

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

## INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ARTURO FERNÁNDEZ, *Rector*  
ALEJANDRO HERNÁNDEZ, *Vicerrector*  
JOSÉ RAMÓN BENITO, *Director de la División Académica  
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 Garcadiago, 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

## 148

PRIMAVERA 2024

**ITam**

*ESTUDIOS* • *Filosofía* • *Historia* • *Letras* recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

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

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana**

**25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana**

**45 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

#### **Correspondencia:**

Instituto Tecnológico Autónomo de México  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Río Hondo No. 1,  
Col. Progreso Tizapán  
01080, Ciudad de México  
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903  
correo electrónico: estudios@itam.mx  
www.estudios.itam.mx



**VOL. XXII, No. 148 (primavera 2024)**

**DOI fascículo: 10.5347/01856383.0148.000312301**

**ISSN 0185-6383**

**Editor interno responsable: Carlos Gutiérrez Lozano**

**Número de reserva de INDAUTOR 04-2022-040614044900-102**

**Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 17622**

**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), Río Hondo No. 1, Col. Progreso Tizapán, 01080, Ciudad de México. Tel. 55 5628 4000 ext. 3904.

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

### DOSSIER

#### Hegel y los clásicos

ALCANCES Y LÍMITES DE HEGEL COMO INTÉRPRETE E INTERLOCUTOR DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA <i>Eduardo Charpenel E.</i>	9
HEGEL FRENTE A LOS CLÁSICOS. APROXIMACIONES DE ALEXANDRE KOJÈVE Y LEO STRAUSS <i>David Moreno Guinea</i>	31
HEGEL <i>IMITATIO ARISTOTELIS</i> . LA RECEPCIÓN CREATIVA DE HEGEL DE LAS NOCIONES DE <i>NOUS</i> (νοῦς) Y DE <i>ENERGEIA</i> (ἐνέργεια) DE ARISTÓTELES <i>José Rafael González Díaz</i>	57
LA CONCIENCIA ÉTICA COMO ACCIÓN HUMANA Y DIVINA EN LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i> DE HEGEL. CULPA Y DESTINO. ¿SOMOS FATALMENTE CULPABLES? <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	81

## TEXTOS

MECANISMOS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y EL GOBIERNO DE MÉXICO: 2019-2022 <i>Fernando Montoya Vargas</i>	93
---	----

LAS PROCESIONES DE DIFUNTOS EN TRADICIONES Y LEYENDAS MEXICANAS DE LOS SIGLOS XIX-XX <i>Javier Ayala Calderón</i>	119
--	-----

## RESEÑAS

MARIANA MAZUCATTO, <i>Mission economy: A moonshot guide to changing capitalism</i> , <i>Alejandro Ordieres</i>	143
---	-----

MAKOTO FUJIMURA, <i>Art + Faith. A theology of making</i> , <i>David Moreno Guinea</i>	150
--	-----

MARCIO OROZCO, <i>No soy Jaime Torres Bodet, soy México. El embajador en Francia (1954-1958): Estudio biográfico</i> , <i>Itzel Toledo García</i>	153
---	-----

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

## **DOSSIER**

# **HEGEL Y LOS CLÁSICOS**

---

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

# ALCANCES Y LÍMITES DE HEGEL COMO INTÉRPRETE E INTERLOCUTOR DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

---

*Eduardo Charpenel E.\**

RESUMEN: Para entender la aproximación de Hegel a la filosofía clásica hay que hacer lecturas diferenciadas y restablecer los criterios hermenéuticos de los que echa mano para revisar la historia de la filosofía: cuestiones y aspectos que no siempre se han tomado en consideración para dar cuenta del valor de las interpretaciones hegelianas. Hegel fue un filósofo moderno que reivindicó el estudio de la historia de la filosofía, que brindó claves hermenéuticas de interpretación y que dejó apropiaciones sugerentes que invitan a una renovada lectura de los clásicos.



## SCOPE AND LIMITS OF HEGEL AS AN INTERPRETER AND INTERLOCUTOR OF THE HISTORY OF ANCIENT PHILOSOPHY

ABSTRACT: To appreciate how Hegel confronts the ancient legacy, are in order differentiated readings and different hermeneutic criteria Hegel used to critically review the history of philosophy: issues that have not always been taken into consideration to account for the value of the Hegelian interpretations. Hegel was a modern philosopher who vindicated the study of the history of philosophy, who provided attractive hermeneutical keys to approach the latter, and who rendered suggestive appropriations that invite a renewed reading of the classics.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad, hermenéutica, idealismo alemán, modernidad.

KEY WORDS: Antiquity, German idealism, hermeneutics, modernity.

RECEPCIÓN: 12 de abril de 2023.

APROBACIÓN: 1 de noviembre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0148.000312302

\* Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana.

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

# ALCANCES Y LÍMITES DE HEGEL COMO INTÉRPRETE E INTERLOCUTOR DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

## Introducción al problema y notas biográficas sobre Hegel

¿Es Hegel un buen intérprete de la Antigüedad clásica? ¿Podemos ver en él a un historiador fidedigno del pensamiento filosófico grecolatino? ¿Son relevantes las reflexiones y escritos que Hegel dedicó a esta materia? Son preguntas importantes en vista del lugar que Hegel ocupa en la historia intelectual de Occidente. Por supuesto, el lugar que ocupa como pensador original está fuera de toda discusión, pues más allá de las disputas entre sus partidarios y sus detractores, lo cierto es que Hegel ha marcado de forma imborrable el posterior decurso de la filosofía prácticamente en todas sus vertientes. Es imposible sondear adecuadamente ciertas discusiones de autores fundacionales de la filosofía analítica, de la teoría crítica, de la fenomenología, de la hermenéutica y del pensamiento postestructuralista sin referencia a los aportes, ideas y conceptos de Hegel, de modo tal que, como dijo uno de sus críticos, Michel Foucault, “escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él”.<sup>1</sup>

No obstante, en cuanto a su papel específico como intérprete e historiador del pensamiento antiguo, uno podría tener reparos serios y dudas justificadas. Con base en tesis y concepciones extendidas en distintos círculos, uno podría suponer, por ejemplo, que Hegel no hace otra cosa

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso* (Barcelona: Tusquets, 2005), 70.

sino distorsionar y desfigurar el bagaje intelectual previo (en este caso, el clásico), con el fin de acomodarlo convenientemente en la arquitectónica de su propio pensamiento y dentro de sus propios intereses especulativos. Dicho de otra manera: uno podría suponer que Hegel, al ser un pensador de la “totalidad” (por emplear la terminología de Lévinas) no deja respirar o decir a los clásicos lo que ellos realmente quisieron decir. Habría, pues, que tomar previsiones respecto de lo que son sus lecturas e interpretaciones de los autores griegos y latinos.

Hegel tiene criterios interpretativos muy definidos y puntuales para exponer, analizar y criticar la historia de la filosofía (en particular, por supuesto, haciendo aquí referencia concreta al estudio de la historia de la filosofía antigua), y lo que se ha de sostener a continuación es en primer lugar que, por lo general, los criterios esbozados por Hegel son muy poco atendidos —incluso cuando de lo que se trata es de reconstruir el diálogo de Hegel con los clásicos—,<sup>2</sup> y, en segundo lugar, y de modo más importante, que dichos criterios no son caprichosos ni arbitrarios, sino que tienen una enorme valía sistemática que puede ser de interés y provecho para quienes en nuestro presente se aproximen al legado antiguo. Con ello, por tanto, se pretende abonar a la postura, defendida recientemente en la bibliografía especializada, de que en Hegel es posible encontrar ideas y conceptos fértiles para el pensamiento hermenéutico, pero en lo particular, en este caso, y en esto reside la presente contribución, para la hermenéutica relativa a la labor de historiar, narrar y evaluar la tradición filosófica.<sup>3</sup>

12

<sup>2</sup> Es de sorprender que magníficos estudios de Hegel en relación con pensadores antiguos no dediquen ningún espacio para reflexionar en los criterios con los cuales Hegel se aproxima a esos filósofos. Véase, por ejemplo, Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge: CUP, 2001); Vicky Roura, *Articulations of nature and politics in Plato and Hegel* (Londres: Palgrave Macmillan, 2011); *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (Bonn: Bouvier, 1999).

<sup>3</sup> En este sentido, en efecto, la presente contribución tiene un carácter complementario de la investigación realizada en fechas recientes por Luis Mariano de la Maza, *Hegel y la filosofía hermenéutica* (Santiago: Ediciones UC, 2021). En esta obra, de la Maza intenta mostrar, contrario a lo que varios han supuesto, que en realidad hay conexiones profundas de continuidad entre el idealismo especulativo de Hegel y las filosofías hermenéuticas de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. La labor emprendida por De la Maza para mostrar esta tesis es bastante lograda, pero no aborda la tarea que aquí nos proponemos, a saber, la de reconstruir la metodología hermenéutica hegeliana para abordar y dialogar con la historia de la filosofía.

Antes de entrar de lleno a la materia, sin embargo, no está de más decir algo sobre el propio bagaje intelectual de Hegel. Para ilustrar, por ejemplo, en qué medida ponderaba la importancia de la confrontación con los clásicos, citemos un testimonio que es, en general, poco conocido. En uno de sus discursos como rector de Bachillerato en Núremberg, Hegel explicó de la siguiente manera la importancia que tenía, a su entender, la lectura y el estudio de los clásicos:

El espíritu y la meta de nuestro Centro es la *preparación para el estudio culto*, y ciertamente una preparación que está cimentada sobre *los griegos y los romanos*. Desde hace algunos milenios, este ha sido el suelo sobre el que se ha asentado toda cultura, desde el que ha germinado y con el que ha permanecido en conexión permanente. Así como los organismos naturales, las plantas y los animales ofrecen resistencia a la gravedad pero no pueden abandonar este elemento de su esencia, así todo arte y toda ciencia han brotado de aquel suelo; y aun cuando también se hayan vuelto autónomos en sí, no se han liberado del recuerdo de aquella cultura más antigua. De la misma manera que Anteo renovaba sus fuerzas mediante el contacto con la tierra maternal, así también todo nuevo impulso y consolidación de la ciencia y de la cultura se han abierto paso mediante el retorno a la Antigüedad.<sup>4</sup>

De estas palabras se puede entrever la mayúscula importancia que Hegel asignaba a esta clase de contenidos. Para el pensador suabo, una verdadera formación no podía dejar de lado una familiaridad, una recepción y una interiorización del pensamiento antiguo. Por lo que sabemos de su vida, no fue una convicción tardía ni mucho menos. Por el contrario, desde su propia infancia se pueden datar elementos que cimentarán esta visión. A este respecto, se sabe que Hegel iba desde los tres años a una escuela donde se enseñaban los rudimentos del latín, y también que su propia madre le habría transmitido muchos conocimientos de gramática latina en el seno del hogar.<sup>5</sup> Esto se vio reforzado poco tiempo después dentro del famoso *Tübinger Stift* o seminario teológico de Tubinga donde Hegel, inspirado por el pensamiento y los ideales del arqueólogo y

<sup>4</sup>G. W. F. Hegel, *Escritos pedagógicos* (México: FCE, 2015), 74-75.

<sup>5</sup>Terry Pinkard, *Hegel. A biography* (Cambridge: CUP, 2000), 4.

EDUARDO CHARPENEL E.

escritor Johann Joachim Winckelmann, comenzó a estudiar la lengua griega, para emprender lecturas de Sófocles, Eurípides, Tito Livio, Cicerón, Longino y Epicteto, entre otros.<sup>6</sup>

En especial, como destaca Pinkard, lo que despertaba la atención del joven Hegel era ese ideal armónico de belleza, razón y libertad que creía encontrar encarnados en la política, la religión y las costumbres comunes griegas.<sup>7</sup> A diferencia, por ejemplo, de lo que prevalecía en las instituciones opresivas y alienantes del *ancien régime* o de la religiosidad moderna, uno podía sondear otras posibilidades remontándose a la Antigüedad (concretamente, al pasado griego), que permitía imaginar un tipo de *Sittlichkeit* o vida ética en la que los individuos no se sintiesen atormentados por el yugo de duras cadenas u obligaciones, sino más bien motivados por el afán de expresar y plasmar su libertad en todos los rubros de la vida. Para quien haya leído los escritos compilados (y, para bien o para mal, bautizados) por Herman Nohl como *Hegels theologische Jugendschriften* o *Escritos teológicos de juventud de Hegel*, estas ideas serán sumamente familiares: en contra de las tendencias de “positivización” e “institucionalización”, por ejemplo, de la religión cristiana, Hegel buscó rescatar su contenido esencial aproximándolo a un tiempo a la “religión subjetiva” (*subjektive Religion*) y a la “religión del pueblo” (*Volksreligion*) griegas.

Este afán de pensar la vida ética en el presente bajo coordenadas modernas pero a su vez liberadoras, solo lo logró plasmar plenamente Hegel en su filosofía tardía, en concreto, en sus *Principios sobre la filosofía del derecho*. Los problemas que se encuentran planteados en los escritos de juventud no encuentran todavía propiamente una respuesta adecuada. Con todo, es sumamente sintomático que las dificultades y los desafíos de la vida institucional moderna sean ponderados y repensados por Hegel a luz de su particular confrontación con los clásicos, lo cual ya nos habla de cómo no eran para él simplemente piezas de museo que debían inspirar una reverencia dogmática, sino más bien interlocutores vivos que ayudaban a repensar radicalmente el presente.

<sup>6</sup>Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie* (Friburgo: Carl Hanser, 1992), 31.

<sup>7</sup>Véase Pinkard, *Hegel. A biography*, 32.

Con esto en mente, podemos transitar ahora a las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, con base en las cuales, por un lado, destacamos claves interpretativas básicas hegelianas para el estudio de la historia de la filosofía, y, por otro lado, reunimos elementos para dar respuesta a las preguntas iniciales.

### **Historicidad y dinamismo. Las *Lecciones* de Hegel y la definición de filosofía**

Las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel, como sabemos, no conforman el texto de una obra que haya sido como tal concebida unitariamente. Antes bien, se trata de los apuntes que discípulos y allegados de Hegel compilaron sobre los puntos de vista de su maestro. Entre todos, los apuntes que han tenido un mayor peso para la posteridad son los que reunió y publicó Heinrich Gustav Hotho, que han servido como base común para las traducciones a otras lenguas, incluida la española. En las últimas décadas, han aparecido apuntes o manuscritos de otros discípulos sobre todas las disciplinas y las materias de las cuales llegó a impartir cátedra Hegel en Berlín (por ejemplo, historia de la filosofía, filosofía de la historia, filosofía del arte, filosofía de la religión, filosofía del derecho, y pruebas sobre la existencia de Dios), pero no se ha desmentido el trabajo de Hotho, sino que más bien se ha visto complementado y reforzado. Estos otros discípulos tampoco tenían una pretensión de originalidad, sino únicamente la de compartir el pensamiento de su maestro.<sup>8</sup>

Contrario a lo que sostienen algunos puristas, los apuntes de las *Lecciones* deben ser tenidos como una fuente de enorme riqueza para los estudiosos del pensamiento de Hegel. Por un lado, por una causa un tanto accidental, pero de ninguna manera carente de importancia, a saber: por la simplicidad y la claridad en el discurso. Como sabe todo lector que haya recorrido las más áridas páginas de la *Fenomenología del espíritu*

<sup>8</sup> Para el lector interesado en la historia de las distintas *Vorlesungen* o *Lecciones*, se puede consultar con mucho provecho Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2016), 367-458.

y de la *Ciencia de la lógica*, la dificultad de la pluma de Hegel es proverbial y posiblemente no tenga parangón en la historia del pensamiento. Pero este no es el caso de las *Lecciones*, las cuales, más bien, llegan a mostrar las virtudes de Hegel como un lúcido expositor e intérprete. Por lo mismo, las *Lecciones* conforman un corpus que es de enorme provecho para familiarizarse con las nociones más importantes de su filosofía, las cuales operan ahí constantemente como parte de la metodología del discurso. Por otro lado, y quizá de modo ya más sustancial, las *Lecciones* abordan temas de los que Hegel, en sus obras publicadas, no llegó a hablar o a profundizar. En concreto, cabría destacar de modo particular la filosofía del arte y la filosofía de la religión, toda vez que tanto arte como religión conforman dos de las tres figuras paradigmáticas del “espíritu absoluto” dentro de la filosofía del espíritu. Si no tuviéramos las *Lecciones*, sería difícil precisar exactamente por qué Hegel pugnaba por la jerarquización recién mencionada. Asimismo, si bien contamos con reflexiones sobre el carácter y la índole propia de la filosofía a lo largo de las obras escritas por el puño y la letra de Hegel, las *Lecciones* arrojan también una visión profunda sobre la materia y, sobre todo, brindan la propia visión de Hegel sobre la historia de la filosofía y su ponderación particular de los distintos autores y sus aportes.<sup>9</sup>

16

Lo anterior es de importancia mayúscula, porque para Hegel la filosofía es indisoluble de su propia historia. A diferencia de predecesores dentro del idealismo alemán como Kant y Fichte, quienes, por ejemplo, poco se ocuparon del pensamiento antiguo y no necesariamente veían su propia propuesta filosófica en diálogo o discusión con estos interlocutores, para Hegel, en cambio, recorrer la historia de la filosofía desde sus inicios era una empresa fundamental, toda vez que la filosofía es *ella*

<sup>9</sup>Hegel ya señalaba en su *Enciclopedia* que lo dicho ahí debía ser complementado por el discurso vivo y oral de la cátedra. Otro tanto se dice al respecto en el prólogo de los *Principios de la filosofía del derecho*, donde se describe a esta obra como una especie de manual que debe servir a los estudiantes para seguir de mejor forma la exposición magisterial de Hegel. Este punto no es en lo absoluto menor, pues deja ver que mucho de lo que ahí se trata podría ser ampliado desde el propio esfuerzo pedagógico de nuestro autor. En este sentido, no cabe más que considerar como un escenario afortunado el que dispongamos de esa pluralidad de manuscritos de las *Lecciones*, para hacernos de la imagen más completa del sistema hegeliano.

*misma* también un fenómeno y un despliegue históricos.<sup>10</sup> Así, por ejemplo, leemos en las *Lecciones*:

Pero si el concepto de filosofía ha de ser establecido, no de un modo arbitrario, sino de un modo científico, llegaremos, necesariamente, a la conclusión de que este modo de enfocar el problema no es otro que la ciencia filosófica misma. Pues lo propio y característico de esta ciencia es que su concepto solo sirve aparentemente de punto de partida, siendo el estudio de la ciencia en su conjunto el que tiene que suministrar la prueba y hasta podríamos decir que el concepto mismo de ella, el que no es, en esencia, sino el resultado de dicho estudio.<sup>11</sup>

La tesis que aquí encuentra formulación supone un cambio radical respecto de lo que fueron los inicios del idealismo alemán. Esta “historización” de la filosofía no solo tiene que ver con el hecho de que Hegel recibió una educación que lo hizo más apto que sus antecesores para revisar el pasado —punto que se encuentra fuera de toda discusión—, sino con un replanteamiento profundo de lo que es la filosofía al paso del tiempo. Para Hegel, la historia de la filosofía no es una colección deshilvanada de opiniones e ideas arbitrarias sin conexión intrínseca. Antes bien, refleja el gradual pero constante desenvolvimiento del espíritu humano en pos de la verdad, una tarea que exige esfuerzos individuales y colectivos. Resulta manifiesto para Hegel que “lo que hoy somos en la ciencia y, especialmente, en la filosofía lo debemos también a la tradición, la cual se desliza a través de todo lo que es precedero y, por tanto, pasado, como una cadena sagrada, según la frase de Herder, que conserva y hace llegar a nosotros lo que las anteriores generaciones han creado”.<sup>12</sup>

A este punto, sin embargo, Hegel añade otra tesis de enorme valía en términos hermenéuticos: la tradición no es algo fijo o dado de una vez

<sup>10</sup> Es un tema que, sorprendentemente, no ha sido objeto de reflexión entre los especialistas de Hegel durante los últimos años. Una notable excepción serían los textos compilados por Luca Illetterati y Giovanna Miolli, *The relevance of Hegel's concept of philosophy. From classical German philosophy to contemporary metaphilosophy* (Londres: Bloomsbury, 2022).

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* (México: FCE, 2002), 7.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 9.

EDUARDO CHARPENEL E.

y para siempre. Por el contrario, lo que la tradición comparte o comunica es un legado que debe ser reapropiado y reelaborado en cada caso. A este respecto, leemos en las *Lecciones* lo siguiente:

Pero esta tradición no es solamente una buena ama de casa que se dedique a guardar fielmente lo recibido para transmitirlo íntegramente a los herederos, como el curso de la naturaleza, en el que, a través de los infinitos cambios de sus formas y manifestaciones, las leyes originales siguen siendo las mismas y no acusan el menor progreso; no es una estatua inmóvil, sino una corriente viva, fluye como un poderoso río, cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen.<sup>13</sup>

18 | Detectar este punto, como se mencionó, es un gran acierto de Hegel como historiador, exégeta e intérprete. En efecto: en contra de tendencias que, reiteradamente, apuntan a cosificar el pensamiento filosófico pasado, el filósofo de Stuttgart se percata del dinamismo que tiene la historia de las ideas y el hecho de que este legado inmaterial tendría que ser, en cada generación y en cada época, revisado, pues aquí no se trata de objetos o piezas arqueológicas, sino de ideas y conceptos que, al ser producto del espíritu humano, manifiestan notas y características propias. Al señalar el carácter vivo de esta tradición, lo que hace Hegel es indicar que las posibilidades del pensamiento filosófico no están ya marcadas de una vez por todas: la valía y el alcance de nociones y aportes que un filósofo pudo formular en un momento dado no siempre se reconocen en la propia época ni tampoco en la siguiente. A veces es una cuestión de décadas o de siglos el que tales méritos sean reconocidos y ponderados debidamente. Es una lección metodológica que todo buen filósofo e historiador de la filosofía (para Hegel, pues, una misma figura, pues no cabe ser lo primero sin lo segundo) debe interiorizar.<sup>14</sup> En última

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

<sup>14</sup> Hegel, con esta contribución, anticipa una idea que en el siglo xx se volverá particularmente notoria a partir de la obra de Martin Heidegger. En *Ser y tiempo*, Heidegger presentará la idea según la cual la historia de la filosofía tiene que someterse a una especie de “destrucción” (*Destruktion*). Por supuesto, esta idea no ha de tomarse en sentido literal: a lo que Heidegger alude es al hecho de que, con el paso del tiempo, diversas ideas y nociones fijas se estancan en la manera en que uno se refiere o discute la tradición. Por ello, es necesario dejar ese lenguaje de escuela que se va a asentando mecánicamente. Heidegger tiene en mente el lenguaje esco-

instancia, está claro que la historia de la filosofía no puede ser tratada “sin que en ella se mezcle el juicio propio del historiador”.<sup>15</sup> Y lejos de ver en esto una deficiencia o un obstáculo —como, por ejemplo, ha subrayado acertadamente Gadamer—, debemos ver una condición de posibilidad que habilita la apertura de nuevos horizontes de comprensión.<sup>16</sup>

Quisiera, en lo sucesivo, exponer y ponderar cómo es que Hegel incorpora en sus discusiones temas propios de la historia de la filosofía antigua, pero antes quisiera reparar en otro tema que aclarará las perspectivas e intereses de nuestro autor.

### El progreso en la filosofía. Matices y acotaciones

Otra cuestión que, en efecto, constituye una valiosa contribución hermenéutica de Hegel para el estudio de la historia de la filosofía está asociada con una idea que, sin duda, resulta muchas veces chocante para el temperamento posmoderno: me refiero a la noción de progreso. Su introducción en el marco metodológico hegeliano obedece a una sencilla razón: si la historia de la filosofía ha de verse como una especie de esfuerzo colectivo mediante el cual, de manera gradual, el espíritu humano camina, por así decirlo, a la verdad, cabe concluir que, dentro de ese itinerario, cuanto más adelante estemos, más próximos estaremos a una comprensión más profunda y adecuada de la realidad.

---

lástico que se fue consolidando para discutir la filosofía de Aristóteles; un lenguaje que lejos de facilitar la apropiación de las ideas del Estagirita se convirtió poco a poco en una jerga dogmática y contribuyó a lo que en términos heideggerianos ha de denominarse el “olvido del ser”, (*Seinsvergessenheit*). Esto sirve para repensar seriamente la tradición y descubrir sus posibilidades para nuestros problemas presentes.

A la postre, como se sabe, esta idea de la *destrucción* de la filosofía fue relaborada y reestructurada radicalmente por Jacques Derrida y la así llamada *deconstrucción*. En este terreno, no quiero ahondar: simplemente quisiera dejar aquí asentado que la idea que Heidegger presenta en *Ser y tiempo* —y que fue explorada con profundidad por él mismo en escritos preparatorios para su *magnum opus*, como lo es, entre otros, las *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, también conocido coloquialmente como “Informe Natorp”, tiene un claro antecedente en Hegel, quien, como veremos a continuación, no solo estudió a los clásicos de la forma más fidedigna posible, dentro de los recursos que estaban a su disposición, sino que creativamente y sin desfigurarlos se los reapropió en las discusiones que sostuvo y los problemas que encaró.

<sup>15</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, 110.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1999), 331-378.

EDUARDO CHARPENEL E.

Leamos a continuación un pasaje ilustrativo. Al hablar de progreso en la historia en general y, por ende, de progreso en la historia de la filosofía, Hegel dice que

la historia de la filosofía, considerada en su conjunto, es un proceso necesario y consecuente, racional de suyo y determinado *a priori* por su idea: es este un ejemplo del que la historia de la filosofía puede sentirse orgullosa. Lo contingente debe ser abandonado a la puerta misma de la filosofía. La misma necesidad que preside la evolución de los conceptos en la filosofía informa su desarrollo en la historia; lo que impulsa hacia adelante es siempre la dialéctica interna de las formas. Lo finito no es nunca verdadero ni lo que debe ser; para que exista, necesita una determinabilidad. Pero la idea interior se encarga de destruir estas formas finitas; una filosofía que no presente una forma absoluta, idéntica a su contenido, tiene necesariamente que pasar, no puede permanecer, porque su forma no es la verdadera.<sup>17</sup>

20 | A primera vista, ciertamente, uno podría tener serios reparos sobre esta tesis hegeliana. Si se interpreta lo que dice aquí en términos de un fatalismo inexorable, uno haría bien en rechazar estas afirmaciones. Pero esa no es la intención hegeliana, sino que habla más bien de una especie de progreso en un sentido más débil o deflacionario, el cual alude simplemente a la interconexión de toda propuesta filosófica con sus antecedentes. Esto se clarifica acto seguido, tras este pasaje citado, mediante la siguiente afirmación: “el [...] criterio que se desprende de lo anterior es el de que toda filosofía ha sido necesaria y lo sigue siendo; por tanto, ninguna desaparece por completo, sino que todas se conservan afirmativamente en la filosofía como momentos de un gran todo”.<sup>18</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, lo único que dice Hegel es que las posturas y tesis que genera la filosofía tienen una íntima conexión, de modo que no pueden considerarse fruto del azar. Dicho de otra manera: no toda filosofía pudo haber surgido en cualquier momento. Pensemos lo anterior, por ejemplo, con referencia a Platón: ¿acaso sería posible

<sup>17</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, 40.

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

imaginarse el corpus platónico sin referencia directa a la mayéutica socrática, a los antecedentes de los físicos o primeros filósofos, al movimiento sofístico encabezado por Protágoras, Gorgias e Hipias, etcétera? Todo lo contrario. Antes bien, la filosofía platónica es, por una parte, hija de su tiempo, pues responde a dinámicas y movimientos intelectuales que se gestaron previamente, y sus propias nociones fundamentales exhiben tanto continuidad como discontinuidad respecto de sus antecesores. Por eso Hegel afirmó famosamente en sus *Principios de la filosofía del derecho* que “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”.<sup>19</sup> Esta idea se repite en las *Lecciones*: “Toda filosofía es la filosofía de su tiempo; un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual, de donde se desprende que solo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo”.<sup>20</sup>

Por otra parte, sin embargo, resulta igualmente cierto (y esto es de medular importancia para nuestro siguiente apartado) que la filosofía también tiene una contribución importante que realizar respecto del futuro. Es decir: lo que los filósofos antiguos plantearon en un momento determinado tuvo una valía para su tiempo y también lo puede tener para el nuestro. Sus nociones e ideas pueden constituir una guía para el presente, pero en definitiva no hay que incurrir en la tentación de hacerlas una especie de oráculo. No sin ironía Hegel afirma que “las momias no pueden aclimatarse a lo vivo”.<sup>21</sup> No podemos sin más volcarnos al pasado, por más que los antiguos hayan allanado nuestro camino presente. A este respecto, el siguiente pasaje es aleccionador:

De aquí que la filosofía platónica, la aristotélica, etc., todas las filosofías en general, sigan viviendo todavía hoy, permanezcan presentes en cuanto a sus principios; pero la filosofía no está ya bajo la forma y en la fase propias de la filosofía platónica y aristotélica. No podemos detenernos en ellas, es inútil que nos empeñemos en resucitarlas: por eso, hoy ya no puede haber platónicos, aristotélicos, estoicos o epicúreos; querer resucitar estas filosofías equivaldría a tratar de hacer volver hacia atrás, a una etapa anterior, al espíritu más desarrollado, más adentrado en sí.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (Barcelona: Edhasa), 61.

<sup>20</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, 40.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 49.

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

EDUARDO CHARPENEL E.

Así, por tanto, considerarse uno mismo hoy como un platónico o un aristotélico no es sino un anacronismo. Decir esto no debe suponer un desmedro respecto de los grandes filósofos: Hegel mismo no vacila en decir que son, más que nadie, “maestros del género humano”,<sup>23</sup> y que en la filosofía griega el espíritu literalmente se siente “como en su casa”.<sup>24</sup> Pero de ello no se sigue que los grandes filósofos del pasado tengan una respuesta para todos nuestros predicamentos y nuestras problemáticas actuales, por lo cual, retomando ese famoso *dictum* atribuido a Bernardo de Chartes y empleado en la posteridad por figuras renombradas como Isaac Newton, podemos decir que nos encontramos “en hombros de gigantes”, gracias a los cuales no seríamos quienes somos. Pero también es necesario decir que es en virtud de ellos que somos capaces de divisar nuevos horizontes y nuevas perspectivas, lo cual supone un avance y un progreso, pero no en el sentido que tiene, por ejemplo, cuando se dice que un nuevo producto de la tecnología desplaza a otro, sino en el sentido de que todo aporte o contribución no puede dejar de ser directa o indirectamente un diálogo con el pasado. Es precisamente a la luz de esta consideración que quisiera examinar ahora dos apropiaciones que hace Hegel de los clásicos en su propia filosofía.

22

## Los clásicos en la filosofía moderna. Casos de estudio en la filosofía del derecho hegeliana

Antes de hacer una ponderación final en la siguiente sección sobre los alcances de Hegel como historiador de la filosofía, me gustaría referir, de modo general y un tanto laxo, un par de casos que dan una pista interesante sobre el *modus operandi* del filósofo de Stuttgart en relación con los clásicos, cuando lo que está en juego no es tanto así una exégesis detallada y fiel en relación con sus postulados y teorías, sino una discusión sistemática de los problemas y los temas en sí mismos, tal como él los entiende dentro de su propio pensamiento.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II* (México: FCE, 2002), 135.

<sup>24</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, 141.

<sup>25</sup> El tratamiento que se ofrece a continuación es general y no es un análisis detallado y pormenorizado de los textos, una tarea técnica que no puede ser desarrollada aquí por los

Un ejercicio de esta naturaleza podría, en realidad, ser tratado desde los más diversos frentes.<sup>26</sup> Dos que destacan provienen de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde Hegel, por un lado, al tratar del espíritu subjetivo remite a la idea según la cual Aristóteles con su *De anima* sería el más grande predecesor del tema en la historia de la filosofía, que Hegel toma para elaborar su propia propuesta; o bien, por otro lado, cuando Hegel, al abordar el espíritu absoluto y su autocomprensión y autoconocimiento, ilustra su postura citando como conclusión a todo su tratado un amplio pasaje en griego del libro lambda de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se describe la actividad de Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo. Me gustaría referirme, pues, al tratamiento que Hegel ofrece de Platón y de Aristóteles en el marco de su filosofía del derecho, la cual cabe equiparar o identificar con la parte de su sistema dedicada al estudio de la filosofía práctica, entendida, por supuesto, de modo amplio, como ética, filosofía política, filosofía jurídica, filosofía social y filosofía de la historia.

Por un lado, tenemos el caso de Platón y su *República*, un texto fundacional para el proyecto hegeliano de repensar la vida ética en el contexto de la modernidad. La *República*, en este contexto, funge como un modelo de contraste ejemplar, pues encarna los ideales de una vida ética antigua que pretende aferrarse a un ideal cuando las condiciones de vida que posibilitaron el milagro griego ya no se encuentran, motivo por el cual, ante la realidad, Platón opondría un modelo contrario y utópico, el cual, en tanto que aspiración irrealizable, tendría una ventaja sobre la finitud

---

límites propios de este trabajo. Para el lector interesado, véase: Eduardo Charpenel, “Recepción y apropiación de la filosofía práctica aristotélica en la Filosofía del Derecho de Hegel”, *Tópicos* 52 (2017): 173-211; Eduardo Charpenel, “Eticidad antigua y eticidad moderna. El diálogo de Hegel con Platón en los Principios de la Filosofía del derecho”, *Mutatis Mutandis* 15 (2020): 31-49.

<sup>26</sup>De igual modo, para el lector interesado en el amplio espectro del contacto de Hegel con la filosofía antigua en su propia filosofía, véase: Glenn Alexander Magee, *Hegel and ancient philosophy. A re-examination* (Nueva York: Routledge, 2018). El volumen reviste mucho interés dado que no solo aborda las investigaciones más eminentes de Hegel sobre Platón y Aristóteles, sino que también toca asuntos en los que Jenófanes, Anaxágoras, Sócrates, Sexto Empírico y los estoicos tienen un papel crucial. Si he tomado la decisión metodológica de centrarme en las fuentes y los autores que he mencionado, esto se debe únicamente a que tales instancias son particularmente fértiles para analizar las tesis que me he propuesto en el marco del presente estudio.

fáctica y tangible. Ante esto, no obstante, Hegel dirá que un ideal o modelo que no es susceptible de ser materializado dista de ser un buen ideal. En directa conexión con esta diatriba en contra de Platón, el filósofo de Stuttgart emitió su famoso *dictum* según el cual “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”.<sup>27</sup>

La elección de la *República* como contraste no puede ser sino afortunada para los propósitos que Hegel persigue en los *Principios de la filosofía del derecho*, pues de lo que se trata es de justificar racionalmente una serie de instituciones y prácticas modernas.<sup>28</sup> Así pues, en marcada distancia respecto de varias tesis centrales de la *República*, donde lo que se propone es la abolición de la propiedad privada, la disolución de la familia y la determinación por parte del Estado y de los gobernantes del lugar y del trabajo que cada individuo ha de desempeñar dentro de la sociedad, Hegel defenderá tesis diametralmente opuestas. En primer lugar, defenderá la propiedad privada como una prerrogativa fundamental de la agencia racional y de la justificación de derechos; en segundo lugar, ofrecerá un tratamiento de la familia en el que explica que permite a los individuos adquirir sus primeras funciones normativas, y por lo mismo, hace una apología del seno familiar como instancia imprescindible de la formación humana; y en tercer y último lugar, aboga por la libertad y la capacidad de autodeterminación, los cuales, en la esfera diferenciada de la sociedad civil, que no existía en el mundo antiguo, han de poder decidir autónomamente, con base en sus propios talentos y aptitudes, qué trabajo o función quieren desempeñar y cómo contribuyen a los intereses de la sociedad concernientes al bien común.

<sup>27</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, 59.

<sup>28</sup> En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel reconstruye el modelo de vida ética antiguo de la mano de *Antígona* de Sófocles, con el propósito de ilustrar, por un lado, las funciones asignadas naturalmente a los individuos en la sociedad, y, por otro, los conflictos trágicos que dimanaban del carácter estático e inamovible de estas. Con ello, como es sabido, Hegel presenta una lectura de la obra que va mucho más lejos de considerar simplemente a *Antígona* como la protagonista buena y a Creonte como el malvado tirano. Por el contrario, lo que encontramos en la lectura hegeliana (y también, dicho sea de paso, en las *Lecciones de estética*) son dos poderes que, dentro de sus propios límites y especificaciones, buscan hacer el bien en su propio ámbito: el de la ley divina y el de la ley natural.

Ahora bien, por lo que se verá a continuación en nuestro desarrollo principal, la elección de la *República* de Platón en los *Principios de la filosofía del derecho* para reconstruir la *Sittlichkeit* antigua obedece a propósitos distintos, y es un punto de contraste mucho más fértil para el examen de los desafíos de la vida institucional moderna.

