre reparos en el fuerte de Bacalar, 19 de julio de 1770.

<sup>35</sup> Calderón Quijano, *Belice, 1663-182*, 130.

en sostener su soberanía sobre la costa oriental de Yucatán y pedir el fin de las incursiones británicas contra los pueblos mayas de la región, así como el retiro de los cortadores.<sup>36</sup>

La estrategia de acoso contra los cortadores siguió durante la década de 1730, cuando el Imperio Español tuvo una posición de fuerza en Europa tras el Primer Pacto de Familia y las victorias en la Guerra de Sucesión Polaca, sucediéndose expediciones de corsarios campechanos en 1734, 1737 y 1738.<sup>37</sup> Los británicos respondieron primero con una fallida correría de madereros y zambo-miskitos contra Bacalar en 1738. Las fuerzas provinciales hostigaron a los británicos y defendieron la Costa Oriental durante el conflicto. El corsario campechano Pedro Felipe de Sarriola atacó la desembocadura del río Belice en 1739 y 1745 y capturó una balandra holandesa en cada oportunidad.<sup>38</sup> La única respuesta inglesa fue un nuevo ataque contra el partido de Tihosuco en 1740, pero fue rechazado en el pueblo maya de Tela por las tropas locales.<sup>39</sup>

La estrategia para combatir a los británicos del Walix cambió durante el reinado de Fernando VI (1746-1759).<sup>40</sup> El marqués de la Ensenada, ministro de Hacienda, Guerra, Marina e Indias, ejecutó un ambicioso plan económico-militar para sustituir el comercio británico de palo de tinte por el español.<sup>41</sup> El ministro ordenó el corso en el Golfo de Honduras en 1750, incursiones fluviales en el Walix durante 1751 y el apoyo de la Comandancia General de Marina del Apostadero de la Habana en 1752.<sup>42</sup> Los cortadores respondieron con ataques a la vigía bacalareña de San

44

<sup>36</sup> Instrucciones de Felipe V al conde de Montijo, en Antonio Béthencourt Massieu, *Relaciones de España bajo Felipe V: Del Tratado de Sevilla a la guerra con Inglaterra, 1729-1739* (Madrid: Asociación Española de Historia Moderna, 1998), 200-201.

<sup>37</sup> Para más información sobre las expediciones corsarias, véase: Calderón Quijano, *Belice, 1663-1821*, 122; Presas, represalias y armadores, Archivo General de Indias, Aud. de México, leg. 3159.

<sup>38</sup> Archivo General de Indias, Aud. de México, leg. 1015.

<sup>39</sup> “Resoluciones del Consejo de Indias sobre colonos canarios”.

<sup>40</sup> Para más información sobre el rey, véase: José Luis Gómez Urdáñez, *Fernando VI* (Madrid: Arlanza, 2001).

<sup>41</sup> Los aspectos comerciales del plan de Ensenada son abordados en Contreras Sánchez, “El palo de tinte”, 49-74.

<sup>42</sup> María Baudot Monroy, *La defensa del Imperio. Julián de Arriaga en la Armada (1700-1754)* (Madrid: Ministerio de Defensa / Universidad de Murcia, 2012), 349-354.

Antonio, ubicada en la desembocadura del río Hondo, en 1752 y 1753, y con una correría fallida en la campiña bacalareña en 1754. Ensenada, tras sistemáticos preparativos, envió una gran expedición el mismo año.<sup>43</sup> Primero, un ejército del Petén de 200 indios flecheros y 150 soldados invadió el río Belice. Posteriormente, el gobernador de Yucatán se presentó con una fuerza naval yucateco-cubana y aproximadamente 800 soldados. Quemaron todas las monterías y embarcaciones cargadas de palo de tinte del río Belice y capturaron a 100 ingleses. La respuesta diplomática británica fue la amenaza de una guerra, que obligó a Fernando VI a destituir y desterrar a Ensenada, así como a permitir la reocupación inglesa.<sup>44</sup>

Sin embargo, la tensión anglo-española en el Golfo de Honduras continuó durante la Guerra de los Siete años (1756-1762). En 1756, el rey Fernando VI ordenó salvaguardar la Costa Oriental de la provincia de Yucatán mediante el corso y se capturó a sesenta ingleses dedicados al tráfico de palo de tinte.<sup>45</sup> Además, mandó al gobernador de Yucatán y al presidente de la audiencia de Guatemala a averiguar el estado de la región, incluyendo la situación de los mayas insumisos. El primero avisó que los británicos fortificaron la desembocadura del río Belice en 1756. El segundo informó sobre los xocmoles de la región de Cahabón, quienes se mantenían libres en 1757.<sup>46</sup> Ricardo Wall, ministro de Estado español, inició unas infructuosas negociaciones con la Gran Bretaña gracias a estos informes en 1757.<sup>47</sup>

En 1762, Carlos III (1759-1788) incorporó las desavenencias en el Golfo de Honduras al *casus belli* contra Gran Bretaña, pero los resultados desfavorables durante la contienda llevaron a que en el Tratado de París de 1763 se reconociera explícitamente la presencia británica en

<sup>43</sup> Baudot Monroy, *La defensa del Imperio*, 365-367.

<sup>44</sup> La compleja trama de acontecimientos que llevaron a la caída del ministro es abordada en Diego Téllez Alarcía, *El Ministerio Wall. La "España discreta" del "ministro olvidado"* (Madrid: Marcial Pons, 2012), 76.

<sup>45</sup> Baudot Monroy, *La defensa del Imperio*, 435-6.

<sup>46</sup> Sergio Ángulo, *Los mayas del Petén y el presidio de los Remedios* (Ciudad de México: Comité Directivo del Instituto Belisario Domínguez, 2013), 185-190.

<sup>47</sup> Richard Peres, *War and trade in the West Indies, 1739-1763* (Londres: Frank Cass, 1963), 553.

el Golfo de Honduras y cesara su persecución, aunque no se precisó el territorio al que tenían derecho.<sup>48</sup> Los madereros se asentaron en Cayo San Jorge y se dedicaron al corte de la caoba.<sup>49</sup> Su reinstalación causó dos migraciones mayas al Petén. Un primer grupo de cincuenta insumisos salieron de la Montaña en 1764 y fueron congregados en el pueblo de La Concepción.<sup>50</sup> Un segundo contingente de ochenta mayas yucatecos fundaron los pueblos de Campich y San Antonio. Tras varios intentos por agregarlos a otros asentamientos durante la década de 1770, la mayoría huyó a la Montaña en 1778.<sup>51</sup>

La Corona reformó la estructura militar y la economía de Yucatán durante la carrera de armamentos anglo-borbona de las décadas de 1760 y 1770, para expulsar definitivamente a los británicos de la península.<sup>52</sup> La oportunidad llegó durante la Guerra de Independencia de Estados Unidos, a la cual ingresó el Imperio Español en 1779. El comandante de Bacalar dirigió una parte considerable de las tropas de Yucatán para capturar a los cortadores de Cayo San Jorge y sus esclavos en septiembre de 1779. Las fuerzas provinciales mantuvieron el control de la región del Walix durante el resto de la guerra.

Durante la negociación de la Paz de Versalles de 1783, se acordó que todos los británicos del Golfo de Honduras se concentrarían en un distrito destinado exclusivamente a la explotación maderera ubicado entre los ríos Hondo y Belice.<sup>53</sup> El gobernador de Yucatán demarcó el territorio concedido a mediados de 1784. Tanto los trabajos de demarcación como la incursión desde el Petén ocasionaron una reacción maya, un ataque

<sup>48</sup> Artículo xvii del Tratado de París de 1763, en Mónica Toussaint Ribot, *Belice. Textos de su historia* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004), 70.

Para una visión general de la Guerra de los Siete Años, véase: Vicente Palacio Atard, *El primer Pacto de Familia* (Madrid, CSIC / Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 1945).

<sup>49</sup> Bolland, *The formation of a colonial society*, 28.

<sup>50</sup> Archivo General de Centroamérica, A1, leg. 186, exp. 3803.

<sup>51</sup> *Ibid.*, exp. 3802.

<sup>52</sup> Victoria Ojeda, "Piratería y estrategia defensiva en Yucatán durante el siglo xviii", *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 20 (1994): 129-144.

<sup>53</sup> Artículo vi del tratado de paz de París de 1783, en Toussaint Ribot, *Belice*, 71-72.

a la vigía del Rosario, ubicada en la laguna de Xul-Ha como avanzada de la fortificación de San Felipe Bacalar.<sup>54</sup> Según el informe del teniente coronel Josef Rosado, comandante del fuerte, hacia las once de la noche los cuatro soldados y el cabo que guarecían el Rosario llegaron malheridos a la villa lacustre a bordo de un doris conducido por un agricultor. Al ser interrogados sobre lo sucedido, declararon que

poco antes de la oración de aquel día se aparecieron a menos de tiro de la expresada vigía como quince o veinte personas, incógnitas, que según la lengua que hablaban parecían indios vestidos de sacas sin sombrero, y armados de flechas, y al instante comenzaron a dispararlas contra la guardia, la que por más que echó mano a las armas y les hizo dos tiros no pudo levantarse de ser herida gravemente [...] Así que vieron el fuego dichos indios, huyeron.<sup>55</sup>

En el informe se relataba que vecinos y soldados siguieron la pista de los misteriosos agresores, consistente en el rastro de sangre de uno de ellos, y en una serie de flechas que se fueron encontrando de tanto en tanto, hasta contarse cuarenta. Pero la búsqueda fue en vano, los atacantes de la vigía del Rosario simplemente habían desaparecido. Uno de los soldados murió a causa de las heridas y en el momento de redactarse el informe otro estaba a punto de recibir los santos óleos.

Los británicos difrieron el traslado, buscando concesiones mayores, pero se vieron obligados a firmar la restrictiva Convención de Londres

<sup>54</sup> La fortaleza de San Felipe Bacalar tenía dos obras exteriores en el estero de Chac, el cual comunica el sistema lagunar de Bacalar con el río Hondo y las baterías de Sacramento y de San Carlos. Además, había vigías en las dos desembocaduras del río: la navegable, de San Antonio, ubicada a 12 leguas del fuerte; y la de San Josef, ubicada a 7 leguas. En épocas de crisis también se establecía la vigía de Nuestra Señora del Rosario en la laguna de Xul-Ha, y la del puerto de Tamalcab en la bahía de Chetumal. Conover Blancas, "Llave y custodia de esta provincia", 59-60.

<sup>55</sup> Archivo General de Simancas, Secretaría de Estado y Despacho de Guerra, leg. 7206, exp. 49. Cabe explicar que el doris es una embarcación de fondo plano, proa y popa lanzadas. La distancia promedio entre la popa y la proa, la llamada eslora, oscila entre los cinco y los seis metros. Es un bote estable y maniobrable, bueno para navegar con mal tiempo y pasar rompientes. José María Martínez-Hidalgo y Terán, *Enciclopedia general del mar* (Barcelona: Garriga, 1988), vol. 3, 963.

de 1786 por complicaciones en la política europea.<sup>56</sup> El convenio definió claramente la soberanía española sobre el Golfo de Honduras. Los británicos debían romper su alianza con los zambo-miskitos y trasladarse al Walix, donde únicamente podrían cortar maderas y pescar (inclusive se prohibió la agricultura para evitar el surgimiento de plantaciones). Serían vigilados por un comisario de visita de la provincia de Yucatán, que recorrería todo el distrito dos veces al año.<sup>57</sup> La única ventaja lograda fue la ampliación del territorio concedido hasta el río Sibún.<sup>58</sup> Los 2650 migrantes, 691 blancos y 1789 esclavos negros, arribaron durante la primera mitad de 1787.<sup>59</sup> Enrique Grimarest, teniente de rey de Campeche, delimitó el territorio ampliado hasta el río Sibún a mediados del mismo año.<sup>60</sup>

A la demarcación del territorio siguió el control conforme a las visitas de inspección anuales acordadas en la convención de 1786. Cada recorrido fue dirigido por un comisario de visita de la provincia de Yucatán, la mayoría de las veces adscrito a la fortaleza de San Felipe Bacalar, auxiliado por soldados veteranos, milicianos, corsarios y hasta vecinos de la villa lacustre.

Durante esos años, los grupos de mayas libres fueron actores. En 1788, el capitán Baltasar Rodríguez de Trujillo, en la primera visita de inspección, ingresó en el río Monos para verificar que no hubiera una alianza entre los recién llegados y los mayas que vivían en los confines del torrente.<sup>61</sup> La migración británica causó otra reacción de los mayas de

<sup>56</sup>Para conocer todo el proceso, véase: E. Landry, "The influence of the Caribbean in British policy towards Spain, 1782-1783" (tesis de doctorado, Universidad de Alabama, 1963).

<sup>57</sup>Conover Blancas, "Llave y custodia de esta provincia", 59-60.

<sup>58</sup>Convención de Londres de 1786, en Toussaint Ribot, *Belice*, 75.

<sup>59</sup>Caterina Pizzigoni, "La evacuación de la Costa de los Mosquitos 1783-1790", *Memo-ria*, núm. 122 (1999): 45.

<sup>60</sup>Carlos Conover Blancas, "De los frentes de batalla a los linderos tangibles en el sures-te novohispano". La tenencia de rey fue una institución caribeña, las hubo en Cuba, Puerto Rico y San Juan de Ulúa. Era la versión española del *liutenant du roi* francés, militar que representaba al rey en lugares estratégicos. Melchor Campos García, *De provincia a estado de la República Mexicana. La península de Yucatán, 1786-1835* (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2004), 24.

<sup>61</sup>"Diario que yo Don Baltazar Rodríguez de Trujillo", 1788, Archivo General de Simancas, Secretaría del Despacho de Guerra, leg. 6948. Los "indios bravos" del río Monos, es decir,

la costa suroriental. Un grupo de indígenas que vivían independientemente atacaron la casa de Hannah Jeffreys, cortadora británica, ubicada en el río Nuevo, el 17 de octubre de 1788, y mataron con saetas a una negra dedicada al servicio doméstico. Marcus Despard, superintendente británico del Walix, demandó a José María Ceballos, gobernador de Yucatán, que garantizara los beneficios concedidos a los súbditos de su majestad británica en los tratados internacionales recientes. El gobernador organizó una columna bacalareña que exploró la cuenca del río Hondo, hasta que la mañana del 7 de enero de 1789,

a las nueve de la mañana después de haber descendido de una cuesta encontramos en una llanada, una milpa en la que había dos casas una grande y otra mediana y en la mayor aprendimos diez y seis cabezas, estando todos juntos, inmediatamente de haberlos asegurados les tomamos declaraciones oprimiéndoles con amenaza de azotes para que dijese si en aquellas montañas había algunas otras habitaciones, de gente iguales a ellos o de otra calidad, y respondieron no haber encontrado ni visto en todos aquellos montes que tenían transitados gente alguna ni vivienda a excepción de la familia de Bolay que la habían conocido, pero que había más de cuatro años que no sabían de ellos, ni habían topado rastro por lo que presumimos según lo que teníamos visto el día primero de este mismo mes en las ruinas de aquellos parajes que los podrían haber cogido los de el Petén pues va para tres años que registraron dicha montaña, y aprendieron algunos indios; y dicha habitación la tenían provista de todo lo necesario como son de maíz, frijol, espelón, aves, pepita gruesa y menuda, macal con abundancia, plátanos de todas calidades, cañas, sandías, chile, algodón, yucas, camotes, jícamas, tomates, balché, y tabaco, como también henequén, cinco mitotes, dos pilas de madera, caña, veinte ídolos de barro

49

---

indígenas que no le rendían vasallaje al rey de España, debieron pertenecer a la familia mopánchol, cuyos miembros habitaban la región desde la época precolombina. Los choles habían sido evangelizados en 1603. Treinta años después, se rebelaron, destruyeron todos sus pueblos e iglesias y mantuvieron su independencia hasta que los españoles empezaron a hacer expediciones punitivas en 1689 y 1690, para capturarlos y llevárselos a las tierras montañosas de Guatemala. Los indígenas que quedaron recibieron a mayas kechies y luego a caribes. Bolland, *The formation of a colonial*, 18.

toscas en una barbacoa a quien ellos daban adoración, y en dichas casas después de echa la averiguación y tomadas dichas declaraciones hicimos noche.<sup>62</sup>

La última visita de inspección tuvo lugar en 1795. Unos años después, en 1798, el intendente de Yucatán, Arturo O'Neill, organizó una gran expedición naval contra El Walix, debido a la derrota española en la Guerra de la Primera Coalición y la celebración del Tratado de San Ildefonso de 1796. O'Neill trasportó su ejército de invasión al Walix, pese al retiro de las tres fragatas enviadas por el departamento de Marina de La Habana en el canal de Yucatán, y el 10 de septiembre de 1798 envió cuatro lanchas cañoneras provistas con cañones de 18 contra una fragata, una balandra y dos goletas. Las cuatro lanchas cañoneras tuvieron una oportunidad hasta la irrupción de nueve pontones cañoneros británicos, y la flota española emprendió la retirada hacia Bacalar. Los colonos británicos del Walix aseguraron que habían alcanzado la soberanía sobre aquel fragmento del Caribe por derecho de conquista.<sup>63</sup>

Sin embargo, los militares de la provincia de Yucatán sostuvieron la frontera en el río Hondo hasta el trascendental año de 1808, conforme a la siguiente comunicación del intendente de Yucatán al superintendente de Honduras Británicas:

Habiéndose declarado la guerra entre las dos naciones el año de 96, el superintendente que se hallaba en este establecimiento consideró desde luego abolidos dichos tratados, ocupando con las armas esos terrenos, pues se fortificó, y guarneció con la tropa, artillería y pertrechos que

<sup>62</sup> Archivo General de Simancas, Secretaría de Estado y Despacho de Guerra, leg. 7206, exp. 49. Se respetó la ortografía original del documento.

<sup>63</sup> Para los beliceños contemporáneos, la batalla de Cayo San Jorge del 10 de septiembre de 1798 es el hecho fundacional de su patria, dado que, conforme a un relato institucionalizado a mediados del siglo XIX, estableció la soberanía británica sobre aquella tierra. Su conmemoración, instaurada en 1898, está entretrejida simbólicamente con la celebración de la independencia nacional, lograda el 21 de septiembre de 1981. Para más información sobre el tema, véase: Carlos Conover Blancas, "Septiembre 10", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* LI (2010): 91-138.

recibió de Jamaica. Con este motivo, mi inmediato antecesor, el excelentísimo Marqués del Norte, se vio en la necesidad de atacar los establecimientos; y aunque ciertas atenciones y graves e imprevistas le llamaron a la provincia antes de concluir su designio fueron desalojados los habitantes que tenían cortes en los ríos Hondo y Nuevo, y en la Ensenada de la Viuda o Rowley's Bight, sin que quedase uno en toda la bahía o pequeño seno, cuya boca forman las puntas de Calenturas y de Piedra, y de este modo permanecieron las cosas con todo el tiempo de aquella guerra.<sup>64</sup>

### Consideraciones finales

Los mayas del suroriente de la provincia de Yucatán vivieron tres grandes ciclos geopolíticos durante la Edad Moderna. Durante el primero, comprendido entre 1544 y 1624, se organizaron como pueblos autónomos bajo la soberanía española plena. Posteriormente, entre 1624 y 1700, crearon entidades políticas independientes. La desestabilización regional permitió a los ingleses establecerse en los ríos para explotar el palo de tinte a mediados del siglo xvii, dando inicio a las luchas por este rincón del orbe entre ambos imperios mundiales. El final del ciclo lo marcó, precisamente, el retorno al vasallaje español de la mayoría de la población maya, tras sufrir las correrías esclavistas inglesas y zambo-miskitas. Los que persistieron en buscar la libertad no organizaron grandes entidades políticas, sino pequeñas aldeas ubicadas en parajes recónditos. La rivalidad anglo-española pasó a ser el acontecimiento más importante durante el siglo xviii e inicios del xix. Las comunidades mayas que retornaron al vasallaje español continuaron siendo víctimas de las correrías británicas y zambo-miskitas durante los años iniciales del xviii. Colaboraron en actividades de defensa y de ataque contra los cortadores del Walix hasta garantizar su seguridad a mediados de siglo. Por su parte, la mayoría de las comunidades mayas independientes del Walix siguieron viviendo en zonas apartadas. Algunos optaron por migrar a territorios de dominio hispano a mediados de siglo, pero

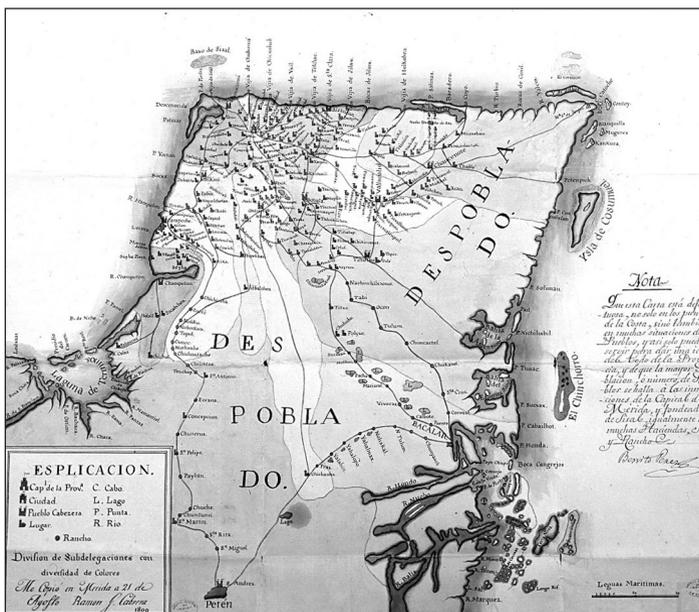
<sup>64</sup> Oficio de Benito Pérez Valdenomar (intendente de Yucatán) a Kerr Hamilton (superintendente de Honduras Británicas), Mérida, 19 de febrero de 1808, Archivo General del Estado de Yucatán, Apartado Colonial, Ramo Correspondencia de Diversas Autoridades.

otros persistieron en vivir libres y reaccionaron al compromiso geopolítico anglo-español de finales de siglo con pequeños ataques.

Por otra parte, es importante indicar que la situación de los pueblos mayas de la región contrasta enormemente con la de los zambo-miskitos de las costas caribeñas de las provincias de Honduras y Nicaragua, en el reino de Guatemala, la otra orilla del Golfo de Honduras disputada por los imperios británico y español durante la Edad Moderna. Los zambo-miskitos fueron resultado del mestizaje biológico y cultural entre indígenas guaianes (de tradición chibcha), africanos y europeos en el Cabo Gracias a Dios durante el siglo xvii. Los zambos poseían un mayor componente africano y vivían sobre todo en la provincia de Honduras, mientras que los miskitos eran predominantemente indígenas y se asentaban en la provincia de Nicaragua. Los ingleses se aliaron con ellos y organizaron una monarquía local entre los zambo-miskitos a finales del siglo xvii. Los zambo-miskitos emprendieron correrías esclavistas desde Panamá hasta Yucatán, incorporaron a las mujeres a sus comunidades mediante la poligamia y vendieron a los hombres a los esclavistas de Jamaica. Su crecimiento demográfico y poderío llegó a tal punto, que sus dominios comenzaron a ser llamados la “Costa de los Mosquitos” a inicios del siglo xviii. Ante esta experiencia, es muy interesante que los ingleses no buscaron erigir un reino maya en la costa oriental de la provincia de Yucatán, aunque había entidades políticas considerables, como Tipú o Ixpimienta. De igual modo, los mayas no procuraron entenderse con los ingleses para librarse definitivamente del dominio hispano. La Corona española tampoco estuvo interesada en mantener la organización política maya establecida durante los años de libertad del siglo xvii, sino que trató de congrega a los mayas en nuevos pueblos.

Finalmente, los mayas transformaron de nuevo el suroriente peninsular en una Montaña a mediados del siglo xix, es decir, un territorio de refugio. Pese al papel de los británicos de Honduras Británicas como proveedores de armas, durante este nuevo ciclo de vida independiente los mayas encontraron en su cultura e historia milenaria los recursos para fundar una organización política independiente.

FIGURA 1.  
El sureste de la provincia novohispana de Yucatán



El sureste de la provincia novohispana de Yucatán estuvo conformado por el partido de Bacalar durante los siglos XVI a XVIII. Los conquistadores instituyeron un cabildo municipal cuya jurisdicción abarcaba un territorio desde el contemporáneo municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México, hasta el actual distrito de Belice, Belice. Fuente: “Mapa político de la provincia de Yucatán”, Mérida, 21 de agosto de 1809, Archivo General de Indias, Mapas y planos, Audiencia de México, 756.

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

# CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO A LA “POSICIÓN ORIGINAL” Y EL VELO DE IGNORANCIA EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

---

*Sergio Lomelí Gamboa\**

RESUMEN: La “posición original” es un aspecto fundamental de la teoría de la justicia de John Rawls, así como el concepto de “velo de ignorancia”. El texto se divide en tres momentos: en el primero, se expone la posición original de Rawls, en el segundo se contrasta la teoría de la razonabilidad de Scanlon con el papel que tiene la razonabilidad en la teoría de Rawls y en el tercero se exploran los señalamientos de Habermas y Benhabib al velo de ignorancia.



CRITICAL CONSIDERATIONS ON THE “ORIGINAL POSITION” AND THE VEIL  
OF IGNORANCE IN JOHN RAWLS' THEORY

ABSTRACT: This essay analyzes ‘the original position’ as a fundamental aspect of Rawls’s theory of justice, as well as the concept of the ‘veil of ignorance’. The paper is divided into three sections, the first one expounds Rawls original position, the second contrasts Scanlon’s theory of reasonability with the role that reasonability plays in Rawls’s theory, and the third section explores the critical comments of the veil of ignorance by Habermas and Benhabib.

PALABRAS CLAVE: Contractualismo contemporáneo, razonabilidad vs. racionalidad, teoría de la justicia.

KEY WORDS: Contemporary contractualism, justice theory, reasonability vs. rationality.

RECEPCIÓN: 16 de octubre de 2017.

APROBACIÓN: 17 de octubre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311218

\* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

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

## CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO A LA “POSICIÓN ORIGINAL” Y EL VELO DE IGNORANCIA EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

La publicación en 1971 de *Teoría de la justicia* de Rawls causó revuelo en los círculos académicos y vino a inaugurar un debate en la filosofía política. En este ensayo me propongo revisar dos críticas que se hicieron específicamente al novedoso mecanismo de representación llamado la “posición original”, que retomó la forma contractual de la filosofía política moderna para modelar un método para establecer principios de justicia para las instituciones políticas y sociales de una sociedad democrática avanzada en condiciones equitativas de participación. Las posturas en torno a este tema son numerosas, por lo que la bibliografía especializada es inabarcable. He escogido dos vetas del debate que me parecen particularmente interesantes y que están relacionadas, aunque tal vez no de forma inmediata. Una tiene que ver con la diferencia entre la racionalidad y la razonabilidad como elementos constitutivos de la teoría. La otra tiene que ver con una de las características de la posición original, acaso la más importante y polémica, a saber, el velo de ignorancia. Dividí el texto en tres secciones. En la primera, repasamos brevemente el argumento rawlsiano según su última versión en *Justicia como equidad, una reformulación*. En la segunda sección de este ensayo, a propósito de un comentario que se encuentra en la versión de Scanlon del contractualismo, estudiaremos el papel de la razonabilidad en el ejercicio hipotético de Rawls. Y en la tercera, se pone especial atención al mecanismo del velo de la igno-

rancia que se utiliza en la posición original.<sup>1</sup> Me interesa revisar las críticas que hicieron Habermas y Benhabib al recurso del velo de ignorancia por su falta de concreción, con algunas observaciones críticas mías. Finalmente, y como conclusión, tendremos ocasión de sugerir que Rawls, en su búsqueda de un mecanismo que condicione y limite la racionalidad de los individuos en aras de generar una situación equitativa y razonable para el contrato, impone el velo de ignorancia, una restricción cognitiva a los participantes que plantea preguntas y cuestionamientos graves a los que es difícil responder.

## La posición original en el último Rawls

Uno de los aspectos fundacionales del contractualismo contemporáneo de la teoría de la justicia de John Rawls está contenido en el mecanismo de representación que llama la “posición original”. La idea de la posición original en Rawls responde a la pregunta sobre cómo determinar los términos equitativos de cooperación en una sociedad bien ordenada.<sup>2</sup> Es decir, la posición original es una respuesta que apela a *la forma* del acuerdo y por ello es mejor describirla como un “mecanismo”.<sup>3</sup> La teoría de Rawls es contractualista en la medida en la que responde que el mecanismo que mejor atiende la cuestión es el de un “acuerdo adoptado por ciudadanos libres e iguales que participan en la cooperación, y basado en lo que consideran su recíproca ventaja o su bien”.<sup>4</sup> Las condiciones generales que Rawls quiere para el contrato son que se alcance en una situación equitativa entre los negociantes, que deben ser personas libres e iguales, y que no hay ningún concurso de fuerza, coerción, engaño o fraude.

<sup>1</sup> El mecanismo ha sido clásicamente revisado, comentado y criticado por muchos. En años recientes se han producido algunos artículos interesantes, por ejemplo: Ryan Muldoon *et al.*, “Disagreement behind the veil of ignorance”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 170, núm. 3 (2014): 377-394; Karen Huang *et al.*, “Veil-of-Ignorance reasoning favors the greater good”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116, núm. 48 (2019): 23989-23995.

<sup>2</sup> John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación* (Barcelona: Paidós, 2002), 38.

<sup>3</sup> La posición original “es un mecanismo de representación o, alternativamente, un experimento mental pensado para la clarificación pública y la autoclarificación”. *Ibid.*, 41

<sup>4</sup> *Ibid.*, 39.

La idea básica de la posición original está entrelazada con otras ideas fundamentales: 1) la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación; 2) la idea de la sociedad bien ordenada; y 3) la idea de los ciudadanos libres e iguales. Vale la pena detenerse un momento a comentar estas tres ideas colaterales a la posición original.

1. Rawls entiende la sociedad para la cual piensa su mecanismo de representación como un sistema equitativo de cooperación. La noción tiene, según Rawls, al menos tres rasgos distintivos. El primero consiste en que hablar propiamente de cooperación es específicamente distinto de una simple actividad social coordinada. La cooperación implica que la actividad no es conducida coercitivamente, por ejemplo, sino que hay un grado de interiorización y aceptación por parte de los cooperantes, de las reglas y procedimientos para guiar la conducta de la cooperación. El segundo rasgo mínimo es que la noción de los términos equitativos de cooperación está implicada y es aceptada por los cooperantes. Entre los términos de cooperación está la reciprocidad o mutualidad, en el sentido de que todo el que coopera se beneficia según criterios establecidos y aceptados públicamente. El tercer rasgo de la cooperación es el de la ventaja racional, o bien, que cada participante tiene la posibilidad de promover sus propios intereses y beneficios por medio de la cooperación.<sup>5</sup>

2. La idea de una sociedad como sistema equitativo de cooperación está atravesada por la idea de una sociedad bien ordenada. Esta idea, nuevamente, posee tres características. La primera es que una sociedad bien ordenada implica que cada quien acepta la idea pública de justicia de esa sociedad y además sabe que todos los demás también la aceptan. En segundo lugar, la gente que participa en esa sociedad sabe o tiene buenos motivos para creer que su estructura básica se rige por los principios públicos de justicia y los satisface efectivamente. En tercer lugar, implica que los ciudadanos tienen un ‘sentido normalmente efectivo de la justicia’, es decir que conocen, entienden, y aplican, por lo regular, los principios públicamente aceptados de justicia.<sup>6</sup> Rawls es consciente de que esta idea fundamental es una “muy considerable idealización”.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 31-32.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 32.

3. Se supone que los ciudadanos que cooperan son libres e iguales. Iguales, en el sentido en que Rawls lo utiliza, quiere decir que todos tienen dos facultades morales: “la capacidad de poseer un sentido de la justicia”,<sup>8</sup> es decir, de entender y actuar conforme a principios de justicia públicamente aceptados, y “la capacidad de poseer una concepción del bien”,<sup>9</sup> es decir, la capacidad de entender racionalmente y adherirse a una concepción previa o de formular racionalmente una concepción propia del bien. Los ciudadanos no solo son concebidos así por la teoría, sino que ellos mismos se conciben a sí mismos y a los otros como iguales en la medida en que piensan que todos tienen estas dos facultades.<sup>10</sup> Son libres en la medida en la que piensan que ellos y los demás son capaces de tener la facultad moral de concebir el bien.<sup>11</sup> El segundo sentido en que son libres, dice Rawls, es que se conciben como “fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas”.<sup>12</sup> Es decir, se conciben como sujetos de exigibilidad y de promoción de sus propias concepciones del bien frente a la estructura básica de la sociedad.

Estas tres nociones constituyen la matriz en la que es posible concebir el mecanismo de la posición original. El problema que se presenta a las visiones contractualistas, dice Rawls, es que en la vida cotidiana los acuerdos que se alcanzan son afectados por ciertas situaciones que no se ajustan a las condiciones necesarias para ser consideradas equitativas.

La dificultad es esta: debemos establecer un punto de vista desde el que pueda alcanzarse un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales; mas este punto de vista debe quedar al margen de los rasgos y las circunstancias particulares de la estructura básica existente y no ser distorsionado por ellos. La posición original, con el rasgo que yo he llamado el “velo de ignorancia”, establece ese punto de vista.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 39.

Se introduce así una restricción a la posición original que se llama “velo de ignorancia” y que establece que habría que concebir a los ciudadanos puestos en situación original como si no tuvieran conocimiento de ciertos aspectos de su situación en la sociedad. El velo de ignorancia es necesario para evitar la inequidad que resulta de las circunstancias particulares generadas por la estructura básica.<sup>14</sup> Dado que el objetivo es modelar una discusión con objetivos contractuales en condiciones de equidad, se requiere modelar esa situación haciendo abstracción de algunos aspectos concretos de la vida de los ciudadanos realmente existentes.

