

MURAJILLOS

filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

**Tres respuestas al eurocentrismo
desde la perspectiva
de la filosofía mexicana**

**La promoción de las humanidades
en el bachillerato: entre la adaptación
y el obstáculo**

América
en la encrucijada occidental



Año 3
Número 5
Julio-diciembre, 2013

MURAJULLOS

Filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

CONTENIDO

CARTA DE LA EDITORA	3
ATISBOS DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Abel Nicolás Fernández Herrera	4
Dossier	
AMÉRICA EN LA ENCRUCIJADA OCCIDENTAL Abel Nicolás Fernández Herrera	7
INTRODUCCIÓN AL DOSSIER Abel Nicolás Fernández Herrera	9
LAICISMO Y CIUDADANÍA EN MÉXICO. SIGLO XIX Víctor Carlos Hurtado Estrada	16
TRES RESPUESTAS AL EUROCENTRISMO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA Eguiara y Eguren, Javier Clavijero y Carmen Rovira Andrea Mora Martínez	26
APUNTES PARA GENEALOGÍA Y PUEBLOS ORIGINARIOS ARGENTINOS Carlos Juan Núñez Rodríguez	33
LA ÉTICA MARTIANA: “EL AMOR COMO ENERGÍA CREADORA” Elia Soledad Pérez Neri	45
PERSPECTIVAS DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA. EL CASO MEXICANO Alfonso Vázquez Salazar	56
Artículos libres	
EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA EN LA OBRA DE ROLAND BARTHES Maximiliano Crespi	69
LO SIMBÓLICO EN EL PENSAMIENTO DE BERNARDO CANAL FEIJÓO Aproximaciones desde la teoría de Susanne Langer Gisela Fabbian	95
LA PROMOCIÓN DE LAS HUMANIDADES EN EL BACHILLERATO: ENTRE LA ADAPTACIÓN Y EL OBSTÁCULO Fernando Ibarra Chávez	104



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. José Narro Robles
RECTOR

Dr. Eduardo Bárzana García
SECRETARIO GENERAL

Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dr. Francisco José Trigo Tavera
SECRETARIO DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Enrique Balp Díaz
SECRETARIO DE SERVICIOS A LA COMUNIDAD

Lic. Luis Raúl González Pérez
ABOGADO GENERAL

Renato Dávalos López
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Lic. Lucía Laura Muñoz Corona
DIRECTORA GENERAL

Ing. Genaro Javier Gómez Rico
SECRETARIO GENERAL

Mtra. Ma. Esther Izquierdo Alarcón
SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Juan A. Mosqueda Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Lic. Araceli Fernández Martínez
**SECRETARIA DE SERVICIOS
DE APOYO AL APRENDIZAJE**

Lic. Laura S. Román Palacios
SECRETARIA DE PLANEACIÓN

Lic. Guadalupe Márquez Cárdenas
SECRETARIA ESTUDIANTIL

Mtro. Trinidad García Camacho
SECRETARIO DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Mtro. Jesús Nolasco Nájera
SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

M. en I. Juventino Ávila Ramos
SECRETARIO DE INFORMÁTICA

DECLARACIÓN DEL OBSERVATORIO
FILOSÓFICO DE MÉXICO
Gabriel Vargas Lozano **114**

De política y cotidianidad

LOS CAMBIOS EN LA COMUNICACIÓN
Y SUS ALTERACIONES EN LA POLÍTICA
Octavio Solís **118**

Poesis

LOS SIGNIFICADOS DE LA IMAGEN:
HERMENÉUTICA E ICONOLOGÍA
Francisco José Ochoa Cabrera **125**

Murmullos literarios

DE AMIGOS Y UNICORNIOS
Andrés Ciolino **137**

De Rebus Philosophiae

Noticias/Avisos **140**

Reseñas

¿QUÉ HACER CON LA INTERNET?
Noé Agudo **143**

LOS DEMONIOS DE HEIMITO VON DODERER.
CONSIDERACIONES SOBRE LA HISTORIA
Marco Antonio Camacho Crispín **150**

PRESENTACIÓN DEL LIBRO HACIA UNA CULTURA DE
LA EQUIDAD DE GÉNERO EN EL AULA. CUADERNO
PARA EL PROFESOR DE BACHILLERATO **158**
Juana Leticia Cano Soriano

COMENTARIO-RESEÑA SOBRE LA PIEZA
¿QUIÉN DE NOSOTROS? DE ROGELIO LAGUNA **161**
Andrea M. Motta Arciniega

PALABRAS PARA LA PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE
ENRIQUE PUCHET *DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN.*
CUIDADO DE SÍ Y CONOCIMIENTO DE SÍ **163**
Mabel Quintela

NORMAS EDITORIALES **166**

DIRECTOR
Ángel Alonso Salas

EDITORA
Laura S. Román Palacios

SECRETARIO TÉCNICO
Mario Alfredo Hernández Sánchez

CONSEJO DE REDACCIÓN en orden alfabético
Marco Antonio Camacho Crispín
Jonathan Caudillo Lozano
Maharba Annel González García
Francisco José Ochoa Cabrera
Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél

COMITÉ DICTAMINADOR en orden alfabético
Aldana Arroyo (UNS, Argentina)
Roberto Arteaga Mac Kinney (CCH/FFyL-UNAM)
Javier Balladares Gómez (UAM-I)
José Francisco Barrón Tovar (FFyL-UNAM)
Margarita Belandria (ULA, Venezuela)
Vanessa Caballero de Carranza Ayala (UAH)
Marco Antonio Camacho Crispín (CCH-UNAM)
Marilú Cervantes Badillo (CCH, UNAM)
Francisco Javier Concha Leal (Colegio de Bachilleres)
Iyasú Cosío Ramírez (UAM-I),
Maximiliano Crespi (UNLP, Argentina)
Israel de Cuesta Zavala (CCH-UNAM)
Josefina Díaz Guerrero (CCH-UNAM)
Gisela Fabbian (UNQ, Argentina)
Abel Nicolás Fernández Herrera (CCH, UNAM)
Blanca Estela Figueroa Torres (CCH-UNAM)
Roberto Gandarilla Sánchez (CCH-UNAM)
Jorge Gardea Pichardo (CCH-UNAM)
Montserrat Lizeth González García (CCH-UNAM)
Norma Hortensia Hernández García (UAM-I)
Mario Alfredo Hernández Sánchez (UAM-I)
Joel Hernández Otañez (CCH, UNAM)
Renato Huarte Cuéllar (FFyL-UNAM)
Adriana Lamoso (UNS, Argentina)
Marco Antonio López Ávila (CCH-UNAM)
José Luis López Velázquez (CCH-UNAM)
Alberto Luis López (FES Acatlán-UNAM)
Karina Elizabeth Luna Islas (FFyL, UNAM)
Clara Martínez Molina (UAM-I)
María Laura Medina (UNQ, Argentina)
Pedro J. Meza Hernández (UACM)
Víctor Andrés Montero Cam (TELESUP, Perú)
Andrea Mora Martínez (FFyL-UNAM)
Fausto Antonio Moysén Lechuga (CCH-UNAM)
Jesús Nolasco Nájera (CCH-UNAM)
Nancy Núñez (UCV, Venezuela)

Francisco José Ochoa Cabrera (CCH, UNAM)
Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél (FFyL-UNAM)
Elia Soledad Pérez Neri (CCH, UNAM),++
Ausencio Pérez Olvera (IEMS, DF, CCH UNAM)
Arturo Ramos Argott (FES Acatlán, UNAM)
Jorge Armando Reyes Escobar (FFyL, UNAM)
Virginia Sánchez Rivera (CCH, UNAM)
Laura Severa Román Palacios (CCH, UNAM)
María Teresa Alicia Silva y Ortiz (FES Acatlán)
Ana María Valle Vázquez (FFyL, UNAM)
Gabriel Vargas Lozano (UAM-I)
Alfonso Vázquez Salazar (FFyL, UNAM)
Fabiola Vethencourt (UCV, Venezuela)
Carlos David Zafra Reyes (CECyT, IPN).