Como se puede apreciar, el papel que cumple en este sentido el pensamiento de Platón expresado en la *República* es una especie de medio de contraste que le brinda a Hegel la oportunidad más propicia para la postulación y el desarrollo de sus propias ideas. Si se puede usar la expresión, podría casi decirse que se trata de una influencia *negativa*. Pero abusando de este uso, lo que uno podría decir en relación con Aristóteles es que este se convierte en una especie de influencia *positiva* para nuestro pensador. Los elementos que sustentan esta aseveración son los siguientes. Primero, la afinidad de Hegel con el pensamiento aristotélico al considerar al ser humano como un *animal político*. En efecto, a diferencia de los planteamientos modernos contractualistas que conciben a los individuos como átomos sociales que solo accidentalmente llegan a interrelacionarse, el pensamiento aristotélico concibe al ser humano, ya desde siempre, como un ser inserto en un tejido de prácticas, costumbres y actividades que informan su identidad práctica y sus juicios de valor sobre el bien y el mal. Segundo, la diferenciada teoría de la acción aristotélica que, con su adecuado entendimiento sobre el carácter finalístico del obrar humano, permite cifrar una teoría de la responsabilidad moral mucho más realista y sensata que la que parece desprenderse del rigorismo kantiano y su aparente desinterés por las consecuencias prácticas de la conducta. Tercero, la concepción del ser humano que comprende, desde un primer momento, que este no solo es lo que la naturaleza ha arrojado, si se puede decir así, de manera bruta, sino que está llamado a aprender e interiorizar aptitudes, pautas de conducta y conceptos, con lo cual resulta incluso tanto más adecuado hablar en su caso como un ser que está conformado, usando una expresión de la tradición aristotélica, *por una segunda naturaleza*. Y, finalmente, cuarto y relacionado con lo anterior: la idea según la cual la motivación ética debe ser una especie de reconciliación racional del ser humano con su naturaleza sensible. De nueva cuenta, en oposición a Kant y su teoría de la motivación moral según la cual las llamadas “inclinaciones” no tienen ningún valor moral, el cual más bien descansaría en el obrar que se ejecuta únicamente *por el deber*, la teoría aristotélica más bien aboga por la idea de alinear nuestras disposiciones naturales con la razón y formar un buen

EDUARDO CHARPENEL E.

carácter, de tal modo que la acción ética no sea realizada *por coacción o a regañadientes*, sino que sea una expresión realmente libre del agente práctico.

Así pues, resulta claro a la luz de estos ejemplos que Hegel, en su propio sistema filosófico, se inclinaba a dialogar con los clásicos como interlocutores dignos de atención y como pensadores que pueden aportar claves sólidas para pensar a profundidad diversas vicisitudes con las cuales se enfrenta el sujeto moderno. Por supuesto, esperar en este marco las lecturas más filológicamente exactas no solo contraviene la intención de Hegel, sino que supone no entender cabalmente ante qué interpretación estamos, por lo cual conviene tener en cuenta qué es lo que podemos esperar no tanto así cuando leemos sus *Lecciones* sino cuando, en su legítimo afán enciclopédico, Hegel refiere e incorpora en su propio sistema diversas tesis del pensamiento antiguo.

## ¿Qué es ser un buen historiador de la filosofía?

### Consideraciones finales

26

Con base en las ideas y los elementos que revisamos, me gustaría ofrecer a continuación reflexiones diferenciadas sobre Hegel como historiador, intérprete e interlocutor del pensamiento clásico. Proceder de esta manera será benéfico para establecer valoraciones más razonadas sobre los alcances y límites de lo dicho por Hegel en esta materia, y esto podrá dar pistas más informadas a los lectores respecto de qué esperar del filósofo de Stuttgart cuando se enfrenta a la tradición.

En primer lugar, me gustaría rescatar un punto que, a primera vista, parece una trivialidad pero que no lo es realmente, a saber: el hecho de que Hegel considere a los pensadores griegos y latinos como genuinas referencias e interlocutores vivos. Las grandilocuentes palabras con las que Hegel ensalza a los clásicos no son en ningún sentido obvias en el contexto moderno en el que, si recordamos bien, muchas veces se ha pedido despegarse por completo de la tradición filosófica para encarar adecuadamente tales o cuales temas. En particular, cabría decir, que con

motivo de diversos descubrimientos de las ciencias naturales que hicieron revisar y, en muchos casos, desechar concepciones arraigadas, basadas en premisas y tesis aristotélicas, se extendió el prejuicio entre muchos pensadores de que no solo no valía la pena ocuparse ya del pensamiento antiguo, sino que incluso podría ser pernicioso familiarizarse con él. El hecho de que Hegel presente una visión favorable de la ocupación y la confrontación con los clásicos, en el entendido de que la filosofía tiene una relación completamente distinta con su propia historia que la que tienen las ciencias naturales y exactas con la suya, supone una reorientación sumamente propicia y favorable para una revaloración de la Antigüedad.

En segundo lugar, y muy ligado a lo anterior, Hegel fue el primer filósofo moderno en ser él mismo un vasto y detallado historiador de la filosofía antigua. Aunque, como hemos dicho, sus *Lecciones de historia de la filosofía* no fueron una obra realizada por su puño y letra, cabe decir, con todo, que no tenemos testimonio de un proyecto semejante por parte de otro filósofo de su rango hasta antes que él. Si uno las observa a detalle (en la parte que nos concierne, es decir, la filosofía clásica, dejando de lado aquí su tratamiento de los filósofos medievales y de los modernos), se percata de que Hegel procede con el mayor rigor al ofrecer la visión más completa de la Antigüedad con los recursos que tenía disponibles. Por ello, ciertamente, si uno se dispone a leer las *Lecciones*, sale al final muy informado sobre los orígenes orientales de la filosofía antigua, los presocráticos, los sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles, los cirenaicos, los cínicos, los epicúreos, los estoicos y los escépticos, incluso cuando estas últimas escuelas se prolongan hasta el mundo latino. Por supuesto, sería un despropósito esperar de Hegel que tenga, en su discurso, el rigor y la minuciosidad en el tratamiento de la filosofía antigua que son característicos de la erudición contemporánea; en parte, esto obedece a la sencilla razón de que muchas ediciones críticas que se han asentado para el estudio de los autores antiguos no estaban disponibles en época de Hegel, por no decir nada de la ingente cantidad de textos secundarios que han problematizado prácticamente todas las parcelas del pensamiento grecorromano. Por lo demás, no obsta para decir que la visión general que el filósofo de Stuttgart presenta sobre las figuras del

EDUARDO CHARPENEL E.

pensamiento clásico es, en lo general, correcta, y lo más fiel que era posible para su época.

Podríamos decir, junto con Carlos Pereda, que Hegel hizo una buena *historia explicativa* de la Antigüedad, es decir, que genuinamente se abocó a reconstruir y a dar cuenta de las teorías y los conceptos pensados por los filósofos clásicos. Pero no se limitó a eso, sino que también practicó lo que en términos de Pereda se puede denominar una *historia razonada* de los antiguos, es decir, llegó a preguntarse en qué sentido esas teorías eran congruentes y coherentes.<sup>29</sup> En pocas palabras, lo que hizo fue cuestionarse sobre su valor de verdad, y la medida en que lo dicho por los pensadores griegos y romanos todavía tiene una vigencia. Por supuesto, uno bien podría preguntarse a cuento de qué Hegel piensa que tales o cuales cosas son *verdaderas* y tales o cuales *falsas* respecto al legado clásico. La respuesta es bastante simple: su propia filosofía es, en algún sentido, el rasero. ¿De dónde, si no? Y resulta legítimo tener reparos y ser suspicaz sobre afirmaciones con dicho alcance, solo que, en realidad, al establecer tales o cuales posturas propias, Hegel simplemente hace uso del mismo derecho que tenemos nosotros para juzgar, en términos de vigencia y valía sistemática, qué tan actuales son las teorías o postulados de los antiguos. Resultaría injusto no concederle una prerrogativa que nosotros mismos asumimos como legítima en nuestro caso. Sus posturas y sus observaciones son sumamente sugerentes, como lo son también, sin duda, los entendimientos hermenéuticos y metodológicos que propone para el estudio de la historia de la filosofía.

Finalmente, además de escribir una historia argumentada, Hegel hace, como ocurre en los *Principios de la filosofía del derecho* y en muchos otros textos, recurrentes referencias a los filósofos antiguos como interlocutores destacados y dignos de consideración, además de que sus principios, conceptos y teorías se convierten en una fuente de inspiración productiva para la propia formulación de las tesis que Hegel defiende. En este sentido, hay que tener un ojo crítico para saber apreciar que estas referencias no persiguen tanto un propósito exegético, sino que son, las más de las veces, indicios del diálogo fecundo de Hegel con la Antigüedad.

<sup>29</sup> Véase Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre* (México: Siglo XXI, 1994), 95-107.

A modo de síntesis, y como una valoración con un tono más personal, me atrevería a decir lo siguiente: probablemente, si hubiera que encaminar a un lector a su primer contacto con la filosofía antigua, las *Lecciones* de Hegel no sería necesariamente la primera opción por el hecho de que las investigaciones de Hegel suponen una familiaridad con su idiosincrasia y temperamento filosóficos, y, en ciertas ocasiones, para el lector inexperto no resulta del todo claro qué partes del discurso son expositivas y qué partes valorativas. Ahora bien, si uno tiene ya cierta familiaridad con las fuentes clásicas y con el propio pensamiento hegeliano, revisar las lecturas e interpretaciones que Hegel ensaya con los clásicos no tienen desperdicio alguno porque, más allá de exponerlos, el pensador de Stuttgart enseña, lejos de todo prurito, a pensar y a dialogar con los antiguos.

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

# HEGEL FRENTE A LOS CLÁSICOS. APROXIMACIONES DE ALEXANDRE KOJÈVE Y LEO STRAUSS

---

*David Moreno Guinea\**

RESUMEN: En este artículo se examina la relación entre el pensamiento de Hegel y el de los clásicos griegos, especialmente Aristóteles, a la luz de los comentarios de Alexandre Kojève y Leo Strauss. Se advierten las dificultades de demostrar tanto la continuidad como la ruptura de Hegel con los clásicos, así como la necesidad de profundizar la investigación acerca de qué entendían estos por conceptos como el ser, lo divino, la eternidad, lo eterno y lo trascendente. Aunque entre Hegel y los clásicos se pueden apreciar diferencias claras, si consideramos ciertos matices, resulta evidente que hay una fuerte conexión entre ellos, lo cual da argumentos a favor de la afirmación de que en Hegel culmina el pensamiento clásico.



## HEGEL VERSUS THE CLASSICS. APPROACHES OF ALEXANDRE KOJÈVE AND LEO STRAUSS

ABSTRACT: This article examines the relationship between the thought of Hegel and that of the Greek classics, especially Aristotle, in light of the comments of Alexandre Kojève and Leo Strauss. The difficulties of demonstrating either Hegel's continuity or rupture with the classics are noted, as well as the need to deepen the investigation into what they understood by concepts such as being, the divine, the eternity, the eternal and the transcendent. Although clear differences can be seen between Hegel and the classics, if we consider certain nuances it is evident that there is a strong connection between them, which gives arguments in favor of the claim that classical thought culminates in Hegel.

PALABRAS CLAVE: Estado universal, eternidad, historia, sabiduría.

KEY WORDS: Eternity, history, universal state, wisdom.

\*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 11 de enero de 2024.  
APROBACIÓN: 15 de febrero de 2024.  
DOI: 10.5347/01856383.0148.000312303

# HEGEL FRENTE A LOS CLÁSICOS. APROXIMACIONES DE ALEXANDRE KOJÈVE Y LEO STRAUSS

Desde el resurgimiento de la filosofía hegeliana hace ya más de treinta años, se ha hecho cada vez más patente la relación que existe entre el pensamiento de Hegel y el de los clásicos griegos, y especialmente su cercanía con el pensamiento de Aristóteles. Como escribió Steven Smith, “la filosofía política de Hegel podría ser vista como un intento de reapropiarse del terreno de la antigua teoría política aristotélica por los medios elaborados por Kant”.<sup>1</sup> Ya otros autores anteriores a Smith habían arrojado luz sobre esta conexión entre Hegel y Aristóteles. Por ejemplo, Pierre Aubenque, en su artículo “Hegel y Aristóteles”, escrito hace casi medio siglo, afirma que Hegel encuentra en Aristóteles “un modelo insuperado” que debería servir nuevamente de inspiración. Hegel —dice Aubenque— encuentra en Aristóteles una prefiguración intemporal de su propia filosofía, y en su *Fenomenología* siempre se refiere elogiosamente a Aristóteles. Asimismo, si bien en su *Historia de la filosofía* muestra Hegel los límites de la filosofía griega, no por ello deja de reconocer el genio aristotélico e incluso habla, en el prefacio a la segunda edición de la *Enciclopedia* (1827), de la “juventud eterna” de la concepción aristotélica de la Idea, la cual merecería ser más recordada que los fenómenos de los tiempos de Hegel.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Steven Smith, *Hegel's critique of liberalism* (Chicago: Chicago University Press, 1989), 6.

<sup>2</sup> En Jacques d'Hondt, *Hegel et la pensée grecque* (París: Presses Universitaires de France, 1974), 97-99.

Por su parte, Liberato Santoro-Brienza encuentra en la filosofía de la naturaleza de Hegel un completo acuerdo con la noción teleológica de Aristóteles.<sup>3</sup> Otro tanto hace Alfredo Ferrarin en su ambicioso *Hegel and Aristotle*, en el que muestra tanto las conexiones entre el pensamiento de estos dos pensadores —no solamente con respecto a su filosofía de la naturaleza, sino también en lógica y matemáticas— como las diferencias y la manera en que Hegel supera o se distancia de Aristóteles. En cualquier caso, Ferrarin muestra que Hegel estudia con seriedad a Aristóteles y que acusa la influencia de su pensamiento.<sup>4</sup>

Francisco Gonzalez recupera el testimonio de que, en un seminario sobre Hegel, Martin Heidegger afirmó lo siguiente:

Por eso tengo la costumbre de decir que Hegel es el griego más radical que jamás haya existido. Con los medios preformados como en una semilla en la ontología griega, los medios que están en las raíces de la ontología griega, Hegel dominó algo (en términos generales: espíritu, historia) que en esta forma nunca fue experimentado por los griegos. Esto solo se afirma aquí. Naturalmente, la demostración de esta tesis es muy difícil.<sup>5</sup>

34 | En consonancia con esta apreciación de Heidegger, Alexandre Kojève, según lo relata Allan Bloom, considera que “Hegel es el cumplimiento de aquello que Platón y Aristóteles solo podían desear; es el Aristóteles moderno que respondió, o mejor dicho, incorporó las objeciones hechas a la filosofía aristotélica por las ciencias naturales y humanas modernas”.<sup>6</sup> Entonces en Hegel, podríamos decir, culminaría el pensamiento clásico. No obstante, el propio Kojève da indicaciones de que, en sus fundamentos más profundos, la filosofía hegeliana no es compatible con la de los clásicos, sino que más bien se aparta radicalmente.

<sup>3</sup>“Aristotle and Hegel on nature: Some similarities”, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 13, núm. 2 (1992): 13-29 (especialmente la p. 21).

<sup>4</sup>Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

<sup>5</sup>Francisco Gonzalez, “Heidegger and Gadamer on Hegel’s Greek conception of being and time in an unpublished 1925/26 seminar”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 104, núm. 4 (2021): 2.

<sup>6</sup>Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), x.

¿En qué medida es posible afirmar que Hegel es una continuación o el cumplimiento de la filosofía clásica? ¿Podríamos en algún sentido afirmar que más bien “rompe” con los clásicos o que sus posturas son irreconciliables? Formularse estas preguntas es interesante porque intentar responderlas nos acerca a estos grandes autores, posiblemente desde una nueva perspectiva. Sobre todo, es relevante por cuanto nos conduce a cuestiones de importancia perenne, por ejemplo, acerca del fin humano o la pregunta acerca del ser o lo divino o lo eterno.

Como veremos, de la interpretación kojéviana de Hegel se ha dicho ya que es idiosincrásica, y quizá de alguna manera podría afirmarse que es incluso ideologizante. A pesar de ello, sus lecciones sobre Hegel aún hoy constituyen una útil herramienta para formularnos preguntas sobre una conexión o rompimiento entre Hegel y los clásicos. En cuanto a Leo Strauss, debe decirse que dirigió sus críticas más contra el Hegel de Kojève que contra el propio Hegel. Sus referencias directas a Hegel son más bien observaciones que críticas propiamente. Al echar un vistazo a estos dos autores, Kojève y Strauss, por cuanto puedan aportar a la reflexión sobre Hegel en relación con los clásicos, se abre un camino para replantearnos la pregunta sobre el ser y sobre la naturaleza del ser humano en términos orientadores, es decir, en términos que proporcionen una brújula en tiempos de fuerte relativismo y nihilismo.

### Sabiduría, ser e historia en el Hegel de Kojève

Sugiero en el título de este artículo una especie de confrontación, más que de una unión, entre los clásicos y Hegel. Esto se debe principalmente a que mi primer acercamiento al pensamiento de Hegel fue indirecto, a saber, por las lecciones del filósofo Alexandre Kojève recopiladas en su libro *Introducción a la lectura de Hegel*.<sup>7</sup> La postura hegeliano-marxista de Kojève hace ver a un Hegel que, en su fundamento más profundo, se encuentra en franca oposición a los clásicos. Desde luego,

<sup>7</sup> *Ibid.*, vii. En la introducción a su edición de este libro, Allan Bloom afirma que “la colección de pensamientos de Kojève acerca de Hegel constituye uno de los pocos libros filosóficos importantes del siglo xx”.

Kojève también reconoce coincidencias entre ellos, como, por ejemplo, en la noción del “sabio”. De acuerdo con Kojève, tanto Platón como Hegel afirmarían que es sabio quien es total y perfectamente autoconsciente:<sup>8</sup> “Si la filosofía es amor a la sabiduría, si ser filósofo significa querer ser sabio, el sabio que el filósofo quiere ser es *necesariamente* el sabio platónico-hegeliano, es decir, el hombre perfecto y satisfecho que es esencialmente y completamente *consciente* de su perfección y satisfacción”.<sup>9</sup> Kojève identifica aquí la definición de “sabio” de Platón con la de Hegel. Sin embargo, no deja de indicar también las diferencias entre uno y otro. Según Kojève, Platón, contrario a lo que pensaba Hegel, “negaría la posibilidad de *dar cumplimiento* a este ideal de sabiduría”.<sup>10</sup> La diferencia entre la visión de Platón y Hegel sobre la sabiduría no radicaría en su definición de la persona sabia, sino en la posibilidad de su cumplimiento.

Si seguimos la interpretación kojéviana, a partir de este ejemplo podemos colegir que Hegel, al contrario de Platón, sí creería que el ser humano puede alcanzar la sabiduría. En efecto, como el mismo Kojève afirma más adelante, el propio Hegel llega a la sabiduría mediante la *Fenomenología del espíritu*.<sup>11</sup> ¡Hegel es sabio por haber escrito esta obra! El argumento no termina ahí. Kojève parece sugerir que Platón, en cambio, no podría ser sabio, no solamente por no creer en esa posibilidad sino porque no fue perfectamente consciente de él mismo o porque no dejó constancia de ello en un escrito comparable a la *Fenomenología* de Hegel.

¿Qué tan razonable es esta conclusión? Es, por decir lo menos, debatible. En todo caso, cabe observar dos cosas. La primera es que la versión que Kojève ofrece de la filosofía de Hegel es, como lo dice Paul Franco, idiosincrásica:<sup>12</sup> su interpretación se asemeja más a lo que Kojève quiere encontrar en Hegel —incluida su visión marxista de la historia— que a lo que el propio Hegel escribió. En la sección que abajo dedicamos a Strauss veremos que buena parte de sus críticas van dirigidas

<sup>8</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 76; véase también 83 y 88.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>12</sup> Leo Strauss, *On Hegel* (Chicago: Chicago University Press, 2019), 2.

a la versión kojèviana de Hegel, más que en contra de Hegel mismo. En cualquier caso, sin duda puede encontrarse valor en las reflexiones de Kojève y ciertamente su texto puede ser, como él mismo lo propone, una *introducción* al pensamiento de Hegel. No obstante, la lectura kojèviana de Hegel debe ser tomada con cautela y tendrá mayor valía en la medida en que conduzca a sus lectores a leer e interpretar directamente a Hegel.

La segunda cosa que podemos observar es que, más allá de si Hegel o Platón fueron o se consideraron a sí mismos sabios, el desacuerdo que Kojève indica —como si fuera incidental, aunque repetidamente— en realidad apunta a una diferencia más profunda entre Hegel y Platón que la que aquí se aprecia, a una diferencia fundamental que tiene que ver con un tema de suma importancia, probablemente de importancia mayor que cualquier otro: su concepción acerca del ser. Mientras que para los clásicos, según Kojève, “el ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico a sí mismo”,<sup>13</sup> Hegel sostuvo que “el ser se crea a sí mismo en el curso de la historia”.<sup>14</sup> De acuerdo con Kojève, los clásicos consideran que el conocimiento del ser, al ser este eterno e inmutable, es accesible al ser humano, independientemente del tiempo en que viva. Sin embargo, nunca podrá conocerlo en su totalidad. El sabio, para serlo de verdad, tendría que abarcar no solamente el conocimiento pleno de sí mismo y de cada cosa en este mundo, sino también el conocimiento de lo absoluto, de aquello que nos trasciende, de la eternidad. Por esta razón, Kojève afirma que para Platón se puede amar la sabiduría (practicar la *filo-sofía*) y avanzar en el camino para alcanzarla, pero nunca se alcanzará. Hegel, en cambio, piensa que el conocimiento del ser es asequible porque se encuentra contenido en la historia.

Detengámonos un momento para dilucidar este argumento. En sus lecciones sexta, séptima y octava de 1938-1939,<sup>15</sup> Kojève desarrolla una “nota” sobre la eternidad, el tiempo y el concepto. Ahí explica que lo que Platón llama el universo de las ideas, la idea de ideas, corresponde a lo que Hegel llama “concepto” (*Begriff*), y afirma que tanto para Platón

<sup>13</sup> Leo Strauss, *On tyranny* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 213.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, capítulo 5 (100-149).

como para Aristóteles, el concepto es eterno, aunque no la eternidad. El concepto eterno está relacionado con la eternidad: hay en el conocimiento humano un elemento de trascendencia. El conocimiento humano se da necesariamente en el tiempo, pero está en relación con la eternidad: “mediante el concepto uno puede elevarse de lo temporal a la eternidad”.<sup>16</sup> Y dado que el ἔν ἄγαθόν de Platón es también llamado θεός, Kojève llama *teísta* a este “sistema” y agrega que se corresponde con el cristianismo, aunque no es una noción específicamente cristiana, pues la deriva de Platón. Se desprende de aquí la conclusión kojéviana de que para Platón, el filósofo no pueda nunca alcanzar la sabiduría, pues esta implicaría el conocimiento de la eternidad.

En Hegel, en cambio, “el *tiempo* es el *concepto* mismo que está ahí [*da ist*].”<sup>17</sup> Kojève interpreta esta línea que aparece en el libro VIII de la *Fenomenología* de la siguiente manera: el concepto es idéntico al tiempo ( $C \equiv T$ ). Es un sistema “ateo” (*a-teo*: sin dios), en el que el concepto no está relacionado con la eternidad. El concepto tampoco está *relacionado* con el tiempo dado que *es* el tiempo. De acuerdo con Kojève, “el objetivo de la filosofía de Hegel es dar cuenta del hecho de la historia”.<sup>18</sup> De allí concluye que “el tiempo que [Hegel] identifica con el concepto es tiempo *histórico*, el tiempo en que se desenvuelve la historia humana, o mejor aún, el tiempo que se realiza a sí mismo [...] como historia universal”.<sup>19</sup> Es en la historia que el ser se revela. En un sentido radical, al menos en la *Fenomenología*, no hay tiempo cósmico: solamente hay tiempo humano. El concepto que existe empíricamente es el hombre, que en el transcurso de la historia revela, mediante su discurso, al ser.<sup>20</sup> El sabio es perfectamente autoconsciente, porque se conoce a sí mismo y su entorno, conoce la historia y su lugar en ella. Dado que el ser se desenvuelve en la historia, es posible para el ser humano alcanzar la sabiduría.

<sup>16</sup> *Ibid*, 107.

<sup>17</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Ciudad de México: FCE, 2017), 378. También aparece esta idea, nos dice Kojève, en el prefacio de la *Fenomenología*: “Was die Zeit betrifft, [...] so ist sie der daseinde Begriff selbst”: “En cuanto al *tiempo*, [...] no es otra cosa que el concepto mismo en su existencia”, 27.

<sup>18</sup> Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, 133.

<sup>19</sup> *Ibid*.

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

La diferencia entre Hegel y los clásicos es en este punto radical y no hay conciliación posible. La implicación inmediata es la que indicamos arriba, que para Hegel es posible conseguir una autoconciencia plena en la sabiduría, y de hecho se logra. Los clásicos quedarían un paso atrás en este camino hacia la autoconciencia. Su falta radicaría en no haber concebido la importancia de la historia y cómo el ser se despliega en ella. Mas permanece pendiente, para nosotros, aceptar este juicio como cierto, porque está basado en varios supuestos, tanto acerca de Hegel como de los clásicos, que tendrían que analizarse con más detalle para confirmarlos o refutarlos. Quede sin embargo asentada aquí la postura de Kojève.

### **El Estado universal y homogéneo de Kojève**

A instancias de Kojève, publicó con Strauss un debate en torno al tema de la tiranía. Originalmente, la edición llevaba un pequeño diálogo de Jenofonte (*Hierón o sobre la tiranía*), con un minucioso y erudito comentario de Strauss. Kojève propuso a Strauss responder a su comentario y le pidió escribir una réplica, y fue con estos cuatro textos que se publicó *On tyranny*. Ahí describe Kojève el Estado universal y homogéneo que se desprende de sus lecturas de Hegel y, sobre todo, de Marx. En su defensa de este Estado vemos la fuerte influencia de las ideas de Hegel en el pensamiento de Kojève, pero también su desviación.

A partir de la noción de que el ser se desenvuelve en la historia, Kojève traza el camino de una política filosófica. Más que una filosofía política —una comprensión filosófica de la política—, la suya es una interpretación política de la filosofía, pues ve la filosofía como un medio y no como un fin en sí misma. En efecto, Kojève pone gran énfasis en que la filosofía debe moldear la historia. Cree firmemente que la verdadera filosofía implica acción política. Esto contrasta con la visión hegeliana de la filosofía, de acuerdo con la cual la filosofía trata simplemente de entender, no de cambiar el mundo. Además, Kojève considera que filosofía y política pueden y deben hacerse perfectamente compa-

tibles. Esta creencia lo conduce a defender la imposición de exigencias excesivas a la vida política y a una considerable reducción de los estándares filosóficos, en lo que él llama el “Estado universal y homogéneo”. El ideal político de Kojève al que la filosofía conduce es al de un Estado mundial (por ello, universal) en el que ya no existe la relación amo-esclavo —es decir, un Estado sin clases que, por ello, es homogéneo—, pues mediante el trabajo los esclavos habrán superado su condición para convertirse en amos.

Sus expectativas sobre una mejora extraordinaria de la vida política lo llevan a favorecer este Estado absoluto con miras a lo que él considera la “solución definitiva” al problema político. Asimismo, su visión de la filosofía es que solo es valiosa en la medida en que se traduce en acción política. Según Kojève, la filosofía que no tiene un impacto directo en la política es solo una discusión interminable sobre un problema que ha sido “prácticamente resuelto”; y la historia, afirma, finalmente le pondrá fin.<sup>21</sup>

El Estado universal y homogéneo, tal como lo piensa Kojève, es para él una buena solución al problema político y, de hecho, al problema humano, porque su objetivo ya no es beneficiar al gobernante o a su clase en contra de los gobernados. El Estado universal y homogéneo *debe* buscarse en beneficio de la humanidad. Además, este Estado no es solo una solución sino la mejor, porque solo con medidas absolutas sería posible superar los rígidos límites de la polis o de la nación, que tienden a reproducir la relación amo-esclavo entre gobernantes y gobernados. Dado que la cohesión de la polis antigua, como la nación moderna, se basa en gran medida en motivos geográficos o étnicos, solo un imperio universal podría diluir esos “límites”, por ejemplo, mediante matrimonios mixtos.<sup>22</sup> Del mismo modo, solo el Estado universal podría fusionar a los conquistadores y a los conquistados para trascender su desigualdad adorando o siendo guiado por algo superior, es decir, la razón o el *Logos*.

Aunque Kojève reconoce que en el plano político nadie ha logrado todavía la homogeneidad, piensa que alcanzar el Estado universal y

<sup>21</sup> Strauss, *On tyranny*, 167-168.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 170.

homogéneo se ha convertido en un objetivo político de nuestro tiempo. La filosofía que anima este impulso político no es una filosofía en el sentido clásico, sino una filosofía derivada del cristianismo en la medida en que constituye su negación. Cuando se logre, el Estado universal y homogéneo será el primer y único Estado que gobernará basándose en la esencia del hombre o en la naturaleza humana. En este punto surge la pregunta de si es verdaderamente la naturaleza humana o la perfección de la naturaleza humana la que sería la base de este Estado.

Agreguemos, para concluir nuestra exposición del Estado universal y homogéneo, que el pensamiento de Kojève coincide con el abandono deliberado de la perfección humana característico de la modernidad. Dado que no hay para Kojève un *summum bonum* a la manera de los antiguos, parece poco preocupado por los medios para alcanzar la meta verdaderamente valiosa, que para él no es la perfección individual sino la política. La tiranía (que es como los antiguos habrían llamado a este tipo de régimen) es para Kojève la forma más rápida y eficaz de mejorar la vida política. Mientras que los antiguos descartaron la tiranía como una solución viable porque les parecía peor que la enfermedad, Kojève está convencido de que si apunta al objetivo correcto, la tiranía puede volverse verdaderamente benéfica en el sentido más elevado. Sus expectativas de que mediante la tiranía pueda realizarse la coincidencia entre filosofía y política revelan su idealismo, el mismo idealismo que critica y que atribuye erróneamente a los clásicos.

Hasta este momento podemos afirmar que, de acuerdo con Kojève, Hegel comparte algunas nociones de los clásicos, pero supera las limitaciones de la filosofía clásica para volverla no un mero ideal, utópico, inalcanzable, sino un medio para llegar a ciertos fines políticos. El ideal griego de virtud debe hacerse valer no en el individuo, subjetivamente, sino objetivamente desde el Estado. La superación hegeliana de los clásicos consiste fundamentalmente o parte del hecho de reconocer que el ser no es eterno, sino que se desarrolla en la historia; que al ser histórico, la sabiduría es alcanzable y debe alcanzarse; que la filosofía deja de ser potestad de unos cuantos para volverse universal.

## La crítica estrausiana de Kojève

Es necesario hacer una distinción entre la valoración que hace Strauss de Hegel, de la crítica que hace del Estado como lo propone Kojève. Veamos primero esta última. De acuerdo con Strauss, la tiranía en la forma del Estado universal y homogéneo que Kojève defiende se funda en premisas que amenazan la posibilidad misma de la filosofía a escala universal. Quizá porque es difícil cuestionar las premisas de la ciencia moderna sobre la base de la tan desacreditada ciencia social clásica, en lugar de atacar estas premisas, Strauss optó por exhibir los principales defectos de la supuesta utopía propuesta por Kojève para mostrar que, en el mejor de los casos, sería una distopía.

Para probar su argumento, Strauss sostiene que, partiendo del supuesto de que los sabios no desean gobernar, “es muy poco probable que los no sabios obliguen a los sabios a gobernarlos”. Además, incluso si los sabios quisieran gobernar, los no sabios nunca “entregarían el control absoluto a los sabios”. Por lo tanto, concluye Strauss, “lo que pretende ser un gobierno absoluto de los sabios será en realidad un gobierno absoluto de los no sabios”.<sup>23</sup> Lo que implican las palabras de Strauss es que si los sabios no gobiernan, entonces el bien que persigue el Estado universal y homogéneo es necesariamente inferior al simple bien humano. No sería un Estado filosófico porque no perseguiría la sabiduría, sino la igualdad y el reconocimiento. Podría presentarse como el Estado que persigue la libertad, pero no puede haber verdadera libertad donde no hay libertad de pensamiento.

Pero el análisis de Strauss va más allá de esto. Hacia el final de su réplica a Kojève, que tituló “Restatement”,<sup>24</sup> examina si el Estado universal y homogéneo realmente estaría a la altura de sus promesas. Strauss dice que, según Kojève, el Estado universal y homogéneo es simplemente el mejor orden social porque todo ser humano encuentra en él su plena satisfacción. Pero luego Strauss cuestiona la afirmación de que se cumpla tanto el criterio de plena satisfacción como el de igualdad universal de

<sup>23</sup> *Ibid.*, 193-194.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 192-210.

oportunidades. En el Estado que describe Kojève no todos están igualmente satisfechos: “La satisfacción del ciudadano humilde, cuya dignidad humana es universalmente reconocida y que disfruta de todas las oportunidades que corresponden a sus humildes capacidades y logros, no es comparable con la satisfacción del jefe de Estado. Solo el jefe de Estado está realmente satisfecho”. Todos aquellos que no son el jefe de Estado, sostiene Strauss, “tienen muy buenas razones para estar insatisfechos”, porque “un Estado que trata a hombres iguales de manera desigual no es justo”.<sup>25</sup> El supuesto objetivo de un Estado universal y homogéneo no se habrá logrado plenamente. Es más, para alcanzar ese Estado “perfecto”, los esclavos debían haber emprendido trabajos y luchas sangrientas que, según Kojève, les permitieran elevarse por encima de los bárbaros. Por lo tanto, Strauss concluye:

El Estado mediante el cual se dice que el hombre llega a estar razonablemente satisfecho es, entonces, el Estado en el que la base de la humanidad del hombre se marchita, o en el que el hombre pierde su humanidad [...] Kojève, de hecho, confirma la visión clásica de que el progreso tecnológico ilimitado y su acompañamiento, que son condiciones indispensables del Estado universal y homogéneo, son destructivas para la humanidad.<sup>26</sup>

Si el pensamiento político de Hegel se redujera en última instancia a la imposición del Estado por encima del individuo, como muchos críticos han sostenido,<sup>27</sup> las críticas de Strauss contra la propuesta de Kojève serían también críticas en contra de Hegel. No obstante, que Hegel haya defendido un Estado totalitario como el que describe Kojève es, cuando menos, cuestionable. Lo que intentaré mostrar es que una lectura fiel de los clásicos, como la que hace Strauss, aunada a una lectura más fiel de Hegel, ayuda a ver más bien la cercanía entre las posturas de Hegel y de los clásicos.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>27</sup> Por citar un ejemplo muy conocido, Karl Popper afirma que “Hegel y sus discípulos son colectivistas y arguyen que, puesto que debemos nuestra razón a la ‘sociedad’ —o a una sociedad determinada como la nación—, esta lo es todo mientras que el individuo no es nada, o que, cualquiera sea el valor entrañado por el individuo, este deriva del cuerpo colectivo, el verdadero portador de todos los valores”. *La sociedad abierta y sus enemigos* (Madrid: Paidós, 2010), 393-394.

## La valoración estrausiana de Hegel

Strauss no hace en su obra publicada un estudio sistemático de Hegel ni lo aborda directamente. La crítica más amplia que encontramos es la que referimos en el apartado anterior, en su libro *On tyranny*, en el que centra su análisis en la propuesta de Estado absoluto de Kojève. En otros sitios, los comentarios que hace sobre Hegel son a menudo a vuelo de pájaro, breves menciones en medio de grandes brochazos sobre la modernidad (como en su artículo “Three waves of modernity”).<sup>28</sup> Otras alusiones a Hegel las encontramos en su libro sobre la filosofía política de Hobbes, en el que muestra su interés en Hegel y donde dice explícitamente que tiene, junto con Kojève, el proyecto de investigar la relación entre estos dos autores.<sup>29</sup> Si bien no hace en este libro una crítica de Hegel, da indicaciones de que en los fundamentos de su filosofía existe una íntima cercanía con Hobbes, como veremos a continuación.

En primer lugar, Strauss argumenta que, para Hobbes, el origen de la virtud no está en la magnanimidad sino en el miedo a una muerte violenta. De manera análoga, dice que la experiencia de la autoconciencia *en su forma más elemental* surge de la lucha por la vida y la muerte que se da por mor del reconocimiento de los otros. Como es natural, Strauss inserta en esta parte de su análisis a Hegel, puesto que, afirma Strauss, no hay juez más autorizado que Hegel en cuestiones de la filosofía de la autoconciencia.<sup>30</sup> El origen primordial de la autoconciencia, el motor que impulsa al humano hacia la autoconciencia, al igual que en Hobbes, no es la magnanimidad, sino el miedo, y aduce para mostrarlo el célebre fragmento de la *Fenomenología* de Hegel donde este refiere que

la relación de las dos autoconciencias se halla determinada de tal modo que se *ponen a prueba [bewähren]* a sí mismas y la una en la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> En *Political philosophy: Six essays* (Indianápolis: Pegasus-Bobbs-Merrill, 1975), 81-98.

<sup>29</sup> Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis* (Chicago: Chicago University Press, 1996), 58, n. 1. Strauss y Kojève nunca realizaron dicha investigación.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>31</sup> *Ibid.* Tomo aquí la traducción al español de Roces y Guerra revisada por Gustavo Leyva: Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2017), 97 [par. 111].

En seguida establece un paralelismo entre Hobbes y Hegel y aduce que, para ambos, “la conciencia del esclavo está esencialmente determinada [...] por el miedo a la muerte”<sup>32</sup> y que esta conciencia del esclavo es, también para ambos, superior a la conciencia del amo. No lleva más allá el comentario respecto de Hegel. Sin embargo es posible inferir que para Strauss, Hegel mismo identifica como punto de partida para la elaboración de su sistema una noción del ser humano semejante a la que propone Hobbes.