En la posición original no se permite a las partes conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza y el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia.<sup>15</sup>

Rawls considera que las situaciones concretas que se derivan de la estructura básica son contingencias que deben ser hechas a un lado para eliminar ciertas posiciones ventajosas de negociación que al paso del tiempo benefician a algunos grupos.<sup>16</sup> Con ello, Rawls logra un mecanismo de representación que modela dos cosas. En primer lugar, modela lo que se considera aquí y ahora condiciones equitativas para discutir y acordar los términos de la cooperación, y en segundo lugar, modela una serie de restricciones aceptables a las razones para proponer principios de justicia.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Por estructura básica de la sociedad Rawls entiende “el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo. La constitución política con una judicatura independiente, las formas legalmente reconocidas de propiedad y la estructura de la economía (por ejemplo, como un sistema de mercados competitivos con propiedad privada de los medios de producción), así como alguna forma de familia pertenecen a la estructura básica. La estructura básica es el marco social de trasfondo en cuyo seno tienen lugar las actividades de las asociaciones y los individuos.” *Ibid.*, 33.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 39-40.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 42.

Así pues, la posición original es equitativa en la medida en que las personas ahí situadas sean libres e iguales, estén informadas adecuadamente y sean racionales.<sup>18</sup> Para los propósitos de este ensayo, la descripción hecha hasta aquí es suficiente para delinear la posición original y su velo de ignorancia.

## La propuesta de Scanlon y dos figuras de la razonabilidad

En esta sección se traza una distinción importante entre las concepciones de razonabilidad que se presentan entre la teoría de Rawls y la de Scanlon. En la versión que Scanlon ofrece del contractualismo en su famoso *What we owe to each other*, pone de manifiesto lo que él juzga que es una distinción particularmente importante respecto de la versión rawlsiana, a saber, que él deriva su concepción del bien de un criterio de razonabilidad y no de uno de racionalidad.

Lo característico de mi versión del contractualismo es que toma la idea de “justificabilidad” como básica en dos sentidos: que pone la base normativa de la moralidad de lo bueno y lo malo, y que establece la caracterización más general de su contenido. De acuerdo con el contractualismo, cuando nos formulamos una pregunta sobre lo bueno y lo malo, lo que queremos decidir es, en primer lugar, si ciertos principios son tales que nadie que se encuentre adecuadamente motivado podría rechazarlos de forma razonable.<sup>19</sup>

Scanlon establece el criterio de razonabilidad a partir de una forma negativa de un acuerdo. Dice que en lo que tenemos que fijarnos no es en lo que todos tendrían que estar de acuerdo, sino más bien en si hay ciertos principios que nadie estaría dispuesto a rechazar. Esto, sostiene, difiere de la versión rawlsiana en la medida en la que no apela a la racionalidad de los individuos que discuten detrás del velo de ignorancia.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>19</sup> Thomas Michael Scanlon, *What we owe to each other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 189. Traducción mía.

Rawls sostiene, como parte de su teoría, que los principios de justicia (los criterios para determinar la legitimidad de las instituciones sociales básicas) son aquellos que sería racional que fueran aceptados por las partes, si tuvieran que escoger con la finalidad de conseguir lo mejor posible, en la medida de lo posible, para sus representados; pero en condiciones en las que no tuvieran información sobre su posición social, sus ventajas naturales ni sus valores y compromisos característicos (es decir, si tuvieran que escoger detrás de un “velo de ignorancia” que oscureciera esta información).<sup>20</sup>

Según Scanlon, el experimento de Rawls descansa en la sustracción de información que produce el velo de ignorancia y en el deseo racional de las partes mutuamente desinteresadas en conseguir lo mejor que puedan para sí y la gente que representan.<sup>21</sup> De acuerdo con Scanlon, su versión del contractualismo es mejor porque nos pone en la situación de estar interesados directamente en el punto de vista de los demás, no porque, una vez retirado el velo de ignorancia, bien pudiéramos ocupar el lugar de los demás, sino para encontrar los principios que también ellos aceptarían.<sup>22</sup> En pocas palabras, Scanlon lo pone así: “Mi versión del contractualismo se distingue de estas teorías (que en lo demás son semejantes), por su declaración de motivos y porque se apela a la noción de razonabilidad antes que a la de racionalidad.”<sup>23</sup>

Lo que me parece notable de la distinción que pretende hacer Scanlon es que la razonabilidad también está presente, y de manera importante, en la teoría de Rawls. Sin embargo, habría que notar que tiene un papel distinto al que tiene en la teoría de Scanlon. Para Rawls, la razonabilidad no funge como criterio principal al tomar decisiones. En la obra de Rawls se aprecia una transformación con respecto a este tema. La razonabilidad siempre estuvo presente,<sup>24</sup> pero me parece que Rawls

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> En este contexto doy por sentada que la razonabilidad está incluida en las ideas fundamentales del pluralismo razonable y el consenso entrecruzado; eso, definitivamente, no está en disputa. Lo que me interesa de forma especial en este artículo es la participación de este elemento en el ejercicio de la posición original.

adjudicó cada vez mayor importancia al papel que cumple al decidir tras el velo de ignorancia. Me interesa ser particularmente cuidadoso con la siguiente afirmación: la razonabilidad es un tema recurrente en *Teoría*; sin embargo, no cumple con un papel “de criterio” al decidir, como sí sucede en la teoría de Scanlon. Por ello se ha sostenido que en *Teoría de la justicia* encontramos una versión de la posición original que se inscribe fuertemente en la teoría de elección racional. Por ejemplo, en la siguiente cita:

La idea intuitiva de la justicia como imparcialidad es considerar los principios de justicia como el objeto de un acuerdo original en una situación inicial debidamente definida. Estos principios son aquellos que serían aceptados por personas racionales dedicadas a promover sus intereses y que estuvieran en esta posición de igualdad con objeto de establecer los términos básicos de su asociación. Habrá que mostrar entonces que los dos principios de justicia son la solución al problema de elección que plantea la posición original. Con objeto de demostrarlo, hay que establecer que, dadas las circunstancias de las partes, sus conocimientos, creencias e intereses, un acuerdo sobre la base de estos principios es el mejor medio para que cada persona alcance sus fines en vista de las alternativas disponibles.<sup>25</sup>

64

Sería pertinente señalar que, en el objetivo explícito del modelo de la posición original, se menciona que los principios de justicia propuestos son el resultado de *personas racionales* que eligen, promoviendo sus intereses egoístas, los mejores medios para alcanzar los fines que cada quien persiga. La elección de los mejores medios para alcanzar fines es una variación de lo que tradicionalmente se ha llamado “racionalidad instrumental”. Podemos completar la forma específica de racionalidad a la que apela Rawls retomando la definición de racionalidad deliberativa que aporta más adelante:

Adaptando la noción de Sidgwick a la elección de proyectos, podemos decir que el proyecto racional para una persona es el que elegiría con racionalidad deliberativa (entre los que son compatibles con los principios contables y con otros principios de elección racional, una vez esta-

<sup>25</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia* (Ciudad de México: FCE, 1997), 119.

blecidos estos). Es el proyecto sobre el que caería la decisión como resultado de una reflexión cuidadosa, en la que el agente reconsideraría, a la luz de todos los hechos pertinentes, lo que probablemente realizaría aquellos proyectos, investigando así el modo de acción que mejor cumpliría sus deseos más fundamentales.<sup>26</sup>

En la cita que compete a la forma de la posición original, Rawls ya considera, aunque no lo hace explícito, el mecanismo del velo de ignorancia, en la medida en la que postula que la elección racional funciona a partir de la circunstancia en que se encuentran las partes, tomando en cuenta sus conocimientos, creencias e intereses. Es decir, que el modelo racional de decisión está limitado por un mecanismo hipotético de restricción de información.

Aun así, es importante señalar que, en *Teoría*, la razonabilidad es un factor considerado por Rawls aunque no en calidad de criterio de elección. Por ejemplo, en la siguiente cita:

Es claro, entonces, que quiero decir que una concepción de la justicia es más razonable y más justificable que otra, si *personas razonables* fueran puestas en la situación inicial escogerían sus principios en lugar de los de la segunda, para desempeñar el papel de la justicia. Las concepciones de la justicia deberán jerarquizarse según su aceptabilidad por las personas en tales circunstancias. Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional.<sup>27</sup>

Sin embargo, me parece que hay que establecer una importante distinción en la participación que tiene la razonabilidad en la teoría de Rawls y en la de Scanlon. Mientras que para Scanlon el criterio de razonabilidad es el que en última instancia nos hace escoger entre concepciones

<sup>26</sup> *Ibid.*, 378. Ya anteriormente en esta obra había afirmado: “En todo momento he supuesto que las personas en la posición original son racionales. Al elegir entre principios, cada cual hace todo lo que puede por promover sus intereses [...] El concepto de racionalidad invocado aquí, es, con una excepción de una característica esencial, el que se usa comúnmente en la teoría social.” *Ibid.*, 140-141.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 30. Las cursivas son mías.

morales, en la teoría de Rawls sigue siendo un proceso de racionalidad restringido por las características del velo de ignorancia. Si lo reducimos a sus condiciones radicales, el contractualismo de Scanlon no encuentra uso para el velo. Las partes están interesadas directamente en lo que los otros pueden o no aceptar, porque de lo que se trata es de encontrar, por así decir, el mínimo común denominador entre las partes, lo que nadie podría rechazar razonablemente.

Entre los lectores, críticos y especialistas en Rawls, muchos sostienen una lectura de la pura racionalidad de los ciudadanos hipotéticos puestos en la situación original.<sup>28</sup> Sin embargo, me gustaría avanzar mi lectura. Los especialistas no parecen notar o señalar explícitamente que la restricción del velo de ignorancia es precisamente un mecanismo que pretende modelar una razonabilidad. Mi lectura es que la función del velo de ignorancia es la de razonabilizar forzosamente las partes que, sin ella, se comportarían de una forma puramente racional. Me parece, pues, que la razonabilidad está generada metodológicamente. Las personas libres e iguales están forzadas a ser razonables por la metodología modelada y no porque esperemos que los ciudadanos hipotéticos sean hipotéticamente razonables. Así lo podemos ver en la siguiente cita:

66

No debemos dejarnos confundir, entonces, por las condiciones algo inusitadas que caracterizan la posición original. La idea es aquí, simplemente, presentarnos de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por lo tanto, los principios mismos.<sup>29</sup>

Rawls sostiene que si las restricciones a los razonamientos son razonables, los principios serán razonables también. El objetivo del velo

<sup>28</sup> Así lo vemos, por ejemplo, en Scanlon, *What we owe...*; Scanlon, “Rawls’ theory of justice”, *University of Pennsylvania Law Review* 121, núm. 5 (1973): 1020-1069; James P. Sterba, “Benhabib and Rawls’s hypothetical contractualism”, *New German Critique* 62 (1994): 149-164; Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2000); Bjarne Melkevik, *Rawls o Habermas. Un debate* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006); Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno* (Ciudad de México: UAM / Plaza y Valdez, 2001); Jürgen Habermas, *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 1998); Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (Barcelona: Paidós, 1998).

<sup>29</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 30.

de ignorancia —dice Rawls en *Teoría*— es eliminar propuestas puramente racionales que no resultarían razonables. Pone el ejemplo del individuo rico que sabe que es rico. Desde un punto de vista estrictamente racional con arreglo a fines, el rico podría buscar, por ejemplo, quitar impuestos que afectan sus intereses.

El objetivo es eliminar aquellos principios que sería racional proponer para su aceptación, por poca probabilidad de éxito que tuvieran, si supiéramos ciertas cosas que son improcedentes desde el punto de vista de la justicia. Por ejemplo, si un hombre sabe que él es rico, puede encontrar racional proponer que diversos impuestos a medidas de beneficencia sean declarados injustos; si supiera que era pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario. Para presentar las restricciones deseadas hemos de imaginar una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información [...] De esta manera se llega al velo de ignorancia de un modo natural.<sup>30</sup>

El mecanismo se asegura de que individuos racionales ordenen su racionalidad hacia la razonabilidad. Lo novedoso de la propuesta en *Teoría* es justamente que no depende en ningún sentido de la buena voluntad para con los otros por parte de los ciudadanos modelo en la posición original.

En *El liberalismo político* Rawls parece creer necesario acentuar el papel de la razonabilidad en el proceso contractual. Por ejemplo: “Así una forma de contractualismo podría ser una doctrina comprensiva que usara una concepción de razonabilidad como criterio último de corrección”.<sup>31</sup> Sin embargo, es importante notar en la cita que si la razonabilidad deja de ser una restricción metodológica del velo de ignorancia, entonces el procedimiento forma parte de una doctrina comprensiva, cuestión que le parece importante evitar. Se podría decir que Rawls piensa que el contractualismo de Scanlon es una doctrina comprensiva y no una visión puramente política.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>31</sup> John Rawls, *El liberalismo político* (Barcelona: Crítica, 1996), 158n.

## Los problemas del velo de la ignorancia: las críticas de Habermas y Benhabib

El velo de la ignorancia es tal vez el momento teórico de mayor interés en la posición original. Un mecanismo que elimina el conocimiento de la situación social de los hipotéticos contratantes. Entre las críticas más recientes al respecto se encuentra la de Muldoon *et al.* En su texto, señalan que Rawls piensa que el velo de la ignorancia eliminaría toda fuente de desacuerdo para contratar los principios de justicia; sin embargo, eso no sería así.

Rawls no analiza la posibilidad de desacuerdo detrás del velo de la ignorancia. No hay duda de que eliminar el interés propio elimina una base importante de desacuerdo, pero como argumentaremos en este artículo, no garantiza que se eliminarán todas las bases de desacuerdo. Más precisamente, deseamos argumentar que el dispositivo del “velo de la ignorancia” en la filosofía moral y política no garantiza que todos los agentes puedan reducirse efectivamente a un solo agente seleccionado al azar.<sup>32</sup>

68 | En un giro interesante de su aplicación desde las ciencias sociales, Huang, Green y Bazerman defienden el mecanismo y sostienen que la propuesta hipotética de Rawls aguanta la contrastación empírica.<sup>33</sup> Me interesa en particular uno de los debates más nutridos e interesantes que desató la propuesta de Rawls fue el que suscitaron las críticas de Habermas. Con las herramientas de su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas reprocha a Rawls haber formulado una teoría monológica que no explica los procesos reales de discusión y construcción política de acuerdos.<sup>34</sup> Con todo, Habermas no cae en errores de interpre-

<sup>32</sup> Muldoon *et al.*, “Disagreement behind the veil of ignorance”, 379.

<sup>33</sup> Huang *et al.*, “Veil-of-ignorance reasoning favors the greater good”.

<sup>34</sup> Véase: Christopher McMahon, “Why there is no issue between Habermas and Rawls”, *The Journal of Philosophy* 99, núm. 3 (2002): 112: “La clave parece estar en la forma en que funciona la posición original. Aunque Rawls habla como si varias partes ocuparan la posición original, el procedimiento por medio del cual se llega a una conclusión con respecto a los principios de justicia correctos puede ser seguido por un individuo singular y representativo.” (La traducción es mía.)

tación que muchos otros de los críticos de Rawls habían cometido. Habermas entiende la posición original de Rawls así:

En la “posición original” las partes implicadas en el proceso de justificación están sometidas precisamente a aquellas condiciones (entre otras, la de igualdad, la de independencia, la de desconocimiento de la propia posición en una sociedad futura) que garantizan que todos los acuerdos y convenios basados en consideraciones racionales con arreglo a fines sean a la vez en interés de todos, es decir, puedan considerarse correctos en sentido normativo, o justos.<sup>35</sup>

Habermas nota cómo el mecanismo de representación de la posición original corrige la veta estrictamente racional con arreglo a fines de agentes racionales. Así, pone de manifiesto que el mecanismo tiene por objetivo generar la aceptabilidad de los principios de justicia a los que las partes arribarán.

Habermas entiende que las partes puestas en la posición original no deben ser confundidas con ciudadanos de carne y hueso (como hicieron en la interpretación empirista), sino que deben entenderse como “elementos artificiales o constructos”, y nota que para Rawls es innecesario que dichas partes actúen moralmente posponiendo sus intereses personales a las obligaciones de un ciudadano de carne y hueso.<sup>36</sup> Sin embargo, reclama a Rawls que su propuesta adolece de aplicabilidad o factibilidad en sociedades que divergen del contexto histórico y cultural de las sociedades democráticas avanzadas.

Rawls medita acerca de lo plausible que puedan resultar los principios de justicia sobre el trasfondo de las tradiciones políticas y en el *contexto cultural* de la comunicación pública de una sociedad pluralista contemporánea. Pero no se refiere a los procesos de decisión efectivamente institucionalizados y a las tendencias evolutivas sociales y políticas, que pueden discurrir en sentido contrario a los principios del Estado de derecho y ofrecer a las instituciones de la sociedad bien ordenada una imagen más bien sarcástica de sí.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 122.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 129.

Sin embargo, la crítica más fuerte, me parece, es que Habermas duda seriamente de la eficacia del mecanismo, pero basa sus objeciones en elementos externos a la propia teoría de Rawls. Por ejemplo, se pregunta si es lícito pensar que al despojar a los ciudadanos de tanta información con el velo de ignorancia, el sentido de sus intereses de justicia permanecerá inalterado al grado suficiente como para establecer principios morales.<sup>38</sup> Habermas argumenta que para que las partes entiendan que los principios de justicia que se acuerden tendrán una dimensión deontológica, y que los promuevan a partir de sus intereses y de las partes que representan, es necesario que tengan más información de la que obtienen detrás del velo de ignorancia.

Si las partes deben comprender el sentido deontológico de los principios de la justicia que buscan y a un tiempo tomar adecuadamente en consideración los intereses de justicia de sus clientes, tienen que estar pertrechados con competencias cognitivas que van mucho más allá de las capacidades con las que arreglárselas actores que deciden racionalmente pero que son ciegos a la justicia.<sup>39</sup>

Según él, el modelo de Rawls se pone en crisis en el momento en que se le exige a las partes que vayan un poco más allá de su egoísmo racional y se asemejen a seres morales y propongan principios morales. Habermas piensa que en ese momento la división de trabajo en el modelo hipotético entre partes racionales y restricciones cognitivas se diluye

tan pronto como las partes van un paso más allá de los límites de su egoísmo racional y adoptan aunque solo sea lejanas semejanzas con personas morales se destruye aquella división del trabajo entre la racionalidad de elección subjetiva y las apropiadas limitaciones objetivas, una división en base a la cual sujetos de acción autointeresados deben no obstante llegar a realizar decisiones racionales, es decir, morales.<sup>40</sup>

En última instancia, Habermas opina que el velo de ignorancia es de tal abstracción que impide a las partes decidir racionalmente sobre

<sup>38</sup> Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, 46.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, 47.

principios morales, y que el mecanismo que pretendía ser un medio para corregir la racionalidad instrumental de las partes termina por hacer ineficaz al modelo: “Las reflexiones realizadas hasta aquí muestran que para las partes de la posición original la capacidad de decidir racionalmente no es suficiente para representar los intereses prioritarios de sus clientes ni para entender los derechos [...] que prevalecen sobre todo fin colectivo”.<sup>41</sup> Si uno supone que la racionalidad sola es insuficiente para postular principios morales; los sujetos puestos detrás del velo de la ignorancia serán incapaces de construir y proponer principios morales.

Rawls contesta a esta crítica, en principio, que hay diferencias fundamentales entre las propuestas de ambos autores, y que Habermas malinterpreta ciertos asuntos. La primera diferencia, dice Rawls, y que explica y responde en gran medida a la crítica que le hace Habermas, es que mientras la teoría de este último es una doctrina comprensiva, la de él es estrictamente política.<sup>42</sup> Rawls da un sentido muy específico al contenido de lo político. Cuando Rawls afirma que su comprensión es exclusivamente política se refiere a que es independiente y está exenta de toda visión comprensiva religiosa, metafísica y moral. En *El liberalismo político* encontramos las siguientes características sobre lo específicamente político (la primera tiene que ver con la especificidad de su objeto): “Aunque una tal concepción es, evidentemente, una concepción moral, es una concepción moral elaborada para un objeto específicamente político, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas. Se aplica, en particular, a lo que he llamado la ‘estructura básica’ de la sociedad”.<sup>43</sup> No está encaminada o dirigida ni tiene pretensiones de afectar esferas religiosas, filosóficas, morales. El segundo rasgo tiene que ver con la forma en que se presenta: “una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista independiente”.<sup>44</sup> Rawls sostiene que más allá de si la propuesta es parte de una doctrina más amplia, no puede apelar a ninguna otra parte de una doctrina comprensiva en

<sup>41</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>42</sup> John Rawls, “Réplica a Habermas”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (Barcelona: Paidós, 1998), 76.

<sup>43</sup> Rawls, *El liberalismo político*, 42.

<sup>44</sup> *Ibid.*

su justificación y además no debe presentar compromisos con ninguna otra doctrina. El tercer rasgo es que su contenido se expresa en ideas fundamentales “que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”.<sup>45</sup>

Así pues, Rawls piensa que la doctrina de Habermas es comprensiva y abarca diversas cosas más allá de la esfera política, y solo así encuentra problemas en el mecanismo de la posición original.

La crítica que hace Seyla Benhabib a la posición original de Rawls se asemeja en grados a la de Habermas, en la medida en la que ella suscribe una forma particular de la ética de la acción comunicativa;<sup>46</sup> sin embargo, me parece más interesante. En *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Benhabib propone una distinción entre el “otro concreto” y el “otro generalizado”. Su argumento puede ser resumido de la siguiente manera: según el punto de vista de Rawls, la reciprocidad moral es la facultad de adoptar el punto de vista del otro; no obstante, el mecanismo del velo de ignorancia hace que el otro desaparezca, se le nulifica en la identidad del ser.<sup>47</sup> El problema, dice Benhabib, no es que las diferencias sean negadas, más bien es que se las toma como irrelevantes, lo cual le parece inaceptable, ya que esas diferencias constituyen lo que con propiedad hace específica a la vida humana. Sin ellas, la concreción de lo humano se disipa y nos pone en condiciones de un ejercicio que no tiene relación con la existencia humana: “Olvidémos por un momento de si esos seres que tampoco conocen ‘las circunstancias particulares de su propia sociedad’ pueden saber algo que sea relevante para la condición humana, y preguntémos en cambio: ¿esos individuos son *seres humanos* realmente?”<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *Ibid.*, 43. Estas tres características se vuelven a presentar de manera condensada en “Réplica a Habermas”, 79, y ahí las expresa así: “Se aplica en primera instancia a la estructura básica de la sociedad [...] Se puede formular independientemente de cualquier doctrina comprensiva de carácter religioso, filosófico o moral [...] Sus ideas fundamentales [...] pertenecen todas ellas a la categoría de lo político y son familiares a la cultura política de una sociedad democrática”.

<sup>46</sup> James P. Sterba, “Benhabib and Rawls’s hypothetical contractualism”, *New German Critique* 62 (1994): 149.

<sup>47</sup> Seyla Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea* (Barcelona: Gedisa, 2006), 185.

<sup>48</sup> *Ibid.*

De manera parecida a como había hecho Habermas, Benhabib duda de que un ser humano pueda definirse a partir de su capacidad de elegir. En todo caso, la identidad refiere, dice, a “la efectividad de mis elecciones, a saber, yo, como un individuo finito, concreto y corpóreo, configuro y presento las circunstancias de mi nacimiento y de mi familia, y mi identidad lingüística, cultural y de género, para conformar una narrativa coherente que representa la historia de mi vida”.<sup>49</sup> Solo en esa dimensión de seres concretos es que se pueden tomar decisiones vinculantes relativas a la justicia. Benhabib también reprocha a Rawls la solo aparente pluralidad del mecanismo contractual. Si con Habermas podíamos hablar de una teoría monológica en Rawls, con Benhabib nos enfrentamos a una teoría de pluralidad simulada, en la que lo que hay es más bien una “identidad definicional”: “Si este concepto del ser como hongo, situado detrás de un velo de ignorancia, es incoherente, entonces se deduce que no hay ninguna verdadera pluralidad de perspectivas en la posición original rawlsiana, sino solo una identidad definicional”.<sup>50</sup>

Alguien podría reprochar que Benhabib parte de una visión comprensiva del ser humano concreto y que, por tanto, la respuesta de Rawls a Habermas es igual de válida para Benhabib. Es probable que sea cierto. Benhabib tal vez querría responder que la visión de las partes de Rawls también participa de una concepción metafísica de los seres contratantes: “Si los seres que son epistemológica y metafísicamente previos a sus características individualizantes, como los considera Rawls, no pueden ser seres humanos; si, por tanto, no hay ninguna *pluralidad* humana detrás del velo de la ignorancia sino solo *identidad definicional*, entonces esto tiene consecuencias para los criterios de reversibilidad y universalizabilidad que se dice que constituyen el punto de vista moral”.<sup>51</sup> Sin embargo, podríamos responder, desde un punto de vista rawlsiano, que Benhabib linda con una interpretación empirista de la posición original y que no se percata, como Habermas sí lo hizo, de que las partes en la posición original no tienen pretensión de ser humanos de carne y hueso,

<sup>49</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

sino modelos de condiciones equitativas y restricciones aceptables para establecer principios de justicia destinados a la estructura básica de una sociedad democrática avanzada.

Más adelante, Benhabib expresa su preocupación de que el velo, en lugar de resolver con equidad las condiciones de diálogo, deje tal como están los prejuicios, malentendidos y hostilidades ocultos detrás de un velo. La autora propone: “Solo un diálogo moral que sea realmente abierto y reflexivo y que no funcione con limitaciones epistémicas innecesarias puede conducir a una comprensión mutua de la otredad”.<sup>52</sup>

Igual que en Habermas, aquí encontramos una crítica que reprocha el salto del proceso dialógico real. Desde un punto de vista rawlsiano podemos ver que la crítica de Benhabib parte de premisas y objetivos distintos y que, por tanto, es una crítica externa al modelo, basada en que el punto de vista moral no debe ser un ejercicio hipotético racional de un filósofo, sino más bien una situación de diálogo en la que no se impongan restricciones epistémicas al razonamiento moral.

## Conclusiones

74

Me parecen particularmente relevantes las críticas de Habermas y Benhabib en torno al velo de la ignorancia en la posición original de Rawls. Mientras Benhabib plantea la pregunta por la concreción y por la factibilidad de un mecanismo de representación tan alejado de la realidad concreta, Habermas señala que es un mecanismo monológico. Aunque Habermas parte de una visión comprensiva de la sociedad y Benhabib cae en la interpretación empirista de la posición original, sus objeciones sirven para establecer que la propuesta de Rawls no es contractual, a pesar de parecerlo. Para que haya un contrato tiene que haber más de una parte, más de una postura. Lo que produce el velo de la ignorancia es que no hay partes. A pesar de la postura de Muldoon *et al.*, encontramos una única postura en lo tocante a la concreción política. Ello me da pie para hacer mi propia crítica a la posición original y su velo de

<sup>52</sup> *Ibid.*, 192.

ignorancia. Se puede argumentar que Rawls no llega a una situación con facticidad equitativa. La posición original quiere hacer abstracción de circunstancias producidas por la estructura básica de la sociedad, entre ellas la raza, el género o la posición social, que podemos entender como la posición socioeconómica o la clase social. La pretensión es alcanzar acuerdos como si no hubiera distinción entre posiciones socioeconómicas, poder adquisitivo, formas de vida, escolaridad o acceso a la salud ni relaciones de dominación entre sexos y etnias y culturas. Haciendo una abstracción tal, definitivamente se producirían ciertos principios de justicia; sin embargo, estos no serían un producto político del diálogo y el alcance de acuerdos. Además de eso, y a propósito de la distinción entre Scanlon y Rawls, es importante notar los diferentes papeles de la razonabilidad. Es de primordial importancia notar que no se cuestiona el hecho de que haya diferencias de clase, de raza, de etnia, de poder, de capacidades naturales, etc. que se presentan como obstáculos para la construcción de acuerdos. Más bien, Rawls acepta y parte de su existencia. Alguien podría decir que Rawls no está hablando de las sociedades capitalistas como se presentan a nuestros ojos, sino de “sociedades democráticas avanzadas” que, para serlo, tendrían que haber reducido sus diferencias de forma drástica. Sin embargo, se vuelve evidente que las diferencias “aceptables o razonables” aun en las sociedades democráticas avanzadas serían tan grandes, que las personas no podrían discutir equitativa ni razonablemente si no se hiciese abstracción de ellas. Lo desafortunado del velo de ignorancia es que parece ser necesario forzar un mecanismo de razonabilidad para la discusión política, incluso en sociedades democráticas avanzadas y bien ordenadas que se conciben como sistemas equitativos de cooperación. El velo de ignorancia parece confesar lo siguiente: “Como de hecho habría diferencias irreconciliables aun en las sociedades bien ordenadas concebidas como sistemas equitativos de cooperación, en las que las personas se conciben como libres e iguales, para sostener un diálogo equitativo del cual se desprendan principios de justicia que gobiernen la estructura básica de la sociedad, sería necesario ocultarlas tras un velo de ignorancia”.

La posición original parece cometer un error: habla del hombre civilizado en una sociedad capitalista tal y como la conocemos hoy, y lo que pasa como razonable detrás del velo de ignorancia, muy en contra de las intenciones de Rawls, es que consideremos aceptable, por ejemplo, cierta medida de racismo, cierto nivel de machismo, cierto nivel de explotación, etcétera.

Me parece que la posición original con su velo de ignorancia no puede responder a su falta de concreción y a su aparente compromiso con visiones comprensivas que no resultan razonables, apelando a la pretensión puramente política de sus objetivos. Más aún, parecería que el genial intento de forzar el punto de vista de la razonabilidad por intermediación del velo de ignorancia sobre los hipotéticos ciudadanos racionales en la posición original, postula que la razonabilidad espontánea es imposible en la concreción de una sociedad democrática avanzada.

# TERAPIA Y TERAPEUTAS EN PLATÓN

---

*Ute Schmidt Osmaniczik\**

RESUMEN: A partir de un panorama de la literatura antigua griega sobre la noción de terapia y sobre la persona que la ejecuta, se destaca que en sus orígenes el término “terapia” alude a un cuidado o servicio mucho más general que culmina en el cuidado del cuerpo según una connotación médica, con el especial caso de Hipócrates. Posteriormente, en Platón el término “terapeuta” se centra en el cuidado de la mente y del alma, cuyas características y procedimientos son estipulados por el filósofo griego.



## THErapy AND THERAPISTS IN PLATO

ABSTRACT: Starting with an outline of the ancient Greek literature on the notion of therapy and on who oversees such activity, the text highlights that originally the term “therapy” refers to a much more general care or service that culminated in body care under a medical connotation, with the special case of Hippocrates. Subsequently, in Plato the word “therapist” focuses on care for the mind and soul, whose characteristics and procedures are stipulated by the Greek philosopher.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad clásica, cuidado del alma, filosofía, literatura griega.

KEY WORDS: Classical antiquity, philosophy, Greek literature, soul care.

RECEPCIÓN: 21 de agosto de 2023.

APROBACIÓN: 5 de septiembre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311219

\* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

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

# TERAPIA Y TERAPEUTAS EN PLATÓN

## Antecedentes

En la actualidad, cuando se escuchan los términos “terapeuta” o “terapias”, se piensa habitualmente en un profesional médico y en procedimientos que tienen que ver con la medicina, por ejemplo “fisioterapia”; empero, si se rastrean los vocablos “terapeuta” y “terapia” en las primeras fuentes griegas, resulta que su significado no es semejante al actual. El término más antiguo que he encontrado se halla en Homero (*Il.* xi, 322), pasaje en el que aparece el primer “terapeuta” (θεράπων: *therápon*); se trata del compañero del héroe, un escudero, quien lo acompaña para auxiliarlo en la batalla. Es un personaje del *oikos* aristocrático y por su servicio recibe un lugar en este, tal vez una membresía de menor rango. El terapeuta, por tanto, es una persona intermedia entre amigo y sirviente, que no es un esclavo ni tampoco un trabajador manual.

En Homero, el término *therápon* no tiene ningún sentido despectivo; el escudero lo es voluntariamente y a veces proviene incluso de noble cuna. Como está al servicio de un hombre poderoso —rey o héroe—, *el therápon* puede tener, por ejemplo, las siguientes funciones: acompañar al rey en el carro regio,<sup>1</sup> guiar los caballos del rey,<sup>2</sup> dar un

<sup>1</sup> *Il.* xi, 322: “sirviente”: Homero, *Iliada*, trad. por Rubén Bonifaz (Ciudad de México: UNAM, 20178); “Wagengenossen”: Homers, *Ilias*, trad. por Johann Heinrich Voss (Stuttgart: Reclam, 1970).

<sup>2</sup> *Il.* v, 580: “sirviente” (trad. Bonifaz): “Diener” (trad. Voss).

mensaje<sup>3</sup> y trincar la carne.<sup>4</sup> La relación entre el héroe o rey y su compañero se caracteriza por “asistir como *therápon*”, como quien *cuida* y *auxilia*. Así se lee en *Od.* XIII, 265: “Porque yo no había sido un servidor que agradara a su padre en el pueblo de Troya”.<sup>5</sup> Aquí se encuentra por primera vez una forma verbal en el ámbito de la terapia (que no se refleja en la traducción de Tapia, pero sí en la de Voss: “seinem Vater zu dienen nimmer gewillfahrt” ([*e*]therápeuon = θεράπευον; nunca aceptó servir a su padre). Ahora bien, el *therápon* puede también estar al servicio de un dios. En *Il.* II, 110 se habla de los *servidores* de Ares.<sup>6</sup> Con respecto a Homero, el *therápon*, el antecedente más lejano de lo que actualmente es nuestro “terapeuta”, es, pues, una persona que rinde algún servicio a una u otra divinidad. Quisiera anotar que en ningún caso el *therápon* homérico es un médico.