FOTOGRAFÍA

Jesús Ávila Ramírez
www.sxc.hu

DISEÑO Y FORMACIÓN

Ma. Elena Pigenutt Galindo

Murmullos filosóficos. Año 3, número 5, julio-diciembre de 2013, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria Delegación Coyoacán, CP 04510, en México DF a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur esq. Circuito Escolar 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, México DF, teléfono 5622-0025. Correo electrónico: murmullos.cch@gmail.com

Editora responsable **Laura Severa Román Palacios**. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo: **04-2011-120910301100-102**, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

ISSN: solicitud en trámite. Certificado de Licitud de Título y Contenido: **15931**,

otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Impresa en la Imprenta de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, Monrovia 1,002, Col. Portales, CP. 3300, Delegación Benito Juárez México DF, teléfono 5605-2357. Se utilizó papel bond de 90 g para los interiores y de 110 g para los forros. Distribución realizada por la Dirección General del CCH, lateral de Insurgentes Sur esq. Circuito Escolar 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México DF, teléfono 5622-0025.

Se terminó de imprimir en agosto de 2013 con un tiraje de 500 ejemplares.

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS, PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO PARA FINES COMERCIALES.

Murmullos Filosóficos es una revista semestral que es publicada por la Secretaría de Comunicación Institucional de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades UNAM, cuyo objetivo principal consiste en publicar escritos de filosofía –o artículos relacionados con dicha disciplina, con su didáctica o estado actual- y de las Humanidades en general. Ambos aspectos son cubiertos desde la perspectiva del Nivel Medio superior así como también de Nivel superior. Desde su primera edición se logró que participen en ella académicos de México y del extranjero.

Producir una revista de filosofía a Nivel Medio Superior, supone un compromiso académico y disciplinario no sólo con nuestro Colegio y con la UNAM, sino con la sociedad misma en este pliegue histórico que se colorea con tantos reajustes educativos; con intersticios de apatía e indiferencia social para problematizar los acontecimientos que continuamente emergen en nuestro horizonte político y social; con el enconado escepticismo con que se percibe a las humanidades y a la filosofía en general. Supone asimismo, un compromiso que como institución tenemos con la comunidad que ha depositado la confianza en una institución educativa de nivel bachillerato en la que se propicia una reflexión crítica y argumentada que

involucra a las ciencias y la tecnología con las humanidades y las artes.

El presente número de *Murmullos Filosóficos* es resultado de una serie de condiciones que han permitido en nuestro Colegio el desarrollo de la enseñanza de la filosofía en un momento en el que la misma disciplina ha sido marginada de otros espacios educativos. Teniendo como fondo este contexto, se incrementa la relevancia de generar espacios académicos que no sólo permitan sino que fomenten la discusión de temáticas filosóficas tales como las que en este número se abordan, por ejemplo, la dualidad del origen de nuestra cultura vista desde el horizonte latinoamericano o la vigencia de un discurso eurocentrista para reflexionar sobre las problemáticas inherentes a nuestra América Latina.

El esfuerzo a través del cual se ha conformado esta revista sobre filosofía tiene como meta estar en el Portal de revistas arbitradas e indexadas de nuestra Universidad. Esfuerzo éste que ha cobrado vida ya con otra publicación del CCH y que supone, por tanto, brindar un espacio reconocido y con alcances mayores a los docentes de nuestro Colegio para que así tengan un espacio para escribir y poner sus materiales al alcance de los colegas de otros planteles y de otros espacios de Nivel Medio Superior.

Laura S. Román Palacios

ATISBOS DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Abel Nicolás Fernández Herrera*

* Profesor de TC a Contrato Asociado "B" en CCH Vallejo. Fue Coordinador del Área Histórico Social y Secretario Académico del CCH Vallejo. Actualmente es Jefe de sección del Área Histórico Social. Es Licenciado y pasante de maestría en Estudios Latinoamericanos por la FFyL de la UNAM. Correo electrónico: siimbolo@gmail.com



¿Hacia a dónde va el pensamiento latinoamericano? Es una pregunta que compromete y se dirige hacia un punto en el horizonte. Las ideas son de linaje absolutamente contemporáneo, heredadas del mestizaje genético, cultural y filosófico. Quienes las evocan son viajeros en el tiempo que han heredado la historia. Saben que muchos miran hacia América latina y es hora de advertir de que de este lado del Atlántico hay también filosofía que hacer.



Como es notorio, las transformaciones históricas generadas en América latina dieron cuenta de una metamorfosis inevitable. Por ello, el pensamiento filosófico de una profunda raíz latinoamericana ha sido siempre complejo y a este respecto, surgen diversos problemas que sería necesario comprender y reflexionar, toda vez que no nos entenderíamos sin el vínculo aciago con Europa.

La filosofía es el lenguaje de la naturaleza del pensamiento de los pueblos, y si no se entendiera ese lenguaje no se podrían apreciar los diversos problemas que nos ocupan en América latina.

Vemos el horizonte latinoamericano con los ojos de la identidad inmersa en la dualidad de nuestro origen marcado por la encrucijada de la conquista: la civilización y la barbarie y de ahí en adelante se inauguran constantemente lecturas disímbolas sobre lo que somos los latinoamericanos y a partir de la misma, se debiesen entender diversas ideas sobre nuestro origen y alrededor de nuestro presente entender nuestros propios problemas.

La occidentalización de América y el eurocentrismo en su totalidad han sido ideas que reflejan y que subrayan una de las muchas rutas a la modernidad occidental que envolvió a América latina.

El concepto “de/en Latinoamérica” es el constructo teórico que subyace en el presente número de murmullos filosóficos dedicado a América Latina y a México.

El pensamiento filosófico no puede prescindir de las preguntas y de los cuestionamientos que reviste el origen de América Latina: Se presentan dos artículos, el de Andrea Mora y el de Abel

Fernández, el primero de ellos aporta las rutas críticas que deben tomarse para entender el euro-centrismo desde la filosofía mexicana, mientras que el segundo se pregunta por la occidentalización de América y los ecos de esa justa de conquista hasta el tiempo presente. Entre la dualidad de la civilización y la barbarie, América latina y su némesis Europa, su descubridora y para algunos la esencia de este continente del que Montaigne habló en sus Ensayos.

El atrevimiento de mirar a Nuestra América desde el horizonte filosófico de José Martí, es un texto de Elia Pérez, sin fecha de caducidad el pensamiento de José Martí es clave pedagógica del impulso ético y moral de quienes desde América latina enfrentan las amenazas de Estados Unidos siempre acechando a nuestros pueblos y no obstante Martí es a quien se le atribuye la frase “conocí al monstruo desde sus entrañas” y junto a esta polifonía de pensamientos e ideas

circunscritos a la libertad, los pueblos poseen su dignidad como sello distintivo. Hijos del mestizaje genético, cultural y literario, Martí nos acogió a todos en su Obra y en su pensamiento, es por eso que el ensayo de Pérez Neri nos invita a revisar el pensamiento martiano.

Alfonso Vázquez y Carlos Hurtado le dedicaron sus textos a México y a la ciudadanía y a la democracia fundamental, entender su génesis en la historia contemporánea mexicana; mientras que Nuñez Rodríguez escribe sobre los pueblos originarios de la Argentina.

Quizá las ideas acerca de la problemática latinoamericana sean retratos de sí misma y un primer paso, sea el análisis de éste para muchos ignoto continente.