Algunas páginas más adelante, sin hacer referencia a Hegel, Strauss habla del viraje que hubo del interés filosófico por la física y la metafísica al interés por la moral y la política, primero, y por la historia, después, en la modernidad. Explica que según Aristóteles, este último viraje se da tan pronto como el ser humano se considera el ser supremo de este mundo. Platón y Aristóteles, considera Strauss, aunque se interesan primordialmente por lo moral y lo político, lo hacen siempre con una mirada que se aleja de lo humano para contemplar el orden eterno. En referencia a un texto de Werner Jaeger, Strauss sostiene que la razón por la que la investigación filosófica comienza con el problema ético y político, con la cuestión acerca de la vida correcta y la sociedad recta, no es la convicción en la superioridad del ser humano respecto de las demás criaturas —como ocurre en el pensamiento moderno—, sino la convicción de la trascendencia del bien por encima de todo ser.<sup>33</sup> Mientras que los antiguos, de acuerdo con Strauss, consideraban un orden eterno que trascendía al ser humano y que constituía el tema central de la filosofía, a partir de Descartes, Bacon y Hobbes el centro de la filosofía es el propio ser humano que es considerado “la obra más excelente de la naturaleza”.<sup>34</sup> La modernidad renuncia a la eternidad, y Strauss sin duda considera que Hegel forma parte de esa modernidad.

Desde luego, es complicado emitir un juicio al respecto de esta crítica puesto que Strauss no la hace ni abierta ni explícitamente. Por otra parte, no parece que esta pudiera sostenerse con base en lo que el propio Hegel dice acerca de la eternidad. Por dar solamente un ejemplo, en un

<sup>32</sup> Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, 57.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 91.

pasaje de su *Filosofía de la historia*, al hablar de la idea Hegel subraya la relación de lo universal con la subjetividad y dice: “Lo importante es que lo interno de la conciencia del pueblo se manifieste fuera y que el pueblo tenga conciencia de lo verdadero, *como ser eterno en sí y por sí*, como esencial”.<sup>35</sup> Mas no se detiene ahí Hegel. Añade que la conciencia viva no puede permanecer como mera voluntad natural, sino que debe encontrar lo racional: “Solo cuando los individuos conocen sus fines existe la verdadera moralidad. Debe ser conocido lo inmóvil, *el motor inmóvil*, como dice Aristóteles, que es lo que mueve a los individuos”.<sup>36</sup> El eterno inmóvil debe llegar a la conciencia, dice Hegel.

Mas qué entendían los clásicos por lo “eterno” y por lo “divino” y qué entiende por ello Hegel no es fácil de saber con certeza. Si seguimos a Strauss y a Kojève para afirmar que para los clásicos hay en la noción de eternidad también una noción de trascendencia, de algo que trasciende nuestra realidad; y si asumimos que Hegel, incluso al hablar de lo eterno, rechaza toda trascendencia, encontraríamos un punto de quiebre entre Hegel y los clásicos. ¿Pero es posible afirmar que Platón y Aristóteles concebían ya una noción de trascendencia y creían en ella? ¿Es el primer motor aristotélico un ser trascendental? ¿Y qué entiende Hegel por lo “eterno” y lo “divino”? Al citar en la *Enciclopedia* a Aristóteles para afirmar que la energía o el trabajo (ἐνέργεια) de la intelección (νοῦς) es vida, y que la energía es aquel [dios],<sup>37</sup> ¿qué tiene en mente Hegel? No pretendo responder aquí estas cuestiones; simplemente quiero señalar la dificultad que entrañaría establecer una conexión o un rompimiento entre los clásicos y Hegel.

Volvamos al libro de Strauss sobre Hobbes. En otro momento, al describir la importancia que cobran las pasiones en la filosofía política de Hobbes, Strauss postula que para Hegel, el fundamento de la libertad en el mundo está en las pasiones y en las necesidades, y no en la virtud o en el deseo de algo que trascienda lo meramente humano.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 2021), 87 (las cursivas son mías).

<sup>36</sup> *Ibid.*; nuevamente, las cursivas son mías.

<sup>37</sup> Véase *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza), 605.

<sup>38</sup> Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, 109, n. 2.

Nuevamente Strauss parece querer vincular a Hegel con Hobbes. Pero si se demostrara este vínculo, ¿a qué conclusión quisiera Strauss que llegáramos? ¿A la conclusión de que la filosofía de Hegel se reduce a lo que dice Hobbes porque reconoce algo posiblemente verdadero en lo que Hobbes afirma? La última mención que hace Strauss sobre Hegel en este libro revela que los intentos de Strauss por vincularlo con Hobbes no conducen a mucho, si es que conducen a algo. Strauss explica que para Hobbes, el fundamento de la burguesía es el miedo a una muerte violenta. Después agrega una cita en la que Hegel reconoce el acierto de Hobbes en su apreciación del estado de naturaleza. Pero remata Strauss concediendo que Hegel consideraba los puntos de vista de Hobbes como “superficiales y empíricos”, si bien las razones que ofrece Hobbes son, para Hegel, “originales”.<sup>39</sup>

En cuanto a la valoración estraussiana de Hegel, al menos en lo que a su obra publicada respecta, podemos concluir que Strauss quiere ver a un Hegel íntimamente ligado con aquello que en diversos lugares critica sobre la modernidad. En particular, cuestiona que el origen de la autoconciencia esté no en la virtud sino en el miedo a una muerte violenta. Asimismo, para Strauss hay en la modernidad una diferencia fundamental con los clásicos, pues estos ponían un límite, por ejemplo, al progreso de la técnica gracias a su moderación, a su respeto por lo sagrado, mientras que el hombre moderno carece de esta moderación y no hay ya para él algo que lo detenga o refrene. La relación del hombre moderno con respecto a la naturaleza se vuelve una relación no de asombro ni de respeto, sino de conquista y de dominio. En Hegel ve Strauss una transmutación de los valores clásicos. Si los clásicos ponían énfasis en la virtud, Hegel pone el énfasis en un deseo de reconocimiento. La renuncia a la eternidad lleva a los modernos a abandonar la filosofía en favor de la historia, y Hegel es para Strauss quien lleva esta transición a su máxima expresión, al concebir la historia como racional.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 122-123.

## Filosofía de la historia

Los antiguos tuvieron una filosofía política que, desde luego, trataba de pensar el *mejor régimen* en términos absolutos, por una parte; y, por otra, el *mejor régimen posible*: no son idénticos y hay razones para incluir ambos en las reflexiones filosóficas acerca de lo político. Aunque sería lo más sencillo, no se trata de argumentar que el primero, aunque inalcanzable, debe ser guía para el segundo; pues si aquel no es alcanzable, ¿cómo puede ser una buena guía? Para Hegel, la idea acerca del régimen correcto carece de validez si esta no se actualiza: hay una conexión necesaria entre la realidad y la idea, o el ideal que deseamos alcanzar, si lo que queremos es expresar ideas coherentes y una descripción fiel de la realidad. Sería extraño, en Hegel, hablar, por un lado, de lo “ideal” y, por otro, de lo “real”, pues su filosofía más bien muestra el punto de acuerdo entre ambos.<sup>40</sup>

Semejante a lo que piensa Hegel, lo que los clásicos tenían en mente no era conseguir lo imposible, sino formular la pregunta acerca de la diferencia entre lo que es real porque ya existe, con sus ventajas y sus límites, y aquello a lo que realmente podemos aspirar, si con ello se eleva la existencia humana: es decir, lo que está en posibilidad de existir dadas las condiciones adecuadas y que es superior a la mera o cruda realidad. Encontramos aquí un punto de encuentro entre Hegel y los clásicos, pero salta a la vista una gran diferencia: los antiguos nunca hablaron de una “filosofía de la historia”. La historia para ellos tiene un papel secundario. Aunque de la historia pueden desprenderse reflexiones filosóficas (véase, si no, la obra de Tucídides), la historia misma no es objeto de estudio de la filosofía. ¿Por qué Hegel “complementó” su filosofía política con una filosofía de la historia?

De acuerdo con Hegel, podemos ver en la historia una suerte de progreso hacia la máxima realización de la libertad. El régimen político griego por excelencia fue la democracia ateniense, el cual supuso un avance nunca antes visto en la humanidad. Por primera vez las instituciones políticas se centraron ya no en un poder despótico o en una clase

<sup>40</sup>Debo un agradecimiento a Rafael González Díaz por su generosidad para discutir y ayudarme a conseguir más claridad en este punto acerca de Hegel.

aristocrática, sino en el ciudadano y su libertad. Este régimen es imperfecto porque no incluía a todos: excluía a gran parte de la población pero, sobre todo, ni siquiera en principio consideraba el derecho a la libertad de todo ser humano, sino solamente la libertad de los hombres virtuosos. Aunque debemos reconocer el progreso que supuso la democracia ateniense, liderada por Pericles, respecto del resto de los gobiernos del mundo, era posible y se consiguió un mejor régimen político: uno en el que independientemente de la virtud ciudadana, se reconoce y promueve la libertad de todos los individuos. Este avance no fue casual, pero tampoco fue sencillo ni pacífico. La reflexión acerca de cómo se dio este cambio da un giro sobre lo que los antiguos consideraban como políticamente deseable e indeseable, y es algo de lo que Hegel relata en su *Filosofía de la historia*.

Habrán quienes a partir de una lectura apresurada o selectiva de Hegel afirmen que desde el punto de vista hegeliano, estaríamos tentados a descartar a los clásicos puesto que saben menos que nosotros. Al estar antes en la historia, no tienen el punto de vista privilegiado que nosotros tenemos. Aunque seamos nosotros enanos, estamos parados sobre hombros de gigantes y, por lo tanto, podemos ver más allá que los propios gigantes, por usar la célebre frase que se remonta a la Edad Media, a Blaise Pascal y a Isaac Newton. ¿Pero es esto cierto? ¿Realmente Hegel piensa que los clásicos han sido superados? Hegel escribe: “Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles han tenido la conciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre. Este conocimiento solo surge mediante el ahondamiento del hombre en sí mismo”.<sup>41</sup> La semilla de la libertad se encuentra ya en los clásicos, pero no era posible que germinara aún en toda su plenitud. Para Hegel, solamente en el progreso de la historia es posible conseguir este ahondamiento: la realización de la libertad humana. Me detendré únicamente en un ejemplo. Aristóteles, en el libro v de su *Política*, advierte de los riesgos de la στάσις [*stásis*], que en términos prácticos podemos traducir como “guerra civil”.<sup>42</sup> No

<sup>41</sup> Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 460.

<sup>42</sup> Véase Steven Skultety, *Conflict in Aristotle's political philosophy* (Nueva York: State University of New York Press, 2019), 5-13.

es buena la *στάσις* porque trae inestabilidad, no sabemos en qué terminará, y es una lucha intestina, en la que estalla un conflicto violento entre ciudadanos.<sup>43</sup> La *στάσις*, para Aristóteles, es un síntoma de que algo en la ciudad se ha corrompido.<sup>44</sup> Aunque su origen sea justo, es una forma de conflicto civil que hay que procurar evitar.<sup>45</sup>

En contraste con Aristóteles, Maquiavelo encuentra en lo que llama “tumultos” algo deseable, aunque en sí mismos, por supuesto, no son algo que queramos, Maquiavelo advierte que gracias a los tumultos se da un reajuste en la estructura política. Los choques conducen a un nuevo orden, que es más justo porque se logra, mediante leyes e instituciones, satisfacer una exigencia de justicia social.<sup>46</sup> De las batallas intestinas surgen nuevas instituciones, nuevas reglas del juego, un reacomodo de fuerzas en beneficio de los más desfavorecidos. Los tumultos en Grecia o Roma produjeron un choque entre el poder aristocrático u oligárquico y el poder del pueblo, que dio por resultado la creación de mecanismos institucionales que, al menos en principio, traerían mayor justicia en el reparto del poder. En la medida en la que esto es cierto —que los tumultos o choques o guerras intestinas engendran un orden políticamente mejor— encontramos ya en Maquiavelo<sup>47</sup> la noción o la semilla de lo

<sup>43</sup> Aristóteles, *Política*, 5.2, 1302a5.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 5.3-4, 1303b15-19 y 1303b27-29.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 8.1, 1155a22-26.

<sup>46</sup> Nicolás Maquiavelo, *Discourses on Livy*, trad. por Harvey Mansfield y Nathan Tarcov (Chicago, University of Chicago Press, 1998), cap. 1.4, 16-17.

<sup>47</sup> Que Hegel reconocía la grandeza del pensamiento político de Maquiavelo es patente. En su *Constitución de Alemania* dice lo siguiente: “Hay que leer el *Príncipe* directamente de la historia de los siglos anteriores a Maquiavelo y de la historia de Italia al mismo tiempo, con la impresión que esto produjo, y no [solo] está justificado, sino que aparece como una concepción grandísima y verdadera de una auténtica mente política de la mayor y más noble sensibilidad.” Y más adelante: “La sobrentendida finalidad de Maquiavelo de erigir a Italia en Estado se malentendió por la ceguera de quienes la consideraron nada más que como una justificación (*Gründung*) de la tiranía, un espejo dorado para un opresor ambicioso. Pero, aun aceptando esto, se dice también que los medios son detestables; ahí las trivialidades de la moral tienen amplio campo de juego (*Spielraum*) (como sacar a relucir que la moral no justifica los medios, etcétera). Aquí, sin embargo, no es cuestión de elección de medios, pues los miembros gangrenados no se pueden curar con agua de lavanda. Una situación en la cual el veneno y el asesinato son las armas habituales no reclama remedios delicados (*sanfte*). La vida en descomposición solo se puede reorganizar mediante los procedimientos más vigorosos.” Hegel, *Constitución de Alemania* (Madrid: Aguilar, 1972), 122-123. Hice leves modificaciones a la traducción para apegarme a la literalidad del texto.

que Hegel siglos más adelante entendió como el orden racional de la historia o el progreso histórico.

Es difícil negar el valor de este resultado hegeliano: que, en retrospectiva, vemos una suerte de progreso político. Negar que ha existido en la historia un progreso tendría como consecuencia, por ejemplo, tener que afirmar también que tener una declaración de los derechos humanos no es mejor o preferible a no tenerla. De forma más general, equivaldría a negar que podemos prosperar políticamente. Ciertamente, autores como Raymond Aron ven un *impasse* en cuanto a la definición del mejor régimen político, pues cualquiera que sea, siempre se verá envuelto en un dilema: beneficiará un aspecto en detrimento de otro, igualmente deseable.<sup>48</sup> Si bien las aporías que Aron plantea son verdaderamente caminos sin salida, eso no significa que, dadas las circunstancias, se trate del régimen de que se trate, no sea posible alguna mejora. Si llegáramos a la conclusión de que no es posible mejorar políticamente, entonces nuestro ánimo quedaría marcado por el pesimismo que, a su vez, conduciría a la justificación de actitudes cínicas o abusivas. “Si de todos modos habrá injusticia”, se podría esgrimir descaradamente, “debo hacer lo posible por colocarme arriba y no ser parte de los oprimidos, sino de los opresores”. Esta parece ser la idea que está detrás del “fin de la historia” y que ha servido para justificar un conservadurismo político atroz.

Al otro extremo, sin embargo, también lo acompañan grandes riesgos: el deseo de cambiar la sociedad a toda costa, estructuralmente, a costa incluso de nuestra propia humanidad. Hacer libre y justo al mundo a base de *revoluciones*, que no es sino *revolucionar*, *acelerar* el progreso histórico, que de todas maneras ocurrirá. Ahora bien, no porque en la historia podamos ver en retrospectiva un orden racional, un progreso, significa que, hagamos lo que hagamos, ese progreso ocurrirá. Precisamente si adoptamos una postura pesimista, en la que además la moral se vuelve algo cuestionable (personal, inventado), o bien una postura revolucionaria, que ignora un fin humano más allá del deseo de hacer justicia, la historia tomará caminos que ciertamente no constituyen un

<sup>48</sup> Véase: Raymond Aron, *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial* (Barcelona: Seix Barral, 1971), 71-74.

progreso —y somos testigos de ello. Debemos ser capaces de mirar con ojos críticos nuestro mundo. No se trata, sin embargo, de renunciar al esfuerzo por mejorar la política y por acercarnos a la verdad. El rumbo que tome la historia depende precisamente de la conciencia que tengamos acerca de lo que es un buen fin para los seres humanos. Si ha de haber una mejora del mundo de las cosas políticas, esta debe ir, si no precedida, al menos acompañada por una conciencia acerca del fin humano, para lograr la cual la filosofía de los clásicos resulta una gran aliada.

### ¿Hegel frente a los clásicos?

Reflexionemos, para finalizar, sobre algunas otras posibles semejanzas y diferencias entre Hegel y los clásicos. Para Platón, el mejor régimen en términos absolutos sería el de una ciudad filosófica: un régimen en el que todos los ciudadanos pueden y quieren buscar la filosofía; un régimen en el que todos los ciudadanos están orientados hacia la verdad. Pero este régimen, según él mismo concede, no es realizable; por lo tanto, no puede ser tarea del Estado procurar la filosofía. En eso coinciden Hegel y los antiguos. Lo más a lo que puede aspirar un Estado es a ser liberal: la filosofía no correrá riesgo pero solamente unos cuantos conseguirán —o querrán— ser filósofos.<sup>49</sup>

Otra coincidencia con los clásicos es que la vida humana puede desarrollarse satisfactoriamente en la ciudad: una buena vida cívica, aunque enmarcada por las instituciones, no tiene por qué ser limitada o infeliz. Por eso Aristóteles dedicó buena parte de su *Ética Nicomáquea* a describir las virtudes cívicas o sociales: qué es un buen ciudadano y qué hace al mejor ciudadano, que no necesariamente a ser un buen ser humano, en sentido pleno, dedicado antes o más bien a la contemplación que a la acción política.

<sup>49</sup>Véase: Hegel, *Enciclopedia*, 70-71: “La religión es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación; pero el conocimiento científico de la verdad es un modo peculiar de la conciencia de ella, cuyo trabajo no lo emprenden todos, sino más bien pocos”.

Tal vez una diferencia con los clásicos radicaría en el papel político del filósofo. Mientras que para Hegel la tarea del filósofo consiste simplemente en describir la realidad, Platón y Aristóteles piensan que la vida filosófica debe, si no insertarse como parte del Estado, sí verse reflejada en este: para los clásicos no es indiferente si los ciudadanos cultivan o no la virtud. En la modernidad la virtud sencillamente no es un asunto que deba preocupar al Estado. ¿Es, sin embargo, una diferencia manifiesta? Pienso que sí, al menos en parte: Hegel elogió a Aristóteles por haber sido preceptor de Alejandro Magno:

[Aristóteles] condujo a Alejandro —y esto es histórico— a través de la más profunda metafísica, que muchos actuales profesores de metafísica no pueden entender [...] Alejandro era tan digno de Aristóteles como este de su discípulo. Platón no educó a ningún estadista, pero Aristóteles hizo un verdadero rey, que imperó ἡγεμονικῶς sobre su ejército y sobre toda la Grecia.<sup>50</sup>

El filósofo influye indirectamente en la calidad de la política que se tiene. En todo caso, cuando Hegel afirma que los filósofos no moldean la historia, sino que llegan tarde a comprenderla, quizá subestima la influencia que la filosofía tiene, si no sobre los acontecimientos de su propio tiempo, sí sobre los que vienen después. Baste con mirar la influencia política que el pensamiento del propio Hegel ha tenido sobre el mundo. O bien, hay que reconocer que él mismo, como educador, desempeñó un papel crucial en la formación de sus estudiantes. Si Sócrates interpelaba a quienes encontraba por la calle o en el mercado acerca del ser de las cosas, Hegel a su manera hacía lo propio en sus cátedras. Si su finalidad como seres humanos fue la búsqueda de la sabiduría, su actividad como ciudadanos los llevó a abocarse a la formación de otros seres humanos, y con ello contribuyeron al cultivo de la humanidad.<sup>51</sup>

Una diferencia con Hegel estriba en cómo conciben los antiguos la virtud, cuya responsabilidad total parece recaer solamente en el individuo, incluso en contra de su polis. Si bien, como en el caso de Sócrates,

<sup>50</sup> Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 488-489.

<sup>51</sup> Véase: Rafael González Díaz, “La formación general (*die allgemeine Bildung*) en Hegel”, *Estudios xx*, núm. 140 (2022): 67.

la virtud puede emerger del individuo solo, el final de un Sócrates es inevitablemente trágico. Hegel no concibe ya la virtud como un ideal de vida abstracto o meramente subjetivo, sino en consonancia con la realidad objetiva: la coincidencia de las leyes con la libertad individual. La vida de Sócrates, de acuerdo con Hegel, es *verdaderamente* trágica, no solamente para Sócrates, sino para Atenas, para Grecia toda, porque no permite la conciliación entre la libertad individual y el legítimo poder moral —todavía no ético— de las leyes. Hay un choque entre la costumbre natural —un derecho divino y lo propio del ser humano— y el derecho al saber o de la libertad subjetiva —también un derecho divino— que constituye el principio de la filosofía a partir de entonces.<sup>52</sup> Hegel juzga que el pensamiento griego no concibió la libertad más allá del espíritu subjetivo. Los filósofos habrían conseguido formular una idea de libertad individual, pero no ya su carácter universal: la libertad para todo ser humano. Mas habría que decir que la vida de Sócrates, como la muestran Platón o Jenofonte, invita no solamente a pensar en la universalidad de los valores humanos, sino en su esfuerzo por *formar* seres humanos libres, que no siguieran simplemente la moral impuesta, sino que la cuestionaran y se la apropiaran. En los consejos que daba Sócrates a cada uno de sus interlocutores se aprecia su deseo por proporcionar el mayor bien al que cada uno podía aspirar.<sup>53</sup>

La filosofía no es acción, sino contemplación, entendimiento; pero esa contemplación, como el fruto de la virtud, tiene efectos en la acción humana: no son lo mismo pero son inseparables. Sócrates se preguntaba por la naturaleza de cada ser, y en ese sentido aspiraba y se acercaba a lo divino.<sup>54</sup> Pero no solamente contemplaba, sino que, como filósofo,

<sup>52</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Ciudad de México: FCE, 1995), II, 96-98.

<sup>53</sup> En la *Memorabilia* de Jenofonte abundan ejemplos de los intercambios que tenía Sócrates con toda clase de personas y en los que destaca su empeño, según Jenofonte, en beneficiar máximamente, y en las cosas más importantes, a todas las personas con las que se encontraba. Véase especialmente: *Mem.* 4.8.11; también Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, II, 49-51 y 67.

<sup>54</sup> La autoconciencia puesta en algo externo, fuera de sí, dice Hegel. Llama la atención su fraseo que establece una relación entre lo divino (el cielo) y el saber humano (la conciencia): ahondar “en las profundidades del cielo o, mejor dicho, en las profundidades de la conciencia”. *Ibid.*, 43.

actuaba en el mundo, y sus acciones repercutían en este. El modo de vida filosófico busca acceder a lo divino que hay en el ser humano, pero no por ello se aparta ni mira con desprecio la humanidad. Al contrario, el modo de vida filosófico se da en y desde este mundo. Si la intención del filósofo es elevarse o trascender este mundo, el modo de vida filosófico es necesariamente humano, virtuoso. Su finalidad no es la virtud, pero es mediante la virtud que alcanza su finalidad. Podría parecer que la implicación es que los filósofos se preocupan por la libertad y la moralidad humanas solo de manera secundaria, como un medio necesario e inevitable para perseguir lo que es verdaderamente importante, la sabiduría. Aunque ciertamente sostengo que la filosofía es ante todo la búsqueda de la sabiduría, para que la sabiduría tenga sentido, debe entrar en juego el segundo principio fundamental, que es la vida virtuosa. El modo de vida filosófico consiste en la búsqueda de sabiduría y en el deseo genuino de desear el mayor bien a todas las personas. El filósofo se acerca a la verdad y procura el mayor bien propio y el de los demás. Ambos principios están íntimamente entrelazados.

Más que una respuesta unívoca, he formulado la pregunta acerca de la cercanía o la lejanía de Hegel con los clásicos. Indiqué varios temas en los que habría que emprender una investigación más profunda sobre las posibles semejanzas o diferencias de su pensamiento, como acerca de la finalidad de la vida humana, de lo que entienden por lo eterno y lo divino, de su filosofía política. Una y otra vez, aunque se pueden apreciar diferencias claras, cuando se toman en cuenta los matices resulta evidente que hay una fuerte conexión entre Hegel y los clásicos. No parece plausible el argumento de una ruptura, sino que se trata más bien de una continuación: cómo Hegel los recupera, y especialmente a Aristóteles, para desarrollar a partir de ahí su propio pensamiento. Los diversos ejemplos que dimos en la introducción en este sentido parecen apuntar en la dirección correcta: que en Hegel vemos la culminación del pensamiento clásico.

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

# HEGEL *IMITATIO* *ARISTOTELIS*. LA RECEPCIÓN CREATIVA DE HEGEL DE LAS NOCIONES DE *NOUS* (νοῦς) Y DE *ENERGEIA* (ἐνέργεια) DE ARISTÓTELES

*José Rafael González Díaz\**

RESUMEN: ¿Hasta dónde llegan los vínculos de Hegel con Aristóteles? ¿En qué sentido podemos decir que la filosofía de Hegel aspira a ser la consumación de la aristotélica? En este artículo analizamos el significado y la equivalencia de los conceptos de νοῦς y de ἐνέργεια del párrafo Met. Λ 7, 1072b18-30, en la filosofía hegeliana. En especial con el concepto de “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*). En el mundo antiguo se cultivó la *imitatio auctoris* como afán consciente por entender y apropiarse de un contenido que se consideraba valioso y verdadero. La *imitatio* no consistía en la burda repetición de un autor, sino en el empeño de mejorar la comprensión de una verdad que se desea iluminar. Hegel imita a Aristóteles hasta emularlo. Supera el pasado sin que este sea eliminado por completo. Lo contiene, lo actualiza y lo mantiene vivo. La *Aufhebung* hegeliana es *imitatio* de los clásicos.



HEGEL *IMITATIO* *ARISTOTELIS*. HEGEL'S CREATIVE RECEPTION  
OF ARISTOTLE'S NOTIONS OF *NOUS* (νοῦς) AND *ENERGEIA* (ἐνέργεια).

ABSTRACT: How far go the links of Hegel to Aristotle? In what sense can we say that Hegel's philosophy aspires to be the consummation of the aristotelian one? In this article we analyze the meaning and equivalence of the concepts of νοῦς and ἐνέργεια of the paragraph Met. Λ 7, 1072b18-30, in Hegelian philosophy. Especially with the concept of “effective reality” (*Wirklichkeit*). In the ancient world, *imitatio auctoris* was cultivated as a conscious eagerness to understand and appropriate a content that was considered valuable and true. The *imitatio* did not consist in the crude repetition of an author, but in the effort to improve the understanding of a truth that one wishes to illuminate. Hegel imitates Aristotle to the point of emulating him. He overcomes the past without completely eliminating it. He contains it, updates it and keeps it alive. The Hegelian *Aufhebung* is *imitatio* of the classics.

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

PALABRAS CLAVE: Acto, metafísica, motor inmóvil, realidad efectiva.

KEY WORDS: Act, effective reality, immobile motor, metaphysics.

RECEPCIÓN: 15 de enero de 2024.

APROBACIÓN: 22 de febrero de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0148.000312304

# HEGEL *IMITATIO* *ARISTOTELIS*. LA RECEPCIÓN CREATIVA DE HEGEL DE LAS NOCIONES DE *NOUS* (νοῦς) Y DE *ENERGEIA* (ἐνέργεια) DE ARISTÓTELES

*A Walter Jaeschke (1945-2022),  
por su invaluable labor en el Hegel-Archiv  
y la difusión de la obra hegeliana.*

*A Dieter Henrich (1927-2022),  
por su magnífica obra indispensable  
para comprender  
a Hegel y el idealismo alemán.*

## Introducción: la enigmática cita

Hegel concluyó la exposición de su sistema filosófico en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con la transcripción de un fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles, Met.  $\Lambda$  7, 1072b18-30, en el que se reflexiona sobre el motor inmóvil.<sup>1</sup> A pesar

<sup>1</sup>*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Madrid: Alianza, 2010), 605. Al menos, así lo hizo, a partir de la segunda edición de la *Enciclopedia* de mayo de 1827. La *Enciclopedia* tiene tres ediciones. La primera es de 1817, Heidelberg, la segunda es de 1827, Berlín y una última de 1830, también de Berlín. La primera edición concluía con los denominados tres silogismos. Véase: Luis Xavier López-Farjeat, “Hegel y Aristóteles. Una lectura de *Metafísica* XII, 7, 1072b 18-30”, *Tópicos* 25 (2009): 19-33; Juan Padial, “La herencia aristotélica en la teoría hegeliana de la sensación como ‘encontrar-se’ vital del espíritu”, *Contrastes* XXII, núm. 2 (2017): 75-91; Marcelo Sánchez Sorondo, *Aristóteles y Hegel. Dialéctica convergente-divergente en la noción de sujeto como potencia activa* (Buenos Aires / Roma, Herder / Uni-

de que Hegel tenía los conocimientos filológicos necesarios para traducir el texto, decidió dejarlo sin comentario, como una especie de firma a su sistema.

Este gesto enigmático de Hegel no ofrece otro indicio sobre su sentido que su ubicación. Aparece después del párrafo 577 como rúbrica o sello de todo su sistema. Le preceden tres párrafos centrados en el carácter circular del sistema que se conocen como los “tres silogismos”.<sup>2</sup>

Al fragmento le inhieren principalmente dos dificultades. La primera se relaciona con las características propias del manuscrito de Aristóteles. Según la investigación filológica de Werner Jaeger (1888-1961) y Hermann Bonitz (1814-1888), en el libro  $\Lambda$  se reúnen distintos pasajes que Aristóteles redactó de manera independiente a lo largo de los años y no fueron pensados como partes de una obra homogénea. Eso explicaría por qué algunos pasajes son divergentes, precisamente porque revelan las transformaciones de su concepción teológica.<sup>3</sup> Hegel no ignoró esta situación. En las *Lecciones de historia de la filosofía*, afirma que las obras de Aristóteles han llegado hasta nosotros incompletas, llenas de lagunas, repeticiones y en algunos casos corrompidas.<sup>4</sup> Nos advierte que las “obras metafísicas” de Aristóteles, parecen “haber sido formadas hilvanando entre sí varias obras distintas”.<sup>5</sup> En especial, en la denominada *Metafísica* en donde “aparecen reunidas varias obras en una”.<sup>6</sup>

La segunda dificultad procede de las circunstancias que acompañan la inclusión del texto Met.  $\Lambda$  7, 1072b18-30 en la *Enciclopedia*. Sabemos que Hegel transcribió el texto griego de Aristóteles de una edición

---

versidades Pontificias, 1987); William Aldacir Primera Nader, “Consideraciones filosóficas sobre la articulación de los conceptos de ciencia y dialéctica en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel”, *Co-herencia* 14, núm. 27 (2017): 245-265.

<sup>2</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 205. Hegel mismo lo declara en el párrafo 15: “Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero en el que la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento” que destacan, además, con claridad que la filosofía, en la cima del espíritu absoluto, retorna a la lógica.

<sup>3</sup> Werner Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. por José Gaos (México: FCE, 2001), 392-419.

<sup>4</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. por Wenceslao Roces (Ciudad de México: FCE, 1995), II, 248.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 256.

de Casaubon (Lyon, 1590) que tenía en su biblioteca, a la que le realizó algunas “correcciones”.<sup>7</sup> De hecho, Friedhelm Nicolín (1926-2007) y Otto Pöggeler (1928-2014) incluyeron en su edición de la *Enciclopedia* de 1959 una traducción del fragmento Met.  $\Lambda$  7, 1072b18-30 de Aristóteles, “en el sentido de Hegel y con sus palabras”;<sup>8</sup> es decir, que la traducción consideró las anotaciones y los comentarios que el mismo Hegel realizó sobre el texto a lo largo de su vida.<sup>9</sup>

¿Por qué Hegel decidió concluir su sistema precisamente con este pasaje tan paradigmático dentro del corpus aristotélico?<sup>10</sup> La cuestión no ha pasado completamente desapercibida para algunos especialistas como Pierre Aubenque (1929-2022), reconocido por su trabajo como comentarador de Aristóteles, Nicolai Hartmann (1882-1950), Wolfgang Wieland (1933-2015), Thomas de Koninck y Alfredo Ferrarin (1960).<sup>11</sup>

Nosotros sostenemos que se trata de una declaración radical de que su filosofía es un desarrollo y una culminación de la filosofía de Aristóteles, sin que por ello carezca de verdadera originalidad. De manera consciente, Hegel se coloca frente Aristóteles y quiere continuar de algún modo su proyecto. Hegel quiere ser el Aristóteles del mundo moderno.

Si la filosofía es, como lo afirma Hegel, un todo filosófico que se cierra sobre sí mismo, entonces el enigmático epílogo es la indicación de que su filosofía nace de una lectura e interpretación de Aristóteles.

<sup>7</sup> Como lo advierte José Ramón Valls, la historia detallada de la *Enciclopedia*, desde su concepción hasta su tercera edición, se puede conocer gracias a los informes editoriales que elaboraron Wolfgang Bonsiepen (1946-2015) y Hans-Christian Lucas (1942-1997) para los volúmenes 19 y 20 de la edición de la Academia. Hegel, *Enciclopedia*, 11-37.

<sup>8</sup> Ramón Valls Plana, en Hegel, *Enciclopedia*, 605 n. 925.

<sup>9</sup> En especial incluyeron las expresiones y el sentido que Hegel otorgó al pasaje en las *Lecciones*.

<sup>10</sup> Sobre la inclusión del texto de Aristóteles como punto final de la *Enciclopedia*, Ramón Valls prefiere no pronunciarse porque lo considera una cuestión bastante discutible. A modo de hipótesis, sugiere que con esta cita “se insinúe la identidad de las auténticas filosofías con la filosofía sin más”; Valls, 32. La cita pondría de manifiesto que la identidad es el punto final y el punto de partida de todo el sistema de la ciencia.

<sup>11</sup> De manera general, estas interpretaciones han coincidido en dos aspectos, en la necesidad de dilucidar la relación de Hegel con Aristóteles, y en que acentúan la distancia o el error de Hegel respecto de una interpretación canónica de Aristóteles. En castellano se han realizado algunas investigaciones sobre la recepción hegeliana de ciertos temas de Aristóteles; véase: López-Farjeat, “Hegel y Aristóteles”; Padial, “La herencia aristotélica”; Sánchez Sorondo, *Aristóteles y Hegel*; Primera Nader, “Consideraciones filosóficas”.

¿Hasta dónde llegan los vínculos de Hegel con Aristóteles? ¿En qué sentido podemos decir que la filosofía de Hegel aspira a ser la consumación de la aristotélica? ¿Qué implicaciones tienen esos elementos comunes para comprender problemas de la realidad contemporánea?

## 1. El *νοῦς* y la *ἐνέργεια* en la filosofía de Hegel

En las *Lecciones* Hegel afirma que la comprensión de la filosofía de Aristóteles depende del conocimiento riguroso de las secciones dedicadas al motor inmóvil. “La idea especulativa de Aristóteles hay que deducirla, principalmente, de los libros de su *Metafísica*, sobre todo de los últimos capítulos del libro doce (Λ) que tratan del pensamiento divino”.<sup>12</sup>

Analicemos brevemente el contenido del fragmento *Met. Λ 7*, 1072b18-30. Utilizo la traducción realizada con David Moreno Guinea. La primera parte del texto es una exposición de la naturaleza del *νοῦς* (intelección) y de aquello que constituye su verdadero objeto. Se trata de la intelección divina que se entiende a sí misma por captación de lo inteligible.

62

La intelección [*νόησις*] que es para sí tiene como objeto lo que es excelente para sí; y la (intelección) que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.<sup>13</sup> Y la intelección (se) entiende a sí misma mediante la captación [*μετάληψιν*] de lo inteligible. Pues se hace inteligible tocando [*θιγγάνων*] e inteliendo.<sup>14</sup>

El sustantivo *μετάληψιν* hace referencia al acto de recibir o tomar algo. En sentido estricto designa la acción de agarrar, asir, captar, coger, comprender y entender. Por eso en alemán se traduce como *Ergreifung*.

<sup>12</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 255-256.

<sup>13</sup> Tomás Calvo Martínez traduce el término griego *νόησις* como “pensamiento”, Valentín García Yebra, en la edición trilingüe, como “intelección”; finalmente en la de Ramón Valls Plana como “pensar”, y como lo señala, coincide con el sentido de la traducción de Nicolin Pöggeller, WK 19, 157-167, según la cual Hegel traduce *νοῦς* indistintamente como pensamiento, pensar y razón pensante.

<sup>14</sup> *Met. Λ 7*, 1072b20-22.

De esto se sigue la identidad de la intelección y lo inteligible [νοῦς καὶ νοητόν]. Porque el receptáculo (capacidad)<sup>15</sup> de lo inteligible es también intelección [νοῦς].<sup>16</sup> “De manera que es lo mismo (la) intelección y (lo) inteligible [νοῦς καὶ νοητόν]. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es intelección [νοῦς].”

Aquí destaca el otro concepto central en la exposición de Aristóteles, el de ἐνέργεια. La actividad es lo que tiene de divino la intelección. Dice Aristóteles: “Y actúa teniéndolos [Ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, *in wirklicher Tätigkeit*]. De manera que aquello, más que esto, es lo que la intelección [νοῦς] parece tener de divino”.<sup>17</sup>

Además, la actividad de la intelección es contemplación [θεωρία] y vida [ζωή].<sup>18</sup> La actividad de la intelección es vida. Aquello que resulta apetecible por sí mismo y que es lo más excelente. Lo más propio de Dios.