En Hesíodo se halla el giro *therápon Mousáon* (θεράπων Μουσάων) “el de las Musas siervo”;<sup>7</sup> se trata del aedo que canta las hazañas de los antecesores.<sup>8</sup> Con este tipo de *therápon* nos encontramos también en la literatura posterior.<sup>9</sup> Por otra parte, en los *Trabajos y los días* (135) se lee que la raza de plata no quería servir (θεραπεύειν: *therapeúein*)<sup>10</sup> a los dioses. Tenemos nuevamente un verbo y el servicio que implica se da en un ámbito religioso; su objeto es, en un caso, los dioses, en otro, las musas, pero quienes llevan a cabo la terapia, el servicio, son seres humanos.

En el mismo ámbito religioso —que aparecerá en el *Eutifrón* de Platón— se mueven también Píndaro, Heródoto y Eurípides. En Píndaro leemos “La suerte (*daímon*) que me acompañe... honraré, cultivándola (θεραπεύον: *therapeúon*) según mis recursos”.<sup>11</sup> En *Olimp.* 3.16 se

<sup>3</sup> *Od.* IV, 23: “siervo”: (Homero, *Odisea*, trad. por Pedro Tapia (Ciudad de México: UNAM, 2019), “Diener” (trad. Voss).

<sup>4</sup> *Od.* XVI, 254: “ministros [...] expertos en trincar carne” (trad. Tapia), “Diener” (trad. Voss).

<sup>5</sup> Trad. Tapia.

<sup>6</sup> Trad. Bonifaz (θεράποντες: *therápontes*).

<sup>7</sup> Hes. Thgn. 100: Hesíodo, *Teogonía*, trad. por Paola Vianello (Ciudad de México: UNAM, 2016).

<sup>8</sup> Thgn. 100.

<sup>9</sup> Thgn. 769; Eur. *El.* 717; Aristoph. *Av.* 909.

<sup>10</sup> Hesíodo. *Los trabajos y los días*, trad. por Paola Vianello (Ciudad de México: UNAM, 1986).

<sup>11</sup> *Pit.* 3.109, Píndaro, *Odas: Olímpicas. Píticas. Nemeas*, trad. por Rubén Bonifaz (Ciudad de México: UNAM, 2005).

habla de rendir culto (θεράποντα: *theráponta*) a Apolo, quien en la mitología griega se asociaba con la medicina y la curación, así como Artemis ayudaba en los nacimientos. En la misma obra (13.3) se halla la idea dentro de un contexto cívico que es afín al ámbito religioso; se habla del terapeuta en el sentido de que brinda un servicio de hospitalidad y que *atiende* a los huéspedes extranjeros. En Heródoto nos movemos nuevamente en un terreno religioso. Los sacerdotes veneran a los dioses (θεραπεύουσι τοὺς θεοῦς: *therapeúousi toùs theoús*, II, 37), para lo cual se rasuran todo el cuerpo con el fin de estar sumamente limpios para tal servicio. Los persas honran (θεραπεύουσι: *therapeúousi*) un día especial en el que celebran una gran fiesta religiosa (que tiene que ver con un asesinato de magos; III, 79).<sup>12</sup> En Eurípides (*Bacantes* 82) nos encontramos otra vez en el ámbito religioso, pues se rinde culto (θεραπεύει: *therapeúei*) a Dioniso; en *Electra* 744 se habla del culto de los dioses.<sup>13</sup> Tucídides registra en la *Guerra del Peloponeso* el mismo tema; en IV, 98 se dice: “*hierà [...] therapeúmena...*”); allí se trata de cumplir con el servicio del templo, de cumplir con el culto. Relacionado con el ámbito religioso es el que llamo “cívico”, como acabo de mencionar.<sup>14</sup> En Eurípides (*Ion* 184) se dice: “no dejaré de cuidar (θεραπεύον: *therapeúon*) a quienes me nutren”, a saber, a los padres.<sup>15</sup>

Gorgias<sup>16</sup> habla de unos hombres que cayeron en la guerra; tales hombres elogiados por Gorgias eran protectores (θεράποντες: *therápontes*) de los injustamente desafortunados. Por otro lado, esos mismos hombres eran “piadosos para con sus padres por su solicitud” (θεραπειά: *therapeíai*). En ambos casos, con respecto al fragmento de Gorgias, se trata de un servicio o de una serie de servicios, actos de ayuda y de cortesía que una persona brinda a otra. Otra acepción de terapeuta es el de “sirviente” o “esclavo” de ambos sexos. Se da en varios autores, por ejemplo, en Aristófanes. Parafraseo: “Qué doloroso es ser esclavo de un

<sup>12</sup> Heródoto. *Historias I-III*, trad. de Arturo Ramírez Trejo (Ciudad de México: UNAM, 2008).

<sup>13</sup> Eurípides, *Bacchae*, trad. por David Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Eurípides, *Electra*, trad. de John Dewar Denniston (Oxford: Clarendon Press, 1939).

<sup>14</sup> Tucídides. *History of the Peloponnesian War*, trad. por Charles Forster Smith (Cambridge: Harvard University Press, 1969).

<sup>15</sup> Eurípides. *Ion*, trad. de A. S. Owen (Oxford: Clarendon Press, 1939).

<sup>16</sup> Frag. 6 Gorgias. *Fragmentos*, trad. por Pedro Tapia (Ciudad de México: UNAM, 1980).

amo que no está en sus cabales; si el sirviente (θεράπων: *therápon*) por casualidad da el mejor consejo, pero al propietario no le parece que lo haga, entonces es necesario que el *therápon*τα (θεράποντα; sirviente o esclavo por la cercanía de *doûlos* en la primera línea) participe de los males”.<sup>17</sup> En Andócides, *Acerca de los misterios*, 12, el mismo término significa “criado”.<sup>18</sup> En Sófocles (*Filoctetes* 149) el verbo *therapeúein* tiene el sentido de “estar atento a”, en este caso, a una situación determinada.<sup>19</sup> Por primera vez el objeto de la terapia, del cuidado, no es una persona (humana o divina), sino una circunstancia.

En la *Guerra del Peloponeso* nuestro vocablo se da en el ámbito político. Atreo, un personaje de dudosa calidad moral, se había ganado el favor de las multitudes por haberlos halagado (τεθεραπευκότα: *tetherapeukóta*) —este es el sentido del vocablo aquí— con tal de obtener el reino de Micenas (cf. I, 9, 2). En otro lugar, en I, 55, 1, se trata con gran cuidado, con consideración (θεραπεία: *therapeía*) a unos esclavos de quienes se espera más adelante una ventaja política, esto es, la terapia se brinda a esclavos (seres humanos) con el propósito de un provecho posterior; se tiene, pues, un cálculo político; la terapia, en consecuencia, se usa como medio para obtener determinado fin. En II, 51, 2 aparece, por primera vez, el verbo *therapeúein* en el sentido que actualmente manejamos, esto es, relacionado con la medicina. Se dice que algunas personas murieron por negligencia, otras fallecieron a pesar de haber sido muy cuidadas (θεραπευόμενοι: *therapeuómenoi*). En términos generales, en este apartado (II, 51) se encuentra un amplio uso tanto del verbo *therapeúein* como del sustantivo *therapeía* en el ámbito médico.

El último autor antes de Platón que quisiera mencionar es Jenofonte. En sus escritos se encuentra la terapia en varios ámbitos. En el contexto político, se puede tomar en cuenta *Hell.* III, 1, 28, donde se afirma que los soldados, al recibir mayor cantidad de dinero, serían mucho

<sup>17</sup> Pl. 3 y 5 *The complete plays of Aristophanes*, trad. por Benjamin Bickley Rogers (Nueva York: Bantam Books, 1962).

<sup>18</sup> Andócides. *Discursos*, trad. por Gerardo Ramírez Vidal (Ciudad de México: UNAM, 1996).

<sup>19</sup> Sophocles. *The plays and fragments. Part IV. The Philoctetes*, trad. por Richard Jebb (Cambridge: Cambridge University Press, 1898).

más cuidadosos (*disciplinados*; θεραπευτικότεροι: *therapeutikóteroi*) para servir a la autoridad política.<sup>20</sup> En *Mem.* II, 1, 28-29 hay un ejemplo del ámbito religioso: se trata de la famosa fábula de Heracles que se halla en el dilema acerca de qué tipo de vida vivir: o bien tomar el camino fácil que aparentemente le dará felicidad —pero solo aparentemente— o bien, si en verdad quiere ser feliz, debe tomar el camino más difícil y venerar (θεραπευτέον: *therapeutéon*) a los dioses.<sup>21</sup> La terapia aquí es concebida como veneración de la divinidad. Aparte de ello, es importante señalar que se presenta en este momento una clara prescripción: se debe venerar a los dioses.

El ámbito cívico o de cortesía se da en *Ciropedia* I, 3, 7, donde se atiende al abuelo, esto es, una persona se ocupa de otra persona. El contexto es el siguiente: Ciro reparte la carne que se sirve a los sirvientes (θεραπευταῖς: *therapeutáís*) de su abuelo. A uno de ellos le da su pedazo con esas palabras: “esto es para ti, porque atiendes (θεραπεύεις: *therapeúeis*) bien a mi abuelo”. En la misma obra (V, 1, 18) un compañero de Ciro *atiende* a una mujer (θεραπεύον: *therapeúon*). No la atiende como siervo, sino como caballero, viendo que no le falte nada; quiere agradar. Me parece que en este ejemplo se preserva muy bien el sentido original de “escudero”, de servir como escudero, no como sirviente o esclavo. En *Ciropedia* III, 2, 12 tenemos un ejemplo del ámbito médico en el sentido de atender o curar (θεραπεύειν: *therapeúein*) a los heridos. Por otro lado, en VIII, 1, 6 encontramos el giro cuidar (*vigilar*; θεραπεύουσιν: *therapeúousin*) las puertas de los príncipes o gobernantes; aquí el objeto de la terapia no es directamente una persona, sino un objeto.<sup>22</sup> Y finalmente, en *Mem.* II, 1, 28 se presenta la expresión “deber cultivar” (θεραπευτέον: *therapeutéon*) la tierra, con un uso claramente normativo, pues si se quiere ser feliz, se debe, entre otras cosas, cultivar la tierra para que dé frutos.

Por tanto, es evidente que el campo semántico de la terapia, como también el del terapeuta y del hecho de cuidar, se amplía poco a poco.

<sup>20</sup> Senofonte, *Elleniche*, trad. por Maristella Ceva (Milán: Oscar Mondadori, 1996).

<sup>21</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, trad. por Juan David García Bacca (Ciudad de México: UNAM, 1993).

<sup>22</sup> Jenofonte, *La Ciropedia de Jenofonte*, trad. por Demetrio Frangos (Ciudad de México: UNAM, 1992).

La terapia invariablemente es bilateral, vale decir que generalmente se trata de una relación de dos polos: un individuo, el terapeuta, brinda cierto cuidado a otra persona que es el objeto de la terapia. El elemento común es el *cuidado*, el servicio que repercute en el bienestar de quien es sometido a terapia. Esto no se puede aplicar a los dioses, pues no requieren cuidados en el mismo sentido que los hombres; la terapia de la divinidad es un servicio comparable al que un sirviente rinde al amo. A continuación, veremos que en el pensamiento platónico se encuentran aún más ámbitos en los que se halla la terapia y quienes la ejercen.

### El caso de Platón<sup>23</sup>

Llama la atención el hecho de que Platón usa el término “terapia” no solo en el entorno de la enfermedad, sino en contextos muy diversos. Así, por ejemplo, no habla exclusivamente de una “terapia de los enfermos” (*Protagoras*), sino también de una “terapia de los dioses” (*Eutifrón*), de una “terapia de los perros” (*ibid.*), de una “terapia del alma” (*Laques*), de una “terapia de la ciudad” (*Gorgias*) y hasta de una “terapia de los pasteles” (*República*). En lo que sigue, quisiera dilucidar esta noción en los diversos diálogos y ámbitos en los que se presenta. Para ello, uso el siguiente método: recorro cada diálogo en el cual se encuentra el vocablo *therapeía* (ya sea en forma de sustantivo, verbo o participio) y trato de interpretarlo. Empiezo, en la medida de lo posible, con las primeras obras del maestro de la Academia hasta la última.

En uno de sus diálogos más tempranos, el *Eutifrón*, Platón habla de dos tipos de terapia. Por un lado, menciona la terapia “de las demás cosas” (13a, *θεραπεία περὶ τὰ ἄλλα*: *therapeía peri tà alla*) y por otro, la terapia de los dioses (12e, *τῶν θεῶν θεραπείαν*: *tôn theôn therapeían*). Este último tipo lo examinaré más adelante; por el momento atiendo cuáles son las terapias “de las demás cosas”. Entre estas, el mismo *Eutifrón* nos presenta la aplicada en el ámbito de los animales, en este caso de perros y caballos. Por lo pronto, la terapia de los perros es definida como “arte

<sup>23</sup> A partir de aquí, todos los pasajes de Platón siguen la paginación convencional de Bekker. En su caso, las traducciones presentadas son mías.

de cazar” y la de los caballos como “arte de cabalgar”. Ambas actividades son llamadas “arte” (τέχνη: *téchne*), concepto muy relevante en el pensamiento platónico, sobre el cual volveré con más detalle. Por el momento, basta hacer hincapié en dos puntos: 1) no todo el mundo es capaz de tratar (13a, θεραπεύειν: *therapeúein*) animales, sino solo el propietario de un arte; y 2) la terapia —aquí dirigida a perros y caballos— tiene como meta hacer un bien a los animales, esto es, tanto perros como caballos reciben el provecho de la terapia (13b) y por ello llegan a ser mejores. La terapia en el ámbito de los animales se presenta, pues, como cuidado de unos animales cuyo bienestar se busca; la terapia es ejercida por seres humanos que dominan el tratamiento de los animales.

Creo que es pertinente mencionar desde aquí un punto que en el *Eutifrón* no resalta, pero que está presente: consiste en el concepto normativo de terapia, esto es, la terapia siempre debe tender al bienestar o la mejoría del “paciente”. La siguiente cita del *Eutifrón* confirma, hasta cierto punto, esta idea: “¿O crees que la terapia tiende al daño del que es tratado (θεραπευομένου: *therapeuoménu*)? — Ciertamente no” (13c). Esta cita implica que la auténtica terapia debe buscar el bien del que es tratado. En el *Protágoras* —cuyo tema principal es la enseñanza de la virtud— se amplía el radio de la noción de terapia; el concepto se maneja ahora en dos ámbitos no mencionados en el *Eutifrón*: por un lado, en el ámbito de la medicina somática<sup>24</sup> y, por otro, en el de la educación. La terapia médica es el “aprendizaje de la curación (θεραπείας: *therapeías*) de los enfermos” (435a) y es el sentido que nosotros damos hoy al término, esto es, una persona físicamente enferma es sometida a terapia. En el *Protágoras* funge como terapeuta un médico quien aplica las siguientes medidas: cortar, quemar, tomar medicinas y ayunar (354a).<sup>25</sup>

La terapia de los enfermos, ejercida por el médico, remite a las características de la terapia aplicada a los animales: 1) no todo el mundo puede curar, sino solo quien domina el arte respectivo (la medicina física en este caso); y 2) la terapia se presenta nuevamente como arte

<sup>24</sup> En *Alcibíades* 126b se toca el tema de la salud física, pero, en vista de la duda acerca de la autenticidad de esta obra, menciono los lugares pertinentes tan solo en las notas.

<sup>25</sup> En *Gorgias* 524b se mencionan los *therapeúmata*, las medidas curativas que se aplicaron al cuerpo humano en vida y cuyos vestigios se pueden observar todavía en el cadáver.

y se aduce un rasgo no mencionado antes, a saber, su posibilidad de aprendizaje: “¿Qué clase de buena acción hace competente al médico? —El aprendizaje (μάθησις: *máthesis*) de la terapia de los enfermos” (345a). De ahí se infiere que el terapeuta debe haber aprendido su oficio. Por otro lado, igual que en el caso de los animales, la terapia de los seres humanos enfermos busca el bienestar, la salud, de los pacientes, aunque el tratamiento puede ser penoso y desagradable, como se acaba de decir (354a).

Antes de referirme al ámbito de la terapia en la educación que también se toca en el *Protágoras*, quiero ver otro aspecto de la medicina que añade una dimensión importante: la enfermedad psicosomática. Este aspecto se examina en un diálogo especialmente interesante y “moderno”, el *Cármides*. Si bien el tema de esta obra no es la salud mental, sino la definición de la templanza (moderación), tiene suficiente material para abordar lo que en la actualidad llamaríamos “salud mental”. Para entender este tema, es necesario entrar un poco más en detalle, porque hay pasajes que se parecen bastante al pensamiento freudiano, sin que Freud se hubiera inspirado en Platón. Estamos ante el nacimiento de la psicoterapia “científica”.

La situación es la siguiente: en una palestra en Atenas se encuentran muchos jóvenes, entre ellos Cármides, pero también adultos, por ejemplo Critias y Sócrates. Cármides es descrito como un joven muy sensato, de extraordinaria belleza física, que posee la virtud de la moderación, la cual es un determinado estado del alma que nosotros muy probablemente llamaríamos “salud mental”. Pues bien, el joven se queja de que todas las mañanas se despierta con dolor de cabeza y Critias le dice que conoce a un médico que puede curarlo de su mal. Este médico es Sócrates, que por cierto no es médico de profesión, sino que aquí es presentado como “some kind of [...] holistic healer, armed with drugs for the body and incantations for the soul”.<sup>26</sup> Cármides le pregunta a Sócrates si sabe el remedio para su dolor de cabeza, a lo cual Sócrates contesta positivamente, diciendo que se trata

<sup>26</sup> Harold Tarrant, “Naming Socratic interrogation in the Charmides”, en T. Robinson y L. Brisson (eds.) *Plato, Euthydemus, Lysis Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum Selected Papers, International Plato Studies*, vol. 13 (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000), 251-258.

de la hoja de un vegetal que se debe poner en la cabeza; pero no basta con la hoja, pues esta por sí sola no es eficaz, sino que requiere al mismo tiempo una *epodé*<sup>27</sup> (ensalmo, conjuro, palabra mágica) que él, Sócrates, llegó a conocer por un médico de Tracia. Este médico afirmaba que los griegos todavía no son capaces de curar muchas enfermedades porque no contemplan el conjunto de la persona. Por ejemplo, si hay un problema con los ojos, se tiene que tratar también la cabeza (156b, τὴν κεφαλὴν θεραπεύειν: *tèn kephalèn therapeúein*) y es tonto creer que se puede *tratar* (156c, θεραπεύσαι: *therapeúσαι*) la cabeza sin tomar en cuenta el cuerpo entero, pues con el conjunto —que sería el cuerpo entero— se trata de curar (156c, θεραπεύειν: *therapeúein*) también la parte, en este caso la cabeza.

Se defiende la tesis de que ningún órgano del cuerpo puede ser atendido por separado, sino que el buen terapeuta considera que el ser humano es una unidad de cuerpo y alma y debe ser atendido como tal, poniendo el énfasis preponderantemente en el alma, pues de ella se genera la salud del ser humano en su totalidad. El alma misma se debe tratar (157a, θεραπεύειν: *therapeúein*) con ciertos ensalmos y estos son los “bellos discursos” que generan en ella la templanza o moderación, y teniendo esta, es fácil procurar la salud para la cabeza y el cuerpo entero. Se insiste en que no se debe emprender una curación (157b, θεραπεύειν: *therapeúein*) del dolor de cabeza de Cármides, sin que este joven haya ofrecido su alma para que sea *tratada* (θεραπευθῆναι: *therapeuthénai*) con ensalmos (*ibid.*).

Aquí se maneja un enfoque holístico que consiste en que alma y cuerpo se consideran al mismo tiempo; no es posible ser “médico del cuerpo” y “médico del alma” por separado. El cuerpo no se cura si no se atiende también el alma<sup>28</sup> y se da por un hecho que el dolor de cabeza es una somatización. Sócrates, que funge como terapeuta (haciendo suyas las enseñanzas del médico tracio), afirma que el dolor de cabeza del que se queja Cármides no puede ser curado si no presta su alma a los “bellos discursos” (157a). El joven acepta la propuesta. Los

<sup>27</sup> Este término se repite 20 veces en el diálogo.

<sup>28</sup> Se excluye de entrada la posibilidad de que el dolor de cabeza de Cármides se deba a que cene algo que no le viene bien, esto es, que se trate de un mal orgánico.

bellos discursos son los discursos verdaderos que producen templanza en el alma, la cual a su vez produce la salud en el cuerpo. Son estos discursos verdaderos los que curan; ello se desprende claramente de la crítica que se hace a los médicos griegos, que aún no han comprendido que el cuerpo no se puede curar sin el alma.

Aquí se empieza a ver la figura de Sócrates también como terapeuta, no solo porque hizo suyas las enseñanzas del médico tracio, sino porque la filosofía, por los discursos verdaderos, tiene un papel terapéutico, pues es la verdad la que cura, no la mentira o el ocultamiento. La psicoterapia solo puede dar fruto en manos de un filósofo médico que conducirá a la verdad que cura. En este diálogo se da una auténtica terapia filosófica, en la cual “la palabra se constituye [...] en el recurso terapéutico por antonomasia”.<sup>29</sup> El *Cármides* es un diálogo en el cual Platón está a punto de llegar al famoso diván de Freud, pues en la psicoterapia freudiana también se debe entregar el alma y decir la verdad con el fin de llegar a una curación. Los discursos verdaderos de Freud son los “bellos” discursos de Platón. Se trata aquí de una situación en la que “ciertas intervenciones del terapeuta son asumidas por el paciente”<sup>30</sup> y así se puede producir la curación por la palabra. “Lo que hacemos es cuidado del alma en el mejor sentido” (“Was wir so treiben, ist Seelsorge im besten Sinne”), dice el pensador vienés,<sup>31</sup> y esto es exactamente lo que también hace Platón en boca de Sócrates, al decir que no hace otra cosa sino andar por la ciudad y tratar de persuadir a las personas de no preocuparse tanto del cuerpo, sino del alma (*Apolo-gía* 30a-b).

Ya dijimos que el *Cármides* es un diálogo “moderno”; con este vocablo me refiero a que es, en buena medida, freudiano. En relación con este aspecto quisiera aducir todavía unas cuantas coincidencias entre Platón y Freud, si bien en los pasajes respectivos no aparece la palabra “terapia”. Se trata de los siguientes puntos: 1) el paciente debe acudir voluntariamente a la terapia, 2) debe ser totalmente sincero y tener completa confianza en el terapeuta; 3) este debe exhibir ciertos cono-

<sup>29</sup> Santiago Vázquez, “La curación por la palabra. De Platón el primer monacato cristiano”, *Cauriensa* 8 (2013): 459-472.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 463.

<sup>31</sup> Sigmund Freud, *Die Frage der Laienanalyse* (Fráncfort: Fischer Bücherei, 1969), 218.

cimientos y ser una persona de probada moralidad; 4) es él quien pondrá fin al tratamiento, mas no el paciente.<sup>32</sup> En efecto, la contribución freudiana a la psicología ha dejado huella en el campo de la psicoterapia y de la filosofía, entendida esta última como un medio para entender la *psyché* en su papel de modelar pensamientos, sentimientos y conductas que recaen sobre todo en una esfera ética, de ahí la importancia de que la terapia platónica, en cuanto supone una estrategia de cuidado del alma, sea vista, en el esquema de Freud, como un referente anterior. En la terapia freudiana se utilizan técnicas como la asociación libre, el análisis de los sueños y la transferencia y contratransferencia para descubrir conflictos inconscientes y promover la comprensión y la curación de la mente y el alma.<sup>33</sup>

Ahora bien, hay que regresar al *Protágoras* para examinar la terapia en el ámbito de la educación del alma con el fin de prepararla para adquirir la virtud política. Se afirma que un interlocutor de la obra, Hipócrates, joven amigo de Sócrates (¡no confundir con el médico!), está dispuesto a entregar su alma a Protágoras, para que sea tratada (*θεραπεῦσαι*: *therapeúσαι*) por el sofista que pretende fungir como educador (cf. 312c ss.) Después de algunas disquisiciones acerca de qué es un sofista, Protágoras afirma que la virtud política se toma como enseñable, que es “objeto de enseñanza y de cuidado” (325b, *θεραπευτοῦ*: *therapeutou*); se mencionan como medidas terapéuticas la educación que los niños reciben desde pequeños, cuando se les enseña qué comportamiento deben tener, qué es justo y qué no lo es. Si no se atienden a las enseñanzas de los adultos, hay amenazas y golpes (cf. 325c–d). La virtud política a la que se refiere Protágoras es concebida como un comportamiento socialmente requerido,<sup>34</sup> que de hecho se puede enseñar, como todos sabemos por experiencia propia.

<sup>32</sup> Ute Schmidt Osmanczik, “El diván anticipado. Sócrates, Cármides y Freud”, *Psicopatología* 20, núm. 2 (2000), 155.

<sup>33</sup> Véase: Alexander Martin, “The legacy of Sigmund Freud: An appraisal: Therapeutic, literary and aesthetic, philosophical”, *The Kenyon Review* 2, núm. 2 (1940): 135-185: “Freud’s greatness lay in his discovery, description, and scientific systematization of mental and emotional phenomena. In his interpretations and therapeutic goal, he was influenced by contemporaneous philosophy, which was largely dualistic (or pluralistic), objective, mechanistic and static”.

<sup>34</sup> En nuestro diálogo se dan cuatro acepciones de la “virtud política”; las otras tres no son tan relevantes en el contexto que aquí se maneja.

El pequeño diálogo *Laques* (anterior al *Protágoras*) también se ocupa de la virtud política, pero claramente en el sentido de que dicha virtud es considerada como una capacidad excepcional del estadista. Melesias y Lisímaco, dos personajes del diálogo, son hijos de padres políticos ilustres (de Arístides el Justo y de Tucídides el Mayor), pero ellos mismos son hijos “insignificantes” que no lograron la fama de los padres, debido —según ellos— a que no tuvieron una buena educación. Ahora bien, ellos a su vez tienen hijos; están preocupados por su educación y se preguntan “de qué modo tratados (179b, θεραπευθέντες; *therapeuthéntes*) ellos, podrían llegar a ser los mejores”, entendiéndose por “mejores” ser el mejor moral y físicamente,<sup>35</sup> ser capaz de administrar una futura magistratura, ser el mejor ciudadano o incluso gobernante (es importante destacar aquí que política y educación no son nítidamente separables).

Ello implica una educación o tratamiento del alma (185e, ψυχῆς θεραπείαν: *psychês therapeían*), y se destaca que no todo el mundo es capaz de emprender la tarea de educar el alma para que el individuo en cuestión llegue a ser el “mejor”. Se requiere un experto en el tratamiento del alma, lo cual lleva directamente a la concepción de la terapia como arte. Ahora bien, en el *Protágoras* se había mantenido que el arte de la política puede ser aprendida; en el *Laques* se añaden más características al poseedor de un arte y con ello también al terapeuta en el terreno de la educación. Estas características, según el *Laques*, son 1) haber aprendido a educar, 2) haber ejercido el oficio de la educación, 3) haber tenido buenos maestros en la educación, y 4) ser capaz de exhibir alguna obra bien hecha del arte de la educación; ello significa concretamente —por raro que nos parezca a nosotros—<sup>36</sup> que el buen educador-terapeuta debe poder señalar a quien ha hecho moralmente bueno, una vez que los maestros que él tuvo hayan cuidado (186a, τεθεραπευκότες: *tetherapeukótes*) su alma y la de muchos otros jóvenes (186b).

El *Gorgias* es, sin lugar a dudas, uno de los diálogos o *el* diálogo que más contribuye al esclarecimiento de la noción de terapia, vocablo que se presenta 17 veces. En esta obra, la noción se usa de manera

<sup>35</sup> En el *Lisis* (209a) se hace una referencia a la educación física.

<sup>36</sup> Y seguramente a los atenienses también.

destacada en el ámbito de la política,<sup>37</sup> que —igual que en el *Laques*— no es siempre nítidamente separable del ámbito de la educación y, además, se usa en un sentido claramente normativo. También es importante señalar que la terapia en esta obra es, de modo muy explícito, considerada como *téchne* con todas las características que esta noción implica. Se indican los siguientes rasgos de la *téchne* en tanto que terapia: 1) Se basa en conocimientos y opera con ellos; sin conocimiento no hay arte (448b y otros lugares); 2) sabe justificar racionalmente sus procedimientos (465a, 501a): λόγον...δοῦναι (*lógon...doûnai*), y 3) tiene un campo específico al que se refiere (450b); 4) tiene determinada meta, que es “lo mejor”: ello significa que la terapia busca lo mejor para el objeto o la persona que es sometido a terapia; 5) es infalible; y 6) es aprendible y enseñable.

Se habla del cuidado o tratamiento de la ciudad (521a, θεραπείαν τῆς πόλεως: *therapeían tês póleos*); esto quiere decir que el gobernante debe tener cuidado (513e, θεραπεύειν: *therapeúein*) de hacer a los ciudadanos los mejores que sea posible. Ahora bien, los ciudadanos tienen cuerpo y alma, y ambos precisan cuidados especiales. Hay cuatro artes que *vigilan* (464c, θεραπευουσῶν: *therapeuousôn*) siempre por lo mejor; dos se refieren al bienestar del cuerpo y otras dos se ocupan del bienestar del alma. En primer lugar, se habla de modo muy evidente del cuidado del cuerpo<sup>38</sup> (464b, σώματος θεραπείας: *sómatos therapeías*); de este cuidado se ocupan la medicina y la gimnasia, de modo que son terapeutas el médico que cura y el maestro de gimnasia que mantiene el cuerpo en buenas condiciones y puede prevenir la enfermedad. La medicina, en tanto que arte, ha investigado la naturaleza de lo que cuida (501a, θεραπεύει: *therapeúei*) y sabe justificar sus procedimientos, que a veces son dolorosos.

Aplicando estas características al médico, resulta que este, en tanto que terapeuta, ha aprendido su oficio (*Laques*), sabe correctamente en qué consiste la salud y cómo devolverla en caso de que se haya perdido. Hay que señalar también que el médico, al curar, no debe buscar su

<sup>37</sup> Véase también: *Alcibiades* 126b.

<sup>38</sup> Véase también: *Alcibiades* 131b.

propia ventaja (económica), sino el bienestar del paciente. En el mismo *Gorgias* se maneja la idea de un cuidado del alma (513e, θεραπεύομεν: *therapeúomen*).<sup>39</sup> Esta, igual que el cuerpo, puede estar sana o enferma. La enfermedad del alma es ahora concebida como mal moral, especialmente como injusticia, pero también como desenfreno, impiedad y cobardía. La salud del alma es considerada como bondad moral; el individuo sano es la persona justa, asimismo moderada, pía y valiente. Como se puede observar, la “salud del alma” tiene aquí otro significado que en el *Cármides*, donde se trataba lo que hoy llamamos “salud mental”; en esta obra, sano es sinónimo de “templado” o “moderado”; en el *Gorgias*, el mismo vocablo significa “bueno”, “virtuoso”.

En el *Gorgias* es la política la que se encarga de la terapia y la salud del alma; ello significa que la política, concebida como instancia terapéutica, debe vigilar por la bondad de los hombres, como educación moral del ciudadano, idea que no es tan fácil de entender. Así las cosas, la política en tanto que terapia del alma, comprende dos ramas: legislación y aplicación de la justicia. La legislación es comparable a la gimnasia, en tanto que ayuda a mantener la salud del alma. La aplicación de la justicia se parece a la medicina: debe curar la enfermedad mental, el mal moral, la injusticia. El tratamiento que corresponde a la cura del mal moral es el castigo, que es considerado como una terapia que libera de la injusticia. Es vista como una medida terapéutica destinada a restablecer la salud del alma.

La persona que aplica el castigo es una especie de “médico del alma”. Manteniendo la analogía de salud y enfermedad del alma y del cuerpo, resulta que el político, para que sea capaz de curar, requiere un arte, es decir, la política, en sus dos ramas de legislación y aplicación de la justicia; debe ser una *téchne*, lo cual a su vez implica que debe basarse en conocimientos, ser capaz de justificar sus procedimientos y que su meta debe ser la curación de la enfermedad moral del alma. A su vez, tomando en cuenta lo que ya se había dicho en el *Laques*, el político terapeuta debe haber aprendido su oficio antes de empezar una carrera política, debe haber tenido buenos maestros y debe ejercer su arte no en

<sup>39</sup> En este lugar se menciona también el cuidado del cuerpo.

provecho propio, sino para el bien del pueblo. Vale decir aquí que todos los políticos de hoy afirmarían que ejercen su oficio para el bien del pueblo, retomando esta idea platónica, sin considerarse “médicos del alma” o terapeutas. No me atrevería a afirmar que lo dicen consciente o inconscientemente, y mucho menos que de hecho les importe realmente a todos el bienestar del pueblo.

A raíz de lo dicho en líneas anteriores, hay que considerar un aspecto nuevo: Platón da por supuesto que una terapia bien llevada es infalible. Ello se desprende de dos lugares. Para empezar, los conductores no caen del carro desde un principio, pero una vez que cuidan (516e, *θεραπεύσωσιν: therapeúsosin*) los caballos y son mejores conductores, ¡entonces se caen! Ello no sucede. Y en 516d leemos: “¿No le aplicaron el ostracismo [a Cimón] aquellos que cuidaba (ἐθεράπευεν: *etherápeuen*)?” Cimón era gobernante ateniense y aplicaba la terapia al pueblo, supuestamente como buen pastor que dominaba el arte político. Y esto implicaba lo siguiente: si hubiera cuidado bien, no se le habría aplicado el ostracismo, porque su terapia habría sido infalible.