“

De este lado del Atlántico hay también filosofía”



Compilador
Abel Nicolás
Fernández Herrera

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER

Abel Nicolás Fernández Herrera*
CCH Vallejo, UNAM



* Profesor de TC a Contrato Asociado "B" en CCH Vallejo. Fue Coordinador del Área Histórico Social y Secretario Académico del CCH Vallejo. Actualmente es Jefe de sección del Área Histórico Social. Es Licenciado y pasante de maestría en Estudios Latinoamericanos por la FFyL de la UNAM. Correo electrónico: siimbolo@gmail.com

¿Hacia a dónde va el pensamiento latinoamericano? Es una pregunta que compromete y se dirige hacia un punto en el horizonte. Las ideas son de linaje absolutamente contemporáneo, heredadas del mestizaje genético, cultural y filosófico. Quienes las evocan son viajeros en el tiempo que han heredado la historia. Saben que muchos miran hacia América latina y es hora de advertir de que de este lado del Atlántico hay también filosofía que hacer

Como es notorio, las transformaciones históricas generadas en América latina dieron cuenta de una metamorfosis inevitable. Por ello, el pensamiento filosófico de una profunda raíz latinoamericana ha sido siempre complejo y a este respecto, surgen diversos problemas que sería necesario comprender y reflexionar, toda vez que no nos entenderíamos sin el vínculo aciago con Europa.

La filosofía es el lenguaje de la naturaleza del pensamiento de los pueblos,

y si no se entendiera ese lenguaje no se podrían apreciar los diversos problemas que nos ocupan en América latina.

Vemos el horizonte latinoamericano con los ojos de la identidad inmersa en la dualidad de nuestro origen marcado por la encrucijada de la conquista: la civilización y la barbarie y de ahí en adelante se inauguran constantemente lecturas disímbolas sobre lo que somos los latinoamericanos y a partir de la misma, se debiesen entender diversas ideas sobre nuestro origen y alrededor de nuestro presente entender nuestros propios problemas.

La occidentalización de América y el eurocentrismo en su totalidad han sido ideas que reflejan y que subrayan una de las muchas rutas a la modernidad occidental que envolvió a América latina.

El concepto “de/en Latinoamérica” es el constructo teórico que subyace en el presente número de murmullos filosóficos dedicado a América Latina y a México.

El pensamiento filosófico no puede prescindir de las preguntas y de los cuestionamientos que reviste el origen de América Latina: Se presentan dos artículos, el de Andrea Mora y el de Abel Fernández, el primero de ellos aporta las rutas críticas que deben tomarse para entender el euro-centrismo desde la filosofía mexicana, mientras que el segundo se pregunta por la occidentalización de América y los ecos de esa justa de conquista hasta el tiempo presente. Entre la

dualidad de la civilización y la barbarie, América latina y su némesis Europa, su descubridora y para algunos la esencia de este continente del que Montaigne habló en sus Ensayos.

El atrevimiento de mirar a Nuestra América desde el horizonte filosófico de José Martí, es un texto de Elia Pérez, sin fecha de caducidad el pensamiento de José Martí es clave pedagógica del impulso ético y moral de quienes desde América latina enfrentan las amenazas de Estados Unidos siempre acechando a nuestros pueblos y no obstante Martí es a quien se le atribuye la frase “conocí al monstruo desde sus entrañas” y junto a esta polifonía de pensamientos e ideas circunscritos a la libertad, los pueblos poseen su dignidad como sello distintivo. Hijos del mestizaje genético, cultural y literario, Martí nos acogió a todos en su Obra y en su pensamiento, es por eso que el ensayo de Pérez Neri nos invita a visitar el pensamiento martiano.

Alfonso Vázquez y Carlos Hurtado le dedicaron sus textos a México y a la ciudadanía y a la democracia fundamental, entender su génesis en la historia contemporánea mexicana; mientras que Nuñez Rodríguez escribe sobre los pueblos originarios de la Argentina

Quizá las ideas acerca de la problemática latinoamericana sean retratos de sí misma y un primer paso, sea el análisis de este para muchos ignoto continente.

Compilador

Abel Nicolás
Fernández Herrera

Recibido: 25-junio-2012

Aprobado: 4-enero-2013

AMÉRICA EN LA ENCRUCIJADA OCCIDENTAL

Abel Nicolás Fernández Herrera*

CCH Vallejo, UNAM

RESUMEN: América es un continente cuyo origen va de la mano de una condicionalidad colonial, en particular América latina, expresada en la empresa de conquista llevada a cabo por Europa y que comienza a finales del siglo xv. Sin embargo un sello distintivo de nuestra identidad histórica es su dualidad, intrínseca desde luego en los genes de nuestra temporalidad y me refiero a la de la civilización y la barbarie. Es inevitable no pensarnos en el imaginario occidental, pero al hacerlo nos ubicamos sujetos a su marginalidad y desde ese lugar hemos resistido nuestra subordinación histórica frente a la razón imperial que terminó conquistándonos.

PALABRAS CLAVE: América, Otro, occidente, indígena, historia.

Abstract: America is a continent whose origin es from the hand of a colonial conditionality particularly Latin America, expressed in the company of conquest conducted by Europe starting in the late fifteenth Century. However, a hallmark of our historical identity is its duality, intrinsic certainly in the genes of our temporality and I mean that of civilization and barbarism. It is impossible not to think of ourselves in the Western imagination, but in doing so we stand under their marginality and from that place we stood our historical subordination against an imperial reason that in the end, conquered us.

Keywords: America, Other, Western, indigenous, history.

* Profesor de TC a Contrato Asociado "B" en CCH Vallejo. Fue Coordinador del Área Histórico Social y Secretario Académico del CCH Vallejo. Actualmente es Jefe de sección del Área Histórico Social. Es Licenciado y pasante de maestría en Estudios Latinoamericanos por la FFyL de la UNAM. Correo electrónico: siimbolo@gmail.com

El Otro y el europeo

El "otro" es un distintivo que diferenció al europeo del indígena *americano*, y si bien, siempre en el imaginario occidental hubo un *topos* donde como en la Arcadia griega habitaban faunos, ménades y tantos otros personajes de esos escenarios de encantamiento, el más real de todos, fue el salvaje, el bárbaro y que

encarnó en el indio, al que así definió el europeo en contraposición suya.¹ Gui-

¹ Roger Bartra abunda en el estudio del salvaje en dos textos espléndidos, El salvaje en el espejo y el salvaje artificial de editorial Era en coedición con la Coordinación de Difusión cultural de la UNAM. El salvaje constituye una expresión mítica europea cuya larguísima historia esta anclada al otro y cuyo eco impactó desde el S. xv materializándola en el indio

Guillermo Bonfil Batalla en un ensayo que presentó para el libro *Historia ¿para qué?* titulado “Historias que no son todavía historia” expuso muy bien el contraste entre el conquistador y el conquistado, en una suerte de dialéctica

la unicidad de los indios se establece por contraste, por oposición global con el colonizador: ustedes son todo lo que no soy yo, por eso son lo mismo.²

Lo definido por Bonfil refleja el pensamiento y la ideología del conquistador en referencia a los indígenas; ideario que todavía prevalece en el imaginario colectivo de los mexicanos y por supuesto de los latinoamericanos.