Probablemente la línea más categórica es aquella en la que Aristóteles declara: “ἐκείνος δὲ ἢ ἐνέργεια” que “la actividad es Dios”. Un viviente eterno. Así lo expresa:

Y ciertamente existe vida [ζωή]. Pues la actividad [ἐνέργεια, *Tätigkeit*] de la intelección es vida; y la actividad es aquel [ἐκείνος δὲ ἢ ἐνέργεια]. Afirmando, por lo tanto, que (el) dios es ser animado eterno óptimo, de manera que dios tiene vida y existencia continua y eterna. Pues dios es esto.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> La palabra *Vermögen* hace referencia al hecho o circunstancia según la cual una persona tiene el poder para llevar a cabo su querer. Etimológicamente la palabra está asociada a “ser fuerte”, “ser eficaz”, “ser capaz de ser”, “tener el poder y la capacidad para hacer”, el poder, la riqueza y el don. A partir del siglo XVII el significado original de la palabra queda referido al “ser capaz de hacer algo” al “querer” y el “querer tener”, “tener poder sobre algo” o “estar en posesión de algo”.

<sup>16</sup> *Met.* Λ 7, 1072b22-23.

<sup>17</sup> *Met.* Λ 7, 1072b24-25.

<sup>18</sup> *Met.* Λ 7, 1072b27. El texto de Aristóteles continúa: “Y la contemplación [θεωρία] es lo más placentero y lo excelente. Si, por consiguiente, Dios siempre se halla bien, de esta manera, como nosotros alguna vez, es admirable; y si mejor, entonces es más admirable; y así se halla.” Al respecto Hegel dice en la *Enciclopedia*: “Si, como Aristóteles dice, la teoría es lo más dichoso y el mejor entre todos los bienes, saben muy bien todos los que participan de este goce qué es lo que ganan con él, [a saber.] la satisfacción de la necesidad de su naturaleza espiritual; y pueden abstenerse de exigir tal cosa a otros, abandonándolos a sus propias aspiraciones y a las satisfacciones que para ellas encuentren.” *Enciclopedia*, 605

<sup>19</sup> *Met.* Λ 7, 1072b27-30.

Como puede verse, el texto tiene una enorme riqueza especulativa que se sostiene en las nociones de νοῦς (intelección y pensamiento) y de ἐνέργεια (actividad).<sup>20</sup>

¿Qué significado tienen para Hegel los términos νοῦς y ἐνέργεια? ¿Estas formulaciones aristotélicas tienen algún equivalente dentro del sistema hegeliano? ¿Son relevantes para comprender de mejor manera la filosofía de Hegel?

Hegel considera que la noción de νοῦς alcanza su verdad con Aristóteles porque en él se encuentra ya la forma de la subjetividad. A diferencia de los planteamientos de Anaxágoras, que lo intuía como la forma de todas las formas en eterna autocontemplación, en Aristóteles aparece el νοῦς por primera vez como la determinación de “un entendimiento, como actividad que se determina a sí misma”.<sup>21</sup>

El pensamiento solo se mueve por lo pensado; tiene un objeto, es lo inmóvil que se mueve.<sup>22</sup> No obstante, este contenido es en sí mismo algo que es pensamiento, por lo que es en sí mismo un producto del pensamiento; es inmóvil y completamente idéntico con la actividad de pensar. Dice Hegel: “Esta identidad está presente aquí en el pensar; aquello que mueve y lo que se mueve son lo mismo”.<sup>23</sup>

A Hegel no le interesa *per se* el carácter teológico del νοῦς ni averiguar si Aristóteles se acercó a la concepción de un ente divino fuera de este mundo, sino que lo trata de aquilatar en su valor filosófico como principio que explica el pensamiento como identidad y movimiento.

Como vimos, la expresión νοῦς en Hegel no tiene un sentido unívoco.<sup>24</sup> A pesar de estas variaciones el sentido del νοῦς es el del pensamiento como identidad y como autoactividad. Los atributos de la *idea* y del *espíritu*. Ahí está para Hegel la grandeza de la filosofía de Aristóteles, en su carácter especulativo. El νοῦς es el que impulsa a la intelección y en cuanto tal no conoce el descanso hasta que supera la mera sensibilidad y toma posesión de la realidad.

<sup>20</sup> Y relaciones estrechas con los verbos μεταλήψιν (captación) y θιγγάνων (tocar).

<sup>21</sup> La del pensamiento como actividad que vuelve sobre sí mismo.

<sup>22</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Fráncfort: Suhrkamp, 1970), II, 161. La traducción es nuestra.

<sup>23</sup> *Ibid.* La traducción es nuestra.

<sup>24</sup> Véase nota 15.

Sin embargo, a Hegel le interesa la centralidad que tiene el acto (ἐνέργεια) en toda la filosofía aristotélica. Etimológicamente, el término ἐνέργεια proviene del vocablo ἐνεργός que significa literalmente trabajo, ocupación, actividad.<sup>25</sup> Expresa la condición de algo que *está-en-el-trabajo* (trabajando), que está sucediendo actualmente. Una “realidad actuante” que “tiene plenitud” o es “completamente real”.<sup>26</sup> En acción realmente (*in wirklicher Tätigkeit*). La esencia de todo lo que hace. El atributo fundamental de cualquier verbo. Así, el sentido que tiene el término ἐνέργεια en Aristóteles supera el que otorgamos habitualmente para nuestras palabras acto, actividad y actualidad.<sup>27</sup> Hegel traducirá habitualmente ἐνέργεια al alemán como *Energie* (energía), *Wirklichkeit* (realidad efectiva), *Wirksamkeit* (efectividad) y *Tätigkeit* (actividad). Lo considera el criterio que ilustra de mejor modo la diferencia fundamental entre la filosofía aristotélica y la platónica.

La esencia en Platón se expresa como aquello que solo es en sí mismo, como algo universal, que no tiene realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Una pura identidad quieta, inerte, sin la actividad (*Tätigkeit*) de la realización (*Verwirklichung*).<sup>28</sup>

Lo platónico es en general lo objetivo, pero en el que falta el principio de vitalidad (*Lebendigkeit*), el principio de subjetividad; y este principio de vitalidad, de subjetividad, no en el sentido de una subjetividad accidental, meramente particular, sino de pura subjetividad es propio de Aristóteles.<sup>29</sup>

En Aristóteles, en cambio, la *Idea* —dice Hegel— se halla determinada a sí misma como quietud y al mismo tiempo como *actividad absoluta*.<sup>30</sup> “Se expresa como realidad efectiva, como energía esta negatividad, actividad, efectividad activa (*tätige Wirksamkeit*).”<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Véase: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e\)nerg/s](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e)nerg/s).

<sup>26</sup> David Bradshaw, *Aristotle east and west. Metaphysics and the division of christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 7-16.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, VIII, 1098 b 33; *Metafísica*, VIII-IX.

<sup>28</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, 152. Una crítica similar es lanzada por Hegel cuando cuestiona la filosofía de Spinoza y la propuesta de Schelling.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>30</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 262.

<sup>31</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 155. La traducción es nuestra.

Según Aristóteles hay dos formas fundamentales, la potencia (δύναμις) y el acto (ἐνέργεια). La potencia es la capacidad, lo que es en sí mismo. Aquello que se presenta como objetivo y puede asumir todas las formas. Lo universal abstracto en general que no tiene en sí mismo su principio formativo que le añade su actividad.<sup>32</sup> El acto (ἐνέργεια) es la “pura efectividad (*Wirksamkeit*) desde dentro de sí misma”.<sup>33</sup> En oposición a la materia que es potencia, la preminencia está en la forma. La actividad o lo negativo que retorna a sí mismo, que contiene lo contrario en sí mismo. Dice Hegel, “en primer lugar está la energía, la forma es la actividad, la realización (*Verwirklichende*), la negatividad relacionada consigo misma”.<sup>34</sup> Ahí está para Hegel el verdadero principio de la filosofía de Aristóteles, en la autoactividad y la autodeterminación del pensamiento.

El pensamiento, en cuanto motor inmóvil, tiene un objeto que se pone a su vez en actividad, ya que su contenido es a su vez algo pensado, es decir, es también un producto del pensamiento [*Produkt des Gedankens*] y, por tanto, absolutamente idéntico a la actividad del pensar [*Tätigkeit des Denkens*]. Lo pensado no se engendra sino en la actividad de pensar, que es, por tanto, una eliminación del pensamiento como objeto.<sup>35</sup>

66

Hegel destaca que en la *substancia absoluta* la posibilidad (*Möglichkeit*) y la realidad efectiva, la forma y la materia no están separadas entre sí. La forma es la que le otorga realidad efectiva, precisamente por ser ἐνέργεια. “En concreto, la energía es subjetividad, la posibilidad es objetiva, lo verdaderamente objetivo tiene, en efecto, también actividad en sí mismo, como lo verdaderamente subjetivo, también tiene potencia”.<sup>36</sup>

Según Hegel, el punto más alto en el que se unen δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια es la sustancia absoluta de Aristóteles. En ella lo inmóvil (*Unbewegte*) y eterno, en y para sí, es al mismo tiempo “movimiento,

<sup>32</sup> *Ibid.*, 154. La traducción es nuestra.

<sup>33</sup> *Ibid.* La traducción es nuestra.

<sup>34</sup> *Ibid.* La traducción es nuestra.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 161. La traducción es nuestra.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 154-155. La traducción es nuestra.

pura actividad, *actus purus*”.<sup>37</sup> Dice Hegel: “Lo inmóvil que mueve —esta es la gran determinación— lo que permanece idéntico a sí mismo, la idea que mueve y permanece en relación consigo misma”.<sup>38</sup>

Esta actividad o movimiento supera el mero cambio en el que no está contenido la conservación de sí mismo. Lo verdaderamente universal para Hegel es activo, se determina a sí mismo. Y eso mismo que se auto-determina es lo que se realiza.

Por lo tanto la actividad, en Aristóteles, es también cambio, pero encuadrado dentro de lo general, el cambio que se mantiene igual a sí mismo: por consiguiente, una determinación que se determina a sí misma y es, en consecuencia, el fin general que se realiza; en el simple cambio no va implícito aún, por el contrario, el conservarse a sí mismo dentro de lo que cambia. Tal es la determinación fundamental que interesa en Aristóteles.<sup>39</sup>

Esta exposición aristotélica del pensamiento que retorna a sí mismo como en un círculo tiene para Hegel el mismo significado de algunas de las determinaciones modernas.<sup>40</sup> Así también la energía —dice Hegel— es la sustancia misma del espíritu. La primera esencia absoluta es aquello que desarrollando su efectividad se mantiene a sí mismo. Lo absoluto, la verdadera esencia, es lo que se mueve a sí mismo, lo que se mueve en círculo, no solo en el pensamiento sino como realidad.<sup>41</sup>

Por eso mismo está convencido de que, si en tiempos más recientes parece nuevo definir al ser absoluto como pura actividad, es por la ignorancia de la concepción aristotélica.<sup>42</sup> Por ejemplo, la afirmación escolástica de que Dios es la pura actividad es para Hegel una expresión del más alto idealismo. Así lo expresa en sus *Lecciones*:

Los escolásticos consideraron para la definición de Dios: Dios es la pura actividad (*die reine Tätigkeit*), es el que es en sí y para sí, no necesita materia —no hay idealismo más alto que este—. O, en otras palabras, él es la

<sup>37</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 161. La traducción es nuestra.

<sup>39</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 25.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 263.

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

<sup>42</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, 158. La traducción es nuestra.

sustancia que en su posibilidad también tiene su realidad efectiva, cuya esencia (potencia) es la actividad, donde los dos no están separados; en ella la posibilidad no se distingue de la forma, ya que es ella la que produce su contenido, sus determinaciones, a partir de sí misma.<sup>43</sup>

El término ἐνέργεια tiene su equivalencia en el sistema hegeliano con las nociones “actividad” (*Tätigkeit*), “producción” (*Hervorbringen*), “realidad efectiva”, “generación” (*Erzeugen*), “acto” (*Wirken*) y “trabajo” (*Arbeit*).

Al utilizar ἐνέργεια, Hegel subraya diferentes formas de actividad, producción o de trabajo que tienen por objeto “agarrar” (*ergreifen*) o “tomar posesión” (*Besitzergreifung*) de un contenido.

En otros lugares Hegel describe este proceso como el “trabajo del concepto” (*Arbeit des Begriffs*), el “trabajo de lo negativo” (*Arbeit des Negativen*) o el trabajo del espíritu (*Arbeit des Geistes*). Así, en la filosofía de Hegel el “espíritu trabaja” para apropiarse de sí mismo. Y el “concepto” (*Begriff*) es aquello de lo que se ha apropiado el sujeto como libertad.

Esta interpretación hegeliana del concepto ἐνέργεια como un proceso inclusivo, como autoactividad fue atacada muy pronto. Uno de los más ácidos oponentes de Hegel fue su entrañable amigo de juventud, Friedrich Schelling. Apuntaba con sarcasmo que el “absoluto de Hegel” tristemente no conocía el sábado. Decía: “El Dios de Hegel es una actividad eterna e incesante y no una simple causa final como la de Aristóteles”.<sup>44</sup>

68

## 2. Aristóteles en Hegel

Un acercamiento a la obra de Hegel nos permite descubrir, fácilmente, la valoración que hace de la filosofía de Aristóteles. En reiterados

<sup>43</sup> *Ibid.*, 158-159. La traducción es nuestra.

<sup>44</sup> “Münchener Vorlesungen”, en vol. 5, 230; “Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie”, en vol. 5; “Einleitung in die Philosophie der Offenbarung”, en vol. 6, 100-106. Véase: Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 16-17.

pasajes lo considera como un *modelo insuperable*.<sup>45</sup> Una exposición verdaderamente especulativa de un contenido “eternamente joven”.<sup>46</sup>

Esa admiración se pone de manifiesto en reiterados pasajes de su obra. Según ellos, Aristóteles es: “el pensador más profundo de todos los pensadores”;<sup>47</sup> “uno de los más ricos y prolijos genios científicos que jamás hayan existido: un hombre que nunca ha podido ser igualado”;<sup>48</sup> “el pensador más profundamente especulativo que se conoce”;<sup>49</sup> “un espíritu tan vasto y especulativo como ningún otro”;<sup>50</sup> “el maestro de todos los filósofos”.<sup>51</sup>

No se trata de una simpatía personal por la figura de Aristóteles, sino de la ponderación general que tiene de su filosofía. La admira porque está dominada por los más profundos conceptos especulativos.<sup>52</sup> Y aunque no procede sistemáticamente: “abarca todo el horizonte de las ideas humanas, penetra en todos y cada uno de los aspectos del universo real y somete al poder del concepto la riqueza y la dispersión de todos ellos”.<sup>53</sup>

Para Hegel, la filosofía de Aristóteles es extensa, pero, sobre todo, es la más profunda. La más especulativa de las filosofías que se han elaborado en la historia.<sup>54</sup> La exposición más acabada de todos los principios y la verdad “eternamente joven”. Por eso, el corazón o núcleo de la enseñanza de la filosofía debería ser el estudio de Aristóteles. Un modelo para todo filósofo. Una guía para la actividad del pensar: “Si se tomase verdaderamente en serio el estudio de la filosofía, nada

<sup>45</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 240.

<sup>46</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)* (Madrid: Abada, 2017), 85.

<sup>47</sup> *Lecciones sobre filosofía de la historia*, trad. por José Gaos (Madrid: Alianza, 2008), 498.

<sup>48</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 237.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 237.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 238. Expresiones todas que guardan cercanía con Santo Tomás de Aquino, quien lo llama “el Filósofo”, o el afamado epíteto de Dante de “maestro de los que saben”. Dante Alighieri, *La divina comedia*, IV, 131-133.

<sup>52</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 238.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 237-238.

<sup>54</sup> Hegel elogia, inclusive, la filosofía de la naturaleza de Aristóteles. No ignora las limitaciones, pero la valora como una verdadera metafísica de la naturaleza. En ella se ordenan adecuadamente los fenómenos y no se conforma con el estudio empírico de los mismos como si fueran realidades aisladas e independientes.

habría más digno que explicar desde la cátedra la filosofía de Aristóteles, pues no hay entre los filósofos antiguos ninguno que tanto merezca la pena de ser estudiado como este”.<sup>55</sup>

Hegel elogia inclusive la filosofía de la naturaleza de Aristóteles. Sin ignorar sus limitaciones, la valora como una verdadera metafísica de la naturaleza. En ella se ordenan adecuadamente los fenómenos conforme al pensamiento y se supera el estudio meramente empírico de los mismos como si fueran realidades aisladas e independientes. “La física aristotélica es lo que en rigor sería para los físicos de hoy día la metafísica de la naturaleza, pues nuestros físicos solo nos hablan de lo que han visto y de los finos y delicados instrumentos que han construido, pero no de lo que han pensado”.<sup>56</sup>

Además, según Hegel ningún filósofo ha sido objeto de más grandes injusticias. Se le atribuyen ideas y doctrinas que son el reverso de su pensamiento.<sup>57</sup> Se afirma, por ejemplo, que su filosofía está fundada en la experiencia y se la degrada a un burdo empirismo o a una forma de realismo trillado y trivial. Estas distorsiones, para Hegel, se deben a la falta de rigor filológico y a los prejuicios que se afirman subjetivamente sin la más mínima molestia de consultar sus obras.<sup>58</sup>

En otras ocasiones se afirma que Aristóteles se opuso diametralmente a la filosofía de su maestro. Hegel piensa que eso es incorrecto: “su filosofía desarrolló y llevó adelante la obra iniciada por el principio platónico, tanto en lo tocante a la profundidad de las ideas como en lo que se refiere a la extensión”.<sup>59</sup>

No hay entre ambos ruptura, sino continuidad. El verdadero sucesor de Platón fue Aristóteles, que enseñaba su filosofía llevándola más lejos y de un modo más profundo. Según Hegel, proseguía la obra de su maestro, y en otro sentido, la superaba.<sup>60</sup> Dice Hegel: “En realidad,

<sup>55</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 253.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 270.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 238-239.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 237.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 240. Un poco antes, Hegel anota: “Por la misma razón, le parece injusta la opinión generalizada de que la filosofía aristotélica y la platónica se enfrentan y oponen la una a la otra, concibiéndose esta como la basada en el idealismo y aquella, por el contrario, como construida en el realismo, el realismo más trillado y trivial”.

Aristóteles supera a Platón en cuanto a profundidad especulativa, ya que conoció la más profunda de las especulaciones, el idealismo, del que no se aparta, por muy vasto que sea su campo empírico.”

El aprecio de Hegel por Aristóteles comenzó en una etapa muy temprana de su formación, a la par que su inquietud por los griegos. Desde que Hegel era un adolescente, el mundo antiguo se convirtió para él en una fuente de inspiración intelectual, incluso estilística.

En el cuaderno de notas de los años de Jena, conocido como el *Wastebook*, Hegel apunta:

No se trata ya solo de pensamientos. De eso tenemos más que de sobra, buenos y malos, bellos y atrevidos. Se trata de conceptos. Pero, mientras que a aquellos se los puede hacer valer inmediatamente y por sí mismos, en cuanto conceptos, en cambio, se los debe hacer comprensibles conceptualmente [o concebibles: *begreiflich*], con lo que la forma de escritura se altera y adquiere un aspecto que exige un esfuerzo quizá incluso penoso, como en Platón y Aristóteles.<sup>61</sup>

Sus biógrafos refieren que desde muy joven se descubrió capacitado para el dominio del griego y el latín. Su predilección fue por el griego; sin embargo, su dominio del latín le permitió, por ejemplo, tener un diario en esa lengua en el que anotaba todo lo que le acontecía. A la edad de nueve años había traducido la Carta a los Tesalonicenses y la Carta a los Romanos del Nuevo Testamento. A los 15 años, fragmentos de Epicteto, y a los 17 textos de Eurípides, la *Ética a Nicómaco* y Sófocles. Un poco más tarde, tradujo la *Antígona* del griego al alemán y, de manera un poco extravagante, el *Cantar de los Nibelungos* del alemán al griego.<sup>62</sup>

Posteriormente, durante su estancia en Heidelberg, sus inquietudes filológicas le permitieron consolidar una amistad con Georg Friedrich Creuzer (1771-1858) uno de los filólogos más importantes en Ale-

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, “Aphorismen aus Hegels (Wastebook)”, en *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845* (Fráncfort: Suhrkamp, 1969), II, 225.

<sup>62</sup> Terry Pinkard, *Hegel. Una biografía*, trad. por Carmen García-Trevijano Forte (Madrid: Acento, 2002), 476.

mania. Ambos compartían un interés en el neoplatonismo, en especial, por la obra de Plotino y Proclo. En la correspondencia que sostuvieron se puede constatar cómo el afamado filólogo elogiaba el conocimiento que Hegel tenía de los griegos y sus habilidades filológicas.<sup>63</sup>

Así, el acercamiento de Hegel a Aristóteles fue directo, a partir del estudio riguroso del original en griego. Sin comentadores de por medio. Sin embargo, las preocupaciones de Hegel superaban las inquietudes estrictamente filológicas y se orientaban a la ponderación de su valor filosófico, sin melancolía ni sentimentalismos.

### 3. La realidad efectiva: Hegel frente a Maquiavelo y Aristóteles

Al inicio de la *Enciclopedia* Hegel afirma que el contenido de la filosofía es la *realidad efectiva*. El mundo exterior e interior que original y continuamente se produce en el campo del espíritu.<sup>64</sup> De hecho, aquello que llamamos experiencia es la conciencia más cercana de este contenido.

La expresión “realidad efectiva” se asemeja a la frase que anota Maquiavelo, en el capítulo xv de *El príncipe*: “verità effettuale della cosa”. La referencia a un universo determinado por la idea de efectividad supone una perspectiva conceptual.

En su juventud, Hegel desarrolló el significado filosófico de *Wirklichkeit* a partir de Maquiavelo, a quien estudió para escribir su obra inconclusa, *La constitución alemana*.<sup>65</sup> Sin embargo, se alejó de Maquiavelo para acentuar que la realidad efectiva es necesariamente verdadera.

Sin duda, esta orientación es cercana al “autò tò prâgma” de Aristóteles, con la que se acentúa que los razonamientos sean sobre las cosas mismas y no sobre sus nombres o como son llamadas.<sup>66</sup> Son las cosas mismas, más que las palabras, las que obligan al pensamiento a indagar en una dirección determinada.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Pinkard, *Hegel*, 476.

<sup>64</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 205.

<sup>65</sup> *La constitución alemana*, trad. por Dalmacio Negro Pavón (Madrid: Aguilar, 1972).

<sup>66</sup> *Tópicos* 108a, 20-25.

<sup>67</sup> *Metafísica*, I, 984b, 9; 984a, 18

Se trata de un término que tiene una significación precisa dentro del *corpus hegeliano*.<sup>68</sup> En la *Enciclopedia* Hegel ofrece un comentario al parágrafo 143, que sirve de preámbulo para comprender el significado de lo que denomina “realidad efectiva”. Básicamente le recuerda a su lector que el ser y la existencia son formas de lo inmediato. El ser es inmediatez no reflejada y un pasar a lo otro. La existencia por su parte es la unidad del ser con la reflexión: un fenómeno (*Erscheinung*).<sup>69</sup>

La realidad efectiva es el desarrollo de esa misma unidad, como relación “que llega a ser plenamente consigo misma”. La unidad de la esencia y la existencia. Dice Hegel: “La realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la existencia, o de lo interno y lo exterior”.<sup>70</sup>

A diferencia del *ser* que termina siendo *otro* y del *fenómeno* como algo puramente contingente, la realidad efectiva expresa la condición de algo que está sucediendo actualmente. Una “realidad actuante” que “tiene plenitud” o es “completamente real”.<sup>71</sup>

La “realidad efectiva” es energía, dice Hegel. *Su exterioridad es su energía*. El hacer es el mismo ser exteriorizado, superación de la escisión de lo interior con lo exterior. Se trata de una explicación emparentada con la noción aristotélica de acto (*ἐνὲργεια*). Dice Hegel: “Lo real efectivo se ha sustraído al pasar y su exterioridad es su energía; en su exterioridad está reflejado hacia sí; su existencia es solamente la manifestación de sí mismo, no de un otro”.<sup>72</sup> Dentro del campo de lo existente, ya sea interior o exterior, se puede distinguir aquello que solamente es un fenómeno, algo insignificante de lo que es verdaderamente realidad efectiva.

Hegel advierte que en la vida cotidiana se denomina realidad a cualquier ocurrencia, sin embargo, esta existencia atrofiada y efímera no merece con toda propiedad el nombre de realidad efectiva.

<sup>68</sup> Su elaboración más acabada está en la *Ciencia de la lógica*, en concreto, en la última parte de la segunda sección dedicada a la “doctrina de la esencia”; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 231.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 232.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>71</sup> Bradshaw, *Aristotle east and west*, 7-16.

<sup>72</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 232.

El conocimiento verdadero supera la inmediatez que supone equivocadamente que lo racional es algo que corresponde exclusivamente a lo que denominamos “ideas”. Las puras abstracciones desapegadas del mundo exterior.

A la realidad efectiva de lo racional se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Por el lado contrario, se opone también a la realidad efectiva de lo racional la representación de que las ideas y lo ideal son cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado impotente para conseguírsela.<sup>73</sup>

La realidad efectiva es lo que está actuando. Lo genuino y verdadero. Aquello que no se puede confundir con la apariencia y que al estar adecuado al concepto es efectivo y racional. Solo de ese modo se puede afirmar para Hegel la existencia del mundo.

Una vez más, la expresión “realidad efectiva” hace referencia a los verbos actuar, hacer, obrar, producir, ser activo y eficaz, que se va realizando.<sup>74</sup> Además, la obra o la acción (*Werk*) es indisoluble de la verdad.

74

Esa es la actividad más propia de la filosofía. Descubrir, decir y difundir la verdad. Sin embargo, eso no es posible si el filósofo renuncia a darle forma a sus pensamientos conforme con la realidad efectiva y la experiencia.<sup>75</sup>

Este es para Hegel el criterio que distingue la verdad de una filosofía. Su adhesión, íntima y total, con la realidad efectiva. La ciencia tiene como finalidad suprema la plena correspondencia de la razón autoconsciente con la razón-que-está-siendo, con la realidad efectiva.<sup>76</sup>

La *Filosofía del derecho* elabora la investigación de lo presente y de lo real que no se conforma con la representación y la apariencia, sino

<sup>73</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>74</sup> José Luis Pinillos Díaz, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 2008, 7-16. *Werk* (“obra”, “acción”) es un sustantivo que, además de guardar cierta relación con la palabra verdad, significa “labor, tarea, trabajo, empresa, producción, empuje, innovación”.

<sup>75</sup> Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 106.

<sup>76</sup> *Ibid.*

que logra comprender el “concepto” en medio de las diferentes configuraciones históricas.

Para Hegel, aquí descansa el sentido de la frase: “Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional” que coloca en el prefacio de su *Filosofía del derecho*.<sup>77</sup>

Pero, por lo que se refiere a [la comprensión de] su sentido filosófico, hay que suponer mucha formación, es decir, es preciso saber no solamente que Dios es efectivamente real, que él es lo más efectivamente real y que solo él lo es verdaderamente, sino que también es necesario saber, desde el punto de vista formal, que la existencia en general es en parte fenómeno y solamente en parte es realidad efectiva.<sup>78</sup>

### **Conclusión: De la imitación como *Aufhebung***

En la *Poética*, Aristóteles afirma que la *imitatio* (del griego: μίμησις *mímēsis*) es una actividad fundamental de todas las artes y las letras.<sup>79</sup> Los seres humanos se imitan unos a otros en sus acciones.<sup>80</sup> Algunas veces de modo admirable y otras de manera insuficiente. A partir de modelos indignos o sobresalientes, pero los seres humanos parecen siempre inclinados naturalmente a la imitación. Además, se trata de una actividad que les brinda un indiscutible disfrute porque tienen la oportunidad de adquirir conocimientos.<sup>81</sup> Al imitar aprendemos. Nos vamos asemejando con lo imitado.

Esta intuición de que lo verdaderamente actual contiene el pasado es un aspecto central de cualquier aspiración cultural. Por eso toda civilización tiene sus *clásicos* a los que vuelve y que sus intelectuales tratan de emular.

<sup>77</sup> *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, trad. Por Juan Luis Vermal (Madrid: Edhasa, 1999), 106.

<sup>78</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 106.

<sup>79</sup> Aristóteles, *Poética*, 1447 a 15-19.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 1448 a 5-15.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 1448 b 10-18.

La civilización occidental no es la excepción. Durante la Antigüedad, en el mundo helenístico y romano se cultivó deliberadamente la lectura e imitación de los autores (*imitatio auctoris*).<sup>82</sup>

Este ejercicio consistía, en primer lugar, en leer cuidadosamente (*lectio*), apreciar el estilo y el contenido de una obra, pero no como una vacua repetición, sino afanándose en entender los modos de hacer del autor. Porque no se puede imitar algo que no se entiende. Posteriormente se fomentaba el desarrollo de un agudo juicio (*iudicium*) para distinguir y abstraer las cualidades intelectuales de un autor.

En su significado más rico, la *imitatio auctoris* suponía trabajar un contenido hasta apropiárselo. Al hacerlo suyo, el que imita está en condiciones de profundizar el significado. El objetivo no es menos ambicioso. Busca continuar y mejorar de algún modo la obra inicial. El *ingenium* expresa la verdadera apropiación de la que emerge algo actual.

Por eso estaban convencidos de que la imitación y la emulación de una obra o de un texto permite que un arte o ciencia alcance su plenitud. Una labor indispensable para producir una obra intelectual equivalente. Porque el saber es un proceso acumulativo.

La imitación puede degradarse cuando se reduce a la repetición mecánica y burda de lo que otro realizó. Aunque esta acción puede ser agotadora, carece de mérito, y en algunos casos es equivalente al vil plagio.

Ante esto se levanta la actitud que se afana en la originalidad. Incluso hay algunos autores que se dicen impedidos de leer a otros para no contaminarse. Al respecto dice Hegel: “La verdadera originalidad, en cuanto productora de la cosa, exige una verdadera cultura (*Bildung*), mientras que la que no lo es acepta absurdidades que solo se le pueden ocurrir a una persona inculta (*Ungebildeten*)”.<sup>83</sup>

La falsa originalidad, que Hegel califica de vanidad y engreimiento de la subjetividad, no ha trabajado lo suficiente en cultivarse y vive sometida a la inmediatez del deseo, el sentimiento y la arbitrariedad del gusto.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Sobre esta cuestión hay una bibliografía extensa. Son lecturas de referencia Longino, *De lo sublime*; Cicerón, *De la invención retórica*; Marco Fabio Quintiliano, *Sobre la enseñanza de la oratoria: libros I-III*.

<sup>83</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, 310.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 309.

La imitación no disimula su deuda con el pasado. No tiene necesidad de esconder todo lo que extrae de otro autor. Al elaborar un contenido, este se oculta momentáneamente para mostrarse renovado. Los elementos que le preceden se pueden distinguir y rastrear.

En la *Enciclopedia* Hegel afirma que el contenido ganado por el pensamiento es “eternamente joven”.<sup>85</sup> Una riqueza o patrimonio del que se apropia la persona por medio del cultivo y la formación intelectual. La filosofía verdadera se hace de esta verdad perenne y no conoce una ruptura de sus vínculos con lo que llamamos “el pasado”.<sup>86</sup>

En este sentido, la filosofía de Hegel conserva la filosofía clásica. La quiere culminar. No sería exagerado afirmar que la filosofía hegeliana es en buena parte aristotélica. Sin embargo, no todo lo que dijo Aristóteles es realidad efectiva. Ni todo lo que dijo Hegel. Aquello verdadero que fue enunciado por Aristóteles o por Hegel es realmente efectivo. Sigue vigente. Por eso son autores que seguimos leyendo, y la filosofía no es posible sin referencia a los clásicos.

Aristóteles y Hegel son pensadores que abarcaron todo el horizonte de la experiencia humana y exploraron filosóficamente todos y cada uno de los aspectos del universo real, la lógica, la ontología, la epistemología, la estética, la filosofía práctica, la filosofía política, inclusive la teología natural.

Se detienen a iluminar filosóficamente fenómenos de la economía, la sociedad, la belleza. Colocar la reflexión de uno frente a la del otro se vuelve necesario y urgente. Por eso, la relación entre Aristóteles y Hegel debe ser una línea de investigación en sí misma.

<sup>85</sup> *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas* (1830), 85.

<sup>86</sup> Heidegger, con la agudeza que lo caracteriza, sostiene que con el enunciado “Hegel y los griegos” se hace referencia al comienzo y la consumación de la filosofía. Y que se puede sustituir, acaso, por una pregunta: “¿Cómo expone Hegel en la perspectiva de su filosofía, la filosofía de los griegos?” Martin Heidegger, “Hegel y los griegos”, *Revista de Filosofía* XIII, núm. 1 (1996): 115. Conferencia dictada en la sección general de la Academia de las Ciencias de Heidelberg, 26 de julio de 1958. Posteriormente fue publicada en el libro de homenaje a Hans-Georg Gadamer, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, comp. por Dieter Henrich y Walter Schulz (Tubinga: J.C.B. Mohr, 1960), 43-57. La pregunta de Heidegger implica que la filosofía hegeliana es en sí misma una exposición de la filosofía de los griegos. Sin embargo, se hace necesario ampliar la extensión de la pregunta e interrogarse de qué manera Hegel recupera el sentido profundo de la metafísica de Aristóteles y si la filosofía de Aristóteles es necesaria para comprender las nociones hegelianas de teleología, trabajo, concepto, pensamiento, propiedad, vida ética, etcétera.

Hay una serie de retos para la comprensión de la relación de Hegel con Aristóteles. Uno de los más acuciantes es que se tiene la costumbre de hacer de manera automática el juicio de que Hegel traicionó el pensamiento aristotélico. Esta actitud condenatoria puede basarse en que la investigación sobre uno y el otro se hace a partir de comentaristas y no de un minucioso trabajo exegético.

Esta objeción ignora que Hegel leyó y estudió directa y rigurosamente los textos griegos y latinos en sus fuentes directas. Efectivamente no lo movía un interés literario o la nostalgia por conservar una interpretación canónica sino una sincera preocupación filosófica por lo que trabajó toda su vida: el conocimiento científico de la verdad.<sup>87</sup>

Hegel se presenta simultáneamente como un filósofo que está convencido de que la verdad fue develada en el mundo griego, en especial, con el trabajo especulativo de Aristóteles. Por otro lado, aparece como un pensador que reconoce que los individuos son hijos de su tiempo.

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas.<sup>88</sup>

Estas fuerzas que parecen oponerse se encuentran en lo que se designa con el término italiano *aggiornamento* (“actualización”). Lo que se actualiza tiene un sustento en la tradición (entiende sus características, sus cualidades y se las apropia) y otro en la actualidad, a la que hay que comprender para poder volverla receptora de la tradición. Así lo expresa el profesor José Ramón Benito: “La tradición en su auténtico sentido no significa anquilosamiento sino vitalidad y apertura, asimilación y progresividad; una tradición que se desentiende de los signos de los tiempos muere”.

<sup>87</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 59.

<sup>88</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, 61.

En el mundo antiguo se cultivó la *imitatio auctoris* como un afán consciente por entender y apropiarse de un contenido que se consideraba valioso y verdadero. La intención no era la burda repetición de un modelo sino mejorar la comprensión de una verdad que se quería iluminar. Alcanzar la superación (*Aufhebung*).

Sin las nuevas aguas la fuente del saber se estancaría. Leer y escribir comportan la relectura o la reescritura, trasladarse de un autor a otro que le precede. En los clásicos leemos a un autor a través de otro. Aristóteles a través de Hegel. A Platón a través de Aristóteles. Y al escribir ocurre algo análogo. Se reelaboran temas. Se actualiza el pasado y se vuelve contemporáneo.

Hegel imita a Aristóteles hasta emularlo. La imitación supera el pasado conteniéndolo, lo actualiza. Y sin esta superación no se conservaría como algo vivo. La *Aufhebung* es *imitatio*. Un esfuerzo asiduo y grande por igualar y superar lo “eternamente joven”. Así lo expresó Hegel:

Si lo antiguo tiene que ser renovado, es decir, tiene que ser renovada una vieja figura (pues el haber mismo es eternamente joven), entonces la configuración de la idea tal como la ofreció, por ejemplo, Platón y mucho más profundamente Aristóteles es infinitamente más digna de ser recordada [que las formas místicas], también porque descubriéndolas mediante su apropiación por nuestra formación intelectual, no se da solamente una comprensión de ellas, sino un progreso de la ciencia misma. Sin embargo, comprender esas formas de la idea no consiste tampoco, por ende, en captarlas superficialmente como fantasmagorías gnósticas y cabalísticas, ni menos se consigue tampoco aquel progreso indicando o insinuando esos ecos de la idea.<sup>89</sup>

<sup>89</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 85.

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

# LA CONCIENCIA ÉTICA COMO ACCIÓN HUMANA Y DIVINA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL. CULPA Y DESTINO. ¿SOMOS FATALMENTE CULPABLES?

*José Manuel Orozco Garibay\**

RESUMEN: Se suele pensar que la culpa procede de una transgresión a la norma o la ley. La razón universal determina a obrar conforme al deber de un sujeto replegado dentro de sí mismo. La acción que emana de la obediencia a la ley es la virtud moral del singular. Pero Hegel propone la tragedia de una oposición entre dos deberes que compelen a obrar, al mismo tiempo, de acuerdo a ellos. Sin embargo, al acatar una de las leyes se transgrede la otra. De esa manera, la virtud de seguir la ley es, al mismo tiempo, transgresión respecto de la otra ley opuesta. El destino condena a Antígona a violentar la ley de la razón, obrando, empero, conforme a su deber. La sustancia ética se rompe. ¿Cómo eludir la culpa?