Se habla de la terapia de la ciudad, de la polis.<sup>40</sup> Dentro de este contexto se establecen dos analogías: es posible llevar a cabo la política como médico, buscando el bien real de los ciudadanos, es decir, educarlos y mejorarlos moralmente,<sup>41</sup> o bien como “servidor”, con la tendencia de procurar placer al pueblo, tratando de obtener su favor (y su voto). Quienes hacen esto, son, por decirlo así, “falsos” terapeutas (518b, *θεραπευταί: therapeutai*), que también se dan en el campo de la salud física: ofrecen a la gente cosas sabrosas, buscando el placer del paladar, mas no lo que es saludable.<sup>42</sup> El verdadero cuidado (517d, *θεραπεία: therapeía*) del cuerpo lo ofrece el médico, no el cocinero sofisticado.

Como servidores en el campo político se mencionan unos cuantos ejemplos, a saber, Temístocles, Cimón, Pericles y Milcíades; en vez de cuidar la salud moral de los atenienses, llenaron la ciudad, sin moderación y justicia, de puertos, astilleros, muros e impuestos, todo ello considerado por Platón como “tonterías” (519a). Solo complacieron a

<sup>40</sup> Véase también: *Alcibiades* 126b.

<sup>41</sup> “¿No debemos maniobrar así para la ciudad y los ciudadanos, a saber, cuidar de hacer de ellos los mejores ciudadanos posibles?” (513e).

<sup>42</sup> Sería la “comida chatarra” de ahora.

los ciudadanos, en vez de educarlos. Este tipo de pseudoterapeuta satisface su propio afán de poder en vez de ver por el bien real de la polis. Esta terapia falsa es una búsqueda de lo placentero, de lo agradable para el cuerpo y el alma. Platón llama a este fenómeno “adulación”. Es un concepto negativo de terapia, que no es una *téchne*, pues cualquier arte que lo es realmente, busca siempre lo mejor, que en el caso del *Gorgias* es la salud moral del alma y la salud real del cuerpo.

El *Fedón* hace hincapié en el cuidado del alma. Así leemos en 66d que el ser humano se ocupa del dinero y los bienes —causas de las guerras—, y que tiene cuidado (θεραπεία: *therapeía*) por el cuerpo; las preocupaciones de esta índole son justamente la razón por la cual falta tiempo para buscar la sabiduría. En 64d se afirma que al filósofo no le importa mayormente el cuidado (θεραπείας: *therapeías*) del cuerpo, tampoco la comida, la bebida y las relaciones sexuales. Por otro lado, un alma impura que solo se dedica y se entrega al cuidado (81b, θεραπεύουσα: *therapeúousa*) del cuerpo, no podría separarse fácilmente de este a la hora de la muerte. Y los amigos de Sócrates —que creen que Dios está al pendiente de ellos— no comprenden el deseo de Sócrates de morir y de salirse de este cuidado (62d, θεραπείας: *therapeías*) divino de su persona.

94

El *Timeo* trata brevemente el cuidado del alma y del cuerpo. En 88d se dice que la forma del cosmos es el modelo para el hombre en el sentido de que este debe cuidar (θεραπευτέον: *therapeutéon*) su cuerpo con el fin de estar en armonía con respecto a sus movimientos. Por otro lado, en 90c hay una referencia acerca del cuidado del alma y del cuerpo; ahí se afirma, en relación con el alma, que esta se debe preocupar o cuidar (θεραπεύοντα: *therapeúonta*) de lo divino que hay en ella. Con respecto al cuerpo, resulta que hay un tratamiento (*therapeía*) que consiste en darle el alimento adecuado tanto al cuerpo como al alma (*ibid.*).

Hasta aquí, por el momento, las “demás terapias”. Falta ahora la terapia de los dioses, que aparece por primera vez en el diálogo *Eutifrón* (12e-13d). Dicha terapia es considerada como *hosiótes* (ὁσιότης), esto es, como veneración de los dioses y se distingue en un aspecto fundamental de las demás terapias que tienen todas la tendencia de hacer un bien

al animal o al enfermo o a cualquier otro ente al que se dirige la terapia. Ello es imposible en el caso de los dioses, pues no se les puede hacer un bien, ya que son perfectos. La terapia que se les brinda se parece a la conducta que tiene un sirviente para con su amo: le sirve.<sup>43</sup> En la *República*, la idea de la terapia se maneja en diversos ámbitos y de muchas maneras. Habrá que ver hasta qué punto se retomán ideas mencionadas en diálogos anteriores y hasta qué punto se añaden ideas nuevas.

En primer lugar, quisiera mencionar que la terapia se presenta varias veces en el ámbito religioso. En 362c se afirma que el hombre injusto servirá (θεραπεύειν: *therapeúein*) a los dioses y a los hombres mediante ofrendas, obviamente para esconder su injusticia. En 427b, la terapia (θεραπείαι: *therapeíai*) es concebida como culto a los dioses, héroes y demonios. Por otra parte, entre las reglas de cortesía se cuentan como terapias (θεραπείας: *therapeías*) los gestos de respeto y cortesía de los jóvenes antes los padres (425b).<sup>44</sup> La misma idea se presenta en *Menón* 91a, donde se habla de cuidar (θεραπεύουσι: *therapeúousi*) a los padres, parientes y huéspedes como parte de una sabiduría y virtud. Una idea semejante, la encontramos en *Banquete* 175c, donde se habla de servir (θεραπεύετε: *therapeúete*) comida. Algo parecido (en la *República*) es lo siguiente: el guerrero perfecto llevará sus hijos al campo de batalla para que estos se familiaricen con el oficio de la guerra y cuiden (sirvan, asistan; θεραπεύειν: *therapeúein*) a sus padres, que en este caso son objeto de la terapia (467a). Y en 469a leemos que se deben cuidar y venerar (θεραπεύσομεν: *therapeúsomen*) las tumbas de quienes han caído en la guerra. Una idea afín se halla en *Menéxeno* 249c, donde se afirma que el Estado se ocupa (θεραπεύειν: *therapeúein*) de los hijos de los muertos caídos en la guerra y que estos serán cuidados (θεραπεύεσθαι: *therapeúesthai*). Regresando al ámbito religioso estrictamente hablando, resulta que el hombre justo no descuidará (ἀθεραπευσίαι: *atherapeusíai*) a los dioses, pues no le corresponde (443a). Aquí parece que se implica una condición del terapeuta de los dioses, que debe ser una persona justa, debe exhibir bondad moral.

<sup>43</sup> Véase: *Alcibiades* 122a.

<sup>44</sup> Ubiqué estos comportamientos también dentro del “ámbito religioso”.

En segundo lugar, quisiera mencionar el ámbito de la medicina. Como vimos, el terapeuta (θεραπευτής: *therapeutês*) cura a los enfermos (341c). Es cierto que se le paga por sus servicios, pero no es principalmente un adquisidor de dinero, sino una persona que ayuda. La función de la terapia médica es curar, no acumular dinero.

Una novedad (407d-e) consiste en la idea de que la terapia no debe ser aplicada indiscriminadamente. En cuanto al cuerpo, resulta que quien está muy enfermo y ya no puede ser curado, no es acreedor de terapia. En términos generales, se puede decir que, para ser sujeto a una terapia, debe existir de antemano la posibilidad de éxito, esto es, se atiende solo a personas con enfermedades locales. Esculapio (hijo de Apolo) comprendió que no vale la pena curar a cualquiera, es más, no se debe cuidar, curar (θεραπευτέον: *therapeutéon*) a quien no puede vivir su periodo normal, porque no sería de provecho ni para sí mismo ni para la ciudad. Esta idea llega incluso al campo político: solo es preciso cuidar, tratar (410a, θεραπεύσουσι: *therapeúsousi*) a quienes, según Platón, tienen de suyo una buena naturaleza (εὐφροεῖς: *euphroeîs*): “en cuanto a los otros, se dejará morir a los deficientes por su cuerpo, y los jueces harán perecer a los que son de un natural perverso e incurable” (410a). En las *Leyes* tenemos una idea parecida con respecto a los animales: en 735b se señala que un pastor que cuida (θεραπεύειν: *therapeúein*) a una manada separará los ejemplares sanos de los enfermos y cuidará solo a los sanos, pues no vale la pena ocuparse de aquellos que no tienen posibilidad de recuperar la salud. Aquí la terapia está sujeta a ciertas condiciones, tanto para los seres humanos como para los animales.

En este aspecto, la medicina moderna discrepa completamente del pensamiento platónico por lo que a los hombres se refiere, pues se dan casos en los cuales los médicos aplican tratamientos a personas de las cuales se sabe perfectamente bien que no tienen remedio alguno. Tengo en mente especialmente una situación en la que el paciente —de suyo demente y en silla de ruedas— fue operado del corazón y murió al día siguiente.

En tercer lugar, se presenta la terapia de los animales tal como se vio en el *Eutifrón*. En este punto, la *República* no aporta nada nuevo, pues se

trata del bien del animal; en 343b se afirma que el pastor —que es el terapeuta— al engordar y cuidar (θεραπεύειν: *therapeúein*) a las reses y ovejas no debe tener en mente el bien propio, sino el del animal.

En cuarto lugar, el ámbito de la política (cf. 345e). La meta de la auténtica terapia en este campo es el bien del que es sometido a terapia. En este caso, funge como terapeuta el gobierno (ἀρχή: *arché*). El gobierno no se debe fijar ninguna otra meta, sino el bien del que es gobernado y cuidado (θεραπευομένο: *therapeuoméno*). Lo mismo —repito— lo diría cualquier político de hoy y hay algunos que realmente lo hacen. En este mismo ámbito (426d) se afirma que son admirables las personas que quieren cuidar y servir (θεραπεύειν: *therapeúein*), por su valentía y destreza, a las malas ciudades. La valentía y la destreza son, pues, concebidas como instancias terapéuticas; son admirables por tratar de brindar ayuda moral.

En Platón, repitamos, no se puede distinguir siempre nítidamente entre política y educación. Así, se mencionan la música y la gimnasia como instancias terapéuticas (410c, θεραπεύοιντο: *therapeúointo*); ambas actividades se dan en un contexto político-educativo. En el mismo sentido se señala en 591a que se ha cuidado, cultivado (θεραπεύσαντες: *therapeúsantes*) lo mejor que hay en los niños para que posteriormente sean buenos ciudadanos.

En último lugar, con respecto a la *República*, quisiera mencionar lo que llamé ‘terapias de menor relevancia’: en este rubro entrarían, aparte de los *servientes* (579a, θεραπόντων: *therapónton*), la actividad de tinteros, pues “quien quiere tinteros, cuida<sup>45</sup> que la tela acepte el mejor color (429d). En este mismo rubro caben (369d) los terapeutas que se ocupan de ciertas necesidades del cuerpo, pero que no tienen que ver con la salud, como por ejemplo el labrador, el albañil, el tejedor, el zapatero. El fin de este tipo de terapia es asegurar la comida (hasta se habla de una terapia de los pasteles, 455c), el techo, la ropa. En el *Político* tenemos un fenómeno parecido, al leer en 280c del cuidado de las pieles, de los vestidos (281b), de lavar y remendar (282a); todas estas actividades son concebidas como terapéuticas y como artes. En las *Leyes* 920e se habla de

<sup>45</sup> Precisamente por tratarse de terapias de menor relevancia, omití los términos en griego.

terapeutas que son artesanos, maestros que con su trabajo manual sirven permanentemente al pueblo y al país.

En la *República* ya no se destaca tanto el que la terapia es y debe ser una *téchne*; sin embargo, implícitamente se da a entender que cualquier terapia es normativa, salvo en el ámbito religioso. El médico y los demás expertos son propietarios de un arte. Todas las actividades que cuidan, la medicina, la gimnasia, etc., son *téchnai*, esto es, tienen pleno conocimiento de lo que hacen. También el estadista debería tener el arte de gobernar con su respectivo conocimiento. Se puede decir, sin riesgo a exagerar, que toda la educación que se ofrece en la *República* a los ciudadanos que integran este Estado ideal es concebida como una gran terapia,<sup>46</sup> pues cuida el bienestar físico y mental (moral, espiritual) de los seres humanos y a la vez cura, en la medida posible, todos los males físicos y psíquicos. En términos aún más generales, se puede subrayar que la salida de la caverna es una terapia que conduce a la luz y pretende una conversión del hombre entero.<sup>47</sup>

El *Político* (uno de los últimos diálogos) no trae en realidad nada nuevo. Encontramos una mención del tema predilecto de Platón, a saber, el cuidado de la ciudad según las reglas conforme al arte (278e, κατὰ πόλιν θεραπείαν τέχνη: *katà pólin therapeían téchne*); luego tenemos la noción de terapia en los ámbitos ya conocidos de la medicina: en 293c se habla de los médicos que cuidan (θεραπεύοντες: *therapeúontes*) el cuerpo, también según las reglas del arte. En 295c se señala que el médico da órdenes a los pacientes que cuida (θεραπευομένων: *therapeuoménon*) cuando se va de viaje, y en 298e se menciona que la terapia (θεραπεία: *therapeías*) de los enfermos la debe ejercer solo quien sabe hacerlo, esto es, un conocedor.

El *Fedro*, obra anterior al *Político*, aborda muchos temas: “Le Phèdre est un dialogue [que trata] thèmes de l’amour, de l’âme, de la rhétorique, de l’écriture”.<sup>48</sup> El tema del eros —que es al que me refiero aquí exclusivamente— se relaciona en parte con la educación y tiene también un aspecto mítico-religioso. La obra posee una belleza literaria extraordi-

<sup>46</sup> Robert Cushman, *Therapeia* (Londres: Oxford University Press, 1958), 144.

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

<sup>48</sup> Luc Brisson, *Platon. Phèdre* (París: Flammarion, 1989), 13.

naria y el tema del eros, emparentado con el de la terapia, es delicado y para nosotros no del todo fácil de entender. Cuando se habla del amor en este diálogo, se trata de la relación entre dos varones. En la Atenas de los siglos V y IV a.C., “la vie publique était exclusivement une affaire d’hommes. Dans un tel environnement, affection et désir sexuel ne pouvaient avoir pour objet qu’un autre homme”,<sup>49</sup> lo que no impedía que estos mismos hombres se casaran y tuvieran hijos. Ahora bien, estas relaciones entre dos hombres podían mostrar distintas características. Ello se desprende de los tres discursos sobre el eros (término que comúnmente se traduce por “amor”) que se presentan en el *Fedro*: un discurso es de Lisias,<sup>50</sup> leído por Fedro, y dos son de Sócrates.

En el discurso de Lisias se expone que en una relación entre dos hombres<sup>51</sup> (amorosa o amistosa) es más conveniente que un joven se incline hacia un hombre no enamorado que hacia uno enamorado. La razón de ello es que el amante (la parte activa) no enamorado no se ocupará (233b, *θεραπεύων*: *therapeuion*) del placer inmediato del amado, sino de la utilidad que este obtendrá en el futuro. Dicha utilidad consiste en que el joven, por los cuidados del mayor, aumentará en virtud (233a). Aquí se ve claramente que este tipo de eros tiene que ver con la educación, en el sentido de que un hombre maduro pretende que su “discípulo erótico” llegue a ser un hombre de bien. El amante enamorado, en cambio, solo procurará placer al joven, sin preocuparse de su desarrollo.

Sócrates no está satisfecho con el discurso de Lisias. Se ofrece decir él mismo otro, improvisado, que se conoce como “primer discurso” de Sócrates (237b-241d). En él, Sócrates inventa un enamorado listo que finge no estar enamorado y le cuenta al joven que desea las ventajas de una amistad no erótica. Empero, antes hay que saber qué es el enamoramiento (eros). Resulta que es un deseo dirigido a la belleza de la persona amada. Mas la belleza es deseada también por quien no está

<sup>49</sup> Luc Brisson, *Platon. Phèdre*, 48. En el principio del *Cármides* se habla de la belleza de los jóvenes y de sus amantes.

<sup>50</sup> No se sabe con certeza si el discurso es realmente de Lisias o si Platón se lo pone en la boca. Lo manejo aquí como si fuera de Platón.

<sup>51</sup> Relación que se puede dar con o sin relaciones sexuales. Véase: Verónica Peinado, *La pederastia socrática* (Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2010), 89.

enamorado. La diferencia consiste en que el enamorado no puede superar el deseo innato que lo hace buscar desesperadamente al amado y puede caer fuera de toda medida, perdiendo el dominio de sí mismo. En cambio, el no enamorado guarda su autocontrol y no pierde su juicio; puede juzgar qué es lo mejor y tomar esa ruta.

En cada uno de nosotros hay un deseo innato de lo agradable y un modo adquirido que busca lo bueno. Ahora bien, quien solo busca la belleza del cuerpo, cuidará (239c3-4, θεραπεύσει: *therapeúsei*) de que su amado sea inferior, afeminado, no un varón propiamente dicho. Este tipo de amante es nocivo, porque, deseando solo el cuerpo, resulta perjudicial para el desarrollo del alma; busca solo lo agradable, mas no lo bueno. Sócrates no está satisfecho con este discurso, dado que le parece que es demasiado semejante al de Lisias. Acto seguido, el maestro de Platón decide pronunciar un segundo discurso (243e- 257b) que es una alabanza del eros auténtico, donde, además, surge la bella idea del amante en tanto que genuino terapeuta. En este segundo discurso encontramos elementos mítico-religiosos relacionados con la esencia del alma humana y su inmortalidad, como también una especie de anamnesis de situaciones anteriores. El mito reza, muy abreviado, así:<sup>52</sup>

100

Nuestra alma es inmortal y la de los dioses también. Las almas de dioses y hombres son representadas mediante la famosa metáfora del cochero y los dos caballos, uno bueno y dócil, el otro desobediente a las órdenes del cochero (corresponden a las tres partes del alma en la *República*). Ahora bien, los dioses tienen su lugar en el cielo, y viajan a los límites de este para contemplar el mundo inteligible de las Ideas, especialmente lo bello. Zeus es el primero que emprende, junto a su séquito, el viaje, seguido por once coros de otros dioses y *daimones*. Las almas humanas, sujetas a reencarnaciones, tratan de seguir a los dioses; algunas llegan a contemplar el mundo inteligible (248a), otras tan solo obtienen una visión parcial de lo bello. En una o varias reencarnaciones, el alma recuerda la visión original de lo que es el mundo de las Ideas, pero este privilegio es para pocas almas, mientras que los dioses contemplan siempre directamente el mundo inteligible. Así, por ejemplo, la belleza

<sup>52</sup> Omito elementos que no tienen que ver directamente con el tema de este trabajo.

física de un muchacho hace que un posible amante percibe la belleza que vio antes, cuando contempló el mundo perfecto de las Formas y la belleza como tal.

Ahora bien, se señala que los amantes son diferentes, y esta diferencia se debe a que cada uno es parecido al dios del que fue terapeuta (252c, *θεραπευταὶ: therapeutai*) en una vida anterior. Me parece que aquí el término “terapeuta” tiene el significado de sirviente o acompañante<sup>53</sup> de algún dios (según el mito), lo cual es la razón de que tenemos una naturaleza parecida al dios que seguíamos.<sup>54</sup> El eros es recuerdo de la belleza vista en vidas anteriores, y cada uno ama como el dios cuyo acompañante era; por ejemplo, quienes seguían a Ares, tienen un temperamento violento. El verdadero amante es el “amigo entusiasmado” (255b) que procura, venera y brinda toda clase de cuidados (255a, *πᾶσαν θεραπείαν: pāsān therapeían*) al amado. En tanto que él mismo es bueno, busca otro bueno, tratará de hacer al amado semejante al dios cuyo acompañante era. El así amado, a su vez, se inclina al que le brinda toda clase de terapia, y así llegan a una genuina amistad en la que ambos buscan el bien.<sup>55</sup> Aunque no siempre se abstienen completamente de las relaciones sexuales, viven así una vida buena.

El buen amante es el terapeuta, y el amor en este contexto es una locura o éxtasis (*manía*) divina que brinda mayores bienes que la razón fría. Si alguien trata a otro eróticamente, en la creencia de llegar a ser mejor moral e intelectualmente, entonces tal servicio no es feo. El amante, por su cuidado amoroso, hace al amado mejor. Este tipo de terapia, relacionada con el ámbito moral de la educación, presenta ante todo un aspecto religioso y erótico que consiste en que el amante y el amado se relacionan de alguna manera con los dioses cuyos sirvientes eran antes, a la vez que se preocupan por su propio perfeccionamiento.

Queda solo por examinar el último diálogo de Platón, las *Leyes*. Se trata de su segunda utopía que es a la vez la segunda gran utopía de

<sup>53</sup> *Fedón* 85a: los cisnes cantan de la manera más bella cuando sienten que van a morir; se alegran, porque van al dios cuyos sirvientes o acompañantes (*therápontes*) son.

<sup>54</sup> Se mencionan, aparte de Zeus, Hera, Apolon y Ares.

<sup>55</sup> *Banquete* 184c, donde se habla de cuidar, entregarse (*therapeúein*) a alguien porque se cree que por esta entrega llega a ser mejor, esto es, más virtuoso.

Occidente, que procura desarrollar y describir un Estado como debería ser. En esta obra, la noción de terapia se da en varios ámbitos, a saber, en el religioso, en el político, en el de la medicina, en el de los animales, en el de las mujeres embarazadas, en el cuidado de la tierra y como sinónimo de “sirviente”. Empezaré con los sirvientes, si bien no es la acepción más importante ni la más frecuente. Se presenta solo en dos lugares: en 633c (θεραπόντων: *therapónton*) y en 808a. En el primer lugar, se describe una situación dolorosa y molesta cuando faltan los sirvientes; en el segundo (θεραπαινίδων: *therapainídon*), se habla de la señora de la casa que sí tiene sirvientas.

Abordo en segundo lugar el ámbito religioso: en 716d se dice que el culto o la veneración (θεραπεία: *therapeía*) de los dioses es propia del hombre virtuoso y el camino más seguro hacia la beatitud; en 723e se habla del culto (θεραπείας: *therapeías*) de los dioses y también de los antecesores. En 740b se señala que el heredero de un lote está obligado a comportarse como siervo (θεραπευτήν: *therapeutén*) de los dioses de la familia y de la ciudad. En 776b se anota que los recién casados deben traspasar la vida al engendrar hijos y venerar (θεραπεύοντας: *therapeúontas*) los dioses según lo prescriben las leyes. En 930e se dice que a los dioses se debe un culto (θεῶν θεραπείας: *theôn therapeías*).

102

Los siguientes lugares se refieren al ámbito religioso-cívico. En primer lugar, en 718a se dice que los dioses establecieron que se tienen que tener ciertas observancias (θεραπεύματα: *therapeúmata*) o servicios que se refieren a la hospitalidad, a los descendientes, parientes, amigos y conciudadanos. En 878a se menciona (θεραπευτήν: *therapeutén*) un hijo adoptado que funge como una especie de ministro, como persona que se ocupa de asuntos de la familia y de cosas sagradas. En 886c se señala que a los padres les corresponde cierto cuidado (θεραπείας: *therapeías*). En 915a se dice que la persona que ha sido puesta en libertad, debe cuidar, estar agradecida (θεραπεύη... θεραπεία: *therapeúe... therapeía*) a aquel que le dio la libertad. Este cuidado o agradecimiento exige que el liberado se presente tres veces al mes en casa del liberador para ver “qué se le ofrece”. En 931a y en 931e se habla de respetar (θεραπεύη... θεραπεύόμενα: *therapeúe... therapeuómena*).

Paso al ámbito médico. En 684c se lleva a cabo una analogía: la gran masa del pueblo pide tener leyes que se pueden aceptar de buen agrado, tal como si alguien pidiera a los médicos curar (θεραπεύειν: *therapeúein*) y cuidar (θεραπευόμενα: *therapeúomena*) de manera agradable su cuerpo en tratamiento. En 720a se señala que los niños piden que el médico los trate (θεραπεύειν: *therapeúein*) de la manera más suave (también aquí se mantiene la analogía con la legislación). En 720d se abandona el terreno de la legislación y se comenta que el médico trata (θεραπεύειν: *therapeúei*) a un hombre libre de distinta manera que a un esclavo, en el sentido de que observa más la naturaleza de la enfermedad, se consulta con otras personas y, en términos generales, es más cuidadoso con el hombre libre que con el esclavo.

En 865b, en el contexto de asesinatos involuntarios, resulta que un médico, cuyo paciente, tratado (θεραπευόμενος: *therapeúomenos*) por él, muere, sin que haya sido su intención (la del médico), él es “puro” ante la ley, esto es, inocente. En 902d leemos que un médico que debe tratar (θεραπεύειν: *therapeúein*) un cuerpo entero, y al hacerlo, no se fija en pequeños detalles, no hará un bien al cuerpo en su totalidad. Muy relacionado con el ámbito médico es 792e, donde se habla de la educación; pero se afirma también que se debe cuidar (θεραπεύειν: *therapeúein*) especialmente a las mujeres embarazadas, en el sentido de que no experimenten sensaciones exageradas ni de placer ni de dolor, sino que pasen su embarazo de manera tranquila y amable. En 806a se dice con mucho respeto que las mujeres cuidan, están al pendiente (θεραπείας: *therapeías*) de la casa y los niños. Son consideradas también como sus educadoras.

Quien ha obtenido un lote de tierra —que es como su patria— debe cuidarlo (740a, θεραπεύειν: *therapeúein*) más de lo que se cuidaría a su propia madre; asimismo, se debe cuidar (763d, τεθεραπεύματα: *tetherapeúmata*) el agua para que sea pura y le sirva a la ciudad como adorno (en las fuentes) y para su provecho (763d). En un contexto muy parecido se habla en el *Teeteto* 149e del cuidado (θεραπείαν: *therapeían*) de la tierra y de los frutos, cuidado concebido como arte. Un lugar parecido lo encontramos en el *Sofista* 219a, donde se da una referencia al cultivo (θεραπεία: *therapeía*) de la agricultura y al cuerpo humano. También aquí la terapia está concebida expresamente como arte.

En un ámbito claramente psicológico vale (cf. 649b-c) que tenemos que cultivar (θεραπεύεσθαι: *therapeúesthai*) las dos tendencias del alma: una “optimista” y otra más bien “pesimista”, esto es, cuando se trata de estados de preocupación más grandes. En dichos estados de preocupación se debe cultivar el valor, y en los estados contrarios la tendencia contraria. Es sumamente importante investigar y reconocer las disposiciones del alma para el arte que debe manejar (650b, θεραπεύειν: *therapeúein*) dichas disposiciones, y este arte es la política, pues en la educación de los niños de este Estado utópico es relevante conocer y guiar los temperamentos de los niños. En 690d se habla de la legislación, y resulta que hay diferentes condiciones y opiniones para gobernar que a veces se contradicen. En una situación de estas características se presenta un conflicto que el legislador debe remediar (θεραπεύειν: *therapeúein*).

## Conclusiones

A continuación quisiera destacar los puntos más importantes de lo expuesto en las páginas anteriores. En primer lugar, la terapia es una constante en la obra de Platón. En segundo lugar, “terapia” es una noción normativa, esto es, se dice lo que debe ser, no tanto lo que es. En tercer lugar, cada terapia debe ser una *téchne*, un arte, noción igualmente normativa, con todo lo que ello implica, esto es, haber aprendido el arte, haberlo ejercitado, haber tenido buenos maestros, poder mostrar una obra bien hecha del arte aprendido (todas las características mencionadas al tratar el *Gorgias*). En cuarto lugar, la meta de toda terapia es siempre la misma: debe tender al bien y al provecho del que es sujeto a terapia, sean animales o seres humanos; deben ser estos mejores de lo que eran antes de haber recibido un tratamiento que a veces es doloroso. Todo ello no aplica a la terapia de los dioses. En quinto lugar, quiero hacer hincapié en la idea de Platón de que la terapia bien aprendida debe ser infalible, es decir, el terapeuta que realmente domina su arte no puede fallar. Si es que falla, demuestra que no es un auténtico terapeuta. En sexto y último lugar, quiero subrayar que la terapia, en cuanto a hombres y animales, no se aplica indiscriminadamente, solo cuando tendrá éxito.

En cuanto al ámbito de la política —*Gorgias, República, Leyes*— hay que destacar que la meta de este tipo de terapia es el bien del pueblo, lo que significa concretamente que se debe luchar por la mejoría moral de los ciudadanos. Como terapeuta funge el gobierno. Con respecto a este punto, quiero detenerme un poco en el personaje de Sócrates en tanto que terapeuta. Ya se vio en el *Cármides* que ahí el maestro de Platón desempeñaba el papel de psicoterapeuta para el cual la filosofía tiene un papel importante. Ahora me voy al *Gorgias*, donde el mismo Sócrates afirma lo siguiente: “Creo que yo, junto con unos pocos atenienses —por no decir que yo solo— me ocupo del verdadero arte político y realizo los asuntos políticos solo entre los de ahora” (521d). Ello significa que Sócrates se considera como auténtico político; es más, como único auténtico político.

¿Cómo puede afirmar esto? Porque opina que entre los poderosos se hallan los hombres particularmente malvados (como en *Gorgias* 526a);<sup>56</sup> aparte, Cimón, Pericles, Temístocles —pese a su fama— no encuentran gracia a los ojos de Sócrates (Platón) porque llenaron la ciudad (Atenas) de muros y otras tonterías (519a) en vez de ocuparse del bienestar del alma de los atenienses; eran “aduladores”. Ahora bien, Sócrates sostiene una conversación muy seria acerca de cómo llevar la política con Calicles, un político en ciernes y ciertamente el interlocutor más importante del diálogo. Le pregunta por su opinión acerca de cómo debería él (Sócrates), en dado caso, actuar como político. Se abren dos alternativas: por un lado, ser político “adulador”, esto es, darle al pueblo lo que pide y por otro, educarlo para mejorar su calidad moral, lo que significa en primer lugar, que los ciudadanos sean justos.

Sócrates le dice a Calicles: “Defíneme hacia cuál de las dos maneras de tratar la ciudad (θεραπείαν τῆς πόλεως: *therapeían tês póleos*) me exhortas. ¿Hacia la de luchar contra los atenienses, para que sean lo mejor posible, como médico, o como servidor, tratando de conquistar su favor” (521a)? Calicles le contesta con franqueza que se comporte

<sup>56</sup> Hay una excepción: Aristides, el hijo de Lisímaco (*Gorgias* 526b). Creo que es el personaje que fue llamado Aristides el Justo; sin embargo, Platón también tiene ciertas reservas para calificarlo simplemente como “buen” político.

como servidor (*ibid.*), lo que significa que sea un adulator. Sócrates nunca aceptaría una propuesta de tal índole y todos sabemos que terminó bebiendo la cicuta.

Quisiera referirme todavía brevemente a la *Apología*, obra en la cual Sócrates también se detiene para exhibirse como verdadero político, si bien no de un modo tan directo como en el *Gorgias*. En la *Apología*, el maestro de Platón dice (30e) que su muerte cancelaría la posibilidad de que se encuentre otra persona que —como un abejorro— pique a un caballo noble, pero flojo, que representa a Atenas. En otras palabras: Sócrates se concibe a sí mismo como personaje político que se ocupa y se preocupa de lo que para él (y para Platón) es el trabajo político: ver por la virtud de los atenienses (31b). Sócrates entiende su quehacer como un mandato divino. La labor que realiza Sócrates, según la *Apología*, consiste en hablar con una sola persona (32a); tiene muy claro que es la filosofía la que debe ser la terapia del alma. Considera que la sociedad está enferma y que sus conversaciones con distintos interlocutores sí son un trabajo político, si bien no en el sentido actual del término.

Al ocuparnos del *Eutifrón* hablamos de las terapias de los dioses y de las “demás terapias”. Quisiera ahora resumir brevemente quiénes son terapeutas y quiénes o qué cosas son objeto de las distintas terapias. Con respecto a la terapia de los dioses, son terapeutas seres humanos y el “objeto” de las terapias son los dioses (incluyendo héroes y demonios), en el sentido de que se les rinde culto (especialmente en las *Leyes*). En relación con “las demás terapias”, los terapeutas también son seres humanos, como es el caso de los médicos (*Gorgias*), los psicoterapeutas (*Cármides*), los gobernantes (*Gorgias*, *República*), los educadores (*Laques*), los jueces (*Gorgias*) y distintos artesanos o trabajadores manuales (como diríamos hoy), que satisfacen necesidades de una comunidad humana, como, por ejemplo, los carpinteros, los arquitectos (*Político*), los pasteleros (*República*) y otros. Todos los terapeutas deben poseer su *téchne* con las características que les corresponden. Parece que en el caso de los médicos se pide expresamente que el terapeuta tenga calidad moral, lo cual se exige también del terapeuta político, como lo muestra claramente el *Gorgias*.

Por otro lado, son objeto de la terapia el cuerpo y el alma humanos —sean sanos o enfermos—, los gobernados, los padres y parientes, los hijos, las embarazadas, el agua, la tierra, las tumbas de personas destacadas, el hombre entero en cuanto debe ser educado y los animales. En el ámbito político, en términos generales, el terapeuta debe ser una especie de “médico del alma”, en el sentido de que debe luchar por la mejora moral de los ciudadanos, mediante el arte que posee (especialmente en el *Gorgias*). En el ámbito de la educación, pueden ser terapeutas los padres (*Laques*), el maestro de gimnasia, el sofista (*Protágoras*).<sup>57</sup> También aquí el educador requiere una *téchne*, y hay que asegurarse de que el maestro o terapeuta sea él mismo de buena calidad moral.

Hemos visto que el campo semántico de la terapia, del terapeuta como también del hecho de cuidar se amplió poco a poco. Primero, la terapia se aplica a una persona, después a las musas, a los enfermos, a animales; posteriormente ya no se presenta como un servicio de hombre a hombre, sino que se dirige también, por ejemplo, a las puertas, a la tierra, al agua y a las otras instancias.

Hay que destacar que la terapia es invariablemente una relación bilateral, vale decir, que el terapeuta brinda un cuidado o servicio a otra persona o a un objeto sujeto a terapia. El elemento común es el cuidado, el servicio que repercute en el bienestar de la persona (del animal, etc.) sometido a terapia. Ello no se puede aplicar a los dioses, pues por su propio estatus divino no requieren cuidados en el mismo sentido que los hombres; la terapia de la divinidad es un comportamiento comparable al servicio que un sirviente rinde a su amo.