En la dialéctica histórica que se circunscribe a América Latina, la otredad, es un concepto que alude al pensamiento occidental y a su encuentro con el otro que es diferente de lo que es él. En el mundo antes de 1492 Europa siempre tuvo sus contrarios, entre los griegos y romanos, los *bárbaros* fueron siempre sus enemigos, después de creado el mundo judeo-cristiano, los musulmanes, los *infieles* se convirtieron en el otro y luego del arribo de los europeos a lo que llamaron América, fueron los indios quienes simbolizaron al *otro*. América recordemos, fue inventada e incluso soñada por los europeos.³ Pero incluso más allá conviniendo con lo que dice Leopoldo Zea de que para el europeo



América no era otra cosa que el ideal de Europa. En el Nuevo mundo solo quería ver lo que había deseado que fuera Europa.⁴

Después de 1492 occidente se ungió como el eje cultural dominante en el urbe y su *salvaje*, su *bárbaro* imaginario se plasmó en el indígena al que halló en las tierras recién descubiertas y al que desde entonces se le ha enfrentado tratando de desaparecer, cosa que casi logró en las postrimerías del siglo xv y lo largo de todo el siglo xvi. Eufemismos ha habido muchos para restarle significación al casi exterminio que significó la empresa de conquista europea. Se le llamó “Encuentro” “descubrimiento” pero los europeos sin embargo no admitieron sin reticencias y desavenencias al indígena, sino por el contrario en

los habitantes preeuropeos de las Américas provocaron una división de reacciones. Para los que querían conquistarlos, expropiarlos y explotarlos eran salvajes incivilizables e

2 Guillermo Bonfil Batalla, “Historias que no son todavía historia” en *Historia ¿para qué?*, México, ed. S.xxi, 2005,p.231

3 Véase Edmundo O’Gorman *La invención de América*, México, ed. FCE distintas ediciones y Alfonso Reyes, *La visión de Anahuac*, México, ed. FCE distintas ediciones.

4 Citado por Fernando Ainsa en *De la edad de oro a el Dorado, génesis del discurso utópico americano*, México, FCE, 1992,,p.47

irredimibles. A los ojos de otros, que querían evangelizarlos, aprender de ellos o beneficiarse de la colaboración con ellos, los nativos americanos –o por lo menos, algunos de ellos– manifestaban cualidades positivas.⁵

En ambas percepciones, el indio, estuvo a merced de los designios del *Otro*, el conquistador o el evangelizador. En este contexto

el supuesto ‘encuentro de dos mundos’ se pierde, pues no hay tal encuentro. La identidad del mundo americano se pierde, se anula y se expropia por el dominio de la violencia. Se instaura el imperio de la singularidad y el paradigma cristiano de la humanidad/inhumanidad del indio.⁶

Es decir para el europeo los *indios* lo fueron desde que los invasores europeos distinguieron así a las distintas culturas que en estas tierras recién descubiertas por ellos, se desarrollaron.

El debate de la civilización y la barbarie ha estado abierto, fue a la llegada de los europeos a “América” que adquirió sentido. Montaigne quien en sus célebres ensayos dio cuenta de la acometida europea en las tierras recién descubiertas, incluso dejando de manifiesto la arrogancia europea “Nuestro mundo acaba de descubrir otro (...) no menos grande, pleno y fornido que él, y sin embargo tan nuevo y tan niño que aún le están enseñando el abecedario”⁷, el pensador francés reflexionó desde su contexto eu-

ropeo y alude a lo “nuevo” del continente recientemente descubierto; pero también lo hace enfrentado a su propio ser europeo y censura el actuar de los españoles en el “Nuevo Mundo”

¿por qué no recaería en Alejandro o en aquellos antiguos griegos y romanos tan noble conquista y tan grande mutación y alteración de tantos imperios y pueblos en manos que hubieren arrancado y pulido suavemente cuanto de salvaje hubiere, fortaleciendo y favoreciendo las buenas simientes que allí hubiere producido la naturaleza no solo mezclando al cultivo de las tierras y al ornamento de las ciudades las artes de acá, en tanto que hubieren sido necesarias sino mezclando también las virtudes griegas y romanas a las originales del país? ¡Cuanta reparación y enmienda a toda aquella *violencia* hubiera sido que los primeros ejemplos y actos nuestros que se realizaron allá, hubiesen empujado a aquellos pueblos a la admiración y a la imitación de la virtud, y hubiesen creado entre ellos y nosotros una fraternal sociedad y un fraternal entendimiento! ¡Cuán fácil habría sido sacar provecho de almas tan nuevas, tan sedientas de aprender, la mayor parte con tan hermosos principios naturales!⁸

y más adelante termina siendo contundente en su crítica

por el contrario, nos hemos servido de su ignorancia e inexperiencia, [entiéndase que habla de las poblaciones indígenas] para inclinarlas más fácilmente a la traición, a la lujuria, a la avaricia y a *toda suerte de inhumanidad y crueldad, a ejemplo y modelo de nuestras costumbres.*⁹

5 Felipe Fernández-Armesto, *Las Américas*, Barcelona, ed. Debate, 2004, p.95

6 Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el canibal*, México, UNAM, CIALC, 2009

7 Montaigne, *Ensayos III*, p.153. Ed. Cátedra 1998.

8 *Ibíd*, p.155 (cursivas nuestras)

9 *Ibíd* (cursivas y entre corchetes nuestros).

Montaigne fue más allá en su crítica a la conquista europea, en especial a la española

¿quién pagó alguna vez tan alto precio por el servicio del comercio y del tráfico? Tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a cuchillo y la parte más rica y hermosa del mundo trastocada por el negocio de las perlas y la pimienta! Mezquinas victorias. Jamás la ambición ni las enemistades públicas empujaron a los hombres unos contra otros a tan horribles hostilidades y a tan miserables calamidades.¹⁰

Tres citas de un mismo ensayo “de los coches” que quizá junto al de los “caníbales” sean dos de los ensayos más significativos de Montaigne que tratan del *nuevo mundo*.

El humanista francés leyó probablemente a Fray Bartolomé de las Casas de eso no hay certeza, sin embargo, se tiene conocimiento de que sí leyó a Francisco López de Gómara, fuente de donde provienen la mayor parte de las referencias sobre el nuevo mundo posteriores al ensayo sobre los *caníbales* y a lo largo de dichas referencias asoma el verdadero veredicto de Michel de Montaigne acerca de la carnicería que representó la conquista europea y que él mismo resumió en llamarles: “mezquinas victorias” y si bien el primer referente escrito que tenemos en los Ensayos acerca del *descubrimiento* de América es en *Los Caníbales*, en dicho texto Montaigne repara en los conceptos de lo *bárbaro* y de lo *salvaje* de lo que él mismo llama las *naciones* recién descubiertas y escribe

nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. *Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo.*¹¹

Montaigne desafía la razón imperial europea y hace una crítica demoleadora a la empresa de conquista encabezada por España censurando los eventos de barbarie cometidos por los propios europeos contra los indígenas y al mismo tiempo cuestiona los apelativos que los europeos utilizan contra los habitantes de las tierras conquistadas



Estimo que hay mayor barbarie en comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muer-

10 *Ibid* (cursivas nuestras)

11 Michel de Montaigne, Tomo I, *Los Ensayos, De los caníbales*, Madrid, 2006. Ed. Cátedra, p. 267. cursivas nuestras

dan y despedacen (cosa que no sólo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto.¹²

La denuncia de Montaigne acerca de la barbarie europea en contraste de las “costumbres” amerindias, marca la diferencia entre quienes fueron y siguieron siendo dominadores y los que siempre han sido sojuzgados

Tzvetan Todorov en su estudio *La conquista de América* siglos después, hace la crítica de la barbarie española durante el proceso de conquista

la barbarie de los españoles no tiene nada de atávico ni de animal; es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos. En la edad media ocurre que se corte los pechos a las mujeres o los brazos a los hombres, como castigo o como venganza; pero se hace en el país de uno o en el país de otro igual que en cualquier otra parte. Lo que descubren los españoles es el contraste entre metrópoli y colonia; leyes morales completamente diferentes rigen la conducta aquí y allá: la matanza necesita un marco apropiado.¹³

Reflexionar sobre la Conquista española es escudriñar los principios torales en los cuales se ha fincado la identidad de Nuestra América.