ETHICAL CONSCIOUSNESS AS HUMAN AND DIVINE ACTION IN HEGEL'S  
*PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*. GUILT AND DESTINY: ARE WE FATALLY GUILTY?

ABSTRACT: It is usually thought that guilt comes from a transgression of the norm or law. The universal reason determines to act according to the duty of a subject withdrawn within himself. The action that emanates from obedience to the law is the moral virtue of the singular. But Hegel proposes the tragedy of an opposition between two duties that compel to act, at the same time, according to them. However, in obeying one of the laws the other is transgressed. Thus, the virtue of following the law is, at the same time, transgression with respect to the other opposing law. Fate condemns Antigone to violate the law of reason, acting, however, in accordance with her duty. The ethical substance is broken, how to avoid guilt?

\*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

PALABRAS CLAVE: Antígona, ley divina, ley humana, singular, universal.

KEY WORDS: Antigone, divine law, human law, singular, universal.

RECEPCIÓN: 29 de mayo de 2023.

APROBACIÓN: 29 de febrero de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0148.000312305

LA CONCIENCIA  
ÉTICA COMO  
ACCIÓN HUMANA  
Y DIVINA EN LA  
*FENOMENOLOGÍA*  
*DEL ESPÍRITU*  
DE HEGEL. CULPA  
Y DESTINO. ¿SOMOS  
FATALMENTE  
CULPABLES?

En esta breve presentación exploramos la idea de culpa y destino en Hegel. El modo cómo se comprende la tragedia a la luz de la acción. Una acción que relacionamos con la unidad de una conciencia que, a la vez, es autoconciencia de la realización de la acción —unidad de conciencia escindida en la dualidad de la ley humana y la ley divina, de suerte que la autoconciencia como saber de sí es una realización bifrente—. El sí mismo de la conciencia sabe de su acción como acorde a la ley humana o acorde a la ley divina. La contradicción entre una y otra reside en la frecuente oposición entre lo que es un deber de Estado y lo que es un deber de la vida privada. El deber asociado a un obrar conforme al mandato universal de la ley humana, o el deber de obrar conforme a lo que ordena la ley divina de la familia. Quizá se pueda hablar de la contradicción de querer obrar conforme a la ley universal y obrar conforme a la ley de la individualidad (lo humano versus lo divino). El querer obrar conforme a lo universal opuesto a lo individual y al revés. ¿Dónde se plantea el conflicto?

El orden como sustancia ética, es el orden de la ley universal que rige a la humanidad, en tanto es soporte de las leyes que hacen posible la

coexistencia armónica de los individuos en el seno de lo social. Al mismo tiempo, la vida moral del individuo que cumple con el ordenamiento que rige la vida en familia, donde lo que liga al marido y la esposa, al hermano con la hermana, a los hijos hacia los padres, no necesariamente coincide con lo que la ley universal reclama para sí.

Hegel piensa que la armonía social deriva de la realización individual dentro del contexto social, donde todas las voluntades acatan la ley, pero, al mismo tiempo, lo universal se individualiza en las acciones de todos los miembros del conjunto. Cuando lo universal es asumido por lo individual, y lo individual se inserta en el orden universal de la ley, la vida social constituye un espíritu objetivo en el que unos se reconocen en los otros. Sin embargo, el choque entre una ley universal que se contrapone a un deber individual, provoca la imposibilidad de satisfacer las dos leyes. El individuo puede acatar la ley humana, universal, pero hacer violencia a lo que le debe a otros en el plano individual; o, en sentido contrario, puede actuar de acuerdo a su responsabilidad individual con la familia y lo que es debido en el plano de la individualidad, transgrediendo la ley del Estado. Si hace una cosa, violenta lo que debe a la otra. Si obedece la ley universal violenta la ley individual. Si hace lo que debe al otro, en sentido individual, entonces violenta la ley universal. Si se oponen lo humano y lo divino, es imposible que el obrar sea correcto, pues la acción se equivoca haga lo que haga el individuo. Si cumple con la ley humana violenta la divina, pero si cumple con la divina violenta la ley humana. Trágicamente, lo ético consiste en armonizar lo universal con lo individual al modo de la mediación. Pero en la transición de un opuesto a otro opera la contradicción. Es la colisión entre el deber universal y el deber individual, entre lo que ordena el Estado y lo que ordena la familia.

Dice Hegel: “se convierte en el movimiento negativo o en la necesidad eterna del horrible *destino* que devora en el abismo de su *simpli-* *cidad* tanto la ley divina como la humana, así como las dos autoconscien- *cias* en las que estos poderes tienen su existencia”.<sup>1</sup> El proceso de negación

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. por Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2005), 549.

o destrucción depende del destino terrible de tener que identificarse con la abismal oposición entre la fuerza de la ley humana y la fuerza de la ley divina. Los poderes de una y otra operan en el plano autoconsciente del sujeto. Los poderes humano y divino subsisten en el individuo siempre. La oposición de esas fuerzas obra en el interior de la vida individual, ya sea consciente o inconscientemente. Ahora, la base de la cual procede el movimiento de un opuesto a otro, es el orden ético. La conciencia ética, dice Hegel, dirige su acción inmediatamente hacia el principio esencial de la vida ética, que es el *deber*. Lo ético no compara leyes, no las considera como alternativas, porque actúa de inmediato y sin contradicción bajo el principio del deber. La colisión entre la pasión y el deber no se produce en el orden ético. Tampoco se da la cómica colisión entre dos deberes en el orden ético. Puede suceder que la pasión concuerde con el deber, uno hace voluntaria y apasionadamente lo que debe. Lo cómico, cuando se produce, se debe a la colisión de dos deberes, porque un absoluto que se piensa como tal se opone a otro absoluto que se piensa como tal. Por lo que lo absoluto no es sino relativo al otro absoluto que se le opone. En ese momento, el deber deja de obligar en relación con otro deber. Pero decir que el deber no es un deber, es una mera contradicción. Los deberes se relativizan, y eso es cómico. La aniquilación de lo que se llama deber es inmediata, pero la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer, y está decidida a hacerlo, ya se trate de lo humano o lo divino. La decisión inmediata es inherente e inmanente a la conciencia ética. La conciencia sabe que debe obrar conforme a la ley humana y la ley divina al mismo tiempo. Y, al saberlo, no sabe qué hacer.

Dice Hegel: “es la naturaleza, no lo contingente de las circunstancias o de la elección, quien asigna uno de los sexos a una ley, el otro a la otra... o bien a la inversa, ambas potencias éticas se dan ellas mismas, en los dos sexos, su existencia individual y su realización efectiva”.<sup>2</sup> La ley es una realidad esencial para la conciencia, pero los poderes en la conciencia ética forman parte del orden ético real. El deber humano o divino son reales para la conciencia. Tiene que obrar conforme a los dos poderes. Por naturaleza, los deberes se asocian a los sexos. El sexo

<sup>2</sup> *Ibid.*, 549.

masculino encarna la ley humana, mientras que el sexo femenino encarna la ley divina. En la medida en que la autoconciencia sabe que está sujeta a los poderes humano y divino, la conciencia ética como autoconciencia sabe que tiene que obrar ya sea de acuerdo a la ley del hombre o a la ley de la mujer. La decisión de actuar, ya sea en un sentido o en otro, es a lo que Hegel llama *carácter*. La decisión actúa por el *carácter* humano o divino. Ahí, la oposición quiebra la unidad del *carácter* porque la oposición se le aparece como inherente a la autoconciencia. El ser como conciencia ética es autoconciencia de los dos deberes en colisión. Entonces, el *carácter* se dispone a obrar conforme a los dos deberes, pero eso es imposible dado que son opuestos. A menos que lo que se debe a lo humano no afecte a lo que se debe a lo divino y viceversa.

Dice Hegel:

Por eso, la contraposición aparece como una colisión desdichada del deber con una *realidad efectiva* carente de derecho. La conciencia ética, en cuanto autoconciencia, está en esta oposición, y en cuanto tal se apresta, a la vez, a someter con violencia, o a engañarla, a esta realidad efectiva opuesta a la ley a la que pertenece. Pero al ver el derecho solo en un lado, y la injusticia en el otro, entonces, aquella de las dos que pertenece a la ley divina, percibe en el otro lado una violencia contingente humana: mientras que la que corresponde a la ley humana percibe en el otro lado la obstinación y la *desobediencia* del ser-para-sí interior.<sup>3</sup>

No hay manera de que la conciencia que sabe de una ley, bajo la cual debe obrar, no sepa de la otra. Y sabe, además, que la realidad se opone a la ley que escoja en la decisión. Porque si el *carácter* la orienta hacia la ley divina, con la que cumple, de inmediato sabe que la ley humana que otros acatan será causa de una violencia fortuita por su parte (habrá una sanción); e igualmente quien decide obrar conforme a la ley humana sabe que del otro lado están quienes obran subjetivamente, de modo obstinado, autosuficiente y egoísta. O uno hace lo que debe y es violento (lo humano), o uno actúa desobedeciendo por egoísmo (lo divino). Se enfrentan la voluntad del Estado y la voluntad particular. La

<sup>3</sup> *Ibid.*, 551.

conciencia dividida sabe de ambas posibilidades. Sin embargo, es posible que haya conocimiento de una de ellas y desconocimiento de la otra. O puede pasar que al obrar bajo uno de los deberes uno sea inconsciente del otro deber. Puedo ser consciente de lo que debo hacer de cara al gobierno y el Estado, pero inconsciente de lo que debo hacer como hermano o hijo o amigo, y viceversa. En ese caso, dice Hegel: “Por todo esto se origina en la conciencia la oposición entre lo *sabido* y lo no-sabido, así como en la substancia, la de lo consciente y lo desprovisto de conciencia; y el *derecho* absoluto de la *autoconciencia ética* entra en disputa con el *derecho* divino de la *esencia*”.<sup>4</sup>

La conciencia ética sabe de la ley universal, humana, del Estado, y es autoconciencia de obrar conforme a esa ley, aún más, sabe lo que es correcto éticamente. Eso significa que contempla la otra ley, divina, familiar, femenina, como una realidad concreta que entra en conflicto con el deber público. ¿Qué hacer? El lado de la verdad, dice Hegel, se coloca contra la conciencia y se le muestra precisamente como lo que es verdadero. Del lado de la sustancia absoluta, dice Hegel, la conciencia ética olvida el lado unilateral de la auto existencia aislada.

La conciencia sabe que lo correcto es actuar de acuerdo a la ley ética, y ejecuta lo que dicta la ley, de modo que el acto muestra la acción como ética. Esa es la verdad ética, que omite ver el lado particular y subjetivo del deber femenino. Por eso, Hegel arguye que la realidad ética se separa en dos leyes, y la conciencia indivisible se asigna una de las dos, entrando en conflicto con la que deja de lado. Ahí se origina la culpa. El carácter de la vida ética está cierto de la verdad inmediata y de la división de sí misma como conciencia activa que, del otro lado, enfrenta una realidad negativa. Lo que debe hacer es contrario a lo que la realidad del otro lado divino demanda. El acto deviene *culpa*. La inocencia de la piedra que no se mueve de un extremo a otro, no es verdad ni siquiera del niño (su inocencia no lo salva del conflicto). Uno es culpable, y sufre. A menos que sea inconsciente como la piedra de marras. Dice Hegel: “y en cuanto obrar, convierte esta unilateralidad en la culpa de

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

asir solamente uno de los lados de la esencia y comportarse negativamente frente al otro, esto, infringirlo”.<sup>5</sup>

En el caso de la tragedia, el plano de lo inconsciente es una condición fundamental para que la conciencia de lo que verdaderamente ocurrió aparezca después de realizado el acto. Edipo no sabe que el hombre al que mata es su padre, y que la mujer con quien se desposa es su propia madre. Cuando lo sabe, descubre que no era consciente de que había violado la ley divina (es parricida), y la humana (ha cometido incesto, siendo su madre la reina en ese momento). Debe arrancarse los ojos porque los ojos no ven. ¿Sabemos realmente lo que estamos haciendo? ¿Sabemos si lo que estamos haciendo está violentando al otro? Cuando la culpa aparece lo descubrimos, ya tarde. Hegel hace notar ese aspecto de la alienación consistente en no saber claramente y con verdad lo que se hace. Ya que se ha completado el acto, Edipo sabe lo que debió hacer, cobra conciencia de que no debió ser ni parricida ni incestuoso. Lo que sabe de sí ya no está en oposición a la realidad que se le opone. Dice Hegel que un poder escondido tras el acto alumbrá como luz del día, ya que el acto es realizado y pone al actor en su lugar. Como destino, la verdad se expresa al final. Pero también, como destino, si uno hace algo transgrede lo opuesto. Si lo sabe, vive en conflicto. Si no lo sabe, la verdad se le ha de revelar. Aquí, Hegel se adelanta a una visión psicoanalítica de la falta. Lacan toma de Hegel la idea de culpa como saber *a posteriori* de lo hecho. Al momento de saber, ya tarde, se tiene que asumir que uno está en falta, en deuda, irreparablemente. Ese es el rol de la culpa.

De la misma forma, Antígona está en el dilema de hacer lo que debe conforme a la ley del Estado (Creonte ordena no enterrar a Polinices), o tener que obrar de acuerdo a lo que debe hacer con sus hermanos muertos (honrar a Polinices dándole sepultura, y honrar al otro hermano, Eteocles, aceptando la honra del Estado, y obedeciendo al Rey Creonte, su tío, quien había prohibido enterrar a Polinices). Según la ley divina, ella debe dar sepultura a Polinices; pero de acuerdo a la ley humana ella debe dejarlo insepulto. En Antígona hay conciencia y saber claro de

<sup>5</sup> *Ibid.*, 555.

lo que debe hacer tanto humana como divinamente. Ella puede decidir. Lo trágico es que, como un *pathos* que permea su acción, ella comete un crimen al honrar a Polinices (darle sepultura). Ella sabe lo que debe hacer como hermana, en lo divino. Su ser pertenece al saber de la ley y su opuesto, que es lo irreal del sentimiento contrario a lo real ético del deber humano. Si acata la orden de Estado violenta la obligación con el hermano que yace, de todos modos, ella es culpable. Pero si desobedece la ley humana del Estado, comete un crimen, ella es culpable. Haga lo que haga se equivocará. Esa es la contingencia de la vida ética, dice Hegel. Es el sufrimiento lo que nos permite saber que hemos errado. El dolor, después del acto, nos indica lo que debemos hacer.

La desobediencia lleva a Antígona a su muerte: es enterrada viva en su tumba, y se ahorca. Hemón, hijo de Creonte y prometido de Antígona, al verla muerta trata de matar a su padre y se suicida abrazado a Antígona. Eurídice, esposa de Creonte y madre de Hemón, se suicida al saber que su hijo ha muerto. El sufrimiento de Creonte hace que se de cuenta del error de haber impuesto la ley humana a la divina.

### Dualidad o univocidad de la ley

Es claro que lo inconsciente opera en el caso de Edipo. Es claro que Antígona sabe que los hermanos, uno nacido antes que otro, pelean por el trono. Sabe que debe honrar el cuerpo del caído Polinices, pero desafía al Rey Creonte honrando a Polinices. Antígona es consciente de su tragedia. Hegel plantea que la juventud que se deja llevar por la vida inconsciente de la familia, representa la individualidad dentro de la comunidad. En términos de lo divino, el cadáver ha de retornar a la tierra, honrando a los penates que cuidan el hogar de la familia; en términos del gobierno, la ley es solamente una, y debe ser acatada so pena de castigo. El gobierno encarna el espíritu nacional, de modo que no admite dualidad, es el representante de la unidad de la necesidad ética donde lo natural es un mero accidente. Antígona desafía a la comunidad, pero bajo el sentimiento de un *pathos* natural el individuo se opone a la comunidad. Los hermanos expresan individualidades separadas de la

comunidad, pero eso mismo preserva a la comunidad. Al luchar por el trono, uno de ellos (Polinices) cae desafiando el poder del Rey Eteocles (quien no quiere ceder el trono al hermano), y ambos se dan muerte. Por eso, Creonte, hermano de Yocasta, asume el poder y ordena honrar a Eteocles, rey de Tebas, dejando insepulto a Polinices. Si Antígona satisface el deber para con el desafiante Polinices, la individualidad representada en Antígona, bajo la ley divina, desafía la ley humana al dar sepultura a su hermano Polinices. El deber impuesto por el poder político restaura a la comunidad dado que el rey honra a Eteocles. Dice Hegel: “Pero a aquel que se encontraba de su lado, la cosa pública lo honrará; al otro, en cambio, que ya sobre las murallas pronunciaba su devastación, el gobierno, la simplicidad restablecida del sí-mismo de la cosa pública, le castigará negándole los últimos honores”.<sup>6</sup>

El conflicto de la dualidad humano-divino lo resuelve el gobierno en nombre de la comunidad castigando al individuo que se enfrente a la ley o se le oponga. La sanción es no honrar al desafiante. Dejar sin sepultura a alguien, como objeto de rapiña sobre la tierra, significa destruir el paso honroso a la memoria de la comunidad de quien gana una sepultura. La honra trasciende y hace eterno el nombre del sepultado. La devoración del cuerpo del muerto, sin honra, es fugacidad de descomposición de la carne sin más.

Aunque lo universal triunfa sobre lo individual, el principio de individuación es rebelde porque señala al Estado como contrario a la ley divina donde lo autoconsciente se opone a un espíritu inconsciente. El espíritu de la comunidad posee la fuerza frente a la debilidad y oscuridad de lo individual. Con todo, las raíces del espíritu de la comunidad están en lo profundo de la familia y los individuos que la componen, porque lo que fortalece a la nación es la certeza de todos sus miembros de que, al formar parte de una familia, forman parte de la comunidad constituida. Sin embargo, la satisfacción del espíritu público se convierte en su contrario, su opuesto, y comprende que lo supremamente correcto es supremamente erróneo.

<sup>6</sup>*Ibid.*, 561.

La ley humana representa la masculinidad, el Estado, la unidad de la comunidad, su cohesión, y opera a través del gobierno. Tiene que absorber en su seno la separación que propician los dioses del hogar (los penates, dioses protectores del hogar), debido a la insularidad de la ley divina representada por la feminidad, la esposa, la madre, la hermana. Hegel sostiene que la mujer ve en el esposo al hombre con quien media para tener a los hijos. En el hermano ve al igual, consanguíneo, sin deseo sexual, y en la hija ve la familia futura. Aunque la familia puede oponerse al Estado, es deber de la comunidad suprimir el espíritu del individualismo hostil. La familia que acata la ley divina y humana, sin conflicto, armoniza con la nación. El todo de la comunidad es la nación. Pero la nación es una individualidad frente a otras. El desafío de naciones opositoras exige la guerra para preservar a la comunidad. Por eso dice Hegel: “La guerra es el espíritu y la forma en que el momento esencial de la substancia ética, la *libertad* absoluta de la autoesencia ética de toda existencia, se halla presente en su realidad efectiva y en su acreditación”.<sup>7</sup>

Lo individual proporciona placer a la mujer, que es principio de ruina y destrucción prominente ante la fuerza física del hombre en el Estado, que llega a su fin. Los dioses del hogar fueron absorbidos por el espíritu nacional. Las encarnaciones individuales vivientes del espíritu nacional caen como meras individualidades personales para desaparecer en la comunidad universal. Pero, al mismo tiempo, la universalidad de la comunidad carece de contenido sin la individualidad. Es necesario que los actos individuales sean acordes a la comunidad y su ley desde el Estado. El espíritu viviente de la comunidad depende de esa armonía, solidaridad. Sin embargo, la solidaridad uniforme se rompe en una pluralidad de puntos separados.

La tragedia de vivir sin conciencia del mal que se hace (Edipo), o la tragedia de la dualidad de leyes confrontadas, se resuelve en la armonía de lo particular con lo universal. Eso fortalece a la nación, que, fragmentada en muchas, tiene que usar la guerra para conservarse. La tragedia es que ya sea desde dentro (separación de sus miembros), o frente al enemigo, las más de las veces lo inconsciente opera lentamente, como el

<sup>7</sup> *Ibid.*, 565.

destino de la pulsión de muerte. Frente a ese posible caos, la culpa ha de engendrar el sentido de la ley en el estado de derecho. Solo ahí se habrá de concretar la libertad del particular subsumido a la legalidad.

Los aquí presentes, ¿nos sentimos culpables de algo? ¿O somos inconscientes del mal que estamos haciendo cuya verdad se revelará después? ¿Habrá que asumir la falta? ¿Cómo podremos armonizar entre nosotros como individuos insertos en la comunidad con las leyes del Estado? ¿Cómo ser parte de una familia sin violencias? ¿Es eso posible? ¿Es la salida la libertad dentro de la comunidad, pero como libertad autodeterminada por la ley? Parece ser que sin represión no hay integración. Sin sanción no hay cohesión. Quizás... la culpa inexorable nos salva, como motor de reintegración de lo individual a la ley universal. ¿Se puede vivir sin culpa? Quien no sabe, desde lo inconsciente, sufre cuando descubre lo que ha hecho (Edipo); quien sabe de la transgresión elige y paga las consecuencias. Quien sabe y transgrede sin culpa no entra en el orden ético, ¿será el psicópata? Hegel no solamente dialoga con los clásicos; los contemporáneos en deuda con Hegel son, por citar tres grandes pensadores, Charles Taylor, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas. Más recientemente: Žizek.

# MECANISMOS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y EL GOBIERNO DE MÉXICO: 2019-2022

---

*Fernando Montoya Vargas\**

RESUMEN: Los mecanismos de participación ciudadana se refieren a los espacios de diálogo legalmente constituidos para deliberar o negociar con las instituciones públicas. Aquí se ofrecen los resultados parciales de una investigación más amplia de esos mecanismos frente al gobierno de México entre 2019 y 2022. Se señalan los mecanismos que prevalecen en México, con sus características principales.



## MECHANISMS FOR CITIZEN PARTICIPATION AND THE GOVERNMENT OF MEXICO: 2019-2022

ABSTRACT: Citizen participation mechanisms refer to legally constituted dialogue spaces to deliberate or negotiate with public institutions. Here we offer the partial results of a broader investigation of these mechanisms against the government of Mexico between 2019 and 2022. The mechanisms that prevail in Mexico are indicated, with their main characteristics.

PALABRAS CLAVE: Derecho de acceso a la información, diálogo, sociedad civil, transparencia.  
KEY WORDS: Civil society, dialogue, right of access to information, transparency.

RECEPCIÓN: 13 de septiembre de 2023.  
APROBACIÓN: 22 de enero de 2024.  
DOI: 10.5347/01856383.0148.000312306

\* Investigador independiente.

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

# MECANISMOS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y EL GOBIERNO DE MÉXICO: 2019-2022

## Introducción

En la actualidad, abunda la bibliografía sobre la participación ciudadana, las acciones de ciudadanos que quieren incidir en la voluntad política para lograr cambios o mejoras sociales. De este modo, la participación ciudadana está invariablemente unida a la democracia, por ser la forma de gobierno que se sustenta en el diálogo entre los ciudadanos y el Estado.

La participación ciudadana se expresa en mecanismos con diferentes metodologías de trabajo y organización: revocación de mandato, consulta popular, presupuestos participativos, contraloría social, comités vecinales, referendos, iniciativas populares, encuestas y cabildos, entre otros. Los mecanismos de diálogo de los ciudadanos con el gobierno son las experiencias que se abordan en este artículo, específicamente para el caso mexicano entre 2019 y 2022. Se escogió este periodo pues el objetivo principal es conocer el estatus que guardan estos mecanismos en los primeros cuatro años de un gobierno iniciado en 2019. Así pues, el problema de investigación se formula con la siguiente pregunta: ¿qué cambios han tenido los mecanismos de diálogo de los ciudadanos y el gobierno de México entre 2019 y 2022?

## Participación ciudadana y mecanismos de participación

En principio, como señalan Gurza e Isunza,<sup>1</sup> el término “participación” es “escurridizo” debido a las expectativas que despierta, su uso empleado o la medición de su impacto. Sin embargo, la participación es un tema recurrente en los ámbitos políticos y académicos y tiene un rasgo definitorio: el involucramiento de las personas (en este caso, los ciudadanos) en el espacio público para buscar un bien común. En este tenor, Hevia y Vergara la definen como “el derecho de grupos y personas a incidir en el espacio público”, como “un ingrediente fundamental para la innovación y el fortalecimiento democrático y la construcción de gobernanza”.<sup>2</sup>

Desde luego, la participación ciudadana se vincula a una práctica democrática tanto por la dimensión política (participación como un derecho), como por la dimensión administrativa (participación como forma para vigilar y mejorar la gestión gubernamental). Esto aporta a los sistemas democráticos tres atributos fundamentales: legitimidad en la toma de decisiones, validez y eficacia en la operación de las políticas públicas.<sup>3</sup>

Para Balbis, la participación ciudadana es la acción colectiva que tiene como fundamental interlocutor al Estado y cuyo objetivo es incidir en la agenda pública o en la voluntad política de los actores públicos.<sup>4</sup> Por su parte, Canto explica que el involucramiento ciudadano en la política pública implica que “los decisores tomen en cuenta las preferencias y las opiniones de los ciudadanos”,<sup>5</sup> quienes se convierten en actores principales de la formulación de políticas.

<sup>1</sup> Adrián Gurza y Ernesto Isunza, “Representación y participación en la crítica democrática”, *Desacatos* (2015): 12.

<sup>2</sup> Felipe Hevia y Samana Vergara-Lope, *¿Cómo medir la participación? Creación, validación y aplicación del cuestionario Conductas de Participación* (Ciudad de México: CIESAS/ INDESOL, 2011), 10.

<sup>3</sup> Alicia Ziccardi, *Participación ciudadana y políticas sociales en el ámbito local* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM / COMECSO / INDESOL, 2004); Bernardo Kliksberg, *Capital social y cultura: Claves estratégicas para el desarrollo* (Buenos Aires: FCE / Banco Interamericano de Desarrollo, 2004).

<sup>4</sup> Jorge Balbis, *Participación e incidencia política de las OSC en América Latina* (Ciudad de México: ALOP, 2005).

<sup>5</sup> Manuel Canto Chac, “Gobernanza y participación ciudadana en las políticas públicas frente al reto del desarrollo”, *Política y Cultura*, núm. 30 (2008): 9-37.

Para otros autores, como Mauricio Merino, la participación ciudadana sirve como puente estabilizador del poder político, es decir, como “una forma de controlar y moderar el poder inevitablemente otorgado a los representantes políticos”.<sup>6</sup>

En lo general, la participación ciudadana en las políticas públicas es un componente fundamental para la gobernanza democrática. La gobernanza es un principio que resulta importante destacar, dado que se refiere al ejercicio de acciones colaborativas, y para que subsista, exige una sociedad civil capaz de integrarse en la esfera pública y en los asuntos sociales como medio de formación de ciudadanía. La gobernanza es una acción colectiva que se desarrolla como antítesis de la ingobernabilidad<sup>7</sup> y que promueve, entre otras cosas, mejoras en los mecanismos de formulación y ejecución de políticas públicas, dando con ello una nueva relación entre el gobierno y la sociedad, siempre que la eficacia de promover esas acciones dependa de comprender y adaptarse al entorno social y económico.<sup>8</sup> Entre los factores de mayor presión, en el sentido de que reconfigura la gestión gubernamental, destaca un mayor involucramiento de los sectores. La nueva configuración propicia la creación de mecanismos que fomentan el intercambio de agendas de trabajo para vigilar y mejorar la formulación, ejecución y evaluación de las políticas públicas.<sup>9</sup>

Para Speer, diversos “arreglos institucionales [...] tienen por objetivo facilitar la participación de los ciudadanos en el proceso de las políticas públicas”.<sup>10</sup> Esta actividad ciudadana concreta el impulso de las bases “en la formulación de las políticas públicas”.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Mauricio Merino, *La participación ciudadana en la democracia* (México: IFE, 2001).

<sup>7</sup> Antonio Carnau et al., *Los desafíos de la gobernabilidad* (Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2001); Michael Coppedge, “Institutions and democratic governance in Latin America”, en *Rethinking development theories in Latin America* (Carolina del Norte: University of North Carolina / Institute of Latin American Studies, 1993).

<sup>8</sup> César Nicandro Cruz, “Gobernabilidad y governance democráticas: El confuso y no siempre evidente vínculo conceptual e institucional”, *Prospectiva*, núm. 19 (2001).

<sup>9</sup> Roberto Moreno, “Gobernabilidad y gobernanza en la administración local”, en *Gobernabilidad y gobernanza en los albores del siglo XXI y reflexiones sobre el México contemporáneo*, ed. por Bertha Lerner, Ricardo Uvalle, Roberto Moreno (Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales / Instituto de Administración Pública del Estado de México, 2011).

<sup>10</sup> Johanna Speer, “Participatory governance reform: A good strategy for increasing government responsiveness and improving public services?”, *World Development* 40, núm. 12 (2012).

<sup>11</sup> B. Guy Peters, “Modelos alternativos del proceso de la política pública: De abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo”, *Gestión y Política Pública* 4, núm. 2 (1995): 257-276.

Para el propósito de este estudio, las tesis de Arnstein sustentan el papel de los mecanismos de participación ciudadana en colaboración con el sector público. Para esta autora, la participación ciudadana puede representarse como una escalera en la que los peldaños corresponden a los grados de poder y a la disposición de los agentes participantes.<sup>12</sup> Uno de los peldaños es lo consultivo y se ejemplifica en los espacios de diálogo e interacción recíproca con los agentes públicos. Otro se asocia a un poder delegado, que consiste en una genuina participación en la que la ciudadanía influye directamente en las políticas públicas.

Checa concuerda con Arnstein en los niveles de participación y los agrupa en tres: informativo, consultivo y deliberativo.<sup>13</sup> El nivel informativo tiene como objetivo que la ciudadanía adquiera conocimientos para comprender mejor un fenómeno social. A continuación, en el nivel consultivo se recaba la opinión de los ciudadanos por medio de mecanismos de comunicación con los agentes públicos. Finalmente, el deliberativo es el espacio en el que los ciudadanos exponen sus problemas e intercambian opiniones o propuestas de solución con el sector público.

En América Latina, una de las innovaciones de los sistemas democráticos fue la creación de espacios de diálogo ciudadanos (consejos, comités, mesas de diálogo) para intervenir en los asuntos públicos. Adrián Gurza explica que los espacios de diálogo o participación ciudadana son fenómenos sociales innovadores y analiza la experiencia de Brasil, donde hay más de 30 000 consejos en 750 municipios, conformados por integrantes de la sociedad civil, que se ocupan de temas como el derecho a la salud, la asistencia social, la niñez y la adolescencia.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> S. Arnstein, “A ladder of citizen participation”, *Journal of the American Planning Association* (1969): 216-224.

<sup>13</sup> Laureano Checa, Claudia Lagos y Cristián Cabalín, “El caso de Chile durante el gobierno de Michelle Bachelet. Participación ciudadana para el fortalecimiento de la democracia”, *Revista Argos* 28, núm. 55 (2011): 13-47.

<sup>14</sup> Adrián Gurza Lavalle y Leonardo Barone, “Conselhos, associações e desigualdade”, en *Trajetórias da desigualdade: Quanto o Brasil mudou nos últimos 50 anos*, coord. por M. Arretche (São Paulo: Universidade Estadual Paulista-Centro de Estudos da Metrópole, 2015).

Los espacios de diálogo en Latinoamérica presentan cinco características principales:

1) Metodología. Dejar en claro las reglas de participación que regirán el mecanismo. Por ejemplo, las facultades de cada participante, convocatorias o comités de trabajo, entre otros.

2) Información. Tener los datos necesarios para que los participantes conozcan los alcances de un problema, las pruebas de acciones o resultados, o bien las carencias y las oportunidades. En las deliberaciones es fundamental que los ciudadanos cuenten con información básica.

3) Control de expectativas. Gestionar las expectativas que despiertan los procesos participativos y deliberativos de la ciudadanía.

4) Participación de los actores públicos. Ataov señala que resulta indispensable la inclusión de los actores públicos para garantizar que la participación ciudadana tenga un verdadero impacto.<sup>15</sup> Lo anterior no debe soslayarse, pues muchos mecanismos carecen de apoyo de las autoridades, lo que desmotiva a los ciudadanos, que perciben su participación como insignificante para la gestión pública.

5) Definición del mecanismo. Con los elementos previos, los ciudadanos tendrán la posibilidad de diseñar un espacio deliberativo y de consenso.

La revisión de la bibliografía permite plantear una tipología de mecanismos de participación ciudadana, que se resume en el cuadro 1.

Estos mecanismos de participación ciudadana son espacios colegiados donde ciudadanos y funcionarios públicos exponen, reflexionan, analizan, discuten, deliberan y negocian propuestas de políticas públicas, formas de participación, análisis de leyes y otros.

Los mecanismos de participación ciudadana, como los consejos, mesas de diálogo y comités, son espacios ocupados por ciudadanos acreditados por los intereses que representan, normados, con funciones y objetivos definidos y que desaparecen o permanecen de acuerdo con las necesidades contextuales.<sup>16</sup> La característica de estos mecanismos es

<sup>15</sup> Anli Ataov, "Democracy to become reality: Participatory planning through action research", *Review Habitat International* 31 (2007): 333-344.

<sup>16</sup> Matthias Catón, "Institucionalismo histórico", en *Diccionario de ciencia política. Teorías, métodos, conceptos* (Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 2006); Guy Peters, *El nuevo institucionalismo* (Barcelona: Gedisa, 2003), 261.

FERNANDO MONTOYA VARGAS

su carácter colegiado, pues participan actores de diversa naturaleza con agendas de trabajo comunes. Por parte del sector público, pueden ser actores que representan instancias gubernamentales básicas para el diálogo y, por el lado ciudadano, son integrantes de la comunidad académica, de la sociedad civil, del sector empresarial o del sindical. La deliberación es el motor esencial, pues así se armonizan intereses contrapuestos y se alinean con uno común. En estos espacios se discuten políticas públicas específicas de salud, migración, género, transparencia y rendición de cuentas, lucha contra la corrupción, agricultura, cambio climático, etcétera.

CUADRO 1  
**Mecanismos de participación ciudadana**

<i>Mecanismo</i>	<i>Características principales</i>
Consejos ciudadanos consultivos	Espacios ciudadanos de asesoría a las instancias públicas y detección de necesidades, intereses y recomendaciones para satisfacer derechos. <sup>16</sup>
Consejos económicos y sociales	Órganos consultivos compuestos por representantes de la sociedad civil, sindicatos, gobierno y académicos, cuya finalidad es orientar e influir en las políticas públicas sociales o económicas. <sup>17</sup>
Mesas de diálogo	Constituyen un espacio de ejercicio de corresponsabilidad entre el sector público y la sociedad civil, para analizar acciones compartidas, además de aportar información y consultas.
Asamblea popular	Espacio ciudadano de discusión y solución de problemas locales y comunitarios, cuyos resultados se remiten a las autoridades competentes. <sup>18</sup>
Contraloría social	Mecanismo de los beneficiarios, de manera organizada, para verificar el cumplimiento de las metas y la correcta aplicación de los recursos públicos asignados a los programas de desarrollo social. <sup>19</sup>

100

<sup>17</sup> Soojin Kim y Hindy Lauer, “Citizen participation in the budget process and local government accountability”, *Public Performance & Management Review* 36, núm. 3 (2014): 456-471.

<sup>18</sup> Fernando Montoya Vargas, “Los consejos económicos y sociales como promotores del diálogo social en la Unión Europea”, *Iberofórum* XII, núm. 24 (2017): 166-188.

<sup>19</sup> Ley del Sistema de Participación Ciudadana y Popular para la Gobernanza del Estado de Jalisco, reformada, *Periódico Oficial del Estado de Jalisco* (2019).

<sup>20</sup> Ley General de Desarrollo Social, reformada, *Diario Oficial de la Federación*, 20 de enero de 2004.

## Mecanismos de participación ciudadana en México

En México, las leyes relacionadas con la participación ciudadana han contribuido a la democratización del país, pues han legitimado espacios de diálogo entre la sociedad y el gobierno.

Su legislación comenzó en 1927, cuando el gobierno mexicano, encabezado por el presidente Plutarco Elías Calles, propuso la creación del Cuerpo Consultivo Oficial Permanente como “órgano de iniciativa y consulta necesaria en asuntos económicos y sociales” en el que “se sumen todos los intereses, lo mismo del capital que los de los obreros, lo mismo que el vendedor que los del comprador, lo mismo que los del hombre de estudio que los de la masa social; cuerpo que necesariamente ha de ser presidido por los representantes que el gobierno juzgue delegar”.<sup>21</sup> Este órgano colegiado tuvo como propósito reunir en un solo espacio, a académicos y representantes de los sectores obrero, empresarial, productivo y social para dialogar con el gobierno mexicano en torno a asuntos económicos y sociales del país. Posiblemente tuvo su inspiración en el Consejo Económico y Social de Weimar, de 1919, que se asumió como un espacio de unificación social y que debía colaborar con la nueva situación económica presentando propuestas de ley al Estado. Técnicamente, este Consejo del Reich era, como lo iba a ser el Cuerpo Consultivo mexicano, una asamblea consultiva que ostentaba la representación económica y social de Alemania. Comoquiera que sea, al final no llegó a constituirse debido a los tiempos convulsos que vivía México.

Ya en el siglo XXI, se produjeron en México cambios que abrieron espacios de incidencia ciudadana en los tres órdenes de gobierno. Destacamos a continuación, a modo de ejemplo, las primeras cuatro experiencias de mecanismos creados en los primeros años del presente siglo.