### El juramento de Hipócrates<sup>58</sup>

W. Jaeger, afirma en su *Paideia* que “el auge de la medicina [en la época de Platón] se explica [...] por su fecunda colisión con la filosofía”.<sup>59</sup>

<sup>57</sup>El sofista como terapeuta es un caso excepcional que se presenta solo en el *Protágoras*, personaje para el cual Platón tiene cierto respeto, contrariamente a su opinión general acerca de los sofistas.

<sup>58</sup>El juramento empieza así: “Juro por Apolo el médico...”; téngase presente que Apolo es el dios de la medicina.

<sup>59</sup>Werner Jaeger, *Paideia* (Ciudad de México: FCE, 1971), 784.

Y más adelante leemos ahí mismo que Platón ve en Hipócrates, a comienzos del siglo IV, “la personificación de la medicina por antonomasia”.<sup>60</sup> La alta estima que el filósofo de la Academia tiene por la medicina<sup>61</sup> se ve claramente en el *Gorgias*, donde el auténtico político se debe parecer a un médico. Dada esta alta estima, que llega al grado de que para el maestro de la Academia la medicina es la *téchne* por excelencia, quisiera finalizar este ensayo señalando unas cuantas coincidencias entre el juramento de Hipócrates y la concepción platónica de la terapia, las cuales se dan en el campo de la terapia médica aplicada a personas.

Hay que decir que no sabemos con exactitud las fechas que se refieren al nacimiento y a la muerte de Hipócrates. Se maneja que nació aproximadamente en 460 a.C. y que murió aproximadamente en 370. Ahora bien, Platón (cuyos datos sí conocemos) nació en 428/7 a.C. y murió en 348/7. Hipócrates es, pues, mayor que Platón, lo que permite suponer que el alumno de Sócrates tuvo acceso al juramento hipocrático, cuya forma definitiva y fecha de redacción tampoco conocemos con exactitud. Todos estos datos no son mayormente importantes. Lo que sí es importante, es la coincidencia de algunas ideas que se dan en ambos autores.

En primer lugar, Hipócrates considera su oficio, su profesión, la terapia médica, como una *téchne* que puede ser aprendida y enseñada (lín. 9-10, διδάξειν τὴν τέχνην [...] μανθάνειν: *didáxein ten téchnen* [...] *manthánein*).<sup>62</sup> Estas características se mencionan por ejemplo en el *Protágoras*. En segundo lugar, se hace hincapié en el hecho de que la terapia (aquí referida a reglas dietéticas) se dirige al provecho de los enfermos, de los cuales se apartará cualquier daño (lín. 16.18). Este rasgo es común en la terapia platónica y se menciona por ejemplo en el *Eutifrón* y en el *Gorgias*. En tercer lugar, la meta del arte de Hipócrates es hacer

<sup>60</sup> *Ibid.*, 789.

<sup>61</sup> Lo cual ya no es el caso en el *Filebo*.

<sup>62</sup> Si bien se menciona esto en el contexto de los hijos de médicos, se puede considerar que la posibilidad de enseñar y aprender el arte médico es general. Hipócrates, *De la medicina antigua*, trad. de Conrado Eggers Lan (Ciudad de México: UNAM, 1991).

bien a los enfermos, no a sí mismo (lín. 24-25). Este rasgo está emparentado con el anterior y se menciona muchas veces en la obra platónica, por ejemplo en el *Eutifrón*, el *Gorgias*, el *Cármides*. En cuarto lugar, se pide integridad moral al terapeuta: dice el juramento que él mismo, Hipócrates, se apartará de toda injusticia voluntaria y de toda corrupción; asimismo, se abstendrá de relaciones con pacientes, sean mujeres, hombres, libres o esclavos (lín. 26-28). Esta integridad moral se pide también del político en el *Gorgias* y se da por excelencia en Sócrates, no solo como terapeuta, sino como ser humano en general.

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

## EXAMEN DE EMILIO URANGA

*José Manuel Cuéllar Moreno\**

### EMILIO URANGA'S EXAMINATION

RESUMEN: El filósofo mexicano Emilio Uranga (1921-1988) es recordado por su *Análisis del ser del mexicano* (1952) y por su labor como periodista político y asesor de López Mateos, Díaz Ordaz, Echeverría y López Portillo. Es posible tender un puente entre los dos aspectos, gracias a su concepción ontologizante de la Revolución Mexicana, *leitmotiv* de su producción teórica.

PALABRAS CLAVE: Existencialismo, filosofía mexicana, López Mateos, Revolución Mexicana.

ABSTRACT: Mexican philosopher Emilio Uranga (1921-1988) is mostly remembered as the author of an *Análisis del ser del mexicano* (1952), but also as a scathing journalist and advisor to López Mateos, Díaz Ordaz, Echeverría and López Portillo. It is possible to draw a line that connects these two aspects. This link is no other than his ontological conception of the Mexican Revolution.

KEYWORDS: Existentialism, López Mateos, Mexican philosophy, Mexican Revolution.

RECEPCIÓN: 22 de octubre de 2019.

ACEPTACIÓN: 3 de noviembre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311220

\*Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

## EXAMEN DE EMILIO URANGA

### El problema de los dos Uranga

112

En su “búsqueda de gloria y fama inmortales” —expresión predilecta de Miguel de Unamuno—, el filósofo mexicano Emilio Uranga (1921-1988) no anheló jamás los laureles del *best-seller*. “Me pronuncio rotundamente en contra de los que suponen que escribir es la petición más elocuente para que se nos reconozca y alabe.”<sup>1</sup> Trabajó mucho y con denuedo —llegó a publicar más de 200 artículos en un año—. De sus acaloradas discusiones en los salones y los cafés de Ciudad de México, en que chisporroteaba su inteligencia endiablada y su proverbial capacidad para desmenuzar ideas,

no sobrevive, por desgracia, ningún registro. No tuvo discípulos ni le preocupaba tenerlos. No nos legó un archivo copioso y debidamente ordenado. Por eso su nombre hoy no nos dice nada o casi nada. A este empecinamiento suyo en la dispersión, se suman las múltiples prohibiciones que lo mantienen aislado. Fue un personaje incómodo. ¿Estamos ante una especie de “genio maligno” del PRI? El propio Emilio Uranga siempre quiso y procuró ser un *enfant terrible* de la inteligencia mexicana. Es probable que en alguna importante medida haya sido el artífice de su leyenda negra.

<sup>1</sup> Emilio Uranga, “Mis preferencias”, *Novedades*, 19 de mayo de 1977.

A pesar de ser una figura prismática, el filósofo mexicano aparece hoy ante nuestros ojos de dos únicas maneras:

1) Como una joven inteligencia irrealizada, el autor de un libro intrépido, el *Análisis del ser del mexicano* (1952), un libro al que se le dispensa un trato desdeñoso, por haber servido de instrumento ideológico al naciente PRI, o un trato condescendiente, por haber formado parte de una moda pintoresca.

2) Como un personaje palaciego y siniestro, carente de escrúpulos y consumido por su propia inteligencia luciferina, “un personaje apestado, infectado por sórdidas rabias e infestado por todos los demonios de la cultura occidental. Y para sus contemporáneos, frontales o adyacentes, siempre significó una amenaza que, justa o injusta, lo asoló, pues Uranga se erigía en juez y fiscal de vulnerabilidades con una sagacidad que, como alguna vez *Calesero* dijo de los toros, buscaban ‘herir en lo sensible’”.<sup>2</sup>

El estudioso de Uranga tiene que habérselas con estos dos focos de atención, ya sea para salvar o para negar su continuidad: ¿la incorporación de Uranga al aparato de gobierno y su

<sup>2</sup> Armando Gómez Villalpando, *El Nacional de Guanajuato*, 7 de marzo de 1991. Este es el Emilio Uranga que inspiró a Héctor Aguilar Camín el personaje de Galio Bermúdez, protagonista de *La guerra de Galio* (Ciudad de México: Cal y Arena, 1991).

trabajo en la tarima del periodismo y tras bastidores eran o no consecuentes con su “filosofía de lo mexicano”? Estoy convencido de que una posible respuesta se halla en su análisis —continuo y continuado— de la Revolución Mexicana, según el cual la gesta heroica de 1910 representó no solo un cambio de gabinete, sino también una transformación radical de las conciencias, el nacimiento de un nuevo hombre. Más que un suceso histórico ya consumado, la Revolución sería un quehacer, exterior e íntimo, el norte del México por venir. Esta concepción *ontologizante* de la Revolución Mexicana nunca lo abandonó.

### **El primer Uranga: un genio con mal genio**

En 1944, Emilio Uranga González se inscribió en la carrera de filosofía en la UNAM. “Hacia esa Facultad de Filosofía, de Mascarones —escribió—, me vuelvo siempre con nostalgia cariñosa, y mis maestros de esa época son para mí arquetipos, paradigmas.”<sup>3</sup>

Unos pocos años más tarde, en 1948, este joven tuvo la osadía de renegar de la ortodoxia heideggeriana de su maestro, el trasterrado español José Gaos, para dar cabida al exis-

<sup>3</sup> Emilio Uranga, “Examen: Itinerario de una infidelidad (III)”, *La Prensa*, 12 de julio de 1965, 8.

tencialismo francés (de Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty) y a un proyecto filosófico de lo mexicano con tintes moralizantes. Bajo la batuta de Leopoldo Zea y al lado de pensadores emergentes como Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega, conformó el grupo Hiperión. Se reunían en una casa de Bucareli a estudiar a Kant en alemán y a discurrir sobre temas de interés y vigencia nacionales. Ya el nombre de este grupo nos pone tras la pista de sus ambiciones: la tarea titánica de juntar el cielo con la tierra, o sea, la tarea de re-significar la categoría universalizante y europea de “hombre” partiendo del análisis de las particularidades del mexicano.

En *El laberinto de la soledad*, de 1950, Octavio Paz ungió a Uranga como el “principal inspirador” de unas meditaciones, ávidas y rigurosas, sobre el tema del mexicano y el sentido profundo de nuestras actitudes vitales.<sup>4</sup> En respuesta, Uranga le dedicó dos años después su *Análisis del ser del mexicano*. La contribución de Octavio Paz al análisis, escribió allí, era de un “inapreciable valor”.<sup>5</sup> A pesar de que algunos estudiosos actuales todavía se empeñan en dar a este libro un trato

de curiosidad de gabinete o de reliquia polvorienta, concediéndole “apenas una importancia documental”,<sup>6</sup> este *Análisis* estuvo al centro de la explosión de la filosofía de lo mexicano y aún puede leerse (utilizarse, recuperarse) como un denodado esfuerzo por afirmar la existencia mexicana de cara a los embates segregacionistas y colonialistas del mal llamado “humanismo occidental”. Para decirlo de manera anacrónica (o sea, echando mano de categorías que aparecerían más tarde en la historia del pensamiento latinoamericano), el de Emilio Uranga fue un discurso poscolonial, además de anticolonial, pues no solo denunció la “mala fe” —expresión sartreana— de la filosofía europea, su sedicente carácter “absoluto” o “sustancial”, sino que bosquejó como alternativa una filosofía que por fin podría andar sola y que movilizaba conceptos e ideas vernáculos. Tal fue el caso de “zozobra”, categoría que Uranga extrajo de la poesía de Ramón López Velarde (*Zozobra*, 1919) y con la que designaba el temple fundamental del mexicano, su no saber a qué atenerse; o “nepantla”, palabra nahua con la capacidad de poner en jaque la síntesis (*Aufhebung*) hegeliana. Estar nepantla es habitar la contradicción sin un afán de superarla, como querría la dialéctica, y sin que este estado de suspenso

<sup>4</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, en *Obras completas V* (Ciudad de México: FCE, 2014), 162.

<sup>5</sup> Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (Ciudad de México: Bonilla Artigas, 2013), 39.

<sup>6</sup> Christopher Domínguez Michael, “Uranga y su maestro”, *Letras libres*, 13 de agosto de 2010.

o de indeterminación atenace la vida del mexicano. Ambos términos, “zozobra” y “nepantla”, sirven a nuestro filósofo para aprehender la insuficiencia constitucional del mexicano. “En el estado de zozobra no sabemos a qué atenernos, vacilamos entre una y otra ‘ley’, estamos ‘neutros’, ‘en medio’, ‘nepantla’.”<sup>7</sup>

Para José Gaos, la historia de la filosofía en México debía dar el paso de un periodo de dependencia cultural de Europa, caracterizado por la importación *electiva* y *aportativa* de los modelos teóricos foráneos, a una época de independencia política y cul-

tural respecto de Europa.<sup>8</sup> La labor de los hiperiones habría de franquear el acceso a esta nueva época de emancipación mental. Con este ánimo debemos recibir el *Análisis*, como de hecho lo reciben los lectores mexicano-estadounidenses.<sup>9</sup>

Superando el diagnóstico de Samuel Ramos, Uranga desplazó el complejo de inferioridad a su estrato ontológico para hablar más bien de la “insuficiencia del mexicano”. La hipocresía, la desgana, la melancolía y toda una retahíla de propiedades que se atribuían al mexicano quedaban de esta manera reducidas a manifestaciones caracterológicas de su constitución originaria insuficiente. No se trataba de regodearse en la contemplación erudita de la psique del mexicano para sacar de allí una estampa pintoresca ni tampoco se trataba de ponerlo en la plancha metálica de la sala de disecciones. Uranga no hizo ni pretendía hacer una anatomía del mexicano, tal como sugiere el título de Roger Bartra.<sup>10</sup> La suya era una filosofía de lo concreto, es decir, una filosofía viva

<sup>7</sup>Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *Historia Mexicana* 3 (1952): 397. La escritora mexicoestadounidense Gloria E. Anzaldúa (1942-2004) recurrió al término “nepantla” para pensar la “zona liminal” o la “tierra desconocida” en que habitan muchos migrantes y descendientes de migrantes en los Estados Unidos, un espacio impredecible y precario, “[an] always-in-transition space lacking clear boundaries”. Véase: *Borderlines / La frontera: The new mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987). Para Guillermo Hurtado, fue “a partir de su lectura de [Miguel] León-Portilla, [que] Anzaldúa desarrolló —de manera independiente de Uranga, a quien, sospecho, nunca leyó— una filosofía de lo nepantla que va más allá de la situación fronteriza entre México y Estados Unidos para abarcar toda condición humana que se inserte entre dos extremos y, a partir ahí, se reconozca en un estado de transición, de auto-definición, de crecimiento” (“Estar nepantla”, *La Razón*, 5 de marzo de 2016). Hoy, esta palabra sirve de nombre y de concepto nodal a múltiples proyectos artísticos, editoriales, antropológicos, desde “una galería de productos culturales y de sus creadores, pertenecientes tanto al mundo mexicano como al francés”, hasta una antología de poetas queer de color: Christopher Soto, *Nepantla: An anthology dedicated to queer poets of color* (Nueva York: Nightboat, 2018).

<sup>8</sup>José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (Ciudad de México: Porrúa y Obregón, 1952).

<sup>9</sup>Véanse: Carlos Alberto Sánchez, *Continuity and commitment. Mexican existentialism and the place of philosophy* (Nueva York: SUNY Press, 2016); Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Sánchez, Jr., *Mexican philosophy in the 20th century. Essential readings* (Nueva York: Oxford University Press, 2017).

<sup>10</sup>Roger Bartra, *Anatomía del mexicano* (Ciudad de México: Plaza y Janés, 2002).

o de la vida, con la ambición de devolver al mexicano al instante (angustioso) de la decisión. Solo recuperando las riendas de la Revolución de 1910 y desembarazándose de atavismos extranjeros (“imitación, palabrota fácil con que nada se dice”),<sup>11</sup> el mexicano podría asumir como suya la tarea de la mexicanidad, o sea, la tarea de edificar para México un sentido y una razón de ser. La mexicanidad que pontificaba Uranga ha de entenderse, pues, como una elección libre —a lo Sartre— y como una construcción colectiva con vistas al futuro; una herencia que asumía la forma de un quehacer y que entrañaba la exigencia de invertir, *cínicamente*, las viejas valoraciones peyorativas sobre el mexicano (frente a la suficiencia de los valores así llamados “occidentales”). “El cínico manifiesta plétora vital y no apocamiento o tibieza. Es actitud de rebeldía señorial frente al complejo de inferioridad que es una rebelión sumisa, al fondo, o una sumisión rebelde. El cínico es desenfadado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores ‘superiores’ con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza.”<sup>12</sup>

Nuestro filósofo aportó a la reflexión filosófica un nuevo sintagma: el ser-para-el-accidente, que recuer-

da al ser-para-la-muerte de Heidegger pero que al mismo tiempo lo desborda para poner de relieve su vocación política y terapéutica. Si el hombre es, como afirmaba Sartre, una pasión inútil, el mexicano es entre los hombres aquel que vive más de cerca y cotidianamente el predicamento finitista.<sup>13</sup> El mexicano no se vive a sí mismo como una entidad acabada y autosuficiente, no se plantea como el rasero para juzgar al resto de los hombres, pero esto, lejos de ser un defecto o rasgo de inferioridad e inciviliización, es la condición de un humanismo de veras incluyente, o sea, un humanismo que vea en el hombre un proceso inacabado, inacabable y preñado de potencialidades. De aquí que para Uranga la “mexicanidad” no sea una categoría geográfica ligada a una nación o una jurisdicción política, sino una categoría ontológica, un *modo de ser* (accidental) en principio universalizable: de esta manera sorteamos el dilema entre localistas y universalistas a ultranza.

Gaos aseguró que la de Uranga era una mente excepcional, de esas que

<sup>13</sup> *Análisis del ser del mexicano*, de Uranga, *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, y *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), de Leopoldo Zea, integran una triada de textos fundamentales para captar la “filosofía de lo mexicano” y para adentrarse, como dice Roger Bartra, en las redes imaginarias del poder y en los símbolos que guiaron la vida durante los años del “milagro mexicano”, *La jaula de la melancolía* (Ciudad de México: Grijalbo, 1987).

<sup>11</sup> Emilio Uranga, “El siglo XIX, siglo mexicano”, *Novedades*, 1º de abril de 1951, 3.

<sup>12</sup> Uranga, *Análisis del ser mexicano*, 75.

Europa da una vez cada siglo, y aunque vio con malos ojos su alejamiento de la ortodoxia heideggeriana, lo bautizó como el *primus inter pares* de los hiperiones, “la mayor *posibilidad* que tiene México de llegar a poseer un gran filósofo”.<sup>14</sup>

En El Colegio de México, Alfonso Reyes también le dio el espaldarazo: “Cuando le presenté orgulloso [a Alfonso Reyes] mi constancia de haber terminado felizmente mis estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y mi primer libro, *Análisis del ser del mexicano*, me respondió con un revuelo festival, y tras de felicitar me, me dijo contundentemente: ‘¡Y ahora, a quitarse la grasa de la academia! Escriba con sabor y subordínele el saber’.”<sup>15</sup>

Con esta grave encomienda bajo el brazo —la de realizarse como genio de la filosofía—, Emilio Uranga partió a Europa en viaje de estudios.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Carta de José Gaos a Alfonso Reyes, presidente de El Colegio de México, fechada el 28 de noviembre de 1952, en Gaos, *Obras completas. XIX. Epistolario y papeles privados* (Ciudad de México: UNAM, 1999), 243.

<sup>15</sup> Emilio Uranga, “Inventario: ¡Atención a dos críticos!”, *Revista de América*, núm. 1334, 57.

<sup>16</sup> Además de la beca de El Colegio de México, Emilio Uranga contaba con una beca de la Secretaría de Educación Pública, un apoyo dado por José Luis Martínez desde Ferrocarriles, un apoyo de Archibaldo Burns y el dinero que obtuvo con la traducción de la *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau Ponty para el Fondo de Cultura Económica. En París, contó además con el apoyo del IFAL.

## La desilusión de Alemania, Goethe recobrado y la Casa de México en París

La estancia de Uranga en Alemania (Friburgo y Colonia) no fue placentera. La precariedad (apenas le llegaba dinero de México), el abandono (apenas le llegaban cartas), el mutismo (no terminaba de expresarse con holgura en la lengua alemana ni de formar un círculo de amistades) terminaron por hacer mella en su ánimo. En la Universidad de Friburgo, la buena época de la filosofía había pasado definitivamente y Martin Heidegger, el santo local (en menoscabado de Husserl y de otras corrientes filosóficas), no estuvo a la altura de las expectativas. “El espectáculo, porque lo ha habido, ha sido de todo, menos de grandeza. Heidegger se viste pobremente, causa pena ver al más grande de nuestros pensadores ataviado tan miserablemente. Un saco negro, de corte sport, una camisa azul y una corbata roja [...] Voz desagradable que se quiebra en falsete casi a cada minuto. Interrupción a la hora justa, anuncio de una pausa de cinco minutos, lectura monótona sin concesiones, al tendido, sin apertura dramática, exigente. Tiene una manera de eludir la mirada que recuerda a un animal, se lanza sin piedad cuando replica sobre su presa. Su traje

no era de casimir, casi me dio la impresión de que era dril, lona.”<sup>17</sup>

Desilusionado y con la autoridad de sus padres espirituales deteriorada, el pensamiento de Emilio se adentró en un callejón sin salida. Tenía que explorar nuevos derroteros. “Quitarse la grasa de la academia: sí, don Alfonso, usted me dio este consejo, pero ¿cuál es el disolvente más adecuado?”<sup>18</sup> En estos meses Uranga probó el disolvente del periodismo: leía a diario y con voracidad la prensa europea; seguía con delectación las negociaciones políticas y manifestaba su admiración y asombro por la capacidad de análisis de los periódicos (*Frankfurter Allgemeine*, *Le Monde*, *Carrefour*, etcétera). No es de extrañar que haya aprendido en esta época algunas de las tácticas argumentativas que más tarde desplegó como articulista y asesor presidencial.

En 1955 conoció y se casó con una mesera llamada Ruth Ilse Frieda Netzker Philo (1925-1998). La pareja se trasladó a Colonia. “¿Qué hago en Colonia? A más de sobrevivir estudio a Husserl [...] Se ha fundado aquí un archivo Husserl con copia de todos los manuscritos de Husserl que se conservan en Lovaina. El archivo lo dirige Walter Biemel que [...] es una gran

autoridad en este terreno, editor de la Husserliana y autor de un célebre ensayo sobre el concepto de mundo en Heidegger. Es un hombre bueno, bondadoso, tímido y humilde, cualidades que en un europeo son rarísimas. Me entiendo muy bien con él, me ayuda en todo y me deja curiosar *ad libitum* todos los manuscritos de Husserl”.<sup>19</sup>

Este cambio de aires no mejoró su humor ni lo arrancó de la modorra, pero sí implicó una modificación sustantiva en su itinerario de lecturas. Si antes descollaban fenomenólogos como Walter Biemel, Ludwig Landgrebe o Eugen Fink, ahora nos damos de bruces con el nombre de Freud y de literatos como Goethe, George Orwell, Aldous Huxley, Thomas Mann, Xavier Villaurrutia. Uranga ejecutó una depuración de su canon personal y se decantó ostensiblemente por la literatura. “Se me caen de las manos, por ejemplo, Heidegger, Husserl, Sartre, Merleau, Camus, Proust. Me resiste Joyce, Huxley. Se me caen también Mann y Ortega. Aunque Mann no totalmente.”<sup>20</sup> A mediados de 1955, el interés que Uranga profesaba a Goethe creció hasta ocupar el centro de sus actividades. “Vine a Alemania en busca de una filosofía perdida y en cambio he topado con un Goethe recobrado —escribió Uranga a Reyes—.

<sup>17</sup>Fondo Emilio Uranga del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, caja uno, expediente dos, folio 10 (anverso y reverso).

<sup>18</sup>*Ibid.*, folio 8 (reverso).

<sup>19</sup>Carta a Luis Villoro del 31 de enero de 1955.

<sup>20</sup>*Ibid.*, folio 61 (reverso).

En todo caso me he hecho de unos 200 libros, de y sobre Goethe.”<sup>21</sup>

En la segunda semana de octubre de 1955, Emilio Uranga se mudó a París con el apoyo del Instituto Francés de América Latina, que dirigía François Chevalier. En la Casa de México en París Uranga por fin reanudó las discusiones y el ajedrez con Ricardo Guerra, Jorge Portilla (la ruptura definitiva y anunciada se dio en estos meses) y otras jóvenes promesas de la inteligencia mexicana, como Francisco López Cámara y Gabriel Zaid. En este último grupo también se encontraba Porfirio Muñoz Ledo, personaje de “ardillesca inquietud”<sup>22</sup> con quien Uranga trazaría una amistad duradera. “Nuestro primer encuentro fue sobre un tablero de ajedrez. Me derrotó como un joven Bobby Fisher a un veterano Boris Spassky. El match congregó a toda la población de la Casa de México, que hasta entonces no había podido dar con un contrincante que saciara sus instintos sádicos de verme caer por lo menos jugando ajedrez. Porfirio se me reveló como un muchachón ávido de este tipo de fiesta.”<sup>23</sup>

Un día, el doctor Jean Wahl, profesor de la Sorbona, invitó a Uranga

<sup>21</sup> Carta del 22 de agosto de 1955.

<sup>22</sup> Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos* (Ciudad de México: Rafael Giménez Siles, 1982), 221.

<sup>23</sup> “¿Quién es Porfirio Muñoz Ledo I?”, *Revista de América*, núm. 1397, 12.

a un coctel en que se darían cita filósofos de todas las latitudes. Por más vueltas que le daba, Uranga no sabía qué denominación elegir (una denominación entendible, comunicable sucintamente a cualquiera) para su “sistema” filosófico. ¿“Accidentalismo humanista”, “ontología del mexicano”? El anfitrión solventó el problema por él presentándolo como el exponente (o la sucursal) del existencialismo francés en México. “Hubo un murmullo de aprobación y de complacencia, se me tendieron muchas manos y un rescoldo de atención y de cuchicheos dio remate a la faena. El bautizo estaba ya consumado. La franquicia de universalidad conseguida sin vacilación ni cavilaciones.”<sup>24</sup>

A la inmersión de Uranga en el “mar goethiano” le siguió una inmersión no menos aguda en el marxismo, pero no en su versión leninista, sino el marxismo hegelianizante, por decirlo así, de György Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923).

La nostalgia, ese “demonio proteiforme” (expresión de Reyes),<sup>25</sup> nunca dejó de torturarlo. “Llegó a

<sup>24</sup> Emilio Uranga, “El pensamiento filosófico”, en *México: 50 años de Revolución. IV, La cultura* (Ciudad de México: FCE, 1962), 530.

<sup>25</sup> “La nostalgia es un demonio proteiforme, nos ataca (como en los cuentos de hadas) bajo muchas formas y apariencias: el color del día, el tiempo que hace, el ruido importuno, la cara de un fulano o la manera algo rara de su acogida... Nada de eso es verdad en sí: todo es disfraz de la nostalgia”. Carta de Reyes a Uranga del 17 de febrero de 1954.

decir, entre veras y bromas, que a su regreso besaría la tierra generosa de México”<sup>26</sup>, tal como había hecho en un arrebato histriónico la vedette Esperanza Iris.

### ¿De quién es la filosofía?

Emilio Uranga volvió a México en marzo de 1957. Se trajo de París “una imagen pública de hombre talentoso y mala persona”.<sup>27</sup> No tardó en reincorporarse a la docencia. Impartió clases de antropología filosófica en el posgrado de la Facultad de Medicina de la UNAM, en el grupo de Psiquiatría y Psicoanálisis que dirigía Erich Fromm (junio-agosto de 1957). Dio el curso Filosofía y política como profesor invitado en la Facultad de Ciencias Políticas y prosiguió con sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras (Axiología, Filosofía alemana actual, Filosofía contemporánea).

Pero Uranga no se hallaba a gusto en el aula. La filosofía había dejado de ser mexicana —había dejado de ser una filosofía *de y para* México, o sea, una filosofía al servicio de la circunstancia y los requerimientos nacionales, en cuyo diálogo enardecido tercia-

<sup>26</sup> Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, 226.

<sup>27</sup> Javier Wimer, “La muerte de un filósofo”, *Revista de la Universidad de México* 17 (2005): 29. Véase: Alfonso Reyes, *Diario VII. 1951-1959* (Ciudad de México: varios editores, 2016), 545: “México, martes 19 de marzo 1957. Volvió de Nueva York Octavio Paz; volvió de París Emilio Uranga.”

ban artistas, comunicadores, historiadores y psicólogos— para convertirse en una filosofía descastada, anglófila y con sospechosas pretensiones científicas. “Si hoy se pregunta qué filosofía es ‘vigente’ entre nosotros, casi se estaría tentado a decir que ninguna. Por hoy se vive en un ‘interregno’, en una época de transición, que después de la ‘orgía’ de su contacto con la publicidad obliga a la filosofía a una ascesis y a un confinamiento. Muchos piensan que para bien de la filosofía pues se ha librado de las distracciones, tan poco filosóficas, como las de intervenir en el diagnóstico de los problemas y vaivenes nacionales.”<sup>28</sup>

No había sitio para Uranga en el paisaje universitario literalmente pedregoso (de la Casa de los Mascarones, la facultad se había trasladado a la funcionalista Ciudad Universitaria).<sup>29</sup> Emilio Uranga se había convertido en pocos años en una especie de excentricidad andante que peroraba sobre el romanticismo de Federico Schlegel o que traducía a Lukács, ¡un estalinista converso!<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Cito el manuscrito y no la versión publicada de “Los caminos de la filosofía en México”, *Revista Afirmaciones* 1 (1959): 11-13, que más tarde sería fundido en “El pensamiento filosófico”, en *México: 50 años de Revolución*, 521-555.

<sup>29</sup> El 20 de noviembre de 1952 se llevó a cabo la inauguración oficial de Ciudad Universitaria, pero las primeras clases no comenzarían sino hasta marzo de 1954 (Uranga estaba entonces en Friburgo).

<sup>30</sup> Lukács, “La biografía como forma literaria y sus problemas”, *Revista de la Universidad de México* XIII, núm. 3, (1958): 18-19; Federico Schlegel,

## El segundo Uranga: el consejero presidencial

El 19 de junio de 1958, es decir, a unos pocos días de las elecciones presidenciales, el señor licenciado Adolfo López Mateos ofreció una fastuosa cena a distinguidos intelectuales en el Salón de los Candiles del Hotel del Prado. Emilio Uranga recibió la invitación, y lo más seguro es que haya visto con muy buenos ojos este gesto lopezmateísta de allegarse a la inteligencia mexicana. El anfitrión agasajó a sus ilustres invitados con un menú interminable de cocteles, vinos, canapés, medallón de *foie gras* de Estrasburgo trufado, doble filete de res *sauté Helder*, *bouqueterie* de legumbres, *vacherin glacé maison*, canasta de *friandises*.

López Mateos alzó su copa: “Una patria se forma no solo con las acciones que pueden apreciarse a diario, sino también con las silenciosas tareas en los laboratorios, las aulas, las bibliotecas y los sitios de trabajo del hombre que cultiva la inteligencia y las virtudes morales.”<sup>31</sup> Lo más granado del pensamiento nacional rubricó las palabras del candidato con un

---

“Invitación al romanticismo”, trad. por Emilio Uranga, en *Fragmentos* (Ciudad de México: UNAM, 1958); Lukács, *Mi camino hacia Marx*, intro., trad. y notas por Emilio Uranga (Ciudad de México: UNAM, 1959).

<sup>31</sup>“Ofrecen los intelectuales ayudar a construir un México grande y justo”, *Excélsior*, 20 de junio de 1958, 5.

aplauso sonoro. Alfonso Caso, director del Instituto de Antropología e Historia, leyó un discurso de adhesión y agradecimiento en nombre de todos los asistentes:

Si el intelectual lo es realmente, será un creador. Al llegar a su madurez tendrá que cuajar su espíritu en obra. La torre de marfil es para los estoriles; pero el que crea, se entrega a los demás en su creación [...] La Revolución nos trajo una gran enseñanza. No tenemos derecho a levantar la frente en alto si no estamos profundamente arraigados en el pueblo; si no es su interés el que guía nuestras actividades y nuestras investigaciones; si nuestro propósito no es acabar con la enfermedad, con la miseria, con la incultura y con la angustia. Si no sentimos sus dolores como nuestros propios dolores.

[...] Necesitamos que nuestros filósofos, en estos tiempos de angustia y de amargura, nos iluminen con los ideales que deben inspirar nuestra vida individual y colectiva.

En un obra de Shakespeare un personaje le pregunta a un pastor: “Pastor, ¿tú tienes filosofía?” Pregunta inútil. Por humilde que sea un pastor tiene siempre filosofía. Porque lo más importante en todo hombre es eso: su talla de valores, su peculiar manera de considerar qué es lo que debe orientar fundamentalmente su vida, qué es en suma aquello por lo que está dispuesto a vivir y a morir. Y por eso

## NOTAS

esperamos de ustedes, filósofos mexicanos, que nos muestren esos ideales, que den al país el mensaje que le dará aliento y esperanza.<sup>32</sup>

Un conjunto musical amenizó el convivio. La representación filosófica no fue escasa. Ahí estuvieron José Vasconcelos, Eduardo García Máynez, Justino Fernández, Antonio Gómez Robledo, Francisco Larroyo, Jorge Portilla, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Ramón Xirau y, desde luego, Emilio Uranga, que se habrá sentido interpelado y hasta sacudido por las arengas de Alfonso Caso: había, en efecto, que huir de la torres de marfil y poner a un lado la pregunta inútil por la existencia o inexistencia de una filosofía del pastor.