El cordón umbilical al que va atado nuestro origen es el de la dualidad intrínseca de la civilización y la barbarie que se expresó en el proceso de conquista de los territorios descubiertos por Europa; no podemos desentendernos de nuestra

historia y del largo y prolijo proceso histórico que lejos está de reflejar un ajuste de cuentas de la historia con los pueblos indígenas. La violencia que ha marcado nuestra ruta histórica germinó en el “encuentro” entre los pueblos devastados y los perpetradores de la misma. Los herederos de los militares, de los conquistadores, de los encomenderos europeos administradores de la corona española continuaron manteniendo los privilegios de su estirpe dominando mediante prácticas brutales perpetuando un principio toral en la conquista que empezó en el siglo xv: los indios son todo lo que no son los europeos, empezando por violentar el principio de igualdad.

La perpetuidad de un régimen como el colonial que se implantó en América deja un legado de profunda desigualdad que lo mismo españoles, portugueses, ingleses y franceses instrumentaron en todo el continente. Renato Ortiz señala al respecto que “América Latina está profundamente marcada en su historia por las instituciones esclavistas y serviles” a los regímenes con intereses coloniales en ese momento. Los cimientos del “nuevo mundo” se esculpieron a través de la imposición de un credo, un idioma, en suma una visión del mundo donde los indios tendrían la desventaja siempre, donde obedecerían un discurso que los sitúa a ellos a merced del conquistador, del extranjero que los ha subyugado a través del filo del acero y del credo católico.

“

Los cimientos del ‘nuevo mundo’ se esculpieron a través de la imposición de un credo”

12 Michel de Montaigne, *Ibid.* p.272

13 Tzvetan Todorov, *La conquista de América, México*, ed. S. XXI, 2011, p. 178

En una cita de Carlo Ginzburg

Los historiadores (y, de un modo distinto, los poetas) hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de nuestro estar en el mundo.¹⁴

Seguramente una metáfora de lo que significa la historia continental latinoamericana. Hay múltiples historias que suelen contarse ya a destiempo de lo que fue el proceso de conquista y colonización de América y muchas de ellas buscarán aminorar el dramatismo y lo trágico de lo que ocurrió en las postrimerías del siglo xv y en los albores del siglo xvi, de ahí que los historiadores sean cuidadosos en estudiar a fondo lo acontecido; además hay muchos “intelectuales” que hoy día continúan refiriéndose a los indígenas como *salvajes*. Decía Carlos Pereyra que “la historia de todas las formaciones sociales es la historia de la violencia”¹⁵ y con razón, pues se sostiene en la tesis de Marx, cuando escribió “la violencia es la partera de la historia”.¹⁶ El entramado histórico de nuestra historia está marcado por ella.

El indígena es el sujeto histórico de esta dualidad oscilante entre la civilización y la barbarie que sacude a América latina desde sus orígenes y no deja de subsistir resistiendo. El lenguaje es testimonio vivo de la condición en la que se encuentra el indio hoy día, pienso que las palabras son fuertes, puesto que albergan “designaciones sociales o racia-

les” y como señalara Silvio Zavala “Los nombres ‘engendran reglas de conducta’ e infunden poder al designador”. José Anadón en un interesante ensayo,¹⁷ hace referencia a los epítetos con los cuales el indígena ha sido señalado desde la llegada de Colón e incluso desde antes

durante el siglo xvi y aún después, ciertas denominaciones de los aborígenes americanos –bárbaros, infieles, gentiles- preocuparon a varios autores reflexivos, como Victoria, Soto, Las Casas y otros más. América exigía nuevas categorías para las nuevas gentes, pero las palabras manejadas serían las mismas, con su carga semántica anterior a Colón y a la Conquista.¹⁸

Así el español trató al indio de la misma manera en todo el continente. El lenguaje, es la expresión oral que evoca, que enuncia, que nombra, que define el mundo. Como lo referirá Carlos Lenkersdorf

la lengua influye en el hacer de los hombres, porque conforma su pensar y actuar. Lengua y sociedad, pues, se interrelacionan íntimamente.¹⁹

Y tal y como lo menciona Benveniste “La lengua es el interpretante de la sociedad.”²⁰ El lenguaje evoca un discurso de autoridad y a partir de ahí, se establecen códigos de conducta que reflejan una relación o bien relaciones equilibradas y simétricas o bien asimé-

17 José Anadón, “Colonialismo lingüístico y defensa del indígena: el concepto bárbaro” en Luis Cortest, *Homenaje a José Durand*, Ed. Verbum Madrid 1994, p.127.

18 *Ibíd.*

19 Carlos Lenkersdorf, *Los Hombres verdaderos, voces y testimonios de los tojolabales*, México 1996 ed. Siglo XXI, p.52

20 *Ibíd.*

BIBLIOGRAFÍA

Ainsa, Fernando. *De la edad de oro a el Dorado, génesis del discurso utópico americano*, México, FCE, 1992

Anadón, José. “Colonialismo lingüístico y defensa del indígena: el concepto bárbaro” en Luis Cortest, *Homenaje a José Durand*, Ed. Verbum Madrid 1994

Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo y el salvaje artificial*. Editorial ERA, UNAM.

Bonfil Batalla, Guillermo.

“Historias que no son todavía historia” en *Historia ¿para qué?*, México, ed. S.XXI, 2005

Fernández-Armesto, Felipe. *Las Américas*, Barcelona, ed. Debate, 2004.

Ginzburg, Carlo. *El hilo y las huellas, lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, FCE, México, 2010

Lenkersdorf, Carlos. *Los Hombres verdaderos, voces y testimonios de los tojolabales*, México 1996 ed. Siglo XXI.

Montaigne, Michel de. Tomo I, *Los Ensayos, De los caníbales*, Madrid, 2006. Ed. Cátedra.

O’Gorman, Edmundo. *La invención de América, México*, Ed. FCE

Pereyra, Carlos. *Filosofía, historia y política, ensayos filosóficos (1974-1988)* FCE, UNAM, p.29, México 2010.

Reding Blase, Sofía. *El buen salvaje y el canibal*, México, UNAM, CIALC, 2009.

Reyes, Alfonso. *La visión de Anahuac*, México, Ed. FCE

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*, México, ed. S. XXI, 2011.

14 Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas, lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, FCE, México, 2010, p.18

15 Carlos Pereyra, *Filosofía, historia y política, ensayos filosóficos (1974-1988)* FCE, UNAM, p.29, México 2010. Ensayo Política y violencia

16 *Op. Cit.* P.62

tricas, entre dos individuos, o un grupo de individuos y otro, o de una sociedad con respecto de otra. Pienso pues que el lenguaje, la palabra es el intermediador entre quienes estamos sometidos y entre quienes nos someten. Las palabras son mas fuertes que un puño, las razones se esgrimen y son más efectivas cuando van de la mano de la argumentación.

Hoy la palabra “indio” es despectiva y humillante y la dialéctica del proceso histórico de nuestra identidad no puede entenderse sin la constante histórica de la civilización y la barbarie. El lenguaje es evocación y señala prejuicios históricos bien determinados que permanecen impregnados en nuestra memoria y sin embargo, muchos mexicanos son

ignorantes de su historia y las diatribas cargadas de racismo, son a veces taras, remanentes culturales que traen consigo la impronta de la conquista española

Muy lejos estamos de la forma en como Montaigne advirtió el “nuevo mundo” condenando a sus coetáneos europeos de la crueldad con la que trataron a los indígenas; por el contrario, somos herederos del conflicto que generó el choque frontal y violento de ese episodio cuyas consecuencias son lo que conocemos como América.