1) El Mecanismo Consultivo para el Diálogo entre la Sociedad Civil con las Instituciones de los Gobiernos de México y la Unión Europea fue creado en 2001 como parte del Acuerdo de Asociación Económica, Concertación Política y Cooperación entre México y la Unión Europea

<sup>21</sup> Iniciativa de Creación del Cuerpo Consultivo Permanente. Sesión del 29 de diciembre de 1927 (Ciudad de México: Cámara de Diputados, 1927).

(mejor conocido como Acuerdo Global). El mecanismo tiene el objetivo de delimitar un espacio de interlocución que aproveche las oportunidades del Acuerdo de Asociación para examinar las perspectivas de las relaciones y discutir propuestas y recomendaciones sobre asuntos comerciales, políticos y de derechos humanos. Está integrado por representantes de la sociedad civil, academia, sindicatos, empresarios y sector público. En julio de 2022, integrantes del mecanismo participaron en el X Diálogo de Alto Nivel entre la Unión Europea y México, celebrado en Bruselas, y externaron su preocupación sobre las desapariciones forzadas en México, la constante violación a los derechos humanos, la criminalización y represión hacia periodistas y defensores de derechos humanos.

2) Consejo Técnico Consultivo de la Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas por las Organizaciones de la Sociedad Civil. Este consejo es uno de los más relevantes en la historia moderna de la participación ciudadana en México. Creado en 2004, es un órgano de asesoría y consulta cuyas funciones son analizar políticas públicas relacionadas con el fomento a la participación de las Organizaciones de la Sociedad Civil en la vida pública del país. Está integrado por representantes del sector público, académico y social, y es un ente auxiliar en el Registro Federal de Organizaciones de la Sociedad Civil.

3) Mecanismo de Colaboración entre las Organizaciones de la Sociedad Civil y el Gobierno Federal incorporado a la Secretaría de Gobernación. Este mecanismo creado en 2012 tiene como objetivo colaborar en el diseño de políticas públicas que contribuyan a la gobernabilidad del país. Sus temas centrales son los derechos humanos, seguridad ciudadana, desarrollo social, educación y fomento a la participación de la sociedad civil.

4) Comité Nacional de Productividad. Es un órgano consultivo y auxiliar del ejecutivo federal instalado en 2013. Se asume como canal de diálogo entre el gobierno de México, sindicatos, trabajadores, empresarios y académicos, y tiene el objetivo de generar propuestas que impulsen el desarrollo productivo económico del país.

Las leyes de participación ciudadana en México, poco visibles aún en la vida política nacional y local, han sido uno de los terrenos de innovación legal más importantes, en el sentido de que ha permitido que la

participación avance de la democracia representativa o electoral a una deliberativa o de concertación ciudadanas. Así, las 32 entidades federativas que comprende la República Mexicana poseen leyes de participación ciudadana. Aunque difieren en alcance (como se verá más adelante) de estas leyes emanan los mecanismos de participación ciudadana entendidos como espacios de diálogo, consulta y negociación con el sector público mexicano.

Sobre estos espacios de consulta, Felipe Hevia, Samana Vergara-Lope y Homero Ávila Landa presentan uno de los análisis más importantes sobre los consejos consultivos del gobierno de México.<sup>22</sup> Estos autores marcan pautas para el análisis académico de la correlación entre la ciudadanía y el espacio público en México, e identificaron y estudiaron 409 órganos colegiados de deliberación en 2008. Los autores examinaron 256 leyes federales, 131 reglas de operación y fuentes secundarias para determinar las principales características de los mecanismos de participación ciudadana y cuestionaron la eficacia y legitimidad de muchos.

En 2017, a fin de fortalecer las funciones y objetivos de los mecanismos así como dotarlos de una mayor legitimidad, se publicaron en el *Diario Oficial de la Federación* los “Lineamientos para el impulso, conformación, organización y funcionamiento de los mecanismos de participación ciudadana en las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal”, cuya finalidad es “establecer las condiciones y requisitos mínimos que deben observar las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal para el impulso, conformación, organización y funcionamiento de los Mecanismos de participación ciudadana”.<sup>23</sup>

Este documento establece principios rectores de conformación (incidencia efectiva, igualdad y no discriminación, inclusión, transversalidad, corresponsabilidad, transparencia y promoción de la innovación

<sup>22</sup> Felipe Hevia, Samana Vergara-Lope y Homero Ávila Landa, “Participación ciudadana en México: Consejos consultivos e instancias públicas de deliberación en el gobierno federal”, *Perfiles Latinoamericanos* (julio-diciembre de 2011).

<sup>23</sup> “Lineamientos”, *Diario Oficial de la Federación* (Ciudad de México: Secretaría de Gobernación, 2017).

tecnológica); tipos y modalidades de participación (consulta, ejecución, monitoreo); niveles de incidencia (información, diálogo, opinión, deliberación, cogestión y vigilancia). De igual manera, se fijan los criterios para el seguimiento de los trabajos: elaboración de diagnósticos, análisis de resultados y tipología de representatividad (empresarial, sociedad civil, academia, grupos sociales). En términos generales, los “Lineamientos” contemplan los criterios básicos con que debe contar un mecanismo participativo ciudadano en el sector público. Los criterios fomentan, además, acciones a favor de la democracia no solo representativa, sino deliberativa, entendida como señala Monsiváis: “un proceso de discusión pública y argumentación racional entre individuos libres e iguales cuya finalidad es tomar las decisiones correctas y justas en bien de la comunidad política”.<sup>24</sup>

Parte fundamental de este estudio fue la localización de espacios de diálogo de la ciudadanía y el gobierno, lo que permitió catalogarlos e identificar con mayor precisión la tipología, localización, funciones, objetivos y estructura. De acuerdo con el portal de internet de Mecanismos de Participación Ciudadana de la Secretaría de Gobernación de México<sup>25</sup> (creado en julio de 2018) hay 329 mecanismos en el país (a diferencia de los 409 contabilizados por Hevia en 2008). De ellos, 318 son de carácter permanente y 11 temporales. Puede ejemplificarse el permanente con el Consejo Técnico Consultivo de la Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas por Organizaciones de la Sociedad Civil (creado en 2004), que tiene las funciones de analizar las políticas del Estado mexicano relativas al fomento de las actividades de las organizaciones, así como formular opiniones y propuestas sobre su aplicación y orientación.

Respecto al criterio temporal, los mecanismos de participación ciudadana se crean para un proyecto específico y para cierto tiempo. Por ejemplo, el proyecto Rally #*DatosenlaCalle*, en el que los participantes utilizaban datos sobre inversiones en plataformas georreferenciadas,

<sup>24</sup> Alejandro Monsiváis Carrillo, “Democracia deliberativa y teoría democrática: Una revisión al valor de la deliberación pública”, *Revista Mexicana de Sociología* 68, núm. 2 (2006): 294.

<sup>25</sup> Para consultar las bases de datos, véase [http://mecanismosdeparticipacion.segob.gob.mx/es/Mecanismos/Consulta\\_inicio](http://mecanismosdeparticipacion.segob.gob.mx/es/Mecanismos/Consulta_inicio).

recorrían localidades de interés y verificaban el estado de las obras públicas, que luego difundían en las redes sociales. La participación se muestra aquí como un proyecto cívico, diferenciado, pedagógico y con una finalidad precisa y finita.

En relación con la cobertura, los mecanismos de participación ciudadana se catalogan de la siguiente manera: los que tienen cobertura regional representan el 44% (144); los que tienen alcance nacional, el 34% (113); aquellos que operan únicamente en algún estado de la república, el 14% (44); los mecanismos que tienen alcance municipal representan el 5% (17) y 3% otros que se catalogan como espacios vecinales y locales.

Con estas cifras resulta evidente la importancia que ha tenido la generación de mecanismos relacionados con los asuntos nacionales. Por ejemplo, el Mecanismo de Colaboración entre las Organizaciones de la Sociedad Civil y el Gobierno Federal, el Comité de Evaluación del Sistema Penitenciario, el Consejo Consultivo Ciudadano para la Política de Población o el Consejo Nacional para la Prevención y el Control del Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida, las Comisiones Ciudadanas de Evaluación y Apoyo a la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia de la Secretaría de Gobernación<sup>26</sup> y la participación social en guarderías del IMSS.

En cuanto a su distribución entre las secretarías de Estado, los mecanismos de participación ciudadana se clasifican como sigue: SEMARNAT 52% (121), CONACYT 17% (39), Secretaría de Economía 16% (36), Secretaría de Comunicaciones y Transportes 12% (28) y Secretaría del Bienestar 3% (8). Otras secretarías tienen de cuatro a siete mecanismos registrados; por ejemplo, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público tiene cinco, y la Secretaría del Trabajo y Previsión Social, cuatro.

La Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales cuenta con el mayor número de mecanismos de participación ciudadana y consejos

<sup>26</sup> Una experiencia similar fue la creación en 2003 de la Subcomisión de Coordinación y Enlace para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez, Chihuahua, coordinada por la Secretaría de Gobernación, y que tuvo como objetivo combatir y erradicar la violencia de género en aquel municipio. Formaron el subcomité integrantes de la sociedad civil, miembros de instituciones académicas, funcionarios de la administración pública federal y estatal y representantes de organismos públicos autónomos.

asesores de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, así como de la Comisión Nacional del Agua. Los consejos asesores son

espacios de participación e inclusión social a fin de apoyar y asesorar a las direcciones de estos espacios naturales en la implementación de sus programas de manejo, así como para fomentar su efectividad administrativa [...] se conforman por actores locales que son, en principio, los usuarios directos del Área Natural Protegida y sus recursos naturales; además de los representantes del gobierno, sociedad civil, academia, organizaciones no gubernamentales y sector empresarial.<sup>27</sup>

No obstante, en una búsqueda por internet de trabajos de algunos consejos asesores, resultó que los enlaces están dañados y no se puede consultar la información. De hecho, la información disponible corresponde únicamente a 2016, 2017 y 2018. Se realizó una búsqueda aleatoria de diversos consejos, como el Consejo Asesor del Parque Nacional Benito Juárez, Consejo Asesor del Parque Nacional Laguna de Chacahua, Consejo Asesor del Parque Nacional El Tepozteco, Consejo Asesor del Área de Protección de Flora y Fauna Cuatro Ciénegas, Consejo Asesor del Parque Nacional Bahía de Loreto y Consejo Asesor del Parque Nacional Arrecifes de Cozumel, y no se halló información relevante de sus funciones, resultados, minutas, composición ni objetivos.

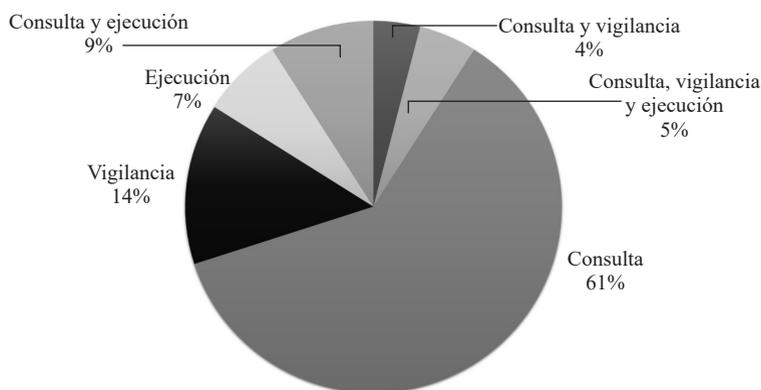
Rowe y Frewer señalan que la participación ciudadana se entiende como la práctica de consulta e involucramiento de los ciudadanos en la agenda, diseño, vigilancia y ejecución de políticas públicas.<sup>28</sup> Es decir, la ciudadanía incide en la consulta, opinión, aporte u observación de las etapas de diseño, evaluación y ejecución de las políticas públicas, en calidad de contraparte. Ahora bien, de acuerdo con el informe de 2018 “Mecanismos de Participación Ciudadana” de la Secretaría de Gobernación de México, puede deducirse que la modalidad más usada es la consulta, que abarca al 61% de los mecanismos, seguida del monitoreo, con 14%. En estos espacios se invita a las organizaciones integrantes al diseño y puesta en práctica de las políticas públicas, y se tienen

<sup>27</sup> Véase: <https://selvamaya.info/es/segunda-sesion-ordinaria-del-consejo-asesor-del-apff-de-balaan-kaax-mx/>.

<sup>28</sup> Gene Rowe y Lynn Frewer, “Evaluating public participation exercises: A research agenda”, *Science, Technology and Human Values* 29, núm. 4 (2004): 512-556.

en cuenta sus puntos de vista y opiniones a la hora de tomar decisiones. En esta lista destacan el Consejo Técnico Consultivo de la Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas por Organizaciones de la Sociedad Civil, el Mecanismo de Colaboración entre las Organizaciones de la Sociedad Civil y el Gobierno Federal, el Consejo Consultivo Ciudadano para la Política de Población y los Consejos Asesores de Áreas Protegidas, adscritos a la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales.

GRÁFICA 1  
**Funcionamiento de los mecanismos de participación ciudadana**



En cuanto a la forma de participación, en el informe de la SEGOB se indica que 189 mecanismos son consejos (60%) y 56 comités (18%). Otros, como son la figura de testigo social o aval ciudadano, representan el 10%; 17 juntas directivas o de gobierno (5%), 16 grupos de trabajo (5%) y ocho mesas de diálogo (2%). Otras más, representan apenas 1%, como las consultas, asambleas, contraloría social, comisión intersecretarial, encuesta y sistema.

La figura del consejo ha sido la más usada como mecanismo de participación ciudadana. Para este estudio, se entiende como consejo todo “órgano colegiado con la función de asesorar, administrar o de dirigir una entidad”.<sup>29</sup> En esta definición, la función de “asesorar” es la más

<sup>29</sup> *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es>.

cercana a la hora de involucrar a las organizaciones de la sociedad civil, pues son parte, junto con otros actores, de la definición, vigilancia y evaluación de las políticas públicas. La figura del consejo, además, posee una estructura orgánica, lineamientos o reglas de funcionamiento, instrumentos jurídicos que dan validez a su actuación (recomendaciones, memorias, anteproyectos). Así sucede, por ejemplo, con el Consejo Técnico Consultivo de la Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas por Organizaciones de la Sociedad Civil, que está conformado por académicos, integrantes de la sociedad civil y funcionarios públicos representantes de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, la Secretaría de Relaciones Exteriores, la Secretaría de Bienestar y la Secretaría de Gobernación, que ocupa la presidencia del consejo. La estructura, conformación y funciones están normadas en la propia Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas por las Organizaciones de la Sociedad Civil.

En relación con el principal sustento normativo de los mecanismos de participación ciudadana, se observa que 198 están sustentados en leyes (62%), 50 fueron por acuerdo (16%), otros por estatutos, convenios, marcos de operación, instrumentos jurídicos, programas y estrategias, los cuales representan el 9%. Además, 15 fueron creados por decreto (5%), 15 por reglas de operación (5%), 11 por lineamientos (3%) y otros más (1%) por reglamento interior o por instrumento internacional, como sucede con el Comité Nacional de Humedales de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Al interpretar estos datos, se observa que elevar a ley la participación ciudadana y los espacios de diálogo equivale a reconocer el papel que tiene la ciudadanía en la construcción de la democracia, sea la representativa o la electoral. Además, la participación es un elemento constitucional de acceso a las decisiones políticas y reconoce un derecho humano suscrito en tratados internacionales. Como menciona la Carta Iberoamericana de Participación Ciudadana en la Gestión Pública, la participación ciudadana “[e]s un derecho, una responsabilidad y un complemento de los mecanismos tradicionales de representación política”.<sup>30</sup> Conside-

<sup>30</sup> “Carta Iberoamericana de Participación Ciudadana en la Gestión Pública”, *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, núm. 45 (2009): 207-224.

ramos, pues, que el reconocimiento legal de la participación ciudadana legitima los procesos políticos, lo que ofrece a los ciudadanos confianza y una democracia activa, que no solo recoge la opinión, sino que genera cultura política, esto es, educa y previene conflictos. Además, fortalece varios aspectos de la relación entre gobierno y ciudadanos; mejora la legitimidad de las políticas públicas y fortalece la gobernabilidad y el estado de derecho.

Finalmente, de esos 329 mecanismos de participación ciudadana que enumera la SEGOB, 300 cuentan con programa de trabajo, 319 hacen seguimiento de los acuerdos, 249 presentan un informe anual, 230 evalúan resultados y 217 publican una página de internet.

### **Estatus de los mecanismos de participación ciudadana**

Una vez obtenidos los datos de los espacios de diálogo en México y de analizar su clasificación, queda responder la pregunta central de investigación: ¿qué cambios han tenido los mecanismos de diálogo entre los ciudadanos y el gobierno de México entre 2019 y 2022?

Es importante cotejar la información del estatus actual de los mecanismos de participación ciudadana, para determinar el grado de incidencia de las organizaciones de la sociedad civil en las políticas públicas. A falta de información en las plataformas digitales de las instituciones públicas y con el objetivo de conocer la vigencia de los mecanismos de participación ciudadana contabilizados por la SEGOB en 2018, se solicitó información en la Plataforma Nacional de Transparencia.<sup>31</sup>

La primera solicitud, realizada el 22 de noviembre de 2022 (y con respuesta del 22 de diciembre de 2022) fue dirigida a la Secretaría de Gobernación y se requirieron datos actualizados (a noviembre de 2022) de los mecanismos de participación ciudadana en la administración pública federal.<sup>32</sup> La secretaría respondió que la base de datos de los meca-

<sup>31</sup> Solicitud de información realizada del 22 de noviembre de 2022 en la Plataforma Nacional de Transparencia: <https://www.plataformadetransparencia.org.mx/>

<sup>32</sup> La solicitud de acceso a la información pública fue: “Se solicita la base de datos actualizada a noviembre de 2022, de Mecanismos de Participación Ciudadana en la Administración Pública Federal. Actualmente se encuentra una en [http://mecanismosdeparticipacion.segob.gob.mx/es/Mecanismos/Consulta\\_inicio](http://mecanismosdeparticipacion.segob.gob.mx/es/Mecanismos/Consulta_inicio) (que se consulta en Excel), pero incluye instituciones

nismos, creada en 2018, se derivó de un ordenamiento previsto en el marco del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, el cual establecía, en términos generales, “la emisión de lineamientos para el impulso y la conformación, organización y funcionamiento de los mecanismos de participación ciudadana de las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal”.

En la respuesta de la institución se decía, además, que: “es posible advertir que la última actualización de la base de datos ahí publicada data del mes de agosto de 2018 [...] sin que fuera posible localizar expresión documental alguna de la que se desprenda actualización posterior en el periodo comprendido entre septiembre de 2018 y noviembre de 2022”. Esto hace suponer que el gobierno actual dejó de dar seguimiento, vigilancia y evaluación a los mecanismos de participación ciudadana de la administración pública federal.

Un dato que resalta en la respuesta de la Secretaría de Gobernación es que el gobierno actual modificó el discurso de la participación ciudadana por una “participación social”. En la respuesta se cita:

Es importante aclarar que la participación social busca promover un involucramiento más amplio de la ciudadanía en la gestión pública; es decir, no limitarla como la participación ciudadana, a especialistas, académicos y representantes de las organizaciones de la sociedad civil, sino que los ciudadanos en general tengan injerencia efectiva que les permita incidir efectivamente en la toma de decisiones.

La frase “involucramiento más amplio”, al referirse a la participación social, es ambigua y no aclara cómo estaría involucrada la ciudadanía en la toma de decisiones. Si bien no niega sino que limita la participación de las organizaciones de la sociedad civil, la situación también es ambigua, pues no hay datos precisos de 2018 a 2022. En la teoría, la “participación social” se entiende como el involucramiento activo, decisivo

---

ya desaparecidas, como el Instituto Nacional del Emprendedor o con enlaces caducados. Se solicita, por tanto, la actualización detallada de: Sector, Institución, nombre del mecanismo, objetivo general, área responsable del mecanismo, fecha de creación, fecha de desaparición, principal sustento normativo que le dio origen, estatus, vigencia, tipo, modalidad, forma o figura de participación, nivel de incidencia, cobertura, página de internet, entidad federativa, dirección, nombre del responsable, correo electrónico, principales resultados”.

y constante de la ciudadanía en los procesos del diseño de las políticas públicas.<sup>33</sup>

En esa misma respuesta, la Secretaría de Gobernación afirma que se trabaja en la reformulación de los “Lineamientos para el impulso, conformación, organización y funcionamiento de los mecanismos de participación ciudadana en las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal”, así como en el Reglamento Interior de la SEGOB, para “adecuarlos a los nuevos conceptos y definiciones de democracia participativa y participación social”.

La respuesta concluye con un ejemplo de acción de participación social que es la creación del “Plan a las dependencias y organismos del sector ambiental”, como compromiso de México en el marco de la ejecución del Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe (conocido como Acuerdo de Escazú).

En el documento no se informa sobre la integración de organizaciones de la sociedad civil, sino de “la participación directa de los responsables de los mecanismos y canales de participación del sector ambiental”. Además, se aclara que el proyecto no está concluido.

Vale la pena retomar este ejemplo si consideramos que en México hay “heridas morales” en el ámbito medioambiental; por ejemplo, el asesinato de 58 defensores ambientales y de territorio entre 2020 y 2022, de acuerdo con el “Informe sobre la situación de las personas y comunidades defensoras de los derechos humanos ambientales en México”, publicado por el Centro Mexicano de Derecho Ambiental.<sup>34</sup> En 2021 entró en vigor el Acuerdo de Escazú, que por primera vez reconoce a los defensores de derechos humanos en temas ambientales y obliga a los Estados a protegerlos. Por ello se interpreta que este mecanismo, referido por la SEGOB en su respuesta, no se ha formalizado aún debido a los pendientes que el gobierno de México tiene con los defensores del medio ambiente.

<sup>33</sup> María Cecilia Vega, *Curso de participación y promoción social en el Nuevo Modelo de Atención de la Salud* (San José: CENDEISS, 1997).

<sup>34</sup> CEMDA, *Informe sobre la situación de las personas y comunidades defensoras de los derechos humanos ambientales en México* (Ciudad de México: Centro Mexicano de Derecho Ambiental, 2022).

Para conocer el estatus de los mecanismos de participación ciudadana señalados en el informe de 2018, se realizaron solicitudes de información a las Secretarías de Relaciones Exteriores, de Hacienda y Crédito Público, de Economía, de Cultura y de Trabajo y Previsión Social, así como un alcance a la Secretaría de Gobernación.<sup>35</sup> La pregunta genérica en todos los casos fue: “Se solicita minutas de trabajo que contengan acuerdos, listas de integrantes y anexos de los espacios o mecanismos en los que participan organizaciones de la sociedad civil con las secretarías de Estado seleccionadas. La información solicitada es de 2018 a diciembre de 2022”.

Primero, la Secretaría de Cultura anotó una serie de acciones realizadas en el periodo solicitado, como los resultados del “Apoyo a Comunidades para Restauración de Monumentos y Bienes Artísticos de Propiedad Federal”. Entre lo que informa hay actas de instalación de los comités de seguimiento Apoyos a la Cultura, sobre restauración de monumentos y bienes artísticos de propiedad federal (Jalisco, Oaxaca, Coahuila, Guanajuato), como templos o parroquias, que fueron afectados por los sismos del 2017 y 2018. Los documentos refieren trabajos de 2019, 2020 y 2021 en los que participaron funcionarios públicos locales y “personas de la sociedad civil”, sin mencionar si pertenecían a una organización, lo que hace suponer que fueron ciudadanos que participaron voluntariamente en las reuniones.

Por otro lado, la Secretaría de Cultura cuenta con un programa de apoyos, en el que hay un apoyo a la infraestructura cultural de los estados, que tiene como población objetivo a las organizaciones de la sociedad civil, para financiar proyectos culturales y artísticos y disminuir la desigualdad en desarrollo cultural. De acuerdo con la información de la plataforma, el programa apoyó a 12 organizaciones de la sociedad civil entre 2018 y diciembre de 2022, con más de 16 millones de pesos, los cuales, explica la secretaría, no implican un gasto permanente en subsecuentes ejercicios fiscales, sino solo un apoyo único. Finalmente,

<sup>35</sup> Las solicitudes de información se realizaron a través de la Plataforma Nacional de Transparencia los días 9 y 25 de enero; 3 y 9 de febrero de 2023, [https://www.plataformadetransparencia.org.mx/Folios: 330026823000334, 330026823000332, 330026823000362, 330026823000162, 330026823000010](https://www.plataformadetransparencia.org.mx/Folios:330026823000334,330026823000332,330026823000362,330026823000162,330026823000010).

la dependencia informa que en el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias hay una comisión de seguimiento representada por académicos, creadores y ciudadanos, pero no organizaciones como tales.

En términos generales, la información que aportó la Secretaría de Cultura concuerda con lo que vimos en páginas anteriores: el gobierno mexicano no ofrece representatividad a las organizaciones de la sociedad civil, sino a ciudadanos individuales.

Por su parte, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público declaró la existencia del Comité Nacional de Productividad, adscrito a la Unidad de Productividad Económica, que funciona como órgano consultivo y auxiliar del ejecutivo federal para asuntos relacionados con la productividad, el desarrollo económico y social, el empleo y la competitividad. En su respuesta, la secretaria dice que no participan organizaciones de la sociedad civil, toda vez que colaboran representantes del sector empresarial, sindical, académico (entre los que destacan la UNAM, el IPN, el ITAM) y de capacitación para el trabajo. Por consiguiente, este mecanismo puede asumirse como un espacio para el diálogo social más allá de la definición común (sector público, privado y sindical) y abarcar a otros actores,<sup>36</sup> como las representaciones académicas.

La Secretaría de Relaciones Exteriores tiene una única unidad administrativa que atiende asuntos relacionados con la sociedad civil, la Dirección General de Vinculación con Organizaciones de la Sociedad Civil. En su informe, señala: “No cuenta ni participa en mecanismos de participación ciudadana con representantes de organizaciones de la sociedad civil, coordinados por la DGVOSC”.

Este punto es notable, porque en el pasado, la Cancillería mexicana era interlocutora, generadora e impulsora de mecanismos de participación ciudadana con agenda internacional, como sucede con el Mecanismo Consultivo para el Diálogo entre la Sociedad Civil con las Instituciones de los Gobiernos de México y la Unión Europea, que entre 2008 y 2017

<sup>36</sup>R. Arias, “Diálogo social como espacio de participación política efectiva y de profundización de la democracia”, ponencia sobre *Diálogo Social en el marco de la Tercera Edición del Curso de Formación en Integración Regional y Sociedad Civil*, Instituto Español de Estudios Centroamericanos de la Fundación ETEA y Comité Consultivo del SICA, 2008.

mantuvo un diálogo abierto con la sociedad civil mexicana y europea, para escuchar puntos de vista sobre la mejor forma de aprovechar las oportunidades que ofrece el Acuerdo de Asociación Económica, Concertación Política y Cooperación entre México y la Unión Europea. Igualmente, la secretaría fomentó la participación de las organizaciones de la sociedad civil en espacios multilaterales a los que llevaban agenda de trabajo y propuestas. Por ejemplo, en 2019 la Dirección General de Vinculación refiere la participación de dos organizaciones de la sociedad civil, Oceanic Foundation y Organi-K A.C., en la IV Sesión de la Asamblea de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Estas asambleas son el máximo órgano mundial en la toma de decisiones sobre el medio ambiente. La Cancillería mexicana tuvo un papel fundamental de intermediación para que las organizaciones de la sociedad civil participaran.

En ese mismo 2019, seis organizaciones de la sociedad civil participaron en el III Foro de los Países de América Latina y El Caribe sobre Desarrollo Sostenible, celebrado en la ciudad de Santiago, del 22 al 26 de abril. En esa reunión, las organizaciones de la sociedad civil hicieron pública una declaración conjunta en la que demandaron la ratificación y aplicación de los tratados y convenciones internacionales sobre derechos humanos.

En 2018, la SRE informó de la participación de 76 representantes de las organizaciones de la sociedad civil en 19 delegaciones oficiales de México en foros multilaterales, como diálogos regionales para la ejecución de estrategias de la Agenda 2030 y la preparación de un mecanismo de la sociedad civil en la Agenda de Desarrollo Sostenible. Las aportaciones de las organizaciones de la sociedad civil fortalecieron la posición de la delegación oficial de México ante la Conferencia de Partes COP24 sobre cambio climático y la LXI Sesión de la Comisión de Estupefacientes, entre otros.

Para finalizar la muestra de mecanismos de participación ciudadana en México que aún son vigentes, nuestro rastreo arroja la permanencia del Mecanismo de Colaboración entre las Organizaciones de la Sociedad Civil y el Gobierno Federal incorporado a la Secretaría de Gobernación,

cuyos datos son que hubo sesiones hasta 2022, de acuerdo con la respuesta de solicitud de información 330026223000062, que puede ser consultada en la Plataforma Nacional de Transparencia.

## Conclusiones

Puede afirmarse que los mecanismos de participación ciudadana, en cuanto espacios de diálogo ciudadano con el gobierno, son instrumentos necesarios para cualquier democracia debido a que permiten a los ciudadanos proponer y negociar las políticas públicas, y contribuir a la vigilancia de los poderes públicos.

Respecto a los alcances de esta investigación, uno de los puntos básicos fue la sistematización, catalogación e interpretación de la información obtenida en las bases de datos oficiales que permitió saber cuántos y cuáles mecanismos de participación ciudadana existen en los tres órdenes de gobierno. Los limitantes principales fueron la falta de datos y la nula actualización de la información gubernamental después de 2018. La poca información disponible, como datos académicos, gubernamentales e incluso periodísticos, representó un obstáculo para la investigación. Gracias a la información obtenida por solicitudes de transparencia, se pudo constatar que ya no funciona la mayor parte de los mecanismos anotados en los informes oficiales de 2018. Del cruce de análisis entre los documentos de 2018 y los obtenidos por transparencia se deduce que fueron cerrados casi todos los espacios de diálogo ciudadano en México.

Puede inferirse que los espacios de diálogo en México cuentan con las características esenciales de todo proceso deliberativo: representación, deliberación, información, negociación e incidencia. Además, no hay un modelo de espacio que excluya a otros, aunque a nivel nacional se prefiere el uso del consejo, en el 60% de mecanismos contabilizados. El 35% de los mecanismos de diálogo tienen alcance nacional, mientras que 14% son estatales y 5% municipales, de lo cual colige la poca participación en espacios geográficos más focalizados. En todo el país, la

Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales contabiliza la mayor densidad de comités y consejos.

El estudio permitió constatar la necesidad del reconocimiento y sustento legal de los mecanismos mediante normas y leyes. Sin estos instrumentos, difícilmente pueden tener peso sus acuerdos y deliberaciones.

Como vimos, con el objetivo de verificar la situación de los espacios de diálogo en el gobierno que inició en 2019, se solicitó información en consultas de transparencia a dependencias públicas federales. Casi todas respondieron que no tenían mecanismos de participación ciudadana, ni siquiera mecanismos en los que participen organizaciones de la sociedad civil, académicos, sindicatos y empresarios, o bien, mecanismos que impulsaran o coordinaran actividades. Esta nueva realidad va de la mano con el nuevo discurso gubernamental sobre la participación ciudadana. En esa nueva lógica, los ciudadanos participarían de manera directa, sin intermediarios, en los asuntos públicos a los que se les convoque o invite.

Desde 2019, el gobierno de México ha modificado el discurso sobre la sociedad civil y los espacios de diálogo, y ha tenido un efecto negativo en leyes, normas, presupuestos y órganos colegiados destinados a fomentar esas actividades. Un primer embate fue la reforma al artículo 151 de la Ley del Impuesto sobre la Renta, es decir, la miscelánea fiscal de 2022, con la cual se limitan los fondos que los ciudadanos pueden deducir por donación a organizaciones de la sociedad civil.<sup>37</sup> Esto es grave, pues las organizaciones de este tipo existen para suplir o complementar la acción del gobierno en espacios donde no tiene suficiente alcance o calidad.

Estas acciones y discursos niegan o desconocen la trascendencia que tiene la sociedad civil para México. De acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en 2021 se contaron alrededor de 65 000 organizaciones de la sociedad civil en todo el país, y de ese universo, 9500 estaban autorizadas como donatarias por el Servicio de Administración Tributaria, las que representan el 3% del PIB y 3% de la población económicamente activa, además de que generan

<sup>37</sup> *El Economista*, 2021.

más de un millón de empleos. Incluso en las ediciones de 2019 y 2020 del Índice de Sostenibilidad de las Organizaciones de la Sociedad Civil se señala el enfrentamiento, desafiante y complejo, entre las organizaciones mexicanas y el gobierno.

Es sabido que los gobiernos poco democráticos se caracterizan por obstaculizar el trabajo de espacios de gobernanza mediante diversas estrategias, como la burocratización de las relaciones para llevar las discusiones de lo sustantivo (política pública) a lo procedimental (minutas, informes, etc.); la desarticulación de los integrantes de los espacios de diálogo mediante la inclusión de nuevos actores afines al régimen y la expulsión o aceleración del término de los nombramientos; el replanteamiento de la forma de gobierno de los mecanismos con cambios a estatutos vigentes, modificación de los esquemas de selección de consejeros, y trastocamiento de las formas de operación y estructura interna; el incumplimiento de la ley, o simplemente, la desaparición de todo espacio de participación ciudadana, puentes en el ejercicio, respeto y vigilancia de derechos.

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

# LAS PROCESIONES DE DIFUNTOS EN TRADICIONES Y LEYENDAS MEXICANAS DE LOS SIGLOS XIX-XX

---

*Javier Ayala Calderón\**

RESUMEN: Las procesiones de difuntos fueron un tema muy favorecido en la literatura mexicana de los siglos XIX y XX. Estas historias tienen sus orígenes en los relatos sobre una aparición de ultratumba que dentro del imaginario sobrenatural de Galicia es conocida como la Santa Compañía, la cual llegó a tierras novohispanas en el siglo XVI, como parte de las crónicas de las órdenes religiosas. Con el paso del tiempo la creencia se secularizó y adquirió tintes cada vez más literarios, hasta tomar la forma de un relato tradicional con añadidos y supresiones que obedecen a elementos locales y a la idiosincrasia de los pueblos entre los que circula.



## PROCESSIONS OF THE DEAD IN MEXICAN TRADITIONS AND LEGENDS OF THE 19TH-20TH CENTURIES

ABSTRACT: The processions of the dead were a very favored theme in Mexican literature of the XIX and XX centuries. These stories have their origins in the tales of an apparition from beyond the grave, known in the supernatural imaginary of Galicia as the Santa Compañía, which arrived in New Spain in the 16th century as part of the chronicles of the religious orders. With the passing of time this belief became secularized and acquired increasingly literary overtones until it took the form of a traditional tale with additions and deletions that follow the local elements and the idiosyncrasy of the people among whom it circulated.

PALABRAS CLAVE: Estantigua, Huestia, más allá, Santa Compañía, ultratumba.

KEY WORDS: Afterlife, beyond the grave, Estantigua, Huestía, Santa Compañía.

RECEPCIÓN: 21 de noviembre de 2023.

APROBACIÓN: 13 de diciembre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0148.000312307

\*Departamento de Historia, Universidad de Guanajuato.

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

# LAS PROCESIONES DE DIFUNTOS EN TRADICIONES Y LEYENDAS MEXICANAS DE LOS SIGLOS XIX-XX

## Introducción

En 2010, el profesor Nicolás Ruiz Rodríguez publicó *Moroleón, doscientos años de crónica y leyenda*. En este breve texto sobre aquella pequeña ciudad del sur del estado de Guanajuato se narra, entre muchas otras tradiciones locales, la historia de una aparición sobrenatural procedente de la península ibérica y conocida con nombres y características particulares dependiendo de la región donde circule. En Galicia, a esta aparición se le llama Santa Compañía.

De la Compañía ya hablaron muchas personas, desde Carolina Michäelis hasta Carmelo Lisón Tolosana, desde Geoffrey de Monmouth (aunque no con ese nombre) hasta Julio Caro Baroja, y es tan popular en España que se ha convertido en uno de los principales atractivos de las regiones a las que se le vincula, donde aparece en múltiples manifestaciones culturales que van desde la literatura y la música hasta la caricatura y la historieta, convertida muchas veces en verdadera promoción comercial de multitud de empresas, grandes y pequeñas.

Por su función, la Santa Compañía es un conjunto de espíritus psicopompos (del griego *psyche*, “alma”, y *pompos*, “el que conduce”), es decir, que se encargaban de guiar a las almas de los muertos en su viaje hacia el espacio determinado culturalmente para ellos. Se afirmaba que la Compañía está conformada por espíritus vestidos con sudarios, lo cual tiene

sentido en un ámbito donde se les supone personas difuntas, aunque luego la imaginación popular transformó esos paños en hábitos y capuchas similares a las de los monjes, los cuales desfilan de noche iluminando su camino con cirios o faroles encendidos,<sup>1</sup> hasta la casa de una persona que estuviera próxima a fallecer para anunciar su muerte y acompañarla al más allá.

En ocasiones, se afirmaba haberla visto llevando al frente un ataúd, y cuando algún testigo miraba dentro encontraba el cuerpo de una persona ya fallecida o próxima a fallecer, e incluso a sí mismo ya difunto, lo cual era una señal de muerte inminente como castigo por haber interrumpido el camino de la procesión.<sup>2</sup> Dentro de las tradiciones de Galicia se dice que estas almas son residentes del cementerio local;<sup>3</sup> no vienen de ningún lugar apartado ni se alejan de la población buscando nuevos entornos, sino que son el vínculo que une su pasado con su presente e incluso con el futuro, pues mientras en un pueblo haya una persona viva y un cementerio donde reposen sus antepasados, persistirá esta relación.