A la crisis de Emilio Uranga y de la filosofía había que sumar la crisis social y política de México, acicateada por el reciente triunfo de la Revolución Cubana. En enero de 1959 se manifestaron los pilotos aviadores. En febrero, los ferrocarrileros, ya emancipados del sindicato y reunidos bajo el liderazgo de Demetrio Vallejo, regresaron a la ofensiva con varias peticiones: una revisión del contrato colectivo de trabajo, la afiliación individual al partido de preferencia y, sobre todo, una modificación de la política ferroviaria oficial, ya que la compañía se aproximaba peligrosamente

<sup>32</sup>*Ibid.*, 5 y 19. Véase también: Francisco Pisa, “La tarea de construir la Patria Nueva”, *El Nacional*, 20 de junio de 1958, 1 y 9.

a la bancarrota. En marzo se alzaron los telefonistas. Y a finales de ese mismo mes, López Mateos optó por blandir la “máxima energía”. El 28 de febrero, el ejército ocupó los edificios sindicales ferrocarrileros de todo el país, fueron despedidos 12 000 trabajadores y Vallejo fue detenido por supuestos vínculos con los capitanes rusos Nikolai Remisov y Nikolai Akse-nov. Vallejo, según la versión oficial, aplaudida por los diarios, maquinaba junto con agentes de la Unión Soviética la implantación en México de una ideología extraña que tenía como propósito subvertir el orden público. La caza de líderes rojos prosiguió en las oficinas del Partido Comunista, el Popular y el Obrero-Campesino. A la represión, los allanamientos, los despidos y las detenciones les siguió la designación de dirigentes sindicales de tendencias más moderadas.<sup>33</sup>

Ante el vertiginoso aumento de los presos políticos y la proliferación de huelguistas que ponían en tela de juicio la estirpe popular del gobierno, el presidente debía presentarse a sí mismo como auténtico sucesor de la Revolución Mexicana sin incurrir en los “excesos cardenistas” de tendencia comunista, y debía, al mismo tiempo, cortar el influjo ideológico prove-

<sup>33</sup>“Panorama Nacional”, *Política* 1, núm. 1 (1º de mayo de 1960): 3-12; Carlos Fuentes, “Revolución sin brújula”, *ibid.*: 16. Véase también: Rogelio Hernández Rodríguez, *Adolfo López Mateos. Una vida dedicada a la política* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2015).

niente de Cuba. La economía dependía en parte de estas maniobras retóricas.

Quizás esto explica el hecho de que el primero de julio de 1960, en Guaymas, el presidente definiera la orientación ideológica de su gobierno como “dentro de la Constitución, de extrema izquierda”.<sup>34</sup> Las reacciones a esta oscura frase fueron adversas en su mayoría. Pocos estaban dispuestos a descifrar el barroquismo del presidente.

Gracias a las recomendaciones de José Iturriaga y Humberto Romero, secretario particular de López Mateos, Emilio Uranga había obtenido trabajo como asesor del poder ejecutivo (un puesto bastante laxo que daba cabida tanto a filósofos como a toreros caídos en la miseria). Lo más seguro es que a Uranga se le haya comisionado la tarea de llenar de contenido las declaraciones de Guaymas. No era una tarea entre otras: estamos quizá ante una de las losas más pesadas que llevaba a cuestas el régimen: una tarea de legitimación de las instituciones y de recuperación por parte del Estado y del partido oficial de su ascendiente entre las clases populares: una manera de gestionar, de aplazar el reclamo de democratización, que ya no se contentaba con justicia social y desarrollo estable, sino que deseaba una política de veras abierta y la

efectividad del sufragio. Emilio Uranga enseguida otorgó a las palabras del presidente el estatuto de “doctrina”. “Fueron años de un periodismo batallón en revistas como *Política y Siempre!* y en diarios como *Tiempo de México* y *La Prensa*. En todo me consultaba con Porfirio [Muñoz Ledo]”.<sup>35</sup>

En contra de la izquierda delirante (que extendía un certificado de defunción de la Revolución Mexicana) y en contra de la nueva izquierda de corte marxista-leninista (que seguía con atención y admiración los sucesos de Cuba), Emilio Uranga defendió con vigor la continuidad y la sobrevivencia de un ideario revolucionario autóctono. No hacía falta importar un aparato teórico foráneo para dar cuenta de la realidad mexicana y para impulsar su transformación. Atrofiada, maltrecha por la corrupción y la negligencia, nuestra Revolución seguía viva, soltaba unos débiles estertores. Podía seguir siendo, con el concurso del presidente López Mateos (un hombre de probado y decidido humanismo), fuente inagotable de ideas y acciones.

La doctrina Guaymas, desarrollada atropelladamente a lo largo de numerosos artículos, apuntalada a veces no con argumentos, sino con incitaciones, contaba con tres postulados cardinales:

<sup>34</sup>Mario Huacuja, “Somos de extrema izquierda dentro de la Constitución: ALM”, *Novedades*, 2 de julio de 1960, 1.

<sup>35</sup>“¿Quién es Porfirio Muñoz Ledo, n?”, 11.

1) El postulado reformista. La Revolución Mexicana continuaba viva pero necesitaba enderezarse aplicando con rigor los preceptos de la Constitución de 1917. “La Constitución no es un dique sino un cauce.”<sup>36</sup>

2) El postulado humanista. La Revolución Mexicana debía ser un movimiento local con sentido universal.

3) El postulado futurista. El proyecto revolucionario y su realización efectiva constituyen dos momentos ideales condenados a aproximarse sin nunca jamás coincidir. La Revolución está volcada al futuro, desempeña el papel de un principio heurístico o regulador. Lo mismo ocurre con la democracia.

La Revolución Mexicana era y debía ser una revolución inconclusa. En esto tendría que parecerse a la Sinfonía 8 de Franz Schubert, “que se quedó incompleta o inacabada, lo cual no quiere decir que se trate de una sinfonía artísticamente fea, antiestética o desagradable. Por el contrario: en su *incomplétude* es una obra maestra [...] el oyente disfruta de una promesa que en su incumplimiento resulta perfecta”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Emilio Uranga, “La Constitución no es un dique sino un cauce”, *Política* 1, núm. 6 (15 de julio de 1960): 19.

<sup>37</sup> Emilio Uranga, “La Revolución inconclusa”, *Siempre!* 387, 23 de noviembre de 1960, 25. Para una exposición más distendida de la ontología del accidente y de la doctrina Guaymas, véase: José Manuel Cuéllar Moreno, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI* (Ciudad de México: Ariel, 2018).

## Conclusión

La doctrina Guaymas fue el debut de Emilio Uranga como periodista y como artífice de los montajes y desmontajes de la oratoria oficial priista. En las décadas siguientes, un coro de voces lo acusaría de venalidad, de vedetismo y de haber entregado su mayorazgo por un plato de lentejas. Muy célebre y temible fue “Examen”, la columna semanal que Emilio Uranga escribió a partir de 1962 en *La Prensa*, un periódico no solo popular, sino el *más* popular y el de mayor distribución.<sup>38</sup> En “Examen” Uranga acabaría de modelar su personalidad como analista contestatario, mordaz e irónico de los sucesos y personajes en boga.

Su columna sobrevivió a la renovación de poderes de 1964 (y se prolongó durante el diazordacismo hasta el año coyuntural de 1968). Volvió a ser nombrado asesor del presidente; asesor, comentarista quisquilloso y laudatorio de los discursos presidenciales (en su prosa ambas cualidades se compaginan).<sup>39</sup> Díaz

<sup>38</sup> Jacinto Rodríguez Munguía, *La otra guerra secreta. Los archivos prohibidos de la prensa y el poder* (Ciudad de México: Debate, 2007), 149: “En agosto de 1966 *La Prensa* alcanzaba ventas de más de 70 000 ejemplares diarios, mientras que *Excélsior* y *El Universal*, dos de los diarios más importantes, apenas rebasaban los 20 000 ejemplares por día. La deuda con PIPSA al 30 de septiembre de 1968 ascendía a 1 680 000 pesos.”

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo: Emilio Uranga, “Examen del informe: Olimpiada y estudiantes”, *La Prensa*, 4 de septiembre de 1968, 3 y 39: “A mi parecer, la

Ordaz le dijo una vez a Ricardo Garibay: “Estamos ante un raro caso de lucidez, de la que me tengo que cuidar, porque si abro la boca, don Emilio me crea un problema”.<sup>40</sup>

A consecuencia de estos entrevistos con Díaz Ordaz, se barajó el nombre de Uranga como uno de los posibles autores de *¡El Móndeigo!*, publicado a finales de 1968 por la editorial Alba Roja, una editorial sin antecedentes en el mercado. Se trataba de la bitácora de un supuesto estudiante, vagamente identificado con el mote de “Móndeigo” (“pobre diablo”, “persona despreciable”), muerto en las refriegas de la Plaza de las Tres Culturas la trágica noche del 2 de octubre. El móndeigo y sus

---

aportación más significativa del IV Informe de Gobierno en beneficio de México es haber iniciado —magníficamente— la revaloración de nuestro pueblo ante el mundo como macizamente democrático, capaz de resolver en último término sus problemas por la vía de la razón y capaz, sobre todo, de abordar sin evasiones graves cuestiones políticas en pública y abierta discusión. Sin gasto alguno de publicidad, Díaz Ordaz ha hecho por México una promoción humanista que vale por todas las Olimpíadas, aun la cultural.” Véase también: Emilio Uranga, “Díaz Ordaz: el hombre y la popularidad”, *La Prensa*, 19 de septiembre de 1970, 7 y 60: “Primero se reconoce, muy con Marcuse, que la sociedad es ‘represiva’, pero que no podría existir ninguna sociedad sin represión ‘legal’. Pero se añade en segundo lugar, que esa represión —no por legal menos brutal— fue una reacción y no una acción; una respuesta a un reto, a un envite. Díaz Ordaz supongo que puede y ha podido demostrar que ejercieron sus disidentes una ‘ilegítima presión’.”

<sup>40</sup> Ricardo Garibay, “De vida en vida”, en *Obras reunidas* (Ciudad de México: Océano / Conaculta / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2002), 7, 308.

secuaces discuten la mejor estrategia para reventar el orden político del país: “Ya estamos en guerra y no vamos a fijarnos en pequeñeces. Una guerra es una lucha a muerte. Mueres tú, muero yo, o mueren los enemigos. Y si con unos cuantos muertos en Tlatelolco alcanzamos la victoria, eso es salvar al país [...] Es doloroso; pero también duele amputar un brazo para salvar todo el cuerpo.”<sup>41</sup> De acuerdo con la narración de *El Móndeigo*, los miembros del Consejo Nacional de Huelga votaron a favor de la formación de brigadas convenientemente armadas que a una señal habrían de disparar contra los soldados. La conclusión es una: los soldados, ese 2 de octubre, se limitaron a repeler las agresiones de un puñado de facinerosos socialistas.

Cayó sobre este libro el dictamen unánime y difícilmente apelable de ser apócrifo y de constituir una muestra flagrante de lo escabrosa que podía llegar a ser la politiquería mexicana de subsuelo, y en cuyo epicentro estaba —*podía estar*— Emilio Uranga.

El escándalo de *¡El Móndeigo!* supuso la expulsión de Emilio de los “círculos biempensantes”. Aún se desempeñó como consejero de Luis Echeverría y de José López Portillo, pero el fulgor de su estrella, alguna vez engeguedor e hiriente, estaba ya en declive.

<sup>41</sup> *¡El Móndeigo! Bitácora del Consejo Nacional de Huelga* (Ciudad de México: Alba Roja, 1968), 178.

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

## BURKE Y DE MAISTRE: DOS RESPUESTAS CONSERVADORAS A LA REVOLUCIÓN FRANCESA

*Fernando Rodríguez Doval\**

**RESUMEN:** La Revolución Francesa alteró profundamente la vida europea y su influencia no tardó en llegar a América. Muy pronto surgieron frente a ella posturas que se oponían a sus postulados ideológicos y políticos. Dos de estas posturas llaman la atención: la de Edmund Burke y la de Joseph de Maistre. Ambas reacciones cuestionan la Revolución desde una perspectiva conservadora, pero toman caminos diferentes. La de Burke dará origen a un conservadurismo posibilista y procedimental, compatible con el liberalismo, mientras que la de De Maistre iniciará una tradición conservadora contrarrevolucionaria y maximalista que derivará en el integrismo.

**PALABRAS CLAVE:** Modernidad, conservadurismo, liberalismo, integrismo, derechas.

### BURKE AND DE MAISTRE: TWO CONSERVATIVE RESPONSES TO THE FRENCH REVOLUTION

**ABSTRACT:** The French Revolution profoundly altered European life, and its influence quickly reached America. Positions that opposed its ideological and political postulates arose very soon against it. Two of these positions attract attention: that of Edmund Burke and Joseph de Maistre. Both reactions severely question the Revolution from a conservative perspective but took different paths. The former will give rise to a possibilistic and procedural conservatism, compatible with liberalism; while the latter will initiate a counterrevolutionary and maximalist conservative tradition that will drift towards integralism.

**KEYWORDS:** Modernity, conservatism, liberalism, fundamentalism, right.

**RECEPCIÓN:** 28 de agosto de 2023.

**ACEPTACIÓN:** 21 de noviembre de 2023.

**DOI:** 10.5347/01856383.0147.000311221

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

## BURKE Y DE MAISTRE: DOS RESPUESTAS CONSERVADORAS A LA REVOLUCIÓN FRANCESA

### Introducción

Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, “conservador”, en su segunda acepción, es “en política, especialmente favorable a mantener el orden social y los valores tradicionales frente a las innovaciones y cambios radicales”.<sup>1</sup> Se suele vincular el nacimiento del conservadurismo político con la Ilustración y la Revolución Francesa. En efecto, diversos pensadores y políticos se opusieron al nuevo orden que se pretendió instaurar y que tomaba como base el optimismo antropológico, la noción de progreso indefinido, el espíritu científico, la confianza en la razón como instrumento de per-

feccionamiento en todos los ámbitos o el rechazo a la tradición y a la revelación. Como señala el politólogo Klaus von Beyme, “la Revolución Francesa introduce una modificación cualitativa en el panorama político europeo: la tendencia expansiva de la Revolución obligó por primera vez a todas las fuerzas políticas de Europa a una toma de posición con respecto a la misma”.<sup>2</sup>

Edmund Burke y Joseph de Maistre son dos figuras emblemáticas de la primera reacción conservadora frente a la Revolución Francesa. Sus obras más relevantes, y quizá las que más notabilidad les han dado en la

<sup>1</sup> Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua: [https://dle.rae.es/conservador ?m=form](https://dle.rae.es/conservador?m=form).

<sup>2</sup> Klaus von Beyme, “El Conservadurismo”, *Revista de Estudios Políticos* 43 (1985): 8.

historia del pensamiento político, se refieren expresamente a los acontecimientos franceses: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* lleva por título el texto de Burke, *Consideraciones sobre Francia* el de De Maistre.

Ambos autores cuestionan severamente los postulados y premisas de la Revolución Francesa, aunque lo hacen desde perspectivas distintas. En consecuencia, estas distintas perspectivas darán origen a corrientes de pensamiento diferentes.

Burke es un gran crítico del racionalismo ilustrado, que consideraba que quería formar una sociedad perfecta a partir de premisas pretendidamente científicas. Burke le antepone la fuerza del hábito, la costumbre y la tradición, que comprenden una sabiduría y una experiencia de siglos que sería un desperdicio desconocer. No se puede prescindir del pasado ni empezar de cero, como aspiraban los revolucionarios franceses. El ser humano posee sentimientos, prejuicios y deseos que no se pueden negar, por lo que las instituciones deben constreñir estas tendencias para garantizar la verdadera libertad y seguridad, como ha ocurrido al paso de los años. Hay que desconfiar, pues, de las fórmulas abstractas diseñadas en los ilustrados escritorios y privilegiar la reforma gradual y sensata frente al ímpetu revolucionario.

La respuesta de De Maistre es de carácter metafísico e incluso teológico. Considera que la Revolución Francesa y su antecedente ideológico, la Ilustración, son malas de raíz porque suponen la promoción de un orden político y social alejado del orden natural deseado por Dios. Para el saboyano, la Francia revolucionaria escenifica la eterna lucha entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo, por lo que ninguna contemporización ni aceptación de las nuevas ideas puede ser aceptable para quienes se asumen como defensores de la tradición cristiana. La única solución radica en la restauración integral del orden destruido en una contrarrevolución que se asuma como lo contrario de la Revolución.

Tanto Burke como De Maistre pueden considerarse como los padres de dos tradiciones conservadoras que han estado presentes en el pensamiento político occidental. En este ensayo ahondaremos sobre sus planteamientos e implicaciones.

### **La fractura revolucionaria**

Cuando el rey Luis XVI escribió “Nada reseñable” en la hoja correspondiente al 14 de julio de 1789 de su diario, para referirse al resultado de su jornada de caza, era evidente que no imaginaba las repercusiones que iba

a traer consigo la revolución iniciada ese día en sus dominios.

La Revolución Francesa supuso la violenta destrucción del *ancien régime* y el doloroso intento por instaurar a la fuerza las ideas ilustradas. No es exagerado afirmar que la Revolución Francesa representa el fin de un mundo y el nacimiento de otro nuevo, es el paso definitivo hacia la modernidad política.

Como todo fenómeno histórico, el estallido de la Revolución Francesa tuvo múltiples causas. Por un lado, el régimen monárquico, demasiado rígido y vertical, era incapaz de dar respuestas a una sociedad que cambiaba aceleradamente. El absolutismo, los excesos, los lujos y los largos mandatos de los reyes franceses habían desgastado la institución monárquica. La estructura social francesa había propiciado una inestabilidad paulatina, con una aristocracia aferrada a sus privilegios, una burguesía crecientemente relevante que aspiraba al poder político, y clases populares urbanas y campesinas empobrecidas. La Revolución Industrial iniciada en la segunda mitad del siglo XVIII había transformado profundamente la economía, que dejaba de estar basada principalmente en la agricultura y la ganadería. A lo anterior hay que añadir las hambrunas causadas por las malas cosechas de los años que precedieron a la Revolución y la quiebra financiera provocada por los vicios del

sistema fiscal y los gastos causados por las guerras y el mantenimiento de la Corte.

Los anteriores acontecimientos detonaron el inicio de la lucha armada, y además, las ideas ilustradas incubaron durante décadas un nuevo pensamiento que ahora pasaba a la acción. La Revolución Francesa es la consecuencia histórica de un movimiento cultural, la Ilustración, que había nacido tiempo atrás y que supuso la radicalización de muchas de las ideas y opiniones sobre Dios, la naturaleza, la sociedad, la organización política y el sentido de la vida.

La Ilustración profundizó en la capacidad de conocer por medio de la razón. Se pensaba que su desarrollo conduciría a la humanidad a mejores estados, a un progreso material, científico y tecnológico prácticamente ilimitado. Por lo tanto, la Ilustración veía el futuro con profundo optimismo: será irremediamente mejor que el pasado. Esto llevó a los ilustrados a rechazar la tradición: todo fenómeno que no pueda ser explicado por la razón es un mito o una superstición.

La Ilustración francesa, con su posterior correlato político, será la más revolucionaria en cuanto a la ruptura de viejos paradigmas. Asoció a la Iglesia católica con el atraso, con el elitismo, con la pobreza; en suma, con lo más negativo de la historia. Su rechazo no era solamente a la religión

revelada, sino también a la moral que fundaba, y en su lugar propuso una moral laicista completamente desvinculada de la noción de una trascendencia sobrenatural. Escribe José Ramón Ayllón:

La Ilustración francesa tomará por bandera la lucha declarada contra la Monarquía y la Iglesia. El cristianismo, reconocido por el emperador Constantino, con estatus de religión oficial desde Teodosio, se había convertido en el alma de una Europa que se llamó Cristiandad hasta el Renacimiento. Cuando los europeos alzaban la vista, veían sobre las iglesias la misma cruz que se había levantado en el Gólgota. Esa religión era la fibra de su ser: los moldeaba desde la cuna hasta la sepultura, bajo la autoridad moral e intelectual de la Iglesia. Con esa milenaria forma de vivir y pensar quiso acabar el Siglo de las Luces, y después sus herederos intelectuales, en una larga cadena cuyos primeros eslabones serán Voltaire, Rousseau, Comte y Marx.<sup>3</sup>

La Ilustración estipuló un programa político liberal, igualitario, republicano y democrático, en el que el poder se dividía en las funciones ejecutiva, legislativa y judicial. Rechazó el absolutismo y la transmisión hereditaria del poder, así como cualquier diferencia producto del nacimiento de

<sup>3</sup> José R. Ayllón, *El mundo de las ideologías* (Madrid: Homo Legens, 2020), 17.

las personas: ya no habría súbditos del rey, sino ciudadanos de una democracia. Esta idea universalista de ciudadanía partió del supuesto de que todos los individuos son naturalmente libres e iguales entre sí, por lo que la racionalidad permitía alcanzar esta certeza mediante un proceso colectivo de aprendizaje, más allá de las costumbres y tradiciones, es decir, del contexto cultural. La sociedad no es consustancial a la persona, sino que surge de un deliberado pacto entre hombres libres e iguales.

Estas ideas, verdaderamente revolucionarias, fueron expresadas en Francia por diversos pensadores. Quizá los más destacados hayan sido François-Marie Arouet Voltaire, Charles Louis de Secondat Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau y Denis Diderot.

Iniciada en París, la Revolución Francesa se extendió rápidamente por ciudades y pueblos de todo el reino. Se atacaron muchos símbolos del poder real, como castillos y palacios. La recién erigida Asamblea Nacional suprimió las servidumbres y los diezmos, abolió los privilegios de la nobleza y la Iglesia y decretó la igualdad fiscal, penal y gubernamental. El 27 de agosto de 1789, la Asamblea Nacional publicó la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. En su obsesión por instaurar un nuevo orden, los revolucionarios establecieron un nuevo calendario en lugar del

viejo gregoriano, al que consideraban propio de la religión católica.

El 3 de septiembre de 1791 fue aprobada la primera Constitución de la historia de Francia, en la que consagraba el principio de separación de poderes. Inicialmente, el rey Luis XVI aceptó la Constitución, a pesar de que limitaba sus funciones y lo reducía únicamente al poder ejecutivo. Sin embargo, meses después se proclamó la República y Luis XVI fue ejecutado en la tristemente célebre guillotina. La Revolución entró en una nueva etapa, caracterizada por la represión de todo aquel que se sospechara contrario. Es la época conocida como *el Terror*, cuando un Comité de Salvación Pública, al mando de Maximilien Robespierre y los jacobinos, ejecutó a miles de personas acusadas de actividades contrarrevolucionarias.

La Revolución Francesa es el principal epítome del cambio de paradigma en la Europa ilustrada. Este cúmulo de acontecimientos despertó fascinación en algunos sectores, pero también temores y hasta horror en otros. Al igual que entusiastas seguidores, la Revolución Francesa tuvo formidables opositores y antagonistas, tanto en el campo de batalla como en el de las ideas, algunos de los cuales crearon corrientes de pensamiento que trascendieron en el tiempo. Es el caso de Edmund Burke y Joseph de Maistre.

## El liberalismo conservador de Edmund Burke

Edmund Burke (1729-1797) nació en Dublín, hijo de madre católica y padre anglicano. Recibió una formación humanística en el Trinity College y estudió Derecho en Londres. Fue diputado en el Parlamento de Westminster durante alrededor de treinta años.

Burke lanzó severas críticas en contra del proceso revolucionario que se estaba viviendo en Francia, las cuales quedaron plasmadas en sus célebres *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, publicadas en noviembre de 1790. Escrito en forma de cartas, el texto se convirtió pronto en un verdadero tratado y en un referente seminal del pensamiento conservador.

Burke cuestionaba que en Francia se estuviera levantando un “edificio teórico y experimental”<sup>4</sup> sobre las ruinas de una monarquía milenaria que, a pesar de sus faltas y defectos, bien podía reformarse pacífica y gradualmente. Esta destrucción era completamente indeseable, porque “la rabia y el delirio destruirán más, en media hora, de lo que la prudencia, la deliberación y la previsión pueden construir en cien años”.<sup>5</sup>

En su crítica a la situación en Francia, Burke reconocía los excesos abso-

<sup>4</sup> Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid: Alianza, 2016), 215.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 275.

lutistas de los reyes pero, a diferencia de los revolucionarios, proponía la reforma y no la ruptura destructiva. Creía que la Revolución no había establecido instituciones que armonizaran orden y libertad, sino que había caído en un asambleísmo tiránico de catastróficas consecuencias.

Contad ahora vuestras ganancias; ved lo que habéis conseguido con todas esas extravagantes y presuntuosas especulaciones que han enseñado a vuestros líderes a despreciar a todos sus predecesores y a todos sus contemporáneos, e incluso a despreciarse a sí mismos hasta el momento en que verdaderamente se hacen despreciables. ¡Siguiendo esas falsas luces, Francia ha comprado sus innegables calamidades a un precio más alto que el que ninguna otra nación ha pagado para comprar sus más inequívocas bendiciones!<sup>6</sup>

Una idea presente en toda la obra de Burke es la desconfianza hacia las ideas abstractas que no tienen un asidero en la realidad o que, incluso, pretenden que la realidad se adecue a ellas. Burke está convencido de que, antes que por conceptos etéreos, las sociedades evolucionan a partir de costumbres y tradiciones que transmiten las generaciones porque forman parte de la cultura y los valores de los hombres. Burke otorga una importancia fundamental al pasado, en tanto

<sup>6</sup> *Ibid.*, 82 y 83.

que de ahí se extrae el legado de experiencias con las que progresan los pueblos. Las revoluciones que pretenden hacer *tabula rasa* con el pasado son destructivas, porque desintegran la cohesión de la sociedad, disuelven los fundamentos de su orden y jerarquía, y plantean un ideal utópico futuro que no tiene una correspondencia real con el presente.<sup>7</sup>

Para Burke, una sociedad y el Estado que la riga no pueden construirse de la nada, sino que en su edificación cumplen un papel fundamental no solamente las generaciones presentes y las futuras, sino también las pasadas. Los propietarios y usufructuarios actuales no tienen el derecho de impedir que se transmita la herencia ni despilfarrarla destruyendo caprichosamente todo el entramado original de su sociedad, que ha permitido la continuidad de la cadena generacional.

Burke admitía ciertos planteamientos ilustrados, entre ellos la visión contractualista que asegura que la sociedad política surge de un pacto, pero recalca que ese pacto no es uno más, sino que tiene una especial trascendencia, ya que es un contrato de sociedad eterna que exige una relación

<sup>7</sup> Burke no se oponía a la idea de revolución en sí, sino a aquellas revoluciones que pretenden constituir un nuevo orden a partir de supuestos afanes perfeccionistas. Burke aprueba la Revolución Inglesa de 1688, que fue restauradora, ya que su móvil era limitar los excesos absolutistas de Jacobo II.

previa de pertenencia en la que participan quienes nos han antecedido, pero también requiere un proyecto de futuro para los que aún están por nacer:

La sociedad es, ciertamente, un contrato. Los contratos secundarios que se refieren a objetos de un interés puramente ocasional pueden ser disueltos a capricho. Pero el Estado no debería ser considerado como un simple acuerdo contractual en el negocio de la pimienta, del café, el algodón, el tabaco, o cualquier otra cosa de poca monta sobre la que los contratos son puramente temporales e insignificantes y pueden disolverse a capricho de las partes. El Estado ha de ser mirado con una especial reverencia, porque [...] es una asociación que incluye todas las ciencias, todas las artes, toda virtud y toda perfección. Como los fines de una asociación así no pueden obtenerse ni siquiera a lo largo de muchas generaciones, la asociación llega a establecerse, no solo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y los que están por nacer.<sup>8</sup>

Burke era un hombre religioso y fiel feligrés de la Iglesia anglicana. Buscó desde el Parlamento mejorar las condiciones de los católicos británicos, que entonces eran una minoría discriminada y carente de derechos. Creía que la religión era impres-

<sup>8</sup> Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, 171 y 172.

cindible para mantener cohesionadas a las sociedades, por lo que le parecían aberrantes las persecuciones y confiscaciones que los revolucionarios franceses estaban llevando a cabo en contra de los católicos. Y le preocupaba enormemente el posible replazo de los principios religiosos que guían a las sociedades por otros aparentemente racionales pero que pudieran simplemente sustituir un dogma por otro.

Sabemos, y nos enorgullecemos de saberlo, que el hombre es por constitución un animal religioso; que el ateísmo va, no solo contra nuestra razón, sino también contra nuestros instintos, y que no puede prevalecer por mucho tiempo. Pero si, en el momento de la revuelta y en el ebrio delirio producido por el alcohol ardiente salido de los alambiques infernales que en Francia están ahora bullendo con tanta furia, descubriéramos nuestra desnudez desvistiéndonos de esa religión cristiana que hasta ahora ha sido nuestra gloria y nuestro consuelo y una gran fuente de civilización entre nosotros y entre muchas otras naciones, es de temer (sabiendo que la mente no podrá soportar un vacío) que alguna grosera, perniciosa y degradante superstición tome su lugar.<sup>9</sup>

Burke era un conservador que tenía puntos en común con los libe-

<sup>9</sup> *Ibid.*, 162 y 163.

rales clásicos, varios de ellos contemporáneos suyos (como Adam Smith o David Hume), sobre todo en la visión contractualista de la que se deriva la creencia en los límites del gobernante. Como diputado, se preocupó constantemente por constreñir al rey de Inglaterra a la Constitución. También tenía afinidades con el empirismo: aquello que la evidencia muestra que funciona no debe cambiarse sin un motivo verdadero.

Los liberales clásicos creían en una “libertad ordenada”, tal como lo refieren los fundadores de la primera democracia liberal, Estados Unidos. La virtud personal permite que los ciudadanos hagan uso responsable de su libertad. La sociedad libre solo es posible si los ciudadanos cultivan virtudes como el respeto a la ley, el trabajo y el esfuerzo personal, el cumplimiento de la palabra dada, la tolerancia, la moderación o el patriotismo. Aquí hay un punto de encuentro con el conservadurismo burkeano, al grado de que se puede hablar de un liberalismo conservador que considera que para que la libertad pueda florecer se requiere un ecosistema moral.<sup>10</sup>

Este conservadurismo desconfía profundamente de quienes pretenden edificar un nuevo orden —sea polí-

tico, económico, social, cultural o moral— desde cero, echando por tierra todo lo que ha sido heredado. Teme a los revolucionarios y a quienes quieren crear hombres nuevos y sociedades nuevas a partir de modelos de ingeniería social, como lo son las ideologías.

Otro buen representante de este liberalismo conservador de origen burkeano es el pensador francés Alexis de Tocqueville (1805-1859). Frente a los ímpetus revolucionarios que se habían desatado en su nación, Tocqueville defendió una democracia atemperada por un conjunto de instituciones que se equilibren entre ellas y en la que la sociedad civil, no el gobierno, tenga el protagonismo. En su célebre *La Democracia en América*, observa que en Estados Unidos las asociaciones intermedias permiten que haya ciudadanos plenamente conscientes y activos, moderan el eventual despotismo de las masas y de los partidos políticos y frenan los abusos de poder. A diferencia de otros liberales e ilustrados, Alexis de Tocqueville no veía en la religión un obstáculo para la vida democrática, sino justamente lo contrario: la fuerte religiosidad de la sociedad estadounidense ha propiciado una vida cívica más intensa y un tejido social más vigoroso. Tocqueville creía que es un error considerar la religión católica como enemiga natural de la democracia, como en Europa la perci-

<sup>10</sup> Véase: Francisco José Contreras, *Una defensa del liberalismo conservador* (Madrid: Unión Editorial, 2018).

## NOTAS

bían las élites ilustradas, muy particularmente en Francia. El catolicismo aporta la noción de igualdad —ya que todos los hombres son hijos del mismo Dios—, sin la cual la democracia no sería posible.<sup>11</sup>

En México, Lucas Alamán (1792-1853) compartía la visión histórica de Edmund Burke, personaje al que admiraba y al que aludió en sus obras. Al igual que el británico, Alamán estaba convencido de que la experiencia acumulada no puede ser ignorada por ideas fabricadas en un escritorio.

Si la experiencia de lo pasado es en todas las cosas la guía más segura para lo venidero, en materias políticas ella es casi la única regla que puede adoptarse con confianza [...] por esto el estudio profundo de la historia será siempre indispensable, no solo a los que toman sobre sí la difícil empresa de gobernar a los pueblos, sino a los pueblos mismos que en las lecciones que aquellos le da aprenden a conocer lo que les conviene y lo que les daña y a juzgar con imparcialidad a los que los han administrado.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (Madrid: Alianza, 2014), I, 415.

<sup>12</sup> Lucas Alamán, *Examen imparcial de la administración del general vicepresidente D. Anastasio Bustamante*, comp. por José Antonio Aguilar Rivera (Ciudad de México: Conaculta, 2008), 195-196.