“

Hoy la palabra ‘Indio’ es despectiva y humillante”



LAICISMO Y CIUDADANÍA EN MÉXICO. SIGLO XIX

Víctor Carlos Hurtado Estrada*
CCH Vallejo, UNAM

Dossier
Atisbos de
una filosofía
latinoamericana

Compilador
Abel Nicolás
Fernández Herrera

Recibido: 30-mayo-2013
Aprobado: 15-junio-2013

RESUMEN: Laicismo en política es el concepto con el cual se apela a la transformación, modernidad y secularización de las instituciones. En México se utiliza para hablar de: a) el proceso de diferenciación entre Estado e Iglesia católica, b) también como signo de neutralidad con respecto a cualquier confesión religiosa, y c) como aceptación de la libertad de conciencia, y por tanto de la diversidad de creencias. Laicismo fue la columna vertebral del programa liberal adoptado a finales del siglo XIX, así como de su proyecto de formación de ciudadanía, introducida a manera de una pedagogía política del Estado. La discusión en torno al “laicismo” y su proyecto proviene, históricamente, de su adopción en torno a un conflicto, la supresión de la iglesia católica, institución con la cual compitió políticamente el Estado mexicano. Este escrito discute tres aspectos fundamentales: 1) El significado de laicismo adoptado en el proyecto liberal mexicano de fines del siglo XIX, 2) el cumplimiento parcial de los procesos de secularización de las instituciones y 3) las implicaciones políticas que tuvo en la formación de ciudadanía.

PALABRAS CLAVE: Laicismo, liberalismo, ciudadanía, secularización.

Abstract: Secularism in politics is the concept that appeals to the transformation, modernity and secularization of the institutions. In Mexico is used to talk about: a) the process of differentiation between the State and the Catholic Church, b) also as a sign of neutrality respect to any religious denomination, and c) an acceptance of freedom of conscience, and therefore the diversity of beliefs. Secularism was the backbone of the liberal agenda adopted at the end of the nineteenth century, and its citizenship training project, introduced in the form of a state policy pedagogy. The discussion of the “secularism” and its project comes historically from its adoption around a conflict, the suppression of the Catholic Church, an institution with which the Mexican state competed politically. The paper discusses three aspects: 1) The meaning of secularism adopted in the Mexican liberal project of the late nineteenth century, 2) the partial fulfillment of the process of secularization of the institutions and 3) the political implications it had on the formation of citizenship.

Key words: Secularism, liberalism, secularism, citizenship.

* Licenciado en Filosofía por la FFyL, UNAM. Profesor Asignatura “A” Interino, CCH Vallejo. Correo electrónico: victorhurtado1977@yahoo.com.mx

Laicidad y liberalismo mexicano

Desde la segunda mitad del siglo diecinueve, el Estado laico fue producto de la conformación del proyecto liberal de Estado moderno. El proyecto liberal constituyó, de alguna manera, el cimiento de las principales instituciones políticas y sociales del Estado mexicano. Es así que decimos que, en México, el Estado laico se articuló al interior del liberalismo.

La idea política de laicidad, en México, se expresó en respuesta a un contexto social y político caracterizado por la hegemonía de una religión e iglesia particular, a saber, la cristiana-católica. Dicho contexto, hace énfasis en el particular modelo de Estado laico mexicano con relación a otros proyectos liberales de constitución del Estado.¹ Lo anterior lo señalamos porque el Estado laico mexicano al parecer nunca consideró la posibilidad de afirmarse en un entorno de pluralismo religioso, antes bien, el proyecto de este Estado fue motivado por la confrontación política entre un Estado en proceso de consolidación y una iglesia dominante con pretensiones políticas. La pretensión por el poder tanto por parte de los liberales como de los conservadores² llevó a una lucha por la autoridad del

Estado. Uno de los eventos más radicales que generó disputa fue el impulso de las Leyes de Reforma, pues a partir de su declaración se hizo visible la confrontación directa con la Iglesia católica, y su “triunfo” logró un progresivo desplazamiento de la misma en el desempeño de funciones políticas, administrativas, económicas, sociales e ideológicas, es decir, de un proceso de secularización de las instituciones del Estado.

Es así que el México del siglo XIX tuvo como gran proyecto: forjar un Estado soberano laico que liberara a la nación del sometimiento a las corporaciones religiosas y militares, logrando casi una separación absoluta del dominio extranjero. Ahí residió el núcleo del proyecto político guiado por la doctrina liberal.

“

La idea política de laicidad, en México, se expresó en respuesta a un contexto social y político”

arreglarse lo que más conviene a la nación, se ha llamado indistintamente al proletariado, al menestral, al ignorante y al propietario, al negociante y al sabio; el resultado ha sido semejante al de una junta de guerra en que discutiera y votara la tropa, los oficiales y los generales y se decidiera por mayoría de votos... debe darse participación a las clases altas, me parece que puede realizarse dando cierto carácter político aunque puramente pasivo a las corporaciones que las representan, tales son, a mi juicio, los cabildos por lo que toca a la iglesia, las juntas de fomento por lo que respecta al comercio... cuando ya se tratara de redactar la Constitución, todas estas corporaciones y a los altos funcionarios militares y eclesiásticos deberían entrar como otros tantos elementos de nuestra asociación, deberían ser representadas por una cámara alta formada por esos individuos...” citado por Jorge Mario García Laguardia, “Las opciones posibles (1821-1854)” en *La formación del Estado mexicano*. González, María del Refugio (editora) México, Porrúa, 1984, p. 78.

1 Según Hale, la diferencia principal entre el liberalismo de México y el de Argentina y Chile no tenía que ver con posiciones filosóficas, sino con la exclusión de la Iglesia en los asuntos del estado.

2 Como ejemplo, mostramos a continuación un documento que se circulaba entre políticos conservadores de aquella época; es un documento de un influyente político conservador de mediados del siglo XIX; en éste se dejaba muy en claro la pretensión de no estar dispuestos a perder sus espacios de poder: “Yo concibo -le decía Arriaga al presidente- que el mal está en que al Gran Consejo en que debe

El Estado laico, en sus rasgos peculiares, sin embargo, no parece haber tenido en su origen un programa estricto, ni una concepción intelectualizada, más bien estuvo motivado por un anhelo de libertad, de resistencia a la opresión y de un deseo de independencia.³ Convertir tal idea en realidad, llevó a los liberales mexicanos a tratar de adaptar el modelo norteamericano a la idiosincrasia mexicana, generar una “experiencia político-administrativa”⁴ con la cual resolver las dificultades económicas que ataban al país, impidiendo, a su vez, su dependencia a los factores de poder; el cual tuvo que ser aplazado –nos dice Galeana, historiadora mexicana–, hasta la identificación entre liberalismo político y económico con el gobierno de Porfirio Díaz.⁵

Así, de acuerdo con una perspectiva histórica, el reto por consolidar la aspiración de libertad recorrió desde la etapa del movimiento de independencia, el proceso de las Leyes de Reforma de los años 1833-1834 y 1851 a 1861, la legislación del Segundo Imperio, la Constitucionalización de las Leyes de Reforma –impulsada por Lerdo de Tejada–, hasta el esquema conservador difundido por el régimen de Porfirio Díaz.⁶

Para Galeana, en los hechos, el liberalismo logró su objetivo: traducir el

anhelo de libertad en dato tangible; esto es, hacer realidad la formación del Estado soberano, aunque siempre en permanentemente riesgo.⁷ Dice además:

El proceso de construcción del Estado mexicano se debatió frente al exterior, en la defensa de la soberanía nacional en contra de las invasiones e intervenciones extranjeras, y en el interior frente al poder eclesiástico y militar.⁸

Para conquistar la soberanía, el Estado mexicano arriesgó incluso su propia existencia, pues puso en juego su autonomía cuando enfrentó la separación de la Iglesia de los asuntos públicos. Lo anterior, nos lleva a considerar hasta qué punto se lograron separar las competencias del Estado de las de la Iglesia, o en otras palabras, qué tanto se llevó a cabo un proceso efectivo de secularización. Esto último, en teoría, estaría presente cuando se constataran procesos de modernización de la sociedad, es decir, cuando claramente se identificara la separación entre esferas de actividad privada de aquellas con claro carácter público –es decir, político. Sobre este punto volveremos más adelante.