La Santa Compañía puede ser rastreada en la Nueva España en las crónicas del siglo XVI (principalmente entre las franciscanas, de corte tan popular), aunque nunca prendió completamente en estas tierras ni la encontramos abiertamente en los relatos recuperados en los procesos inquisitoriales. Apenas conservamos atisbos, desfigurados por el tamiz del catolicismo, diluidos en hagiografías que, al no poder borrarlas, simplemente las disfrazaron cristianizándolas, escondiéndolas en narraciones en las que el anuncio de la muerte era hecho por frailes fantasmales o por figuras religiosas rodeadas de frailes con cirios, etcétera.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bernardo Barreiro, *Brujos y astrólogos de la inquisición de Galicia y el libro de San Cipriano*, citado en Jesús Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares* (Buenos Aires: Nova, 1943), 129-130. Para los judíos en la España del siglo XV, los muertos salían a desfilan en procesión los viernes por la noche, alumbrándose con candiles. Juan Meseguer Fernández, “Las primeras estructuras del Santo Oficio”, en *Historia de la Inquisición en España y América*, comp. por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandel Bonet (Madrid: Edica, 1984), I, 384.

<sup>2</sup> Carmelo Lisón Tolosana, *La Santa Compañía* (Madrid: Akal, 2004), 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 30-31 y 34.

<sup>4</sup> Javier Ayala Calderón, “Anfitriones de cementerio. La Santa Compañía en textos franciscanos del siglo XVI”, en *Memorias del XIV Encuentro Iberoamericano de valoración y gestión*

A pesar de lo anterior, el objetivo de este texto es mostrar que muchas apariciones de procesiones de ánimas en México son adaptaciones de los informes de apariciones de la Santa Compañía en la península ibérica, asimiladas con lentitud y muy probablemente de forma oral desde el siglo XVI, y analizar los matices que se aprecian en los relatos consignados en algunas fuentes escritas del siglo XX en función de las circunstancias espaciales y culturales en las que se desarrollaron.

### **Vestigios de la Compañía y moralidad en los relatos de principios del siglo XX**

#### *De la superstición a la tradición*

Al margen de las creencias que debía aceptar todo buen cristiano del siglo XVI, en ese tiempo circulaban en América un sinnúmero de consejas (ejemplares unas veces y otras simplemente entretenidas) que intentaban explicar aspectos de aquellas creencias que no resultaban explícitos, que para el gusto y curiosidad popular necesitaban complementos que les dieran sentido. Estas historias pasaron al Nuevo Mundo en los mismos barcos que los frailes y sus libros piadosos, pero narradas por personas distintas que, aunque creyentes en las verdades de la fe enseñadas por los sacerdotes, no circunscribían a los límites de la fe universal sus expectativas de conocimiento. Para estas personas, el mundo estaba también formado por otros elementos que encajaban en las verdades reveladas, por supuesto, pero que les agregaban también algunos datos interesantes.

Las historias de duendes, de ánimas del purgatorio, de demonios, de mujeres fantasmales, etc., no siempre reconocidas en sus formas populares por la Iglesia, rellenaban los huecos que las enseñanzas religiosas dejaban en blanco en el universo mental de sus feligreses, como aquellos

---

*de cementerios patrimoniales y arte funerario y X Reunión de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios* (Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Xochimilco, 2013), 262.

espacios de los portulanos ocupados por los cinocéfalos y las amazonas. No obstante, tildadas de supersticiones y errores por los representantes de la Iglesia, estas creencias fueron vigiladas muy de cerca por la Santa Inquisición desde 1571, cuando se estableció en Ciudad de México, y hasta 1821, fecha en que desapareció formalmente una vez firmada la independencia del país.

Es muy posible incluso que con la desaparición del Santo Oficio estas historias se difundieran cada vez con mayor amplitud, ya sin nadie que las fiscalizara. De hecho, a partir de 1830 cobraron impulso de la mano del romanticismo mexicano y su interés puesto en el pasado remoto del país, que para muchos de los intelectuales de aquella época coincidía con el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo, y no con las civilizaciones prehispánicas. Personajes como Joaquín García Icazbalceta y Lucas Alamán, por ejemplo, estaban convencidos de que México era una creación de la Colonia, pues sus atributos culturales más sobresalientes y que caracterizaban a este pueblo (como el idioma y la religión) procedían directamente de España, y relegaban a un segundo plano las herencias prehispánicas. En este contexto, comenzaron a rescatarse, ya secularizados, algunos de los antiguos relatos de contenido religioso que circulaban en el mundo novohispano y que podemos encontrar en textos de José Justo Gómez de la Cortina, José Bernardo Couto, Vicente Rivalpalacio y Juan de Dios Peza.<sup>5</sup> Pasaron a ser vistos como tradiciones y leyendas dignas de ser recopiladas como parte del pasado cultural del país. Ni siquiera los historiadores más ecuanímenes y sobrios como Manuel Orozco y Berra escaparon a la seducción de escribir estas tradiciones, como se puede ver, por ejemplo, en los relatos “La calle de Don Juan Manuel” y “La campana del reloj de palacio”.

Estas narraciones se encontraban en todos lados. Se escuchaban durante los viajes, al pasar por sitios llamativos cuyos nombres requerían explicación (como el puente del Diablo del que escribe Manuel Payno en un viaje a Veracruz);<sup>6</sup> en la barbería, donde los peluqueros

<sup>5</sup> Isabel Quiñonez, Prólogo a *Leyendas históricas, tradicionales y fantásticas de las calles de la Ciudad de México*, de Juan de Dios Peza (Ciudad de México: Porrúa, 1999), xxviii-xxxI.

<sup>6</sup> Manuel Payno, *Crónicas de viaje*, en *Obras Completas* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996), I, 118-119.

contaban noticias, chismes y anécdotas a sus parroquianos;<sup>7</sup> durante las tertulias familiares o sociales,<sup>8</sup> etcétera.

### *El difunto visto por sí mismo*

Como resultado de este auge de las tradiciones coloniales, a principios del siglo xx encontramos historias que se refieren a apariciones similares a la Compañía, y que, si bien no constituían procesiones, sí cumplían la misma finalidad que en España. Así, tenemos en los relatos transmitidos por Artemio de Valle Arizpe la leyenda del joven Gonzalo Venegas de Quezada, vinculada a la calle de Arcinas, actual Segunda Calle de la República de Bolivia en Ciudad de México, ocurrida presuntamente en la primera mitad del siglo xviii. Según la leyenda, cierta noche este galán perdedor de doncellas se topó en la solitaria y quieta calle del Relox a una mujer vestida de blanco y cubierta con un velo negro, a la cual fue siguiendo hasta una casa de la calle de Arcinas, en busca de una aventura. Sin embargo, una vez dentro del domicilio, lo que don Gonzalo encontró fue un velorio y un difunto metido en un ataúd alumbrado con cuatro cirios. Lleno de horror, el joven se dio cuenta de que las personas que oraban alrededor del ataúd eran su propio abuelo, su padre y su madre, todos fallecidos años atrás. Construido el ambiente, el narrador llega al momento culminante de su historia:

Fueron sus ojos a posarse, llenos de ansia azorada, en el difunto y un escalofrío le subió en el acto por toda la espalda [...] El que estaba rígido en el ataúd era él mismo. Su barba rubia y su cabellera ensortijada eran aquellas; su traje recamado era igual al que llevaba puesto, dorado y negro, y hasta tenía el ligero desgarrón que se tocaba en ese momento. [...] Dio un enorme grito don Gonzalo al reconocerse idéntico en aquel muerto y sintió como que se le iban las fuerzas, desvaneciéndose.<sup>9</sup>

<sup>7</sup>Manuel Orozco y Berra, “La calle de Don Juan Manuel”, en *Leyendas mexicanas*, comp. por José Rogelio Álvarez (León: Everest, 1998), 147.

<sup>8</sup>Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, en *Obras completas*, tomo I, presentación y notas de Boris Rosen Jélomer, prólogo de Fernando Curiel (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005), 239-240.

<sup>9</sup>Artemio de Valle Arizpe, “Sin morir estaba muerto”, en *Historias, tradiciones y leyendas de calles de México* (Ciudad de México: Diana, 1986), 301.

Y al día siguiente apareció muerto en un ataúd de pino entre cuatro cirios a la entrada del convento del Carmen de aquella ciudad.

Aunque lejos formalmente de las peregrinaciones de ánimas, este cuento comparte con la tradición de la Compañía dos motivos narrativos básicos: los difuntos orantes (pertenecientes tal vez a cementerios locales de Ciudad de México) y el ataúd con cirios donde el testigo se ve a sí mismo como predicción de su muerte.

Que los muertos no sean viajeros sobresalientes<sup>10</sup> es un fenómeno bien conocido por los lectores de estas narraciones, pues aunque haya casos muy concretos y necesarios para la trama de difuntos que se desplazan a sitios distintos y lejanos para cumplir un objetivo, lo más común es que se aparezcan o deambulen cerca de los lugares donde han fallecido o donde se encuentran inhumados. La Compañía es uno de estos últimos casos, pues sin que sus integrantes hayan fallecido necesaria y exactamente en los lugares donde se les ve, sí formaban parte de su comunidad y constituyeron en vida parte de su entorno cotidiano. A pesar de que en el relato no consta que los padres y el abuelo de don Gonzalo Venegas fueran habitantes de Ciudad de México y que estuvieran sepultados en una de sus iglesias o camposantos, nada hay tampoco que lo refute o lo invalide; por tanto, puede hacerse una interpretación en este sentido, toda vez que para la avanzada época de referencia multitud de familias criollas llevaban ya muchas generaciones como vecinos de las ciudades novohispanas.

126

### *El trasnochador Gil Menchaca*

Igual recuerdo de las historias medievales es el personaje que le trae la muerte al ocioso y trasnochador don Gil Menchaca en el cuento “La muerte tras la desdicha”, del mismo Artemio de Valle Arizpe. A diferencia de don Gonzalo Venegas, don Gil Menchaca no era un villano desalmado, aunque sí un parrandero que solo esperaba la oscuridad para salir

<sup>10</sup>Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, trad. por Plácido de Prada (Barcelona: José J. de Olañeta, 1999), 146.

a buscar diversiones bebiendo, comiendo y fornicando. Una noche, don Gil regresaba de una de sus correrías por calles solitarias, donde solo se escuchaban sus pasos y a lo lejos el aullido eventual de los perros, cuando se encontró en la calle del Topacio a una mujer vestida de blanco. La dama lo invitó a charlar en su casa, y en su segunda entrevista a la noche siguiente le dio instrucciones para localizar ahí un tesoro. Siguiendo la lógica de la narración, entendemos que la joven es en realidad un espectro que por algún motivo estaba condenado a penar en aquella casa hasta que pudiera deshacerse de su encargo. Pero cuando don Gil fue a buscar el tesoro en la habitación donde le habían indicado se llevó una horrible sorpresa:

Alzó los ojos y los fijó, azorados, en un bulto negro que estaba inmóvil en el centro de la habitación. Era un fraile hincado de rodillas, con la picuda capucha echada sobre el rostro; parecía que estaba muy arrobado haciendo oración, y en la mano seca, amarilla, sarmentosa, tenía, a modo de vela, un hueso largo, un fémur humano, que ardía con llama inquieta y verdosa.<sup>11</sup>

Nuevamente encontramos la imagen del fraile oscuro, encapuchado, con un hueso que le sirve de vela y que anuncia la muerte, pero que no es una personificación de la muerte, sino el espectro de un fraile dieguino, como nos enteramos gracias a una aclaración del mismo cuento, pues al día siguiente el alegre y trasnochador Menchaca apareció muerto “en un solar lleno de hierbas del callejón del Topacio y con árboles crecidos, que se sabía abandonado de muchos años atrás, y en el que estuvo, según se contaba por los más viejos del barrio, una casa que perteneció a los descalzos de San Diego”.<sup>12</sup> Que en dicha casa se encontrara un tesoro vinculado a un fraile fantasmal no tiene nada de particular, pues tampoco faltan historias durante toda la Edad Media y el Renacimiento en las que frailes depositarios de bienes que nunca eran reclamados terminaban por olvidarlos y, debido a ello, estaban conde-

<sup>11</sup> Artemio de Valle Arizpe, “La muerte tras la desdicha”, en *Historias de vivos y muertos* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), 146.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 147.

nados a merodear en los alrededores de los sitios donde los habían escondido en tanto no se resolviera esa situación.<sup>13</sup>

Como puede verse, ambos relatos de Valle Arizpe incluyen el cronotopo de la Compañía, que es el de la noche y el entorno solitario, por más urbano que sea, lo cual les agrega un valor disfórico (que produce una emoción desagradable o molesta), asociado en estos casos al peligro y a la muerte, necesario para alertar al lector o al escucha con respecto a los hechos que está por conocer, así como para establecer un juicio moral acerca de la conducta y las costumbres de los protagonistas. En efecto, don Gonzalo Venegas aprovechaba la noche para burlar doncellas; don Gil, para divertirse bebiendo y comiendo, es decir, los pecados de lujuria uno y de gula el otro. Para la mentalidad novohispana, la noche era el ámbito del mal por excelencia, y nada bueno les esperaba a los trasnochadores, pues nada bueno debían andar haciendo tan tarde lejos de sus casas. Con respecto a esto último hay que ver cómo en su segunda entrevista, aunque don Gil va a buscar temprano a su amiga, la puerta de la casa no se abre sino hasta cerca de la medianoche.

Estos cuentos nos permiten adelantar la hipótesis de que los relatos acerca de la Santa Compañía o al menos la transmisión de algunos de sus principales mitemas ya se leían en las tradiciones populares que según Guillermo Prieto circulaban ampliamente en la Nueva España y en el México independiente, aunque fuera en adaptaciones románticas y acusadamente moralistas. Asimismo, su consulta nos deja ver que los relatos de aparecidos son ejemplos también de una relativamente clara intertextualidad en la que se articulan múltiples tradiciones para estructurar y dar lógica a su contenido.

### *El Día de Muertos y la Compañía en las colecciones de relatos de pueblos indios*

En las colecciones de leyendas recogidas después de la mitad del siglo xx es posible encontrar casos con aún más marcadas similitudes con la

<sup>13</sup>Para un ejemplo, véase: Alonso de La Rea, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 234.

Santa Compañía, lo cual en parte podría deberse a una difusión acelerada de sus motivos, convertidos en estereotipos, en los medios de comunicación y por las posibilidades cada vez mayores de desplazamiento poblacional, asociando popularmente los desfiles de monjes a situaciones nocturnas de carácter disfórico; y en parte también a que a lo largo de esa primera mitad del siglo hubo un gran interés por la recuperación de las creencias del Día de Muertos prehispánico, con el cual la Compañía se vio entrelazada debido a algunos puntos en común que terminaron por fundirse en una interpretación nueva acerca de las relaciones entre vivos y muertos.

### *El caso de Lolita*

En esta historia de tradición oral veracruzana, recopilada por Leova Espinosa Yunis, se cuenta la historia de un matrimonio que trabajaba en una hacienda y tenía una única hija que se llamaba Lolita, la cual era la niñera de los hijos del hacendado, a los que una vez había salvado de un toro bravo. Tras la muerte de la madre de Lolita el padre se volvió tan huraño y rijoso, que el patrón optó por enviarlo con su hija a vivir en una choza a la orilla de un rancho, cerca de un camino, y para que ella pudiera mantener al hombre le encargó el trabajo de hacer y arreglar la ropa que se usaba en la hacienda.

El 2 de noviembre, el Día de Muertos, Lolita se había quedado planchando hasta muy tarde la ropa de la hacienda y, debido al fuerte calor que hacía, decidió abrir la ventana. Ahí, afuera de la choza, vio una procesión de gente con velas encendidas que pasaba en silencio por el camino. Al sentirse espiado, uno de los peregrinos apagó su vela y se la dio a Lolita: “Guárdemela, señorita. Mañana regreso por ella”. Lolita tomó la vela, la puso sobre una mesa y siguió planchando. Al día siguiente, la muchacha “casi se desmaya del susto al ver que la vela que había dejado sobre la mesa era una canilla, un hueso largo y blanco; empezó a gritar y salió corriendo a buscar a los patrones”. El párroco le explicó a Lolita que lo que había visto “era el desfile de los finados que cada año tienen permiso de salir del purgatorio y sus almas recorren los caminos,

pero se molestan cuando son turbados o vistos; como ella sin querer los vio, al otro día iban a regresar por la canilla y se la iban a llevar junto con el hueso”. El remedio propuesto por el cura era que, cuando el ánima regresara por el hueso, Lolita se protegiera cargando contra su pecho un niño que no pasara de seis meses, “ya que esos son los ángeles del señor que protegen del mal”. El cura pidió también que en la choza se “pusieran cruces de palma bendita”.<sup>14</sup>

Esa noche, cuando dos ánimas, ahora con forma de mujeres, llegaron y pidieron la vela, Lolita les entregó la canilla escudándose con un niño. Las mujeres le dijeron: “Esto te vale, porque teníamos la seguridad de que hoy serías una de las nuestras”, y dando gritos lastimeros se alejaron. Para concluir, la recopiladora afirma que “esta historia se supo en pueblos vecinos, y varias personas llegaron para conocer a la valiente Lolita que había vencido a la muerte”.<sup>15</sup>

Como puede notarse, la historia de Lolita es un franco encuentro con la Santa Compañía y presenta la forma característica que en Guatemala es conocida como “Los rezadores de la noche”.<sup>16</sup> (No olvidemos que Guatemala fue parte de la Nueva España durante la Colonia y que, por consiguiente, no tiene nada de extraño que comparta con México algunas leyendas, en particular en el sureste.) Esta versión presenta muchos elementos de la tradición de Galicia: una procesión de ánimas, cirios que iluminan el camino de la procesión y que en realidad son huesos de difuntos,<sup>17</sup> el objetivo final de las ánimas es anunciar la muerte próxima de quien las ve (en este caso, como castigo por haberse entrometido en su procesión), y el cronotopo de la noche y el descampado.

En este cuento, el descampado es muy evidente, pues, a diferencia de las calles vacías de Valle Arizpe, el relato recogido por Leova Espinosa Yunis hace que la acción principal se desarrolle en un rancho alejado del contacto humano junto al que corre un camino solitario, en un

<sup>14</sup> Leova Espinosa Yunis, “Paseo fúnebre”, en *Relatos de misterio y fantasía* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1993), 111.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>16</sup> Celso A. F. Lara, *Leyendas y casos de la tradición oral de la ciudad de Guatemala* (Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria, 1973), 16-21.

<sup>17</sup> Carmelo Lisón Tolosana, *La Santa Compañía*, 39.

entorno rural que resulta más adecuado para la tradición de la Compañía, tomando en cuenta que sus apariciones en Galicia tienen lugar en los alrededores de pequeñas aldeas.

Por supuesto, como parte de tradiciones orales que van creciendo por adición (algo que puede constatarse en esta narración con las aventuras taurinas y las desgracias familiares de la joven Lolita), hay contradicciones en el relato, el principal de los cuales podría ser el que, siendo tan valiente como para enfrentarse a un toro, Lolita gritara y saliera corriendo al ver un simple hueso. Otra contradicción (aunque trágicamente no absurda) es que sea un párroco quien explique la naturaleza del problema con un argumento tan evidentemente pagano y proponga, junto con la presencia de cruces benditas, la defensa por medio de un recién nacido.<sup>18</sup>

Otra característica interesante de este relato es la manera en la que se le vincula con la celebración del Día de Muertos en México, tomando en cuenta que en la región donde se recoge es muy común la creencia de que ese día los espíritus de los finados ejercen un permiso anual para salir de su encierro a visitar a sus familiares (mientras que la Compañía no tiene periodos ni fechas fijas para aparecer), si bien en esta historia no aparece el motivo literario de la visita familiar.

### *Entre la tradición y la asimilación en los relatos de aparecidos*

Otras historias muy semejantes relacionadas con el Día de Muertos en México circulan en informes de campo que pretenden ser expresión moderna de antiguas creencias prehispánicas y que, no obstante, lo que reflejan es una mezcla con las tradiciones europeas formada mediante dos mecanismos o vehículos de innovación y adaptación de relatos que Alfredo López Austin denomina *autóctonos* y *alóctonos*. Los mecanismos autóctonos son de los relatos propios u originarios del lugar donde

<sup>18</sup> Otra versión de este relato, contado por Lorenza Ek Ch. y recogida por Roberta Ek Chablé en la localidad de Alfonso Caso, del Municipio de Tekax, Yucatán, hace variar algunos elementos: la muchacha vive con su madre, es costurera, y el cura recomienda escudarse con un gato, pues “los espíritus les tienen miedo a los gatos”. Lorenza Ek Ch., “Las almas”, en *Relatos Mayas* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002), 49-53.

se encuentren (en este caso las fiestas dedicadas a los muertos en el mundo de habla náhuatl), contaminados con rasgos inexistentes antes de la recepción de tradiciones ajenas; mientras que los alóctonos se verificarían en relatos originarios de sitios distintos a su ubicación actual (como la Compañía), en los que las formas de percepción, intelección y actitudes del indígena modificaron las tradiciones ajenas.<sup>19</sup> Ahora bien, en muchos relatos populares se observan atisbos de ambos vehículos, pues, según afirma también López Austin, frecuentemente aparecen entremezclados.

Así lo vemos, por ejemplo, en ciertas narraciones que circulan en Topilejo, un antiguo pueblo de indios de Ciudad de México, donde se cuenta que en la noche del 26 de octubre para amanecer el 27 se escuchan pasos y voces que descienden por el cerro de Topilejo, se perciben murmullos y el rozar de pies sobre la tierra. La gente de este lugar afirma que se trata de los difuntos que llegan para pasar el Día de Muertos con sus parientes, pero que hay que tener cuidado con ellos por temor a un castigo, porque “si uno los ve directamente, le sucederá alguna desgracia o, dentro de poco, será uno más de ellos”.<sup>20</sup>

En este caso particular, lo primero que choca son las fechas del 26 al 27 de octubre, tomando en cuenta que para ese momento todavía falta una semana para la conmemoración de los difuntos, que cae el 1° y el 2 de noviembre. Esto tiene que ver con la conservación de las tradiciones locales, en las que los difuntos volvían para las conmemoraciones de la veintena prehispánica de Teotleco.

Se decía que el día 18 de la fiesta de Teotleco empezaban a llegar los dioses, que habían ido a alguna parte, y la prueba era la huella de un pequeño pie en un montón de harina de maíz colocado en un santuario. Se trataba de la huella del dios Telpochtli, el más joven de todos los dioses, el que más rápido caminaba para llegar, mientras que el más viejo de ellos, Xiuhtecutli (dios del fuego), llegaba hasta el día 1 de

<sup>19</sup> Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial”, en *De hombres y dioses*, coord. por Javier Noguez y Alfredo López Austin (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense / Gobierno del Estado de México / El Colegio de Michoacán, 2013), 207.

<sup>20</sup> Marcia Trejo Silva, *Fantasmario mexicano* (Ciudad de México: Trillas, 2009), 178.

la veintena siguiente, llamada Tepeihuitl,<sup>21</sup> fecha que corresponde al 27 de octubre de acuerdo con la cuenta de Diego Durán.<sup>22</sup>

Para los pueblos del altiplano central, la llegada de los dioses coincidía con la de los espíritus de los difuntos, a los cuales en náhuatl se denomina *teotl* (dios), lo cual explica que igualmente fueran los difuntos más jóvenes (niños) los que llegaran primero y hasta el final se presentaran los mayores, lo que permitió a los indios disfrazar sus celebraciones paganas en el calendario cristiano dividiendo la conmemoración de los muertos en una fecha para los muertos niños el 1° de noviembre y otra para los muertos adultos el día 2.<sup>23</sup> La cercanía de las fechas ayudó a ello. ¿Por qué coincidían aproximadamente una conmemoración de difuntos prehispánica y una cristiana? Probablemente porque la cristiana estaba calcada de una celebración celta que el cristianismo adoptó hacia el 988 d.c. y ambas se realizaban cuando comenzaba el frío anual,<sup>24</sup> momento en el que los difuntos que habitaban el descampado buscaban la protección del fuego en las casas de sus deudos. Circunstancias semejantes probablemente propiciaron creencias religiosas que compartían fechas también similares.

Ahora bien, si esto explica la razón por la cual la procesión de difuntos se realiza en la madrugada del día 26 de octubre, no aclara por qué hay la amenaza de que “si uno los ve directamente, le sucederá alguna desgracia o, dentro de poco, será uno más de ellos”, pues —al menos hasta donde las fuentes del siglo XVI nos han podido informar— tales procesiones no existían en el mundo mesoamericano y la gente no

<sup>21</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Ciudad de México: Porrúa, 1999), 136-137.

<sup>22</sup> Conservando parte de las antiguas fechas, puede haber distintas variantes de este truco. En Mixquic, por ejemplo, la conmemoración de los difuntos comienza desde el 27 de octubre, cuando se limpian las casas. El 31 a mediodía llegan los niños difuntos y se retiran a la misma hora del 1° de noviembre; los adultos llegan enseguida y se retiran a medio día del 2. Héctor L. Zarauz López, *La fiesta de la muerte* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000), 151. En la Huasteca veracruzana esta sobreposición es todavía más clara, pues las conmemoraciones se realizan el 30 de octubre para los niños y el 2 de noviembre para los adultos. *Ibid.*, 158-160.

<sup>23</sup> Javier Ayala Calderón, “El Día de Muertos en México: Un ejercicio de crítica e interpretación”, *Valenciana* 1, núm. 1 (2008): 175-199.

<sup>24</sup> James George Frazer, *La rama dorada*, trad. por Elizabeth Campuzano, Tadeo I. Campuzano y Óscar Figueroa Casteo (Ciudad de México: FCE, 2011), 294-295.

podía ver a los espíritus de los difuntos comunes cuando asistían a su conmemoración (de ahí que tuvieran que recurrir a medios indirectos —una huella en un montón de harina— para saber si ya habían llegado),<sup>25</sup> mucho menos ser amenazada por ellos.<sup>26</sup> Así pues, para entender las narraciones actuales acerca de procesiones de ánimas que anuncian la muerte habría que recurrir a las tradiciones populares europeas, las cuales, a veces fundidas parcialmente con las creencias locales acerca de la vida *post mortem*, darían como resultado una serie de consejas transmitidas y adaptadas de boca en boca a lo largo de siglos.

En Michoacán, por ejemplo, se narra que cuando un día un hombre incrédulo y ebrio destruyó el altar de difuntos hecho por su esposa, el cura de su comunidad lo emplazó a medianoche en la Iglesia para que viera las consecuencias de su acto.

Se fue a la iglesia ya muy noche. Faltarían unos diez minutos para la medianoche cuando empezó a sentir miedo, por eso se escondió; así estaba cuando observó a varias personas que venían en fila sosteniendo velas encendidas. Cuando ya estaban cerca se dio cuenta que no eran personas, sino almas de muertos que regresaban, algunos como niños, todas blancas, blancas y con algo cargando a la espalda. Reconoció a muchos que ya habían muerto, entre ellos a su mamá y a su papá, a quienes no dejó que su esposa les pusiera la ofrenda; ellos venían con los dedos encendidos como velas y sin traer ninguna carga entraban cabizbajos en la iglesia.<sup>27</sup>

A partir de ese momento, se afirmaba, ese hombre ya nunca volvió a embriagarse, pero de todas maneras murió apenas un mes después. “La gente decía que los muertos le habían espantado y que por eso se murió”.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Aunque Frazer señala —sin indicar su fuente— que los mixtecos salían a buscar a los espíritus de los difuntos para llevarlos a comer a su casa, jamás afirma que fueran visibles, pues su cuidado era no mirar el sitio donde comían los espectros, no a ellos. *Ibid.*, 289-290.

<sup>26</sup> Es cierto que hay creencias mesoamericanas documentadas desde el siglo XVI acerca de que el encuentro con algún fantasma era señal de un próximo infortunio, que podía llegar a la muerte, pero también era la oportunidad para obtener grandes éxitos si el testigo lo vencía en una lucha cuerpo a cuerpo. Bernardino de Sahagún, *Historia general*, 275-277. Sus diferencias con la Compañía resultan, pues, evidentes.

<sup>27</sup> Nelson Jerónimo Cayetano, “La ofrenda”, en *Relatos purépechas* ed. de Lucila Mondragón, Jaqueline Tello y Argelia Valdez (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002), 65-66.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 69.

Misma peregrinación de difuntos, mismas velas, mismo cronotopo disfórico (ahora en una iglesia vacía y presumiblemente a oscuras a medianoche), mismo aviso de muerte tomando en cuenta su desenlace. De más está recordar que antes de la llegada de los españoles los indios no utilizaban velas para alumbrarse ni los difuntos para encontrar sus casas familiares<sup>29</sup> o para llegar a la tumba donde se les conmemorara, como ocurre en Pátzcuaro,<sup>30</sup> y que estas historias tradicionales han retomado estos elementos en siglos de contacto con el mundo europeo, donde tales elementos eran largamente conocidos. Por si alguna duda quedara al respecto, podemos hacer notar que (aunque en una proporción relativamente menor a las velas o los faroles) los dedos encendidos con los que los padres difuntos iluminan su camino es un tópico conocido en los relatos de la Compañía, como se cuentan, por ejemplo, en las montañas de Murcia, en donde, de acuerdo con Juan Francisco Jordán Montes, si en su camino estas almas encuentran a un transeúnte le entregan el dedo en llamas y le dicen “Toma esta vela, que mañana vendrás con nosotros”.<sup>31</sup>

### La forma como fondo en colecciones recientes

Un aspecto más para considerar en el desarrollo de las representaciones orales (recogidas luego en las colecciones de leyendas) con respecto a la posible presencia de la Santa Compañía en México son las colecciones abiertamente mestizas y urbanas de la segunda mitad del siglo xx. Se trata de relatos formalmente similares a sus pares europeos ambientados en entornos urbanos, contextualizantes o no, es decir, que ayudan a naturalizar la tradición dándole un escenario y unos antecedentes que la explican y sustentan o donde simplemente acaece sin estos elementos de refuerzo.

<sup>29</sup> Jermán Argueta, “La ofrenda. Entre fragancias, ceras y olores”, en *Crónicas y leyendas* (2002): 20.

<sup>30</sup> Héctor L. Zarauz López, *La fiesta de la muerte*, 157.

<sup>31</sup> Juan Francisco Jordán Montes, *El imaginario del viejo Reino de Murcia* (Murcia: Tres Fronteras, 2008), 79.

### *Los espectros de la calle subterránea de Guanajuato*

Un ejemplo de caso contextualizado podría ser la historia de los monjes de la calle subterránea (Calle Miguel Hidalgo) de la ciudad de Guanajuato. El origen de esta leyenda local se sitúa apenas en la primera mitad del siglo XIX, a raíz de la demolición del convento dieguino dedicado a San Pedro de Alcántara, situado en el centro de la ciudad, para construir en el predio el Hotel Emporio, que con el correr del tiempo sería también sustituido por el actual Teatro Juárez a finales de siglo.

Según se dice hoy, aunque sin explicar cómo, en la demolición del convento estuvieron implicados dos frailes y, como castigo, después de su muerte están condenados a deambular por el emplazamiento. De acuerdo con el álbum *Leyendas de Guanajuato*, de autor anónimo, sus figuras esqueléticas, “con el inconfundible aspecto que les da el hábito largo hasta el suelo y el capucho cubriéndoles casi por completo el rostro”, se aparecen entre las dos y las tres de la madrugada a los transeúntes que tienen la desgracia de pasar por ahí.

Los gendarmes que vigilan la calle, y algunos trasnochadores, aseguran que las dos sombras se filtran por el muro del Teatro, descienden a esa especie de celda que se halla como formando parte del Templo de San Diego, bajan a la calle subterránea y caminan por el pavimento hasta perderse por la parte posterior del Hotel San Diego, siempre musitando una oración.<sup>32</sup>

Como puede notarse, a primera vista este relato no calza exactamente con la descripción de la Compañía, pero, para completarla, la edición consultada cuenta con una estampa de la misma época del texto,<sup>33</sup> una acuarela del pintor Manuel Leal, que de algún modo la adultera confiéndole los elementos faltantes.

En la acuarela se observa una sección de la calle subterránea, reconocible por los arcos de piedra que sostienen su bóveda. A la izquierda,

<sup>32</sup> Anónimo, “Los Monjes de la Calle Subterránea”, en *Leyendas de Guanajuato* (Guanajuato: Casa Valadez, s/f.), 34.

<sup>33</sup> Gabriel Medrano de Luna, *Como me lo contaron se los cuento. Leyendas de Guanajuato* (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2013), 44-45.

un policía vestido de color caqui huye despavorido (dejando por el camino el quepis, la macana y la pistola) al ver llegar desde un recodo iluminado una procesión de frailes encapuchados, con cirios en las manos y leyendo sus oraciones en algunos libros. El hecho de que la imagen muestre las figuras de por lo menos cinco frailes vestidos de negro y que, además, se incluya el detalle de los cirios, que no aparece en el relato que acompaña, nos permite suponer que el pintor está bebiendo de una fuente paralela y que se encuentra al tanto de las peregrinaciones de frailes fantasmales (la Santa Compañía). En esta narración, sin embargo, así como en la estampa que la acompaña, sin importar la forma externa, se echa en falta el elemento del anuncio explícito de muerte. Se trata de ánimas en pena y nada más.

En Guanajuato, una historia de frailes que purgan su condena deambulando en las sombras en el más puro estilo del goticismo cinematográfico de la Hammer<sup>34</sup> de la década de 1960 está perfectamente contextualizada entre sus iglesias y conventos, sus muros de piedra y sus subterráneos, pero no en todos lados podemos encontrar una escenografía así.

### *La caja voladora*

En Moroleón, en el sur del estado de Guanajuato, sitio donde comenzamos este texto, ciertamente faltan tales elementos: no hay conventos, ni iglesias sobresalientes, ni nada que se le parezca; pero sí tiene (o tuvo al menos) su versión de la Santa Compañía.

Como dijimos, en 2010 el profesor Nicolás Ruiz Rodríguez publicó en este pequeño enclave de la frontera con Michoacán el libro *Moroleón, doscientos años de crónica y leyenda*, entre cuyas historias aparece una de muy reciente cuño. El relato de Ruiz Rodríguez, prescindiendo de los primores del estilo y de los nombres de los personajes, meramente novelescos, puede resumirse como sigue: en Moroleón, durante 1980,

<sup>34</sup> Hammer Film Productions es una compañía cinematográfica inglesa fundada en 1934, la cual se especializó en películas de bajo presupuesto con tramas de terror gótico, producidas principalmente entre 1955 y 1979.

corría el rumor de que un ataúd volador aparecía durante la noche y deambulaba por las calles comenzando en la entrada del cementerio local.

Ruiz Rodríguez cuenta cómo doña Chaya, abuela materna de una familia apellidada Sixtos, fue el primer testigo de aquel prodigio mientras barría el frente de su casa antes de que clareara el día. Ocupada en su labor, de pronto comenzó a escuchar “un rumor de gentes que se percibía cada vez más cercano”.<sup>35</sup>

Entonces, instintivamente, volvió la vista hacia la puerta del panteón, pues su casa distaba a unos pasos de este, sobre la calle de Benito Juárez y, efectivamente, por la Francisco Pérez Baeza, que es la arteria en que se ubica el camposanto actual, observó que aparecía una especie de cortejo fúnebre, pero por los aires; llevando a la cabeza un ataúd. Mas toda la aparición fantasmagórica iba desapareciendo, tan rápido como había surgido. [...] acababa de ver por los aires, un macabro cortejo fúnebre, conduciendo un ataúd, penetrando poco a poco el contingente al cementerio por el enrejado, sin haber visto que se abriera el portón para nada [...] inexplicable espectáculo mortuorio, tan completo que ni los cirios le faltaban [...] y aseguraba que hasta le pareció ver, también, al cadáver tratando de incorporarse, cuando lo ingresaban al cementerio.<sup>36</sup>

138

Como era de esperarse, el asunto llamó rápidamente la atención de la gente y empezaron a circular diversas explicaciones que remitían lo mismo a las ánimas del purgatorio en general (y a un rico avaro en particular) que al mismísimo demonio, ajetreado en su búsqueda de almas qué perder. No faltaron tampoco los planes de la gente simple, que iban desde mandar decir misas para el descanso de los muertos, hasta apostarse en las cercanías del cementerio para ver si, siguiendo a las ánimas, descubrían algún tesoro enterrado.<sup>37</sup> Todo escrituralmente muy normal y comprensible.

No obstante, el racionalismo del autor lo lleva a esgrimir una explicación diferente para una tradición que no conoce y para cuya interpre-

<sup>35</sup> Nicolás Ruiz Rodríguez, *Moroleón, doscientos años de crónica y leyenda* (Moroleón: Imprenta Castillo, 2010), 22.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 23-24.

tación carece de coordenadas teóricas. Desde su perspectiva, todo aquel escándalo tenía un fondo mucho más sencillo. Se trataba de una familia pobre, la cual, por no poder pagar un transporte, se mudaba de madrugada a una casa nueva cargando personalmente sus propiedades e iluminándose el camino con velas. Y una de aquellas propiedades habría sido un simple ropero que la testigo confundió con un ataúd.

La semioscuridad de la madrugada y lo escaso de su vista por la edad, le hizo imaginar que no cruzaba la calle, sino que se iba perdiendo la formación, penetrando al camposanto sin abrirse la puerta.