El pensador británico Michael Oakeshott (1901-1990) lo escribió de esta manera:

Ser conservador consiste en preferir lo familiar a lo desconocido, lo contrastado a lo no probado, los hechos al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la felicidad presente a la dicha utópica. Las relaciones y las lealtades familiares serán preferidas a la fascinación de vínculos potencialmente más provechosos. El adquirir y aumentar será menos importante que el mantener, cuidar y disfrutar.<sup>13</sup>

El conservadurismo de origen burkeano es posibilista, porque no busca soluciones utópicas y entiende que la política es una actividad contingente en la que las decisiones están basadas más en las circunstancias cambiantes y variables que en principios ideológicos rígidos y supuestamente ideales. No necesariamente se opone al cambio, tampoco considera que todo tiempo pretérito fue mejor ni aspira a restaurar un supuesto pasado idílico; simplemente apela a la mesura y a la prudencia ante los cambios abruptos y ante las promesas de alcanzar utopías terrenales. “Los cambios suelen ser celebrados indiscri-

<sup>13</sup> Michael Oakeshott, *La actitud conservadora* (Madrid: Sequitur, 2007), 47 y 48.

minadamente solo por aquellos que no valoran nada, cuyos vínculos son efímeros y que desconocen el amor y el afecto”, escribió Oakeshott.<sup>14</sup> Y Roger Scruton (1944-2020), otro intelectual conservador, aseveró:

El conservadurismo surge de una intuición que todas las personas maduras pueden compartir sin problemas: la percepción de que las cosas buenas son fáciles de destruir pero no son fáciles de crear. Esto es especialmente cierto de las cosas buenas que nos llegan como patrimonio común: paz, libertad, derecho, civismo, espíritu público, la seguridad de la propiedad y la vida familiar, en todas las cuales dependemos de la cooperación de otros al tiempo que carecemos de los medios para lograrlas por nuestra cuenta. En relación con tales cosas, la obra de destrucción es rápida, fácil y euforizante; la obra de creación, lenta, laboriosa y aburrida. Esa es una de las lecciones del siglo xx. Es también una de las razones por las que los conservadores se enfrentan a una situación tal de desventaja cuando se presenta ante la opinión pública. Su posición es correcta pero aburrida; la de sus detractores, emocionante pero falsa.<sup>15</sup>

Vemos, pues, que con Edmund Burke se inició una tradición conservadora pragmática y no esencialista,

<sup>14</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>15</sup> Roger Scruton, *Cómo ser conservador* (Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2018), 21 y 22.

compatible con el liberalismo y basada en la experiencia empírica, el procedimiento y el sentido común. Un escritor conservador estadounidense del siglo xx, Russell Kirk (1918-1994), sintetizó muy bien su pensamiento:

Muy versado en historia y con gran conocimiento práctico de los asuntos políticos, Burke sabía que los hombres no son buenos por naturaleza, sino seres en los que se encuentra mezclado el bien y el mal, básicamente sometidos a una ley moral por la fuerza de los hábitos y las costumbres, cosas que los revolucionarios querían eliminar por considerarlas basura anticuada. Sabía que todas las ventajas de la sociedad son el producto de la compleja experiencia humana a lo largo de muchos siglos, que no podía ser corregida de la noche a la mañana por unos cuantos filósofos de café.<sup>16</sup>

### **El integrista contrarrevolucionario de De Maistre**

El intelectual y político saboyano Joseph de Maistre (1753-1821) también reaccionó, como Burke, a lo que estaba ocurriendo en Francia tras el estallido de la Revolución, pero llevó sus implicaciones a extremos más pronunciados que, con el paso del tiempo, condujeron a caminos distintos.

<sup>16</sup> Russell Kirk, *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio* (Madrid: Ciudadela, 2007), 161.

Abogado, De Maistre integró el tribunal de justicia de Saboya, ciudad de la que fue expulsado cuando las tropas francesas la ocuparon en 1793, por lo que tuvo que refugiarse en Turín y en San Petersburgo, donde fue ministro plenipotenciario del rey de Cerdeña, Carlos Manuel IV, y consejero del zar Alejandro I.

En De Maistre se percibe una enorme frustración por la desacralización del mundo como consecuencia de la modernidad. Es la pérdida de un orden que le da sentido al ser humano. La manifestación más destructiva de esa pérdida es la Revolución Francesa. En su texto más relevante, *Consideraciones sobre Francia*, la cataloga como un acontecimiento radicalmente malo que tiene “un carácter satánico que la distingue de todo cuanto se ha visto, y quizá de todo cuanto se verá”.<sup>17</sup> Este carácter tiene su origen en la negación de la providencia y en el inmanentismo que cree que en este mundo se alcanzará, mediante la noción de progreso indefinido y el endiosamiento de la razón, una suerte de paraíso terrenal.

Todas las instituciones imaginables descansan sobre una idea religiosa, o de lo contrario son meramente transitorias. Se vuelven fuertes y duraderas en la medida en que son *divinizadas*, si se me permite que me

<sup>17</sup> Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia* (Madrid: Escolar y Mayo, 2015), 95.

expresé en estos términos. La razón humana, o eso que llaman filosofía sin saber lo que dicen, no solo no puede reemplazar estos cimientos que consideran supersticiosos, sin saber tampoco lo que dicen, sino que la propia *filosofía* es, por el contrario, un poder especialmente desorganizador.<sup>18</sup>

De Maistre impugna la filosofía ilustrada, sobre todo en sus vertientes racionalistas y materialistas. Defiende la conservación de los principios católicos mediante la defensa a ultranza de la monarquía hereditaria, la cual es la manifestación terrenal de la providencia divina que rige la historia humana. Por lo tanto, rechaza tajantemente la idea del estado de naturaleza y del posterior contrato social.

A diferencia de los contractualistas ilustrados, De Maistre considera que el hombre es sociable por naturaleza, y que de esta sociabilidad se deriva inevitablemente la existencia de un soberano. La idea del pacto es un ejemplo de una razón teórica abstraída de la realidad, es intrínsecamente antihumana y antisocial y pretende imponerse sobre el orden natural querido y deseado por Dios. En una obra que lleva por título *La soberanía popular*, y en donde utiliza una argumentación algo más sosegada que en las *Consideraciones sobre Francia*,

<sup>18</sup> *Ibid.*, 96.

De Maistre refuta las tesis roussonianas, a las que califica como “hipótesis etéreas, que rechazan el sentido común al igual que la experiencia”.<sup>19</sup>

Tan pronto como los hombres entraron en contacto hubo un *pueblo*, algún tipo de civilización y un soberano. La palabra *pueblo* es un término relativo que carece de sentido separado de la idea de la soberanía, pues la idea de *pueblo* evoca la de una agregación en torno a un centro común, y en ausencia de la soberanía no puede haber armonía ni unidad política.<sup>20</sup>

De Maistre escribió una y otra vez que la historia de la humanidad es fundamentalmente una lucha metafísica entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo. La providencia divina se manifiesta y actúa en la historia, aunque permite el mal que se deriva de la naturaleza caída del hombre. No hay una bondad natural en el ser humano, sino una tendencia al mal como consecuencia del pecado original, por lo que su salvación depende de la acción providencial de Dios en la historia, y los gobiernos deben ser dóciles y acatar totalmente esta realidad.

Para que una civilización no se degrade de forma absoluta, es necesario que el monarca imponga su autoridad e imparta justicia; también Dios actúa imponiendo castigos a los

<sup>19</sup> Joseph de Maistre, *Sobre la soberanía popular. Un anticontrato social* (Madrid: Escolar y Mayo, 2014), 21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 30.

hombres, a fin de redimirlos del mal que aqueja su naturaleza corrupta. Es aquí donde, paradójicamente, De Maistre considera la Revolución Francesa como una oportunidad para la salvación humana: es un castigo que Dios ha mandado para regenerar a una Francia llena de vicios.

Cuanto más a fondo examinamos a los personajes aparentemente más activos de la Revolución, con mayor claridad vemos en ellos algo pasivo y mecánico. No me cansaré de repetirlo: los hombres no dirigen la Revolución, es ella la que los utiliza. Acierta quien dice que *marcha sola*, lo que significa que la Divinidad nunca se había mostrado tan claramente en ningún acontecimiento humano. Si emplea los más viles instrumentos es porque castiga para regenerar.<sup>21</sup>

Hay que entender a De Maistre en el contexto del estremecimiento que para muchos católicos supuso la Revolución Francesa y la persecución religiosa que desató. A pesar de los tiempos convulsos que se vivían, De Maistre confiaba en que el bien vencería y que Cristo volvería a reinar en Francia, por intermediación del monarca:

El regreso del orden no puede ser doloroso, pues será natural y vendrá favorecido por una fuerza secreta,

<sup>21</sup> De Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, 55.

cuya acción es enteramente creadora. Veremos justo lo contrario de todo cuanto hemos visto. En lugar de violentas conmociones, de dolorosos desgarros, de oscilaciones perpetuas y desesperantes, una cierta estabilidad, un reposo indefinible, el contento universal anunciarán la presencia de la soberanía. No se producirá ninguna conmoción, ninguna violencia, ni siquiera ningún suplicio, salvo los que apruebe la auténtica nación; [...]. Finalmente, he aquí una gran verdad de la que los franceses nunca se dejarán penetrar demasiado: la restauración de la monarquía, que llaman *contrarrevolución*, no será una *revolución de signo contrario*, sino *lo contrario de la revolución*.<sup>22</sup>

De Maistre es un autor abiertamente contrarrevolucionario y el precursor de un conservadurismo integrista y maximalista que identifica a la religión con un régimen político específico, en este, caso la monarquía católica o el Estado confesional. En De Maistre existe una identidad analógica entre lo religioso y lo político, y la Iglesia y el Estado han de formar un todo homogéneo. El catolicismo y la monarquía son consustanciales.

En el tradicionalismo de De Maistre se distingue claramente una visión utópica: la idea de que se podrá regresar a un paraíso perdido; en este aspecto, no se diferencian demasiado de los

ideólogos ilustrados que profetizaban un futuro de progreso y felicidad. Aunado a ello, su apasionado estilo literario, pródigo en hipérboles y superlativos, cautivó sin duda a importantes sectores de la élite intelectual europea. Como bien dijo uno de sus estudiosos, el rumano Emile M. Cioran, “sus libros, colmados como están de una pasión tonificante, nunca aburren. En cada uno de sus párrafos lo vemos exaltar o rebajar la impropiedad de una idea, de un acontecimiento o de una institución, o adoptar al respecto un tono de abogado o de turiferario”.<sup>23</sup> Pero para entenderlo a cabalidad hay que situarse en el contexto de aquella época. Se percibía el fin de un tiempo y su remplazo por otro absolutamente peor, la destrucción de un orden tradicional milenario para ser sustituido por un modelo político y social que desvinculaba al hombre de cualquier visión trascendente.

De Maistre inauguró el integrista conservador y contrarrevolucionario que tuvo no pocos seguidores e influencia. En Francia sobresalieron pensadores como Louis de Bonald, contemporáneo de De Maistre o, un siglo más tarde, Charles Maurras. En España tuvo en Donoso Cortés (1809-1853) su más preclaro discípulo. Su

<sup>23</sup> Emile Michel Cioran, “Ensayo sobre el pensamiento reaccionario”, en Joseph de Maistre, *El mayor enemigo de Europa y otros textos escogidos* (Madrid: El Paseo, 2020), xii.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 174.

*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* contiene fragmentos que parecen una calca de las afirmaciones del saboyano:

Posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que Él afirma de sí y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto estas afirmaciones. De donde se sigue que toda afirmación relativa a Dios, o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica.<sup>24</sup>

Estas opiniones contaron con un aliado formidable: el papa Pío IX, quien en 1864 publicó el *Syllabus* de errores del mundo moderno, en el que condenó, entre otros, el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el indiferentismo religioso, el socialismo, el comunismo, la masonería y el liberalismo.<sup>25</sup>

Frente a los nuevos desafíos de las ideas socialistas y comunistas, el conservadurismo católico de signo

integrarista pretendía retornar a la antigua noción de la cristiandad, entendida como un conjunto de pueblos que viven públicamente de acuerdo con las leyes del Evangelio, como “la estructuración de todas las relaciones humanas, de todas las instituciones humanas y del propio Estado, según la doctrina de la Iglesia”.<sup>26</sup> Para ello es indispensable un Estado confesional católico.

Frente a la democracia liberal, el conservadurismo católico proponía la democracia *orgánica* de tipo corporativo, en la que la representación la ejercieran los llamados “cuerpos intermedios” de la sociedad, así como aquellas instituciones consideradas como naturales: la familia, el municipio o el sindicato.<sup>27</sup> Este organicismo corporativista garantizaría la armonía en la sociedad, en lugar de la disputa entre clases sociales, como en el marxismo, o entre partidos políticos, como en el liberalismo.

Este conservadurismo integrarista y contrarrevolucionario rechazaba cualquier contemporización con el mundo moderno, liberal y revolucionario. Todavía en el siglo xx gozó de cabal salud, con referentes como el mencionado Maurras, ideólogo del nacionalismo integral y líder máximo

<sup>24</sup> Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Madrid: Homo Legens, 2012), 42.

<sup>25</sup> Véase: [https://fundacionspeiro.org/downloads/magazines/docs/pdfs/4964\\_syllabus-1.pdf](https://fundacionspeiro.org/downloads/magazines/docs/pdfs/4964_syllabus-1.pdf).

<sup>26</sup> Plinio Corrêa de Oliveira, *Revolución y contrarrevolución* (Lima: Tradición y Acción por un Perú Mayor, 2005), 64 y 65.

<sup>27</sup> Michel Creuzet, *Los cuerpos intermedios* (Madrid: Speiro, 1964).

de la muy poderosa *Action Française*, desde la que encarnó el más férreo rechazo a la modernidad liberal;<sup>28</sup> su coterráneo Jean Ousset y su magna obra *Para que Él reine*, llena de pasión y misticismo;<sup>29</sup> el obispo cismático Marcel Lefebvre y su rechazo al Concilio Vaticano II;<sup>30</sup> el brasileño Plinio Corrêa de Oliveira y su grupo *Tradición, Familia y Propiedad*;<sup>31</sup> el carlismo español, que desde las montañas de Navarra clamaba por la restauración de la monarquía católica y tradicional;<sup>32</sup> o el sinarquismo mexicano, que aglutinó a decenas de miles de campesinos sobre los rescoldos aún humeantes de la Guerra Cristera.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Charles Maurras, *Mis ideas políticas* (Buenos Aires: Huemul, 1962). El caso de Maurras es peculiar: personalmente se declaraba agnóstico, pero aceptaba que el catolicismo y la monarquía eran parte esencial de la nación francesa. Este carácter instrumental que otorgaba a la fe le valió una condena oficial por parte del papa Pío XI, quien consideraba que Maurras subordinaba la religión a la política y al nacionalismo.

<sup>29</sup> Jean Ousset, *Para que Él reine. Catolicismo y política. Por un orden social cristiano* (Madrid: Speiro, 1972).

<sup>30</sup> Para profundizar en la vida y obra de este singular personaje, véase: Bernard Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre. La biografía* (Madrid: Actas, 2012).

<sup>31</sup> Corrêa de Oliveira, *Revolución y contrarrevolución*.

<sup>32</sup> Sobre el carlismo, véase: Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional* (Madrid: Rialp, 1953).

<sup>33</sup> Sobre el sinarquismo, véase: Jean Meyer, *El sinarquismo: ¿Un fascismo mexicano?* (Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1979), y Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora* (Ciudad de México: Tradición, 1980).

Sin embargo, después del Concilio Vaticano II, el integrista católico, cuyo origen está en De Maistre, evolucionó hacia posiciones cercanas al humanismo cristiano e incluso hacia la democracia cristiana que antes rechazaba.<sup>34</sup> Esto fue debido a que, tras el Concilio, la Iglesia aceptó oficialmente la libertad religiosa y dejó de buscar la confesionalidad católica de los Estados, en un afán por tener mayor autonomía y evitar la identificación del catolicismo con un régimen político determinado. Dice el historiador Feliciano Montero:

El Concilio planteó abiertamente un cuestionamiento de la tradicional relación de identidad entre los valores católicos y los conservadores. Era la culminación de un proceso, eminentemente “social” más que liberal, en la tradición de la llamada “doctrina social de la Iglesia”, pero que ahora alcanzaba una formulación más clara y definida; sancionando la doctrina y el programa de las democracias cristianas, y a la vez posibilitando su cuestionamiento y desbordamiento mediante la apelación al principio de la “autonomía de lo temporal”; un

<sup>34</sup> Esto fue muy claro en Chile, donde el actual Partido Demócrata Cristiano tuvo su origen en la Falange Nacional, un movimiento integrista católico creado en la década de 1930, con una estética semejante a la del fascismo italiano o el falangismo español. Véase: José Díaz Nieva, *Chile: de la Falange Nacional a la Democracia Cristiana* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000).

principio fundamental que cuestionaba la existencia de una sola fórmula doctrinal y política cristiana, y por tanto legitimaba la existencia de un pluralismo extenso en el interior de las Iglesias.<sup>35</sup>

## Apuntes finales

Edmund Burke y Joseph de Maistre son los iniciadores del pensamiento político conservador en tanto que reacción a la profunda fractura que supusieron las ideas ilustradas y la Revolución Francesa en el continente europeo.

Ambos compartían una visión crítica de lo que pasaba en Francia, así como de muchas de las ideas que inspiraban a los revolucionarios. Consideraban que la Revolución Francesa era un intento peligroso de cambiar bruscamente una estructura social y política milenaria, lo que traería consigo el caos y la destrucción de los valores más elementales. Asimismo, tanto Burke como De Maistre se mostraban contrarios a la eliminación de las tradiciones y costumbres arraigadas; para ellos, la tradición es sabiduría acumulada con el tiempo y no puede ser remplazada por ideas abstractas surgidas de una suerte de laboratorio político.

<sup>35</sup> Feliciano Montero, “Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo”, *Historia y Política* 18 (2007): 118.

Ambos expresan su desconfianza de la creencia en que el orden político y social se puede establecer a partir de las especulaciones racionales de los filósofos. Además, se sentían escépticos respecto a la razón pura como guía exclusiva para la toma de decisiones públicas.

A pesar de ser ambos los referentes primigenios del conservadurismo político, hay diferencias sustanciales en el pensamiento de Burke y de De Maistre. El irlandés aceptaba ideas de la Ilustración y creía que pueden ser compatibles con la tradición, lo que para el saboyano era un anatema. Burke defendió una noción de contrato social que tomaba en cuenta la naturaleza histórica de las naciones, así como el aporte de las generaciones pasadas; De Maistre lo descartó de plano.

En una nación, Reino Unido, donde la religión hegemónica era la anglicana y los católicos eran discriminados, Burke aceptó y promovió la tolerancia, mientras que De Maistre creía que la tolerancia solo fomentaba el error y la herejía. La religión para Burke era ese pegamento que mantenía cohesionadas a las sociedades. La aproximación de De Maistre al tema es teológica, no sociológica: la providencia divina es lo que rige y explica la historia humana.

## NOTAS

Las diferencias entre ambos son cruciales para entender dos corrientes conservadoras que, sin ser necesariamente antagónicas, no son lo mismo.

Por un lado, el liberalismo conservador, presente todavía hoy en muchas derechas europeas y americanas, es escéptico respecto de las promesas utópicas y posibilista respecto de las circunstancias políticas. No necesariamente es metafísico, sino además empírico: no debe cambiarse lo que la experiencia ha acreditado que funciona. Este conservadurismo no hace de los valores religiosos su *leitmotiv*, a pesar de que aprecia las aportaciones que la religión, en particular el cristianismo, ha hecho al mundo occidental, precisamente en su aspecto sociológico, y su utilidad para dotar de cohesión y buen funcionamiento a la sociedad.

Por otro lado, el integrismo restaurador y contrarrevolucionario fue un conservadurismo de tipo esencialista y maximalista, poco proclive a la contemporización con otras corrientes

de pensamiento, por lo que su inserción en la modernidad no estuvo exenta de conflictos. Se defendían valores inmutables que se consideraban intrínsecamente buenos y, por lo tanto, deseables en cualquier sociedad y época; y el orden político debía sustentarse en el orden natural. Con el paso del tiempo, sin haber desaparecido del todo, este conservadurismo evolucionó hacia el humanismo cristiano, lo cual le dio viabilidad política aun con el riesgo de perder parte de su identidad original.

Como hemos visto, Edmund Burke y Joseph de Maistre dieron origen, desde su repulsa a la Revolución Francesa, a dos corrientes de pensamiento que han sido parte fundamental del pensamiento político contemporáneo y han acompañado a las derechas hasta nuestros días. Sus aportaciones son indispensables para entender el sentimiento de ruptura que, en una importante parte de las élites europeas, el proyecto moderno e ilustrado dejó en el camino.

## LA MEMORIA DE LOS ESPACIOS PÚBLICOS EN LA MOVILIZACIÓN POLÍTICA

*Christof Göbel\**

*Juan Carlos Mansur Garda\*\**

### MEMORY OF PUBLIC SPACES IN POLITICAL MOBILIZATION

**RESUMEN:** Este artículo explica cómo la movilización política aprovecha y transforma el espacio público y hace de él un espacio político con fines determinados. Para esto se explica qué son los espacios públicos dentro de las ciudades, los espacios públicos se conforman por los encuentros que posibilitan la memoria histórica y los usos y costumbres que propician su “apropiación simbólica”, la constitución del *genius loci*. Las movilizaciones políticas se apropian de los espacios públicos, que se transforman momentáneamente en “espacios políticos”, cuya fuerza, carácter y carga simbólica se asimilan a proyectos de identidad, capacidad de movilización y acción política. Dos ejemplos de espacios politizados en Ciudad de México son el Ángel de la Independencia y el Estadio Azteca.

**PALABRAS CLAVE:** Apropiación, carga simbólica, identidad, reconstrucción colectiva.

**RECEPCIÓN:** 10 de febrero de 2023.

**ACEPTACIÓN:** 31 de mayo de 2023.

**DOI:** 10.5347/01856383.0147.000311222

**ABSTRACT:** In cities, public spaces are shaped by the encounters they make possible the historical memory and the uses and customs that propitiate their “symbolic appropriation” and the constitution of the *genius loci*. Political mobilizations appropriate public spaces, which are momentarily transformed into “political spaces” whose strength, character and symbolic weight are assimilated to projects of identity, capacity for mobilization and political action. In Mexico City, two cases of politization of the public space are the Ángel de la Independencia and the Estadio Azteca.

**KEYWORDS:** Appropriation, collective reconstruction, identity, symbolic weight.

\* Ciencias y Artes para el Diseño, UAM Azcapotzalco.

\*\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

## LA MEMORIA DE LOS ESPACIOS PÚBLICOS EN LA MOVILIZACIÓN POLÍTICA

### La memoria de los espacios públicos urbanos

146

En las ciudades, los espacios gozan de vitalidad gracias a la variedad de experiencias que suscitan y los diversos usos que les damos sus habitantes. La ciudad no se trata únicamente del espacio físico, sino de la manera en que el ser humano se la apropia y lleva a cabo un sinnúmero de actividades que le dan vida. En espacios urbanos la gente vive y lleva a cabo gran variedad de actividades. Así ocurre en los planteles educativos, los centros laborales, y los espacios de tránsito y paseo, de esparcimiento, recreo y comercio, así como también los referentes a la vida política. En todos tienen lugar particulares vivencias y formas de habitar.

Se dice que los espacios bien diseñados propician encuentros, pero también hay que señalar que permiten tomar distancia. Por ello se distinguen en el urbanismo y la arquitectura los espacios, por su uso, en privados, semipúblicos y públicos, para delimitar la proximidad de encuentro que queremos tener con los demás.

De algunas décadas a la fecha se ha revalorado el espacio abierto como componente esencial de las ciudades. Se ha visto en él un lugar fundamental para la integración y cohesión de las comunidades para el encuentro y el fortalecimiento de la ciudadanía, y es así porque los espacios abiertos y comunitarios, cuando están bien dise-

ñados, dan vida a nuestras relaciones sociales.

Una dimensión particular del espacio abierto es la que adquiere cuando se vive como espacio público. Aquí la distinción de “espacio público” difiere de la del uso común que se da en arquitectura y urbanismo, en que se opone al espacio privado o semipúblico. Aquí lo entenderemos como un uso del espacio con finalidades comunitarias orientadas al fortalecimiento de la vida política. Desde esta óptica, un espacio público designa un territorio de la vida social que supone un dominio público, un uso social colectivo y una multifuncionalidad, y se caracteriza por la calidad de las relaciones sociales y su accesibilidad. El espacio público es el espacio propio de la vida política, pues ahí se pone en juego lo público de nuestras acciones. Es el lugar de la *res publica*, el recinto de una de las actividades más elevadas de la vida política, es el sitio que alberga y da forma a la opinión pública.<sup>1</sup> Representa una esfera en la que se encuentran tanto los distintos grupos sociales como las diferentes personas y se constituye cuando en el espacio común tienen lugar las discusiones que se refieren a la vida y al desempeño del Estado. Ahí los ciudadanos se comportan como actores políticos que se expresan libremente y son actores “públicos”, que hacen

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, “El espacio público”, *Nexos*, 1 de agosto de 1996, [www.nexos.com.mx/?p=7938](http://www.nexos.com.mx/?p=7938).

pública su opinión sobre asuntos del interés común.<sup>2</sup>

Los espacios públicos así descritos por Jürgen Habermas tienen distintas particularidades. No cualquier parte es un lugar público ni goza de fuerza política. Para que un espacio abierto, común, adquiera fuerza de espacio público, ante todo debe estar vinculado con la vida de la comunidad y su historia. Los lugares no son estáticos, sino que están entrelazados con los campos de acción y se asocian con acontecimientos, mitos y memorias que dan fuerza a nuestra propia historia y tradiciones. Recordemos que “en el espacio leemos el tiempo”,<sup>3</sup> y en este sentido, la ciudad puede interpretarse como un libro de historia, es decir, el pasado, el presente y el futuro. Esta memoria cobra un valor más elevado y esencial en determinados espacios y asienta su fuerza en donde adquiere el carácter de memoria colectiva. Ahí tiene sentido y vigor la vida política, la vida pública.

Para la memoria colectiva, postulada por primera vez en 1925 por el filósofo y sociólogo francés Maurice Halbwachs, los espacios son “sustrato y condición”,<sup>4</sup> en el sentido de recons-

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit* (Múnich: Carl Hanser Verlag, 2003); citado en Sophie Wolfrum y Winfried Nerdinger, *Multiple city. Urban concepts, 1908-2008* (Berlín: Jovis Verlag, 2009), 72.

<sup>4</sup> Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1985). Citado en *ibid.*, 72.

trucción colectiva del pasado. El concepto de “memoria urbana” vincula el pasado con el presente, ya que ciertos componentes de la ciudad despiertan múltiples modalidades de memoria, como los vestigios de otras épocas, la preservación de tradiciones sociales y barriales, o simplemente la presencia de los monumentos.<sup>5</sup>

Las memorias individuales y colectivas están inscritas en lugares materiales y, por lo tanto, toda memoria está anclada en el espacio<sup>6</sup> que dota de sentido a los espacios públicos y a la vida política, a diferencia del “no-lugar”, que según la teoría de Marc Augé<sup>7</sup> representa un espacio urbano sin memoria ni tradición y que no se puede describir, porque no se dan relaciones que conformen una historia de la comunidad; es decir, donde a pesar del movimiento de individuos, no se relacionan ni conectan, y por ello prevalece la imposibilidad de crear una identidad con el lugar. Halbwachs estudia los cambios en la memoria colectiva y sus consecuencias para el espacio. La memoria colectiva siempre es dinámica y se modifica con el

paso del tiempo; por esto pueden darse fenómenos como el no-lugar, al cual no se le puede atribuir una historia ni una identidad.<sup>8</sup> Según esta definición, las autopistas, las redes de telecomunicaciones, los supermercados y los aeropuertos son ejemplos de “no-lugares”; sin embargo, al ser espacios tan dinámicos y versátiles, también son lugares de la memoria colectiva, de acuerdo con Halbwachs, al asociarse con nombres propios, como Aeropuerto Charles de Gaulle en París o Aeropuerto Internacional Benito Juárez de Ciudad de México. Es decir, cuando se designa un aeropuerto con un nombre célebre, el espacio se transforma en un instante en el que se puede representar algo pasado mediante algo actual.

## La apropiación del espacio

El espacio público se vincula con la memoria de manera indirecta, algo a lo cual Pierre Nora llama “historia”,<sup>9</sup> de acuerdo con Halbwachs, quien considera que la memoria procede siempre de una comunidad. Para poder valorar y reconocer el espacio público y su dimensión política, hay que comprender la dimensión histórica de los lugares en el sentido de Nora,<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Luis Campos Medina y Loreto López González, “Identidad y memoria urbana. Recuerdo y olvido, continuidades y discontinuidades en la ciudad”, *Urbanismo*, núm. 10 (2004), [https://web.uchile.cl/vignette/revistaurbanismo/CDA/urb\\_completa/0,1313,ISID%253D488%2526IDG%253D2%2526ACT%253D0%2526PRT%253D11429,00.html](https://web.uchile.cl/vignette/revistaurbanismo/CDA/urb_completa/0,1313,ISID%253D488%2526IDG%253D2%2526ACT%253D0%2526PRT%253D11429,00.html).

<sup>6</sup> Halbwachs, *Das Gedächtnis*.

<sup>7</sup> Marc Augé, *Non-Places: Introduction to an anthropology of supermodernity* (Londres: Verso, 1995), 77-78.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire”, en *Les lieux de mémoire*, ed. por Pierre Nora (París, Gallimard, 2001), 42.

<sup>10</sup> *Ibid.*

de que la historia está implícita en la memoria colectiva relacionada indirectamente con un lugar, ya que los espacios urbanos y los paisajes están cargados de recuerdos de capas históricas sobrepuestas. Tal es el sentido de la afirmación de Michel de Certeau de que los “lugares” físicos que no tienen ninguna connotación particular se convierten en espacios significativos mediante la apropiación y el uso concreto de esos espacios.<sup>11</sup> Es en la acción de los actores sociales que se logra vincular el espacio y la apropiación, lo que imprime memoria y elementos significativos al espacio.

Además de vincularse con la memoria colectiva, el espacio público está ligado también estrechamente al enfoque etnológico, como dice Marc Augé:<sup>12</sup> los lugares son repositorios de lo específico arraigados en la historia local. Si un grupo social está en algún lugar, lo transforma según sus ideas. Si la gente se reúne al paso del tiempo en un lugar, dentro de poco se conectará con la memoria colectiva de ese grupo. Es como si una línea marcara un lugar concreto y ese lugar empezara a despertar recuerdos comunes a un grupo social determinado,<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Michel de Certeau, *Kunst des Handelns* (Berlín: Merve Verlag, 1988), 217-218.

<sup>12</sup> Augé, *Non-Places: Introduction to an anthropology of supermodernity*.

<sup>13</sup> Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, 223.

que componen la memoria urbana de ese grupo. Y simultáneamente, las personas se someten a los elementos materiales del lugar.<sup>14</sup> Un lugar da identidad por su significado, por la vida social que alberga,<sup>15</sup> y por esto adquiere una fuerza de identidad especial, no solo por representar la memoria e historia de la comunidad, sino por la memoria particular de un grupo social. Recordemos que en el acto de vivir en la ciudad, sale a la luz el carácter individual del lugar, el *genius loci*, que refleja la idea de un ambiente específico que determina los espacios.<sup>16</sup>

Las interacciones de las personas y su relación con sus entornos urbanos han sido objeto de análisis desde las dimensiones sociales y espaciales de esa relación. El fenómeno de la apropiación del espacio supone una aproximación conceptual cuya naturaleza dialéctica incluye cuestiones como la construcción social del espacio público, la ciudadanía o la sostenibilidad (ambiental, económica y social).<sup>17</sup> El apego al lugar, la identidad de un espacio, la identidad social urbana o el espacio simbólico urbano son

<sup>14</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>15</sup> Martha de Alba González, “Sentido del lugar y memoria urbana: Envejecer en el Centro Histórico de la Ciudad de México”, *Alteridades*, núm. 20/39 (2010), 41-55.

<sup>16</sup> Wolfrum y Nerdinger, *Multiple city*, 132.

<sup>17</sup> Enric Pol Tomeu Vidal, “La apropiación del espacio: Una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares”, *Anuario de Psicología*, núm. 3/36 (2005), 281.

algunos de los principales conceptos que forman parte de los vínculos subjetivos y simbólicos que establecen las personas con el espacio y sus principales efectos, tales como la memoria urbana. La apropiación simbólica que se produce en las interacciones sociales de las personas con el espacio refleja un proceso dinámico: de esta manera, la potencia de este vínculo, la relación simbólica y afectiva que se crea en el espacio, genera un sentido de pertenencia y apropiación que lo transforma en un lugar particular,<sup>18</sup> donde los sujetos y las comunidades desarrollan profundos sentimientos de apego con sus experiencias y recuerdos, que modelan las relaciones y las interacciones sociales. Se resalta la naturaleza dialógica de la gente con el lugar y las “formas poéticas en que las personas construyen espacio, lugar y tiempo”.<sup>19</sup> Es decir, el sentido de pertenencia a lugares particulares implica también una fuerte orientación subjetiva al concepto de espacio público urbano. Por ello, el aprendizaje es una elaboración propia del conocimiento y del sentido para la vida, y hay que analizar cómo se forma

y desarrolla esa simbolización.<sup>20</sup> Esta apropiación representa un término multifacético y emblemático, que remite a las ideas de ocupación, adquisición, expropiación, adueñamiento, privación, usurpación o conquista; sin embargo, generalmente se usa como sinónimo de la adopción activa de ciertas conductas.

### Aproximaciones metodológicas

Si tomamos los elementos críticos articulados por Kevin Lynch en *The image of the city*,<sup>21</sup> podemos relacionarlos con lo dicho aquí y comprender desde un nivel urbano y social el valor “político” y “público” del “hito”, entendido este último como la obra de arquitectura distintiva que destaca, por su altura o por la importancia simbólica para la comunidad, del resto de las edificaciones a su alrededor y cuya función es la de servir a los ciudadanos como punto de orientación en el espacio urbano. Así, un hito resulta ser un punto de encuentro y referente colectivo de gran importancia histórica o popular que se puede ver desde varios ángulos y distancias. Para acercarse a los hitos y símbolos patrios o

<sup>18</sup> Alicia Lindón, “Trabajo, espacios de vida y cotidianidad. La periferia oriental de la ciudad de México”, *Scripta Nova* 6 (2002): El trabajo, <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/524>.

<sup>19</sup> Ulrich Oslender, “Espacio, lugar y movimientos sociales: Hacia una ‘espacialidad de resistencia’”, *Scripta Nova*, núm. 115/vi (2002), 6/15, <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>.

<sup>20</sup> Sandra Valeria Ursino, “‘Docke mon amour’: Apropiación simbólica del espacio y sentidos de lugar del paisaje industrial de comienzo del siglo xx”, *Aletheia*, núm. 4/2 (2012), 1-15.