A partir de lo mencionado importa considerar, para el caso mexicano, por qué el Estado laico no pudo ser un tolerante religioso. Primeramente, partimos de la idea de que la secularización en México no se guió por su referencia a la libertad de pensamiento, en todo caso, se orientó por la posibilidad de mantener limitada la intervención de la Iglesia

3 Lo anterior queda corroborado en la Constitución de 1857 que define a la libertad como la principal garantía para los mexicanos. Cf. Patricia Galeana. “El liberalismo y la formación del Estado mexicano”, en Galeana, P. (Coordinadora) *Encuentro de liberalismos*, México, UNAM, 2004, p. 85.

4 Ernesto de la Torre Villar, “El origen del Estado mexicano”, p. 69.

5 Lo cual se retrasó hasta los días del régimen de Porfirio Díaz, ver Patricia Galeana, *op. cit.* p. 85.

6 *Ibíd.*

7 Patricia Galeana. “El concepto de soberanía en la definición del Estado mexicano”, en Galeana, P. (Coordinadora) *La definición del Estado mexicano*, México, Archivo General de la Nación, 1999.

8 *Ibíd.*, p. 16.

católica de cualquier asunto público.⁹ A continuación se mostrará cómo el concepto de laicidad en México es explicable a la luz del contexto específico de la lucha entre el Estado y la Iglesia católica.

Un problema por entender es si los liberales mexicanos del siglo XIX siguieron, *avant tout*, el espíritu del liberalismo en términos estrictos, considerando la crítica hacia la idea de un Estado liberal laico. Es necesaria una respuesta clara para entender si la construcción del Estado mexicano coincide con la “modernidad política”.¹⁰ Con respecto a lo anterior, el jurista mexicano Pedro Salazar, señala la importancia de tomar en cuenta la relación entre laicidad y el mundo del derecho y de la política. Como ya se había indicado arriba, laicidad y modernización expresan, en un sentido, una forma específica y moderna de gobierno, en este caso, el proyecto liberal mexicano se dirigió en torno del gobierno democrático;¹¹ pues en la democracia se expresan opciones de gobierno en donde es posible dar cabida a una diversidad de valores, ideas, creencias y convicciones de signos diversos: es una forma de gobierno fundado en la laicidad.¹² El problema surge cuando,

al plantearse la discusión en el contexto democrático-liberal, se admiten distintas interpretaciones de la laicidad.

Ciertamente, la laicidad se ha considerado como una perspectiva excluyente, sobre todo por la Iglesia Católica de Roma, la cual hace una distinción entre estado “laicista” y “estado justamente laico”.¹³ De acuerdo con la doctrina de la Iglesia de Roma un estado laicista reduce cualquier expresión de la vida religiosa a la esfera privada, ya se refiera con ello a las creencias de las personas o a sus formas de organización colectiva. Lo anterior genera, desde la perspectiva de la cúpula católica, un estado de inmoralidad que fomenta el relativismo y la “anarquía moral”, disolviendo todo lazo permanente de unidad social.¹⁴ Para la jerarquía católica la religión debe estar presente en todas las manifestaciones de la vida humana, en

primer lugar porque es un baluarte de la tradición occidental y, porque tiene una misión por cumplir: “poner en práctica un proyecto de sociedad cristiana”.¹⁵



9 Patricia Galena. “El liberalismo y la formación del Estado mexicano”, en Galeana, P. (Coordinadora) *Encuentro de liberalismos, México*, UNAM, 2004.

10 P. Salazar Ugarte, “Laicidad y democracia constitucional”, publicado en *Isonomía*, núm. 24, México, ITAM-Fontamara, abril 2006, p. 205.

11 “Art. 40. Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, federal, compuesta de Estados libres y soberanos...” Constitución Federal de 1857 de los Estados Unidos Mexicanos, en Cosío Villegas, D. *La Constitución de 1857 y sus críticos*, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio Nacional, México, 2007.

12 Salazar Ugarte, P. “Laicidad y democracia”, en *Isonomía*, núm. 24, ITAM/Fontamara, abril, 2006, pp.206-207.

13 Para una caracterización del debate más amplia consultar Pierluigi Chiassoni, “El Estado laico según Mater Ecclesia”, *Isonomía*, No. 27/ Octubre 2007.

14 *Ibid*, p. 149.

15 Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia*

Por otra parte, la Iglesia de Roma fomenta un tipo de Estado al que llama “justamente laico”, el cual consiste en

creer que en el fenómeno religioso hay un elevado valor positivo para la sociedad, es decir, que cualquier sociedad necesita de las aportaciones de las religiones...¹⁶

De acuerdo con esta *política* de la iglesia, estado e Iglesia necesitan compartir funciones, aún cuando hay una preeminencia en la iglesia.

El Estado, considera la iglesia católica, no puede convertirse en una entidad que monopolice las funciones administrativas, su labor debiera centrarse en garantizar condiciones para que las asociaciones religiosas “suficientemente arraigadas”¹⁷ se desarrollen. Con esta actitud la Iglesia católica no oculta sus intenciones intervencionistas.

Su función [del Estado] debía limitarse a proteger los derechos de los individuos y ayudar a la prosperidad pública, con objeto de lograr un mejor desarrollo familiar e individual.¹⁸

De esta manera en el terreno político, el estado justamente laico hace valer la capacidad de la iglesia católica manifestando su derecho a tomar posición en actividades de la vida pública, como señala Chiassoni:

El Estado justamente laico posee, entre sus ideas fundantes, la creencia en el valor del

católica en México. 1929-1982, México, El Colegio Mexiquense-Fondo de Cultura Económica, p. 47.

16 Chiassoni, *Op. cit.*, p. 151.

17 *Ibid.*, p. 153.

18 Blancarte, *op. cit.*, p. 49.

fenómeno religioso para la sociedad en su conjunto.

Pero además, interpreta que de acuerdo con el *principio de religiosidad democrática*:

Si el fenómeno religioso es un valor para la sociedad en su conjunto, entonces debe poder influir también en la formación de las leyes, proporcionando a los legisladores los (verdaderos) preceptos morales que ellas tienen que incorporar.¹⁹

Para la Iglesia católica el “Estado justamente laico” favorece la presencia de los más importantes valores sociales, pero como ha señalado Blancarte, se le olvida mencionar que únicamente considera como valores a sus valores particulares, de esta manera, éstos no representan ni a toda la sociedad, ni a todas las religiones.

Más allá de la supuesta división de sentidos de la laicidad, por un lado, un Estado liberal se encarga de proteger el pluralismo religioso y la tolerancia; para lo cual se necesita considerar laicismo como valor político, como neutralidad.

Por otro lado, el Estado laico no solamente se refiere a un Estado con una nula vinculación en cuestiones morales y religiosas, sino que toma como objetivo principal excluir de las instituciones del Estado todo credo particular; aquí el laicismo puede conside-

19 Chiassoni, *Op. cit.*, p. 155.

“
Para la Iglesia católica el ‘Estado justamente laico’ favorece la presencia de los más importantes valores sociales”

rarse reflejado, de manera radical, en un estado anticlerical.²⁰

En México, por las razones expuestas arriba, el estado laico se concibió de la última forma; el laicismo se volcó en la confrontación de un Estado en consolidación con una iglesia y religión dominantes.²¹

Hasta ahora hemos mostrado 1) la relación antagonica del concepto de laicidad con la pluralidad de creencias, ideas y convicciones que muestra el proyecto liberal tradicional, pero también hemos dado cuenta de 2) la particularidad del proyecto liberal mexicano en relación con la idea de Estado laico.

El proceso de secularización

La secularización en correspondencia con el laicismo indica

un proceso de gradual expulsión de las autoridades eclesíásticas del ámbito del dominio temporal.²²

La expresión secularismo, a partir de lo anterior, funciona como orientación hacia una modernización social, referida a un

²⁰ *Ibid*, p. 213.