La sombra que el mueble proyectaba sobre los señores, daba la impresión de que aquel iba en el aire. De allí lo de la “caja voladora”.<sup>38</sup>

Por otra parte, el hecho de que el autor sea incapaz de dar ningún dato acerca de aquella familia pobre nos abre la posibilidad de que estos últimos informes no sean más que una mera especulación, una salida racionalista, pero sin las pruebas que la vuelvan científica. Si el autor hubiera sabido la naturaleza de lo que estaba explicando, se habría dado cuenta de que no había nada que probar. ¿De dónde vino esta narración? ¿Quién la dispersó en un pueblo en donde no se conocía? ¿Qué elementos realistas hay en ella? Son todas preguntas que no tiene sentido formular.

Con excepción del anuncio de muerte del testigo (igual que en el caso de los monjes de la calle subterránea de Guanajuato), en esta narración aparecen todas las características de la Santa Compañía, incluso el ataúd y el cuerpo del finado.

Como una bola de nieve, incrementada con multitud de detalles, la caja voladora se volvió rápidamente un lugar común de las conversaciones sobre apariciones espectrales. Solo que —dependiendo de la fuente y el momento— de pronto ya no era una, sino tres, y las ánimas que las acompañaban tomaban en los relatos la sospechosa forma de personajes cubiertos con hábitos, a veces vestidos de blanco, a veces de negro, a veces francamente descarnados, etcétera.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> *Ibid*, 24.

<sup>39</sup> María Calderón Villagómez, comunicación personal, Moroleón, Guanajuato, 20 de julio de 2014.

Por supuesto, estas historias no son exclusivas de México como heredero universal de los bienes culturales españoles, sino que son compartidas por muchos de los sitios en donde España tuvo presencia, con todas las formas regionales y locales que se puedan imaginar, ampliamente atestiguadas en multitud de versiones que nos dan cuenta de lo profundamente arraigada que se encontraba tal historia en la imaginación de sus habitantes.<sup>40</sup>

## Conclusiones

Aparte de la conservación, las tradiciones orales de los pueblos tienen como una de sus principales características la variación, la cual obedece tanto a factores espaciales como culturales que hacen que se manifiesten de una manera o de otra para adaptarse a un entorno que cambia en ambos sentidos con el transcurso del tiempo o para colonizar comunidades contemporáneas con características diferentes en uno o en ambos rubros. Cuando no son capaces de hacerlo, y por ello dejan de ser significativas para el pueblo donde se han instalado, simplemente dejan de ser populares y pueden llegar incluso a desaparecer.<sup>41</sup>

En el caso de la Santa Compañía (al margen de si se utiliza o no ese nombre), los pueblos de México por donde ha circulado esta tradición la han adaptado con mayor o menor éxito en función de sus condiciones espaciales (urbanas o rurales, antiguas o modernas, contextualizadas o no) y culturales (indias, criollas, mestizas, laicas, eclesiásticas, etc.), dando como resultado un ajuste que puede ir desde la pérdida o transmutación de alguno de sus elementos hasta situaciones en las que apenas sobreviven algunos de los rasgos que constituyen su núcleo principal pero permanecen perceptibles aun dentro de narraciones que las disimulan o desfiguran.

<sup>40</sup> Un ejemplo por demás interesante lo encontramos en Wilmer Cabrejos Paz y Rosario Medina Carbajal, “*El féretro ambulante*”, en *Leyendas Perú*, <http://leyendasperu.blogspot.mx>.

<sup>41</sup> Aurelio González, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes Zavala Gómez del Campo, *Variación regional en la narrativa tradicional de México* (Ciudad de México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis, 2013), 11.

Esto ocurre así porque los mitemas que la constituyen son, por definición, elementos intercambiables y reensamblables dentro de estructuras sintácticas flexibles, en las que su significado permanece lo suficientemente constante para permitir identificarlos. Así lo vemos en Artemio de Valle Arizpe, en el que el hecho de que en un relato aparezca una familia orante de difuntos y no un desfile de difuntos orantes, y que en otra no aparezca un grupo de frailes con cirios huesos, sino solo uno con su cirio característico, no afectan sustancialmente el fondo de lo narrado, sino que apenas constituyen variantes.

Lo mismo podría decirse, por supuesto, con respecto a las tradiciones de origen prehispánico, como el actual Día de Muertos en algunos pueblos indígenas, recontextualizadas para expresar tradiciones ajenas a ellos y que terminaron por fundirse con las locales. ¿Mediante qué mecanismos de dispersión las historias acerca de la Santa Compañía de Galicia se filtraron en las creencias de los indios sobre la visita de sus muertos durante sus conmemoraciones? Probablemente por las prédicas de los frailes evangelizadores y luego del clero secular (un vehículo alóctono), que, preocupados por la adoración de los indios de sus dioses familiares, prefirieron explicarlos como ánimas del purgatorio, especialmente una vez que el Concilio de Trento ordenó una mayor insistencia en la difusión de esta enseñanza. Para hacerlo, habrían tenido que echar mano de las historias conocidas en España acerca de estas apariciones con todas las precauciones del caso, debido al temor de que el demonio las utilizara como trampa para convencer a la gente de las posibilidades de salvarse a pesar de haber llevado una vida de maldad y exceso. Era piadoso creer en su existencia, pero no resultaba prudente difundir relatos de apariciones como parte de un mero anecdotario de lo cotidiano, menos aún si con ello se subrayaba la pretendida santidad de sus visionarios. Por todo lo anterior, es muy posible que con la desaparición del Santo Oficio ya en el siglo XIX las historias se difundieran cada vez con mayor amplitud, ya sin nadie que las fiscalizara.

Si en un inicio se trata de historias ejemplares, que criticaban todo tipo de conductas inapropiadas para un cristiano, incluso la trasnochada, que para la Colonia y todavía en pleno siglo XIX era sinónimo de mala

vida y pecado seguro,<sup>42</sup> en los relatos del siglo XX en buena medida la forma es su fondo. Con ello queremos decir que los transmisores de estas historias ya no se encuentran tan claramente interesados en el viejo objetivo de la Compañía de anunciar la muerte de los testigos posiblemente pecadores que podían encontrársela por los caminos, sino que deja de servir como vehículo para el cultivo de la moral y la piedad cristianas y gana en pintoresquismo y entretenimiento para el escucha eventual, como una leyenda popular de lugares como la calle subterránea de Guanajuato o de fechas tradicionales como el Día de Muertos. Justo lo que la Inquisición quería evitar.

Si los indicios aquí presentados son relevantes para decidir que en todos los casos señalados se trata de adaptaciones de la tradición de la Santa Compañía, con o sin ese nombre, es algo que todavía está por verse.

<sup>42</sup> Artemio de Valle Arizpe, "La muerte tras la desdicha", 142-147.

## RESEÑAS

Mariana Mazucatto, *Mission economy: A moonshot guide to changing capitalism* (Dublín: Penguin Books, 2020), 272 pp.

RECEPCIÓN: 9 de junio de 2021.

APROBACIÓN: 8 de marzo de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0148.000312309

Desde su primer libro,<sup>1</sup> Mariana Mazucatto, una innovadora economista de origen italiano, aunque educada en Estados Unidos, ha abogado constantemente por una mayor participación del gobierno en la economía. Su más reciente libro no es la excepción y vuelve a centrarse en el debate interminable sobre el papel del Estado en la economía.

Para Mazzucato, el gran problema del sistema económico moderno es haber relegado al Estado a un simple papel de “reparador” de los fracasos económicos del capitalismo, cuando debería tener un papel más activo para anticipar los grandes problemas que dañan el bien común (p. 20). Para Mazzucato, “hemos perdido nuestro rumbo y no podemos seguir cometiendo los mismos errores” (p. 21), porque debemos tener clara cuál es la misión del gobierno y no solo reaccionar a los problemas que causa la economía. Si queremos transitar por el camino correcto tenemos que preguntarnos qué papel debe cumplir el gobierno en la economía al tratar de resolver los problemas económicos más apremiantes: de esto se trata repensar el capitalismo.

El título, y el libro mismo, está inspirado en el proyecto de la NASA para llevar el hombre a la Luna, lo que logró gracias a que se fijó objetivos ambiciosos e inspiradores. Esta actitud fue la que llevó al hombre a la Luna y lo trajo de regreso y es la actitud necesaria para replantear la economía.

El libro propone, como tesis principal, que no podremos resolver los problemas que la economía nos presenta si no abandonamos la visión de un gobierno lento e incapaz. Se trata de repensar el capitalismo y repensar al gobierno, cambiando la estructura de este último y modificando la manera de hacer

<sup>1</sup>Mariana Mazzucato, *The entrepreneurial state: Debunking public vs. private sector myths* (Londres: Anthem Press, 2013).

negocios. Necesitamos construir una economía por objetivos en la que el Estado no es el actor principal, pero tampoco debe desaparecer salvo cuando sea absolutamente necesario, es decir, cuando la economía haya fracasado.

El capitalismo ha mostrado que “en lugar de tener un camino de crecimiento sostenible, este ha construido economías que inflaron burbujas especulativas, enriquecieron al ya inmensamente rico 1% de la población y estaban destruyendo el planeta” (p. 18). La pandemia de covid-19 mostró la gran debilidad del capitalismo y lo incapacitado que está para afrontar las crisis. Un profundo sentido de injusticia, impotencia y desconfianza hacia las élites, especialmente las élites empresariales y políticas, ha erosionado la fe en las instituciones democráticas.

Para comprender la verdadera escala de este desafío, es importante constatar que estos problemas son consecuencia de fuerzas más profundas que han llevado a una forma disfuncional de capitalismo. Para Mazzucato, hay al menos cuatro problemas fundamentales.

El primer gran problema es el cortoplacismo del sector financiero. Este sector se ha estado financiando a sí mismo en gran medida. La mayor parte de las finanzas vuelven a las finanzas, a los seguros y a los bienes raíces, en lugar de dirigirse a usos productivos.

El segundo problema es la creciente integración de las empresas en el sistema financiero. En las últimas décadas, las finanzas han crecido más rápidamente que la economía, y en los sectores no financieros, las actividades financieras y las ideas concomitantes han llegado a dominar los negocios. Se emplea una proporción cada vez mayor de las ganancias corporativas para impulsar las ganancias a corto plazo de los precios de las acciones, en lugar de invertir a largo plazo.

El tercer problema son los crecientes trastornos climáticos y los gobiernos lentos o ausentes. La única forma de resolverlo es que los gobernantes los aborden deliberadamente.

Para terminar, el cuarto problema consiste en que los gobiernos han aceptado la doctrina de que su papel es solucionar problemas, no fijarse objetivos concretos e intrépidos. La teoría económica dominante no ve a los actores públicos como creadores y modeladores, ni a los mercados entregados al servicio de un propósito que necesita ser moldeado. Más bien, la opinión actual es que el capitalismo funciona gracias a un mecanismo de mercado que es impulsado por la tendencia natural de los individuos a perseguir sus propios intereses, cada uno maximizando su propia función objetiva de utilidad. Sin embargo, la historia continúa mostrándonos que, cuando los mercados que surgen de

estas decisiones individuales no producen resultados “eficientes”, el gobierno debe intervenir, ya sea corrigiendo las externalidades positivas (como la investigación básica) o las negativas (como la contaminación).

*Mission economy* se centra en este último problema que, de acuerdo con la autora, ha generado cinco mitos sin fundamento alguno y que impiden el progreso de la economía y de la sociedad.

El primer mito, arraigado profundamente en el imaginario colectivo de los economistas, es creer que solo las empresas pueden generar valor y correr riesgos. La función del Estado es facilitar, desregular y tratar de eliminar los riesgos. Pero si el Estado “no puede” crear valor, entonces nunca buscará invertir en sus propias capacidades, evaluación estratégica, promoción, etc. El Estado queda como una especie de *Deus ex machina* que interviene para salvarnos de situaciones desastrosas.

Este axioma económico ha llevado al Estado a privatizar y tercerizar la mayor cantidad de sus servicios, lo cual ha conducido a un alza en los costos y a entregar muchos contratos a un pequeño porcentaje de empresarios, socializando los riesgos y privatizando las ganancias. El Estado depende de las empresas pues solo ellas generan valor, pagan impuestos, innovan y crean trabajos.

Para Mazzucato, no está a discusión el hecho de que la empresa genere valor; la pregunta es cómo lo hace y si el Estado realmente no es capaz de hacerlo.

Con frecuencia se afirma que la iniciativa privada corre todos los riesgos, pero la realidad es que el financiamiento privado siente aversión por los riesgos y se enfoca en las ganancias a corto plazo. Solo hasta que el riesgo es absorbido por el Estado la iniciativa privada toma ventaja de las nuevas oportunidades creadas por la innovación que generó el Estado.

Un segundo mito consiste en pensar que el gobierno solo está para arreglar los errores del mercado. Como el gobierno no puede crear valor, tampoco puede colaborar positivamente con los mercados. Su función será, entonces, eliminar los riesgos y arreglar los errores. Se toman teoremas como absolutos aun cuando en el mercado es imposible que no surjan dificultades. El Estado solo debe intervenir cuando el mercado falla.

Pensar que el gobierno debe comportarse como una empresa privada constituye el tercer mito. El Estado no solo no debe emular a la iniciativa privada, sino que además debe cederle un espacio que ha sido tradicionalmente suyo, como el transporte y la salud pública. Pero al manejar asuntos públicos como si fueran parte de un negocio privado, los pacientes se convierten en clientes

y los estudiantes en consumidores, lo que pervierte la función esencialmente social de esas actividades.

El modelo básico del Estado debe ser el de una empresa eficiente. Esta idea tomó en la práctica tres formas: privatización, empresas conjuntas público-privadas y subcontratación. El gobierno no puede permitirse aumentar su deuda y, si está en sus manos, debe reducirla. Los subsidios parecen aumentar al sector privado, lo que implicaría que la iniciativa privada se enriquece con los impuestos de los contribuyentes. De esta manera, la subcontratación ahorra dinero de los contribuyentes y reduce los riesgos. Solo que esto constituye el cuarto mito. En palabras sencillas, la privatización y la subcontratación les quitaron el trabajo a personas con amplia experiencia (trabajadores del Estado) y se lo dieron a empresas con mucho menos experiencia (compañías privadas) y de paso destrozaron la capacidad real de actuar del sector público.

Finalmente, según el quinto mito, el gobierno debe sujetarse a lo básico y no escoger ganadores. Su trabajo es igualar el terreno para la competencia y no escoger un ganador.

El gobierno debe deshacerse de todos esos mitos que dirigen el desarrollo económico. Es mejor adoptar una actitud orientada a la misión de resolver los problemas sociales. Es lo que Mazucatto llama “enfoco estratosférico” y que da el título a su obra: *Mission economy*.

A continuación, la autora explica en qué consiste su método y cuáles son las líneas fundamentales para aplicarlo en una organización. Se trata de repensar el papel del gobierno en la economía integrando una visión orientada a resolver los problemas apremiantes de los ciudadanos y a pasar de un Estado facilitador a uno que sea motor de innovación.

Concentrarse en una misión parte de una pregunta esencial: ¿qué problema quiero resolver? Luego, se enmarca como objetivo que cataliza la inversión y la innovación de muchos sectores diferentes e inspira nuevas colaboraciones al proyecto (p. 87).

Con una misión concreta, los sectores privado y público pueden colaborar. No se trata de que el gobierno incorpore al sector privado para mostrar cómo la investigación pública conduce a la comercialización. La mayoría de las oportunidades de comercialización de la investigación pública, como el desarrollo del sector informático después de la misión Apolo, ocurrieron precisamente cuando el gobierno mantuvo a la vista el resultado y no se preocupó por el valor económico o la comercialización (p. 102).

El papel del Estado no es arreglar los mercados cuando fallan, sino crear nuevos y fomentar su desarrollo. No se trata de eliminar los riesgos, sino de

participar en los riesgos. Se trata de cambiar las reglas del juego y plantear una nueva dirección para afrontar el cambio (p. 122).

Mazzucato propone siete pilares de una economía política que se articulan con un enfoque orientado a la misión. El primero plantea una nueva consideración del valor y su creación colectiva. Necesitamos que las empresas, el gobierno y la sociedad civil creen valor juntos.

El segundo pilar es el de los mercados y su configuración. La política requiere un encuadre diferente: no se trata de corregir las fallas del mercado, sino de “co-crear y moldear” activamente los mercados.

El tercero tiene que ver con las organizaciones y el cambio organizacional. Si lo que se busca es un propósito común, se necesitan capacidades de cooperación, no de competencia.

El cuarto pilar es el de las finanzas y el financiamiento a largo plazo. Gran parte de los debates económicos actuales tienden a centrarse en las deudas y los déficits públicos. Pero un enfoque orientado a la misión aporta una nueva perspectiva. Hacer que la economía funcione para cumplir los objetivos de la sociedad, en lugar de que la sociedad trabaje para la economía, requiere cambiar la forma de concebir los presupuestos básicos. Debemos comenzar con la pregunta sobre qué hay que hacer y luego pasar a la de cómo pagarlo.

El quinto pilar está formado por la distribución y el crecimiento inclusivo. La creación de valor colectivo y la conformación del mercado deben prever las condiciones adecuadas, de modo que la desigualdad se combata mediante una “distribución previa”, no solo mediante redistribución. Esto significa recargar el énfasis en los buenos empleos, estructuras de propiedad colectiva en lugar de la habitual corrección *a posteriori* por medio de los impuestos. La economía debe recompensar a todo el conjunto de creadores de valor.

El sexto pilar tiene que ver con la asociación y el valor de las partes interesadas. Se recalca la creación de valor colectivo porque es importante la forma en que diseñamos las colaboraciones entre las empresas y el gobierno. La noción de propósito y valor para las partes interesadas no solo se refiere a los cambios en el gobierno corporativo, sino también a los detalles de los contratos entre las empresas y el Estado.

Finalmente, el séptimo pilar es la participación y la creación conjunta. Para que el valor se cree colectivamente, debemos fomentar nuevas formas de participación, reactivar los debates, la discusión y la búsqueda de consensos. Para que esto suceda, se necesitan nuevos foros descentralizados que reúnan diferentes voces y experiencias, como las asambleas ciudadanas.

Si se cambia el propósito del sistema económico, se debe también cambiar el propósito de la economía. La teoría de las fallas del mercado establece que los mercados son eficientes y que, cuando fallan, el gobierno tendría que arreglarlos. Sin embargo, no hay mercados perfectamente competitivos, sino que casi siempre son incompletos e imperfectos. Necesitamos una mejor teoría de la competencia.

Mientras que la “corrección del mercado” por parte del Estado es la reacción para abordar una falla del mercado, la “remodelación del mercado” es la acción de crear un nuevo mercado y un ecosistema. Esta actividad ensancha las fronteras tecnológicas y del mercado en lugar de operar dentro de las fronteras existentes.

Las políticas orientadas a la misión se miden con un criterio infalible: ¿se cumplió la misión? Las misiones requieren pensamiento de largo plazo y una financiación constante y paciente. Como cualquier otra empresa, las misiones deben pagarse. Sin embargo, el enfoque convencional es asumir que los presupuestos son fijos y, por lo tanto, si se gasta dinero en un aspecto, será a expensas de otro. Puesto de esta manera, la primera pregunta no es si podemos pagarlo, sino qué queremos hacer y cómo reunimos los recursos necesarios.

Para Mazzucato, la lógica que ha guiado a la economía del Estado confunde las finanzas del hogar con las de un gobierno. Es cierto que una familia no puede gastar durante mucho tiempo más de lo que gana sin tener que vender posesiones, obtener más ingresos o recortar gastos. Pero los gobiernos no funcionan de esa manera. La razón es simple: imprimen el dinero, tienen una moneda soberana. Es aquí donde la autora parece omitir los puntos más básicos de la teoría monetaria.<sup>2</sup> Lo que propone solo podría ponerse en práctica, sin saber exactamente las consecuencias, en Estados Unidos.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Como es bien sabido, la moneda de un país, aun siendo “soberana”, es una representación de la riqueza de ese país. El aumento de la cantidad de dinero que circula no incrementa, por sí mismo, la riqueza y en cambio aumenta la inflación, lo que, *de facto*, empobrece el valor de la moneda. Si bien una nación no tiene las mismas dificultades que una familia, tampoco puede endeudarse más allá de su capacidad de pago so pena de no poder afrontar sus compromisos. Si imprime dinero para hacer frente a sus deudas devalúa la moneda y su capacidad adquisitiva, lo que vuelve esta opción totalmente inviable, ya que aumentará la cantidad de monedas y billetes en la economía, pero no la productividad de las empresas y los trabajadores. Aunque a corto plazo aumenta el gasto privado, al no incrementar la oferta de bienes, los que hay se encarecen y se produce inflación.

<sup>3</sup> El efecto inflacionario y de depreciación de la moneda mostrado en la nota anterior no aplica exactamente igual en el caso de Estados Unidos, cuya moneda es el dólar (si bien los principios inflacionarios y de depreciación permanecen en esencia). El dólar estadounidense es aceptado en la mayor parte de las transacciones comerciales y financieras en el mundo y se ha convertido en la principal moneda de comercio. Cuando Estados Unidos emite moneda, cualquier exceso de dólares, que de otro modo generaría inflación y depreciación, sale del país y es aceptado en otros países. Entonces, como no todos los dólares emitidos se quedan en Estados Unidos, no se genera un problema interno de inflación. Además, como el mundo entero tiene cuentas en dólares, el valor comparativo del dólar con respecto a otras monedas no tiene una variación significativa. En 2020, Estados Unidos imprimió aproximadamente 24% más moneda, con lo que causó una inflación mínima y una variación mínima en la depreciación del dólar, especialmente con respecto a las divisas latinoamericanas.

No basta con invertir más dinero, sino que los gobiernos deben invertir en sus capacidades internas: desarrollar la competencia y la confianza para pensar con valentía, asociarse con las empresas y la sociedad civil, catalizar nuevas formas de colaboración entre sectores y desplegar instrumentos que recompensen a los actores dispuestos a enfrentarse a las dificultades, etcétera.

Hacer capitalismo de manera diferente requiere reinventar todo el potencial de un sector público impulsado por un propósito público y definir democráticamente objetivos claros que la sociedad debe cumplir al invertir e innovar. Requiere una relación fundamentalmente nueva entre todos los actores económicos dispuestos y capaces de abordar la complejidad para alcanzar resultados importantes.

No cabe duda de que la propuesta de Mazzucato resulta, cuando menos, interesante. Las fallas del capitalismo y la concentración incesante del capital en pocas manos han propiciado un mundo con inmensas desigualdades y, por ende, lleno de abusos de los poderosos sobre los menos favorecidos.

Sin embargo, al mismo tiempo comparte esa parte de ingenuidad que muchos visionarios traslucen en sus escritos.<sup>4</sup> La autora presupone que enfrentarse a grandes retos es posible siempre con la motivación adecuada, y da un ejemplo que podríamos llamar exitoso: el viaje a la Luna. No considera la idoneidad de los gobernantes que propongan los “retos adecuados” ni su muchas veces evidente falta de capacidad o de calidad moral, que puede corromper los grandes proyectos. ¿Hasta qué punto es posible democratizar los proyectos de un país? No puedo dejar de pensar en las consultas populares que el presidente de México realizó para la cancelación del nuevo aeropuerto internacional o la construcción de un tren o la cancelación de una cervecera en el norte de México. Mazzucato tampoco considera el natural egoísmo que convive con cierta generosidad y solidaridad en los seres humanos, pero que busca satisfacer sus intereses, muchas veces a costa de los de la mayoría. Es verdad, los hombres no somos solo egoístas, pero también lo somos y el modelo propuesto no parece tener en cuenta este punto.

ALEJANDRO ORDIERES

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo: Susan George, *Otro mundo es posible: el movimiento de los ciudadanos del mundo* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2005) o Luis de Sebastián, *Repensar el socialismo* (Madrid: Trotta, 2002). Aunque ofrecen alternativas al egoísmo del capitalismo, sus propuestas no dejan de presentar innumerables dificultades prácticas.

Makoto Fujimura, *Art + Faith. A theology of making* (New Haven: Yale, 2020), 167pp.

*El arte y los escritos de Makoto Fujimura han sido una verdadera inspiración para mí. En este libro luminoso, aborda la cuestión del arte y la fe y su reconciliación con una elocuencia tranquila y conmovedora.*

—Martin Scorsese

RECEPCIÓN: 6 de agosto de 2022.

APROBACIÓN: 23 de mayo de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0148.000312308

150

Makoto Fujimura es pintor y escritor. De padres japoneses, nació en Boston, Massachusetts. Estudió arte en Japón y regresó a vivir a Estados Unidos. Como se lee en su página personal, “su educación artística bicultural llevó su estilo hacia una fusión entre las bellas artes y el expresionismo abstracto, junto con el arte tradicional japonés de *nihonga* y *kacho-ga* (tradición de pintura de pájaros y flores)”.<sup>1</sup> Fujimura elige deliberadamente el *nihonga* —el cultivo de convenciones, técnicas y materiales tradicionales japoneses— porque, por su naturaleza, está íntimamente ligado a su forma de vivir: a contracorriente del pragmatismo utilitario que rige nuestro mundo. Si nuestros tiempos exigen más producción, más rapidez, más eficiencia, Fujimura, para crear su arte, busca la ineficiencia y la lentitud.

En 10 capítulos, *Arte + fe* habla menos de qué o cómo pinta Fujimura y más de por qué lo hace. No se trata de un manual de pintura, sino de una serie de reflexiones en torno al papel del arte en el mundo actual. Más específicamente, como lo indica el título, Fujimura explora la relación entre la creación artística y la fe. “La fe —explica Fujimura citando un pasaje bíblico— es la substancia de las cosas que se esperan, la evidencia de las cosas que no se ven” (Hebreos 11,1). Es tarea del artista identificar aquello que se espera y hacerlo, de alguna manera, visible, incluso palpable, mediante sus creaciones. Ciertamente, habrá quien afirme que el arte no devela misterios; sin embargo,

<sup>1</sup>Véase: <https://makotofujimura.com/about>.

no es menos cierto que el poder del arte radica en que *apunta* hacia los misterios. El arte nos ayuda a adoptar la mirada correcta y nos invita a dirigir nuestra atención a los detalles que no se ven o que, por falta de cuidado, no se suelen ver.

¿Cómo podría el artista reconocer lo que no se ve si está atrapado en la vorágine de los sucesos? ¿Cómo podría “inspirarse” o encontrar el misterio a la mitad del frenesí de consumo en que vive el mundo? Por eso al arte de Fujimura lo acompaña la lentitud: “Uso materiales que requieren que me ralentice: la tinta sumi (palos hechos con retoños de pino que debo restregar contra una piedra por más de una hora) y blanco de conchas de ostra (conchas de ostra pulverizadas que requieren más de tres años para ser creadas y que me lleva a mí un día y medio reconstituirlas). También uso polvos de platino y oro, dos de los materiales del nihonga que se consideran los más difíciles de usar” (p. 38). Fujimura ha denominado su arte *slow art*, “arte lento”. Así escapa de la acelerada corriente del consumismo en la que estamos inmersos, pero además obtiene una ventaja adicional: puesto que debe esperar largo tiempo a que seque una capa de pintura antes de agregar la siguiente, Fujimura usa los espacios “libres” para la contemplación, la lectura, la reflexión y la escritura. Su arte es ineficiente y lento adrede.

Mako —como le gusta ser llamado— es partidario de la lentitud no solamente para crear, sino también para que sus obras nos inviten a quienes las admiramos a disminuir la velocidad. Si lo conseguimos, saldremos de la vorágine y será un primer paso para volvernos creadores o para adquirir conciencia sobre nuestras propias creaciones. *Arte + Fe* no es un autoelogio: Fujimura no se concibe como el artista destinado a crear para un público de contempladores pasivos. Si nos invita a contemplar su arte, es con la intención de despertar en nosotros el potencial creativo que todos los humanos poseemos, pues es especialmente mediante el acto creativo que podemos, también nosotros, nadar a contracorriente: “La cuestión esencial no es si somos religiosos, sino si creamos algo. Cuando dejamos de crear, nos convertimos en esclavos de la cultura de mercado como meros consumidores” (p. 24). Crear, propone Fujimura, nos libera de la lógica del rendimiento y nos ayuda a colocarnos en el ámbito de lo bello.

Aparte de exhortarnos a ser creadores desde nuestra actividad, cualquiera que esta sea (siempre que no sea innoble, claro está), Fujimura transmite dos ideas fundamentales. La primera, que resalta en el libro y en torno a la cual gira su argumentación, es la interpretación del verso más breve de toda la Biblia:

“Y Jesús lloró” (Juan 11,35). Fujimura interpreta el llanto de Jesús como un acto superfluo, gratuito. Precisamente en esa gratuidad, en que está de más, reside su valor. Lo más valioso no es lo práctico, ni lo eficiente, sino lo inútil, lo que tiene un valor en sí mismo. Lo más valioso consiste en dar más de lo que es estrictamente indispensable. Mientras que la economía busca eficiencia, el arte busca lo sublime, es decir, convertir lo inferior en algo superior. Por ello, quien crea algo valioso no escatima. Y esa es la razón por la cual Fujimura elige oro y materiales preciosos para crear su arte.

La segunda idea, que complementa la anterior, es que mediante el acto creativo nos volvemos capaces tanto de reconocer nuestros errores, nuestros defectos, nuestra ruptura, como de reconstituírnos, tornando las fracturas de nuestro ser en algo bello. Alcanzamos la belleza no a pesar de nuestra ruptura, sino sacando provecho de ella. Para ilustrar este punto, Fujimura recurre a la técnica japonesa del *kintsugi*, que consiste en reparar piezas rotas de cerámica o porcelana con resina y polvo de oro. El objetivo es reconocernos en nuestra imperfección y repararnos, pero con un sentido ulterior. La belleza no es producto de la perfección, sino de lo que hacemos con nuestra imperfección. Cuando dirigimos nuestra imperfección hacia cosas más altas, construimos un vínculo entre lo humano y lo trascendental. Lo que creemos en este mundo, afirma Fujimura, figurará de alguna manera más allá de este mundo: aunque nuestras creaciones son temporales, podrán tocar la esfera de lo eterno.

Recomiendo la lectura de *Art + Faith* porque enriquece la visión de un mundo en el cual priva la lógica utilitaria. La invitación que nos hace a ir más allá del pragmatismo señala también el camino hacia la cultura del cuidado, *culture care*. Es un llamado a preservar nuestro entorno, nuestras tradiciones, nuestra comunidad, pero con un sentido espiritual. No es solamente un libro para artistas, sino para cualquier persona que desee reflexionar sobre la conexión entre el acto creativo y una dimensión trascendental. O bien, sí es un libro para artistas, siempre y cuando por ello entendamos que todos los seres humanos somos artistas o podemos serlo.

DAVID MORENO GUINEA

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Marcio Orozco, *No soy Jaime Torres Bodet, soy México. El embajador en Francia (1954-1958): Estudio biográfico* (Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores / Centros Culturales de México A.C., 2023), 216 p.

RECEPCIÓN: 25 de septiembre de 2023.

APROBACIÓN: 19 de octubre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0148.000312310

La obra del historiador Marcio Orozco *No soy Jaime Torres Bodet, soy México. El embajador en Francia (1954-1958): Estudio biográfico*, versa sobre la labor de Jaime Torres Bodet, uno de los diplomáticos mexicanos más importantes del siglo XX. Esta biografía, resultado de la investigación doctoral que realizó el autor en la UNAM, ha sido publicada por Bonilla Artigas Editores y Centros Culturales de México, A.C. y consta de 216 páginas divididas en una introducción, seis capítulos (no numerados), conclusiones, fuentes y siete apéndices.

Con esta obra conocemos la maduración de Jaime Torres Bodet en los ámbitos de la educación, la diplomacia y la literatura, también vemos cómo se fueron consolidando sus valores humanistas y su erudición. Torres Bodet luchó por afianzar unas relaciones internacionales estables y justas en los distintos cargos diplomáticos que ocupó y también como secretario de Relaciones Exteriores. Por ejemplo, al defender la expropiación petrolera de 1938 o al asegurar una colaboración económica y social en la Conferencia de Bogotá en 1948. Además, como secretario de Educación Pública y director de la Unesco, promovió campañas de alfabetización y de acceso al sistema escolar, porque consideraba que la educación era el medio para asegurar el desarrollo y la convivencia pacífica. Asimismo, percibimos su habilidad para establecer una amplia red de contactos y amistades con personalidades del ámbito político, económico, educativo y cultural nacional e internacional.

En el capítulo “Hacia la madurez de Jaime Torres Bodet (1902-1954)” se abordan los intereses culturales del Torres Bodet juvenil y conocemos a sus

amistades y la pericia que adquirió a partir de la década de 1920 como funcionario de educación y diplomacia, que le permitió tener una destacada actuación como embajador mexicano en Francia de 1954 a 1958. El diplomático trabajó en la legación mexicana en París de 1931 a 1934 y de 1935 a 1936, y en esa misma ciudad fue director de la Unesco de 1948 a 1952. Esta experiencia le permitió conocer los obstáculos y las oportunidades para mantener un fructífero diálogo político, económico y cultural de México con Francia.

En el capítulo “Una perspectiva internacional (1954-1958)” se explica que el embajador tuvo que lidiar con la presión del gobierno francés, que quería evitar que México se declarara a favor de la independencia de Argelia en la ONU, lo cual era difícil por la tradición de la diplomacia mexicana de defender la autodeterminación de los pueblos. La habilidad de Torres Bodet hizo que México moderara el tono en la ONU, aunque finalmente defendió la causa de la descolonización.

En el capítulo “La diplomacia económica” se revisan los esfuerzos que realizó Torres Bodet para fortalecer los vínculos económicos entre México y Francia de 1954 a 1958, para lo que promovió viajes a México de personalidades francesas de la política y la economía y viceversa. La idea de las visitas era informar sobre las posibilidades de intercambio económico y promover la inversión francesa en la industrialización mexicana. Además, Torres Bodet acompañó la creación del Comité Económico Franco-Mexicano en Ciudad de México y la Comisión Permanente para la Intensificación de las Relaciones Comerciales Franco-Mexicanas en París. Es decir, entendió la importancia de realizar actividades de diplomacia económica.

En el capítulo “La diplomacia cultural” se refieren las actividades de Torres Bodet para acercar a México al público francés y europeo. Marcio Orozco señala que lo hizo acompañado de grandes personalidades, como el político y diplomático Marte R. Gómez, el arqueólogo Ignacio Bernal y el historiador Silvio Zavala. Por ejemplo, organizó una exposición del libro mexicano en la Sorbona en 1955, en la que se presentaron libros de mexicanos y franceses sobre México y también hubo conferencias ofrecidas por mesoamericanistas y mexicanistas, que propiciaron el diálogo entre autores de México y Francia sobre la literatura y la historia mexicana. Otros ejemplos son un curso universitario de economía mexicana, dos homenajes a escritores mexicanos, una exposición de pintura, una plaza parisina nombrada Plaza Ciudad de México y debates con escritores franceses.

En el capítulo “Entre la diplomacia cultural y económica. *Nouvelles du Mexique*, la revista de la embajada” se estudian los primeros doce números de *Nouvelles du Mexique*, una revista fundada por Torres Bodet, en la que se presentó en lengua francesa el pasado y el presente de México. Desfilan colaboradores provenientes de los ámbitos académico, gubernamental y diplomático, que escribieron sobre estética, medicina, demografía, filosofía, religión, derecho y economía.

En el capítulo “Los últimos años de Jaime Torres Bodet (1958-1974)” se explora la labor del diplomático como secretario de Educación Pública entre 1958 y 1964 y su trabajo como escritor y conferencista en los últimos diez años de su vida. Se repasa el compromiso de Torres Bodet por aumentar la alfabetización en México y asegurar la distribución de los libros de texto y cuadernos de trabajo para estudiantes de primaria. También se recuerda su habilidad política para lidiar con conflictos en el magisterio y el rechazo que recibió por parte de los escritores del movimiento del 68.

Los siete apéndices son documentos que, por una parte, permiten apreciar la teoría y la práctica de la política exterior mexicana de mediados de siglo y, por otro, la red de colaboradores que tuvo el embajador Torres Bodet cuando representó a México en Francia. Estos documentos muestran la amplitud de la investigación que realizó Orozco, quien examinó críticamente las memorias publicadas de Torres Bodet y documentos provenientes del Fondo Jaime Torres Bodet en el Archivo Histórico de la UNAM, así como del archivo particular Jaime Torres Bodet y del archivo de la Embajada de México en Francia del Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Aunado a ello, hizo una lectura atenta de las tesis y los libros que han sido publicados sobre Torres Bodet en el último medio siglo.

Con esta obra, Orozco hace aportes a varias áreas de estudio de la historia y las relaciones internacionales. Por un lado, entrega una valiosa contribución a la historia diplomática, pues por medio del caso de Torres Bodet conocemos los esfuerzos del México posrevolucionario por mantener lazos justos y cordiales con Francia, así como por incorporarse a los organismos multilaterales como promotor del diálogo para mantener la paz internacional. Por otro lado, enriquece la historia de la educación, y el lugar que ocupa Torres Bodet al promover las ideas de la democracia y la solidaridad en la educación nacional, al estar a cargo de la Secretaría de Educación Pública, como internacional, al dirigir la UNESCO. La obra incluso hace algunas contribuciones a la historia de

## RESEÑAS

la literatura mexicana, pues en varias partes explica el desarrollo de la escritura de Torres Bodet, las redes que tendió con colegas y amistades del mundo literario y también el rechazo a su obra por parte de la generación del 68. Este estudio biográfico es de interés para especialistas y para el público general interesado en la historia de la diplomacia, la educación y la literatura del México posrevolucionario.

ITZEL TOLEDO GARCÍA

Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad Libre de Berlín

## 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.