<sup>21</sup> Kevin Andrew Lynch, *The image of the city* (Boston: MIT Press, 1960).

espacios públicos políticos es necesaria una ruta de acceso, una “senda” o un “sendero”, que es una vía de circulación que encamina a los actores sociales que “marchan” para exigir una acción política o conmemorar un hecho simbólico. El movimiento político transforma durante un tiempo los elementos que compone la traza urbana, como las avenidas, o bien como los nodos, puntos en la ciudad que son focos del tránsito que concentran actividades y personas.

### **Los espacios simbólicos del Estadio Azteca y el Ángel de la Independencia**

Un ejemplo de lo que se ha expuesto aquí es el Estadio Azteca de Ciudad de México, donde se reúnen los aficionados para ver disputar encuentros de fútbol. El uso que tiene este recinto no es únicamente el deportivo, sino que también se llevan a cabo conciertos de música pop y en algunas ocasiones ha servido para cierres de campañas políticas; sin embargo, en la memoria colectiva no es este el uso habitual.

El Estadio Azteca posee los elementos que lo convierten en espacio público. Por lo que respecta a las características físicas y de memoria urbana, es un estadio de fútbol situado en la Alcaldía Coyoacán. Es uno de los más grandes del mundo, pues tiene

capacidad para 87 000 espectadores. Al ubicarse en los antiguos terrenos ejidales del pueblo de Santa Úrsula Coapa, es conocido con el sobrenombre de “Coloso de Santa Úrsula”. Por sí mismo, es un hito histórico y popular, un emblemático ícono de la arquitectura mexicana. Fue diseñado por los arquitectos Pedro Ramírez Vázquez y Rafael Mijares Alcérreca con una “estética de poder”, porque el objetivo del proyecto era mostrar “aires de grandeza”.<sup>22</sup> Se inició su construcción en 1962, como parte de los trabajos para obtener la sede de la Copa Mundial de Fútbol de 1970, y se inauguró el 29 de mayo de 1966.

Es el único estadio que ha sido escenario de dos partidos inaugurales y finales de copas del mundo de la FIFA, en los campeonatos de 1970 y 1986, y es, con 19 partidos, el escenario donde más se han jugado partidos mundialistas. Actualmente es casa de los clubes América y Cruz Azul de la primera división, y sede oficial de la selección mexicana. Con motivo de sus cincuenta años, desde 2016 está sometido a una extensa remodelación. Con el uso de tecnologías nuevas, el Estadio Azteca busca posicionar a México como un país globalizado.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Marcela Olmos Pérez, “El Estadio Azteca: Monumentalidad y arquitectura en tiempos modernos”, *MX City. Guía insider*, <https://mxcity.mx/2016/03/estadio-azteca-monumentalidad-y-arquitectura>.

<sup>23</sup> *Ibid.*

## NOTAS

El Coloso de Santa Úrsula es un hito que sigue imponiéndose en el espacio por su fuerza arquitectónica y la escala de su monumentalidad supera a los edificios adyacentes. Cuenta con una zona especial para personas con discapacidad, un restaurante y un estacionamiento general. Con la misma estructura completamente visible desde la fachada, se pretendió proporcionar las mejores vistas de la cancha considerando su altura y distancia.

FIGURA 1



Fuente: Boceto de Christof Göbel.

Llama la atención que el Estadio Azteca haya sido usado para actividades diferentes de las deportivas, sobre todo actos políticos, quizá con menos éxito que el que tiene el Ángel de la Independencia, un espacio político o propio de la movilización política. El Ángel de la Independencia, igualmente en Ciudad de México, es también un lugar multifuncional. Opera como elemento de distribución vehicular,

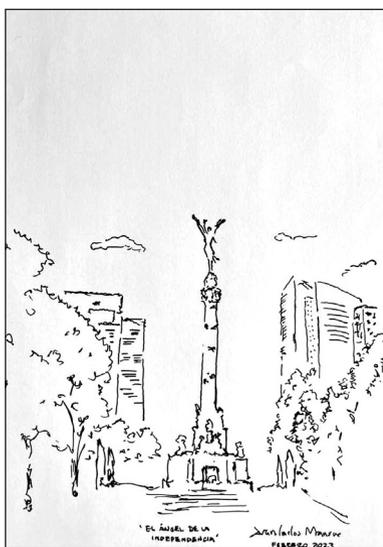
pero también como lugar emblemático de la historia del país, lugar de encuentro para festejar el triunfo deportivo del país en contiendas internacionales y lugar de manifestación política, como punto de partida de movilizaciones sociales o para manifestar y hacer visible un triunfo político y de acción social.

El Monumento a la Independencia, conocido popularmente como “El Ángel” o “El Ángel de la Independencia”, es uno de los máximos símbolos de Ciudad de México y del país. Su construcción comenzó en 1902 por iniciativa del presidente Porfirio Díaz. Fue dirigida por el arquitecto Antonio Rivas Mercado, quien se inspiró en famosas columnas del mundo, como la de Trajano en Roma, la de la Plaza Vendôme de París o la Victoria en Berlín, levantadas para conmemorar un triunfo.<sup>24</sup> Rivas Mercado diseñó un pedestal escalonado circular sobre el cual se apoya una base cúbica en cuyos vértices descansan estatuas sedentes alegóricas de la Paz, la Ley, la Justicia y la Guerra. En el interior de esta base reposan los restos de algunos de los más egregios líderes de la Independencia mexicana, como Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero e Ignacio Allende, entre otros. Sobre esta base fue erigida una columna corintia

<sup>24</sup>“Ciudad México”, *Ángel de la Independencia*, [http://www.ciudadmexico.com.mx/atractivos/angel\\_de\\_la\\_independencia.htm](http://www.ciudadmexico.com.mx/atractivos/angel_de_la_independencia.htm).

honoraria de 35 metros de altura, rematada con una estatua de la famosa Victoria alada, símbolo del triunfo entre los antiguos romanos.

FIGURA 2  
**Ángel de la Independencia**



Fuente: Boceto de Juan Carlos Mansur.

El monumento fue inaugurado el 16 de septiembre de 1910, como acto culminante de las fiestas del centenario de la Independencia de México.

Tiempo después, en 1957, Ciudad de México fue sacudida por un fuerte terremoto que provocó la caída de la estatua dorada. Por fortuna, fue restituida rápidamente y desde entonces ha sobrevivido a los innumerables movimientos telúricos de la ciudad. En la actualidad, el Ángel de la Inde-

pendencia es, junto con el Zócalo, uno de los dos lugares donde los mexicanos se reúnen para festejar o para protestar, en movilizaciones que van de los actos políticos y manifestaciones, a los festejos por las victorias deportivas. A menudo es tomado como símbolo de la ciudad.

El Ángel de la Independencia forma parte de la senda del Paseo de la Reforma que corre del poniente al norte de la ciudad. Por su zona más céntrica se han sucedido importantes hechos históricos. En la zona circundante al Ángel de la Independencia se encuentran otros monumentos o hitos, como la Glorieta de la Palma, el Monumento a la Madre, la escultura de Metro Sevilla y la Glorieta de Cuauhtémoc. Además, hay edificios prominentes de diversos estilos arquitectónicos y periodos históricos, como los nodos de la Torre Reforma (el edificio más alto de la ciudad) o Reforma 222, así como otros de mayor interés financiero y comercial, entre ellos la Bolsa de Valores. Otros nodos de transporte público y tránsito vehicular son la Glorieta de Insurgentes, en el cruce de las Avenidas Insurgentes y Chapultepec, así como la intersección Insurgentes y Reforma.

¿A qué se debe que el Ángel de la Independencia sea un hito para la movilización política? La respuesta tiene que ver con que el espacio público cobra una dimensión diferente

cuando es usado como lugar de movilización política. Si hablamos ahora del uso del espacio desde esta perspectiva, tenemos elementos nuevos, pues en la movilización política se da una forma característica de apropiación y conformación del espacio y de la vida pública, que requiere la fuerza de los espacios memoriales y simbólicos del espacio público como constitutivo la memoria de la ciudad derivada de la acción y apropiación de sus ciudadanos, lo que crea una identidad urbana y fomenta la ciudadanía.<sup>25</sup> En última instancia, los espacios políticos son lugares simbólicos de las ciudades, propicios para la vida y la movilización política como acto consciente o no, que da fuerza y unidad a los militantes, pues sirve como medio de transmisión de las memorias de una nación o sociedad urbana.<sup>26</sup>

A diferencia de un partido político, el movimiento social llega a influir políticamente, pero, sobre todo, busca atraer a la ciudadanía. En la movilización política, instituciones, organizaciones o personas se apoyan para incrementar la participación política de los ciudadanos.<sup>27</sup> Es compren-

<sup>25</sup> Kathrin Golda-Pongratz, "Memoria urbana. Palimpsestos, huellas y trazados en Lima metropolitana", *EST Espacio, Sociedad y Territorio*, núm. 1/1 (2013), 9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>27</sup> Steven J. Rosenstone y John Mark Hansen, *Mobilization, participation, and democracy in America* (Nueva York: Macmillan Publishing Company, 1993).

sible que las peticiones de participación por parte de los actores políticos sean importantes, pues la acción ciudadana se apropia del espacio y se identifica con la memoria del lugar. Como afirma Verba, "no podemos entender el fenómeno de participación política sin considerar el papel de la llamada a la participación".<sup>28</sup>

Repitamos que un lugar se define tanto por sus características materiales como por las simbólicas. Ahora, podríamos comprender el espacio público político si se analiza cómo las acciones comunitarias se apropian de la infraestructura de ciertos espacios urbanos simbólicos. Si bien los lugares históricos son un elemento indispensable en la movilización política, también es posible rediseñarlos con el objeto de proyectar una imagen gloriosa, algo que no sucede con la movilización política, que adquiere su valor por la apropiación del espacio realizada por la participación ciudadana. En la formación de la memoria colectiva, los movimientos sociales generan un sentido de lugar para los habitantes y visitantes, y con ello, identidad e identificación nacional.

El movimiento político va de la mano también de la fuerza del poder político, que exige una representación

<sup>28</sup> Sidney Verba, Kay Lehman Schlozman y Henry Brady, *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics* (Nueva York: Harper and Row, 1995), 113.

pública de su poder, como, por ejemplo, la representación de los intereses nacionales o la de un mandatario determinado, interpretado como un espacio público representativo. En la sociología y la política, la representación política es el acto de un legislador de cumplir las promesas del mandato por el cual ha sido votado por sus electores. Es una interpretación ideológica en concordancia con un discurso político o por simpatía con un movimiento, que comunica el mensaje de un personaje o la convicción de un proyecto. Es decir, la representación ocurre cuando los actores políticos hablan, abogan y actúan en nombre de otros en el espacio político. Un ejemplo es el cierre de una campaña para la presidencia, cuando la representación se forma a partir de una identidad individual o colectiva.

La formación de una identidad y su fortalecimiento es parte esencial de los movimientos políticos locales, regionales, nacionales o internacionales. De igual manera, las asociaciones pueden impulsar una movilización

directa e intencionada, con el deseo de que sus miembros participen políticamente, sobre todo en el caso de asociaciones que persiguen objetivos políticos, pues un movimiento político es el movimiento social que opera en el ámbito de la política para convencer a los ciudadanos y al gobierno de que emprendan determinadas acciones.

En la investigación interdisciplinaria, con estudios socio-territoriales, de arquitectura, comunicación, sociológicos y de etnología urbana, se confrontaron las acepciones de los lugares, las cargas simbólicas y el fenómeno de la apropiación simbólica de diferentes espacios públicos urbanos en relación con la memoria urbana y las movilizaciones políticas.

La fuerza de un movimiento para dar vida al espacio público y transformarlo en espacio político requiere la participación de políticos y ciudadanos, quienes deben ejercer una apropiación entendida como el acto de hacer que algo sea “propio”, que un espacio se convierta en lugar propio de las personas y los grupos.

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

Daniel J. Pratt Morris-Chapman, *Newman in the story of philosophy: The philosophical legacy of Saint John Henry Newman* (Eugene: Pickwick Publications, 2021), 282 pp.

RECEPCIÓN: 8 de febrero de 2023.

APROBACIÓN: 25 de mayo de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311223

**N***Newman in the story of philosophy* corona una serie de publicaciones recientes<sup>1</sup> sobre la dimensión filosófica del pensamiento del cardenal John Henry Newman. La cantidad y calidad de estas obras vuelve retórica la pregunta sobre si Newman fue un auténtico filósofo o si su pensamiento filosófico ha sido valorado adecuada y suficientemente.

La obra de Chapman, reelaboración de su tesis doctoral,<sup>2</sup> persigue dos objetivos principales: por un lado, es un análisis erudito y casi exhaustivo (se extraña la última obra de Crosby,<sup>3</sup> otros artículos fundamentales de

<sup>1</sup> En los últimos quince años se han publicado, entre otras (sin mencionar tesis de grado o artículos sobre aspectos u obras específicas): Laurence Richardson, *Newman's approach to knowledge* (Leominster: Gracewing, 2007); Michele Marchetto, "The philosophical relevance of John Henry Newman", *Louvain Studies* 35 (2011): 315-335; Manuel Oriol Salgado, "La apertura de la razón en Newman", en *El asentimiento religioso: Razón y fe en J. H. Newman*, ed. por Manuel Oriol Salgado (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2014), 57-92; Ian T. Ker, "La importancia de Newman como filósofo", en *El asentimiento religioso: Razón y fe en J. H. Newman*, ed. por Manuel Oriol Salgado (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2014), 17-33; Ian T. Ker, "John Henry Newman", en *History of Western philosophy of religion: Nineteenth-Century philosophy of religion*, ed. por Graham Oppy y N. N. Trakakis (Londres y Nueva York: Routledge, 2014), 105-118; Toby Garfitt, "Newman at the Sorbonne, or, the vicissitudes of an important philosophical heritage in inter-war France", *History of European Ideas* 40, núm. 6 (2014): 788-803; Sergio Sánchez-Migallón Granados, "John Henry Newman", en *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, <http://www.philosophica.info/voces/newman/Newman.html>; John F. Crosby, *The personalism of John Henry Newman* (Washington: Catholic University of America Press, 2016); D. J. Pratt Morris-Chapman, "The philosophical legacy of John Henry Newman: A neglected chapter in Newman research", *New Blackfriars* 98, núm. 1078 (2017): 722-750; John F. Crosby, "What Newman can give Catholics philosophers today", *American Catholic Philosophical Quarterly* 94, núm. 1 (2020): 5-26; Carlos Gutiérrez Lozano, "Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable según John Henry Newman", *Universitas Philosophica* 39, núm. 78 (2022): 185-214.

<sup>2</sup> Daniel John Pratt Morris-Chapman, *Scepticism, truth and religious belief in the thought of John Henry Newman: A contribution to contemporary debate* (Universidad de Bristol, 2014).

<sup>3</sup> John F. Crosby, *El personalismo de John Henry Newman*, trad. por Nieves Gómez (Madrid: Palabra, 2016).

Willam,<sup>4</sup> así como a Rombold,<sup>5</sup> a Marchetto<sup>6</sup>) de los autores y obras que han mencionado, estudiado, criticado o recibido a Newman en los siglos XIX y XX. Por el otro lado, Chapman quiere mostrar que Newman puede ser considerado precursor de lo que hoy conocemos como “particularismo epistemológico”, cuyos representantes más señalados son Roderick Chisholm (1916-1999) y William J. Abraham (1947). En concreto, el autor investiga si este particularismo es relevante para la epistemología y para la filosofía de la religión. “En resumen, al examinar estos diferentes aspectos de la recepción filosófica de Newman, en *general* y en *particular*, el libro ofrece una investigación histórica y revaloración de las afirmaciones de que el legado filosófico de Newman es débil” (p. 230 de 8304 ed. Kindle).

Por ejemplo, al hablar de la recepción de Newman en el siglo XX, Chapman expone los puntos de encuentro entre el cardenal inglés y algunas corrientes filosóficas como el positivismo lógico o la filosofía analítica (sobre todo Wittgenstein), el pragmatismo (James, Dewey), el nuevo realismo, el realismo crítico (Santayana), la filosofía del proceso (Whitehead), la escuela de Harvard (Putnam), el personalismo de Boston (Brightman), la fenomenología (Brentano, Scheler), la filosofía de la educación (Jaspers, Maritain, Nussbaum), la filosofía política (Berlin, Millbank), filosofía moral (Flew, Hare, MacIntyre), filosofía de la religión (Hick, Smart, Alston, Wainwright). A partir de estos resultados, Chapman concluye: “los resultados de esta obra muestran que se ha subestimado mucho el legado filosófico de Newman” (p. 7177 de 8304 ed. Kindle).

El término “particularismo epistemológico” fue acuñado por Chisholm con la idea de contrarrestar una especie de pirronismo (escepticismo) contemporáneo, que él denomina “metodismo epistemológico”, pues pretende imponer un conjunto de reglas o criterios anteriores al conocimiento para determinar su validez. Las características del particularismo son la ya mencionada oposición al metodismo, cuyo representante más destacado es Locke (Newman lo refiere con el nombre de liberalismo y otros hablan de evidencialismo); la legitimidad de los conocimientos adquiridos por el ser humano común antes

<sup>4</sup>Franz M. Willam, “Die philosophischen Grundpositionen Newmans”, en *Internationale Cardinal Newman Studien*, ed. por Heinrich Fries et al. (Núremberg: Glock und Lutz, 1980), 111-156.

<sup>5</sup>Günter Rombold, “John Henry Newman (1801-1890)”, en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX: Tomo 1: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, ed. por Emerich Coreth et al. (Madrid: Encuentro, 1993), 672-701.

<sup>6</sup>Michele Marchetto, “La filosofía di John Henry Newman”, en *John Henry Newman. Scritti filosofici: Quindici sermoni all'Università di Oxford, Quaderno filosofico, Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, ed. por Michele Marchetto (Milán: Bompiani, 2005), v-CCXLVII; Michele Marchetto, “La filosofía dell'educazione di John Henry Newman”, en *John Henry Newman. Scritti sull'università: L'idea di università, Origine e sviluppo dell'università*, ed. por Michele Marchetto (Milán: Bompiani, 2008), v-CCXIV.

de cualquier regla o criterio de su validez; y la asunción de la máxima aristotélica de que cada objeto o materia de conocimiento tiene su grado de precisión y su modo propio de constatar su validez. Chapman precisa otras tres: el reconocimiento de que nuestras convicciones pueden ser erróneas, que el error potencial no justifica el escepticismo universal y que es necesario examinar las convicciones adquiridas.

En su investigación, Chapman encuentra similitudes entre Newman, Chisholm y Abraham en su crítica al empirismo de Locke, en su apreciación por Thomas Reid y la confianza en nuestras facultades de conocimiento, en la influencia de la neoescolástica (sobre todo la escuela de Lovaina: el cardenal Mercier y su discípulo Peter Coffey) y en el conocimiento de Tomás de Aquino. Abraham no comparte esta última característica, pues se muestra crítico del tomismo y la neoescolástica. Los tres vuelven a coincidir en Aristóteles y la *Ética nicomáquea* como fuente imprescindible para juzgar adecuadamente los ámbitos del conocer humano. El valor de esta investigación de Chapman reside, en mi opinión, en mostrar la actualidad de varias intuiciones newmanianas (como el sentido ilativo, la inferencia informal, el asentimiento simple y complejo, su “concepto maleable de razón” [p. 7201 de 8304 ed. Kindle]) en los actuales debates epistemológicos y de filosofía de la religión, sobre todo la razonabilidad de las convicciones religiosas de la persona, pues se forman de manera semejante a cualquier otra convicción humana. Al respecto, me parece que el otro aspecto estudiado por Chapman, la justificación del “teísmo canónico” de Abraham, es más teológico que de filosofía de la religión, pues la discusión gira en torno a los conceptos de revelación, inspiración, eclesiología y gracia.

Sumamente interesante la reconstrucción que hace de la línea de pensamiento Balmes – Kleugten – Newman – Mercier – Coffey – Chisholm – Abraham, que rebate muchas ideas tradicionales sobre la relación entre Newman y la neoescolástica, la neoescolástica de Lovaina y su insuperable sesgo cartesiano, la neoescolástica y la epistemología actual, etcétera.

Esta obra será una referencia obligada para los que quieren conocer o profundizar el aspecto filosófico del pensamiento del santo cardenal Newman. Comparto totalmente la conclusión: “aún queda mucho trabajo por hacer en la exploración del lugar de Newman en la historia de la filosofía” (p. 7215), pero Chapman ha realizado un valioso aporte en esa dirección.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Frances Calderón de la Barca, *La corte de Isabel II y la revolución de 1854 en Madrid*, ed., pról. y notas por Raúl Figueroa Esquer (Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores, 2023), cxxii-320 pp.\*

RECEPCIÓN: 7 de junio de 2023.

APROBACIÓN: 1º de agosto de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311224

Quiero agradecerle a mi colega y amigo Raúl Figueroa Esquer por haberme invitado a esta presentación que para mí no es sino el pretexto para celebrar con alegría la obra de dos escritores talentosos: el trabajo de revisión, cotejo, edición y prólogo que hizo de estas crónicas de Madame Calderón de la Barca, *La corte de Isabel II y la revolución de 1854 en Madrid*, que Bonilla Artigas Editores tuvo el coraje de publicar.

Y digo dos escritores talentosos, porque no exagero al afirmar que este libro de Calderón de la Barca no se entendería sin la participación de un investigador de la talla de Raúl Figueroa Esquer, quien nació casi dos siglos después. Y es que la larga y fructífera trayectoria de Raúl como estudioso del siglo XIX, y específicamente de las relaciones entre España y México, parece haber encontrado, al fin, a su lector excepcional: un historiador apasionado, dedicado y curioso, que en pleno siglo XXI le abre una nueva puerta a esta cronista magistral para refrescarla, actualizarla y comprenderla mejor.

No dedicaré mi breve intervención a hablar sobre las características y aportaciones de la obra de Madame Calderón, porque sería presuntuoso de mi parte después de leer la edición crítica de Figueroa Esquer. Tenemos al autor presente, en carne y hueso, para que abunde sobre ella. Lo que quiero afirmar es que el libro que nos convoca hoy es, sin duda, una de las obras más sofisticadas que haya tenido en mis manos en la última década.

Se trata de una investigación exhaustiva, de larguísimo aliento, que llevó a Figueroa Esquer a cotejar las ediciones previas de estas crónicas de Madame

\* Texto leído durante la presentación del libro en la Academia Mexicana de Historia, el 30 de mayo de 2023.

Calderón de la Barca, tanto en inglés como en español. Realizó una minuciosa búsqueda y recopilación de fuentes para situar la obra y a su autora en su contexto, y corrigió los errores cometidos en las primeras impresiones.

Quienes nos dedicamos a la investigación académica sabemos que trabajar con estos textos es una labor detallada y lenta, que implica recopilar datos, nombres, fechas, anécdotas, a veces relevantes y a veces insignificantes, tomadas de diversas fuentes y archivos. Nuestro oficio se asemeja al del pescador: lanzamos el anzuelo o la red una y mil veces, en pleno mar abierto, y con paciencia esperamos algún resultado. Después, jalamos el anzuelo o la red para analizar lo que recogimos, seleccionar el producto, tirar parte de la pesca, cortar en filetes, refrigerar y tratar de vender lo recolectado. El objetivo de este arduo y solitario trabajo suele ser completar un rompecabezas o abrir un refugio seguro para el lector, que le aporte y le dé sentido a lo que cosechamos con esfuerzo.

En el extenso prólogo, Figueroa Esquer profundiza en las tres esferas esenciales que menciona León Edel, experto en biografías, quien, en su libro *Vidas ajenas. Principia Biographica*,<sup>1</sup> escribe: “ningún hombre es una isla en sí mismo”, por lo que —añade— ningún trabajo de esta naturaleza puede retratar a su personaje a menos “que muestre al individuo dentro de la historia, dentro de un entorno y [en] un complejo social”.

Figueroa Esquer logra captar de manera magistral la esencia de Fanny Calderón de la Barca al narrar meticulosamente los detalles de su vida, desde su nacimiento hasta su muerte, y traza el curso de su trayectoria entrelazando las historias de otros personajes fundamentales en sus relaciones, afectos e intereses durante su estancia en Madrid. Pero su prólogo no solo cumple con creces las metas del historiador, porque, de forma muy sabrosa, el académico se transforma poco a poco ante los ojos del lector. Inicialmente, Figueroa Esquer presenta su trabajo como un estudio que enmarca a la autora y la sitúa en el contexto de su época, abundando en referencias y notas a pie de página. Sin embargo, el prologuista gradualmente le cede la pluma al cronista, al narrador, incluso al novelista, y convierte su escritura en un relato ameno.

Aunque Raúl nunca sacrifica el rigor, la objetividad y la precisión que siempre lo han caracterizado, en este estudio preliminar se permite tejer las diversas historias que conforman la vida y la obra de la autora analizada. Después de un proceso de acumulación y descarte de datos, el trabajo de Figueroa Esquer culmina con la presentación de esta edición crítica.

<sup>1</sup> León Edel, *Vidas ajenas. Principia Biographica* (Ciudad de México: FCE, 1990).

Además de explorar la vida de Fanny y su familia, así como la de su esposo, el diplomático Ángel Calderón de la Barca, Raúl examina el convulso contexto político y diplomático de la España de la época. Incluso nos proporciona una breve historia sobre la recepción que, a lo largo de más de un siglo, tuvo esta obra de Madame Calderón de la Barca, así como un índice onomástico de los personajes citados, algunos de ellos ocultos o tachados deliberadamente por la autora por cuestiones políticas, y que Raúl descifró.

Y es que sabe que, para comprender plenamente a un individuo en toda su complejidad, el historiador debe situar a la escritora en su contexto, en su entorno social y político, y analizarla con sus orígenes y tradiciones. Desde esta perspectiva, el prólogo de Figueroa Esquer se convierte en una suerte de biografía documental de Fanny Calderón de la Barca y su mundo para causar al lector una doble satisfacción: presenciamos la organización de una vida antes caótica y, a la vez, disfrutamos de un selecto archivo en miniatura, descifrado, organizado, pulido y ensamblado cuidadosamente por el historiador, para nuestro propio beneficio.

Debo confesar que, aunque no estoy especializada en el siglo XIX ni en las crónicas de viaje de la época, durante mis años de estudiante fui una asidua lectora de las novelas decimonónicas escritas por mujeres, quienes, al igual que Madame Calderón de la Barca, ocultaron su nombre o utilizaron seudónimos para que sus obras pudieran publicarse. Me refiero, por ejemplo, a Mary Ann Evans, cuyo seudónimo era George Eliot; a Louisa May Alcott, que firmaba como A. M. Barnard, a Aurore Lucile Dupin de Dudevant, que firmaba como George Sand, o a las famosas hermanas Brönte, quienes en sus primeros trabajos utilizaron nombres de varones (Currer, Ellis y Acton Bell). No parecía haber mayores opciones para las escritoras.

Comparto la visión de Greg Buzwell, curador de los archivos sobre literatura contemporánea en la British Library y especialista en las barreras que enfrentaron las autoras en los siglos XVIII y XIX para publicar su obra: el anonimato o la falta de atribución autoral de las mujeres respondía a diversos motivos, como escapar de represalias por escribir sobre temas polémicos, eludir prejuicios e incrementar las posibilidades de publicación, evadir las críticas o el rechazo de sus familiares o de su comunidad, o bien, para proteger su privacidad y ocultar su origen.

No creo equivocarme al decir que todos estos factores explican por qué Madame Calderón de la Barca no firmó sus crónicas. Raúl también nos ofrece una interesante explicación de este “travestismo literario” (toma la expresión

de Octavio Paz) que llevó a Fanny Calderón a ocultar su identidad, al elegir a un joven diplomático alemán como cronista “ficticio” de sus aventuras por Madrid, aunque creo que todavía queda por averiguar por qué Fanny eligió a este personaje (que a mí me parece tan minúsculo) para narrar su estancia por ese Madrid revuelto que le tocó vivir.

CLAUDIA ALBARRÁN

Departamento Académico de Lenguas, ITAM

Ramón Fernández Durán y Luis González Reyes, *En la espiral de la energía. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo)* (Madrid: Libros en Acción, 2018), 996 pp.

RECEPCIÓN: 7 de diciembre de 2018.

APROBACIÓN: 2 de abril de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311225

**E**n *la espiral de la energía* es la última obra de Ramón Fernández Durán, quien después tres años de trabajo falleció sin haber podido terminarla. Con todo, pudo planear su continuidad y heredar el reto a su amigo y colega Luis González Reyes, quien dedicó casi cuatro años más para concluirla y publicarla en dos volúmenes de la editorial de la organización Ecologistas en Acción, de la que fueron militantes activos Fernández Durán y González Reyes. El libro, además de ser académico, es una experiencia de trabajo colectivo comunitario por los testimonios del movimiento social.

164 | Esta obra es minuciosa y exhaustiva, y está cargada de convicciones ecológicas y críticas al neoliberalismo y las injusticias. Las críticas apuntan a un estilo de vida consumista que cosifica al hombre y la naturaleza. Pero además, se proponen alternativas esperanzadoras. Por eso la obra no puede entenderse con la lectura de solo uno de los volúmenes, ya que si bien son autónomos, también son complementarios e imprescindibles uno del otro. En el primero se desarrolla la perspectiva crítica integral del hombre y su vínculo con la naturaleza y de cómo la ha transformado hasta agotarla. Luego, en el segundo volumen se desmitifica el progreso desalmado y se invita a aprender a desaprender dicha historia. El objetivo es forjar claves de un necesario cambio que dote de un nuevo corazón a una sociedad desesperanzada que convierta la indignación en propuestas de desarrollo solidario.

En el primer volumen, “Historia de la humanidad desde el papel de la energía”, se describe la historia de la humanidad a partir del descubrimiento y uso de energías como el viento, el fuego, el agua, la fuerza motriz animal y finalmente los combustibles de origen fósil. Se expone en paralelo la formación

de las ciudades y los Estados-nación y se revisa el desarrollo del capitalismo. En el segundo tomo, “Colapso del capitalismo global y civilizatorio”, se revisa el desenlace de las crisis del sistema y del progreso científico tecnológico que ha llevado al caos energético ecológico y sociocultural. La obra concluye, frente al punto final del mito del progreso y el individualismo, con una descripción del caos civilizatorio provocado por el consumo desmedido de los recursos naturales y la crisis climática que ha ocasionado un doloroso declive de la calidad de vida de la humanidad. Esta situación ha traído un nuevo orden geopolítico y nuevas luchas y organizaciones sociales que buscan resignificarse en medio de neofascismos y comunitarismos de tinte ecológico.

En el estudio, en clave de diagnóstico, se plantean dos riesgos esenciales y una urgencia ineludible. Primero, el riesgo de la crisis ecológica y social, el colapso ecológico en lugar del mito del progreso, dadas las desmedidas formas de producción energética que han llevado a catástrofes medioambientales y han erosionado el planeta, y dado también el progreso civilizatorio material que, por olvido, impone costos que han sacrificado las perspectivas del desarrollo integral, pues se vive del trabajo y la energía del pasado que no tiene capacidad regenerativa. El segundo riesgo es el de la desigualdad más allá de la relación entre centro y periferia; es decir, por la pobreza tanto de la periferia como del tejido social del centro. Así, no solo la periferia excluida experimenta descomposición, sino que también los tradicionales lazos de cohesión del centro están fracturados por las nuevas agendas del individualismo. En tercer lugar hay una urgencia: el colapso antropológico, la pérdida del sentido de la libertad y la profunda anomia de las sociedades contemporáneas sumergidas en la desconfianza y el miedo.

Fernández Durán, en congruencia con su particular estilo entusiasta y positivo de buen activista, quiso que la indignación despertada por el diagnóstico crítico y desolador se convirtiera en motor, en acicate para modificar la mirada desde la que se analiza la realidad para evitar caer en los mismos errores. El autor sostiene que si no hay un cambio en la mirada del progreso del capitalismo ni del Estado, al ser la misma mirada la que pretende resolver las crisis, solamente las reproducirá, pues las crisis del capitalismo y del Estado-nación no pueden corregirse desde los sistemas mismos que las han propiciado.

La *Espiral de la energía* invita a enfrentar las tensiones y alumbrar con valor una transformación incómoda y dolorosa que fomente el análisis complejo de los fenómenos y los sujetos sociales para dar alternativas de solución.

## RESEÑAS

Se requieren la participación cívica autónoma y la colaboración mediante prácticas colectivas para garantizar un Estado social equitativo y sostenible ecológicamente, que parta de la inclusión y la alegría de vencer el miedo.

Así, la alternativa pasa por colocar en el centro la vida de las personas, reinventar el movimiento social, unir trabajo y ecología, trabajo y equidad, y trabajo y vida. Pugnar porque los modelos de desarrollo estén fundados en nuevos valores cuyo eje central sea repensar el mundo desde las personas y la vida.

¿Por qué la *Espiral de la energía*? La espiral es uno de los símbolos más antiguos. Está presente en todas las culturas y en la naturaleza misma. El universo es una espiral. Pitágoras decía: “Dios, cuando crea, geometriza” y Mircea Eliade explica que en muchas culturas la espiral simboliza la vida y la muerte, la evolución o involución en ciclos de existencia. La espiral es un sinónimo de movimiento, energía cósmica, renacimiento infinito. Está presente en los reinos vegetal y animal, en el mundo macroscópico y microscópico, en las células y las moléculas, en el ADN, en el dinamismo de los electrones, en el diseño de la naturaleza.<sup>1</sup>

En esencia, esta obra hace un cuestionamiento profundo del devenir de la vida y del hombre como actor central, con la esperanza de la potencia interminable del eterno retorno, de optar consciente y racionalmente por el valor de la existencia. La obra confirma que la historia de la humanidad es historia de utopías en espiral.

ALFREDO VILLAFRANCA QUINTO  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

<sup>1</sup> M.A. Carrillo de Albornoz y M.A. Fernández, “Simbolismo de... la espiral”, *Nueva Acrópolis*, 26 de septiembre de 2015, [biblioteca.acropolis.org/simbolismo-de-la-espiral/](http://biblioteca.acropolis.org/simbolismo-de-la-espiral/).

## 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](mailto: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.