²¹ Al respecto vale la pena reproducir expresiones como las de Mora: "La libertad de opiniones no debe confundirse con la tolerancia de cultos; la primera es hoy una necesidad real e indeclinable en el país, que demanda garantías para su seguridad; la segunda puede y debe diferirse indefinidamente en razón de que no habiendo mexicanos que profesen otro culto que el católico romano, tampoco hay como en otros países hechos urgentes que funden la necesidad de garantizarlos.", Mora, J. M. L. *Obras sueltas de José María Luis Mora. Ciudadano mexicano*, México, Porrúa, 1963, p. 54.

²² Marramao, G. *Cielo y tierra*, Barcelona, Paidós, 1998.

proceso de progresiva emancipación de las instituciones seculares de la autoridad religiosa y de la influencia de la Iglesia.²³

Un Estado laico, como el mencionado en el proyecto liberal mexicano del siglo XIX, se sustenta en una estricta independencia respecto de la autoridad eclesiástica, y toma en sus manos ciertas funciones que anteriormente correspondían a la Iglesia, como la educación, la salud o el registro civil. Por ejemplo, el clero católico fue separado de cualquier papel en el registro de nacimientos, matrimonios y fallecimientos, transfiriendo estas funciones a un Registro Civil, pues se consideraba que no había ningún motivo por el que el clero tuviese que intervenir en las etapas fundamentales de las vidas de los ciudadanos;²⁴ asimismo, la función de la educación pública laica era propagar una moralidad alternativa a la católica, un tipo de moral en el que residieran los valores republicanos, la identidad nacional y la virtud cívica.²⁵

El distanciamiento entre las nuevas ideas de los liberales y las mantenidas por los conservadores, la ruptura con España y la creación de un estado con pretensiones de soberanía, fueron causa de confrontación entre la Iglesia existente y los liberales del siglo XIX. Alrededor de 1850, el proyecto liberal mexicano, adoptando las ideas de Europa, veía a la Iglesia católica como un obstáculo para la emancipación del intelecto y para la modernización de la sociedad. El liberalismo mexicano creó un imaginario alternativo al del catolicismo, manteniéndose uno

²³ *Ibid*. p. 85.

²⁴ Hamnett, B., *Juárez. El benemérito de las Américas*, México, Colofón, 2006, p. 117.

²⁵ *Ibid.*, pp. 100-101.

al lado del otro.²⁶ Por su parte, la iglesia católica veía a las políticas liberales como una amenaza para la renovación de la iglesia, además de que consideraban que su propuesta acerca de la “pluralidad de creencias” atentaba, entre otras cosas, contra la identidad mexicana ante la posibilidad de que penetrara el protestantismo estadounidense al país.

La historia de la confrontación con la iglesia nunca fue del todo absoluta ni contundente por parte de los liberales; aunque los partidarios del proyecto liberal estaban entregados a combatir la influencia de la iglesia católica en los asuntos del Estado, también es cierto que dicho proyecto nunca se realizó en términos estrictos, esto debido a los altísimos costos que significaba transformar los rasgos de la identidad nacional arraigados en símbolos vinculados al credo religioso, dependiente del catolicismo colonial;²⁷ pero principalmente por el hecho contundente de que *existía al lado de una iglesia rica un estado pobre*, a lo que Jan Bazant llama la *realidad mexicana*.²⁸

Entre los liberales que defendían la secularización de las instituciones sociales y políticas estaba el presidente Juárez; para quien la organización corporativa de la Iglesia católica ponía en riesgo las libertades individuales que a toda costa se buscaba garantizar mediante constituciones escritas.²⁹ Pero, cabe mencionar

que si bien es verdad que Juárez siempre se mantuvo inflexible en que los miembros del clero se consideraran por encima de la ley civil, también se debe señalar que el *Benemérito* nunca buscó una confrontación con la iglesia; no era él un perseguidor o confiscador, incluso se dice que no tuvo ningún enfrentamiento ideológico con la religión tal cual, la conducta de Juárez obedecía sólo a dos motivaciones: la determinación de establecer la supremacía del poder civil y la de suprimir el dominio del clero en la educación.³⁰

Ahora cabe preguntarnos ¿cómo influyó esta conducta anticlerical *no radicalizada* en las prácticas ciudadanas, es decir, en la formación de una ciudadanía?

Una ciudadanía *sui generis*

Que el Estado nacional soberano operara correctamente en el siglo XIX es tema de discusión, pero sin duda alguna hubo una formación de la ciudadanía constatable; ésta, sin embargo, debe ser leída dentro del contexto de las complejas relaciones del Estado con las corporaciones religiosas. Como hemos tratado de explicar, en términos generales, el Estado mexicano apostó por la forma laica, sin embargo, debido a su debilidad económica y a la falta de un proyecto unificado entre las élites, las divisiones terminaron arraigándose entre los grupos políticos, con ello las instituciones padecieron grandes dificultades para imponer un ordenamiento homogéneo.

El primer problema era generar un entorno de coexistencia y cohesión nece-

26 Hamnett, *Op. cit.* p. 100.

27 Uno de los ejemplos que se pueden dar como referencia al interés común entre el catolicismo y los liberales, al menos en la época colonial, fue precisamente el nacionalismo que ambos despertaron en la lucha de la Independencia de México. Cf. Hamnett, p. 99.

28 Bazant, Jan. *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1857)*, México, El Colegio de México, 1971.

29 *Ibid.*, p. 97.

30 *Ibid.*, pp 102-103.

saría para los tres elementos fundamentales de una nación soberana: un territorio, una población y un gobierno.³¹ El naciente Estado mexicano, ante la escisión de la población y las luchas intestinas de los grupos políticos, estuvo en vilo, en permanentemente guerra civil.³²

Dentro de este contexto, podemos tomar a las leyes de Reforma como punto de referencia del proceso de formación de ciudadanía en México, esto sucede cuando se declaran suprimidos

los tribunales eclesiásticos y militares de delitos del orden común para establecer una igualdad jurídica entre los ciudadanos.³³

Ahora bien, con la desaparición de los fueros especiales se pone en orden la vida institucional mexicana, el proceso de igualación de la justicia hace a todos los mexicanos sujetos del mismo Estado de derecho. Sin embargo, si bien la igualación en los procesos judiciales introdujo a todos los mexicanos (sin incluir a los indígenas) a la ciudadanía formal, lo cierto es que no hubo una transformación institucional radical, ni tampoco una pedagogía por parte del Estado que mostrara el camino de la libertad vía las leyes.

El Estado mexicano encontró en las corporaciones religiosas un enemigo radical, particularmente en la disputa por la educación. En ese terreno, al margen de su poder económico, la iglesia no era cualquier competidor; en materia de edu-

cación, la iglesia tuvo (y sigue teniendo) una visión integral y social de su papel, la cual considera que trasciende a cualquier poder terrenal, como bien ha señalado Roberto Blancarte:

...la Iglesia otorga a sus jerarcas, es decir al Papa y los obispos, tres tipos de poderes que son al mismo tiempo tareas del ministerio episcopal: santificar, enseñar, gobernar, mismos que se designan como *ministerium, magisterium e imperium*. El poder, la tarea y la obligación de enseñar es para los obispos católicos un derecho divino, ya que habría sido Dios quien les otorgó a algunos la tarea de transmitir su verdad.³⁴



La única manera de contener la embestida de la Iglesia era estableciendo límites a su participación, por ello se consignó el carácter laico en el artículo tercero. La educación se consideró el lugar de residencia de la mayor fuente de preparación para la vida política futura; bajo el esquema del estado laico la

31 Requisitos mínimos para la constitución de un Estado soberano, ver Kelsen, H. *Teoría general del Estado*, México, Editora Nacional, 1973, p. 133.

32 Patricia Galeana. "El liberalismo y la formación del Estado mexicano", en Galeana, P. (Coordinadora) *Encuentro de liberalismos, México*, UNAM, 2004, pp. 93-94

33 *Ibid.*.

34 Blancarte, *Op. cit.* p. 44.

Iglesia representa un enemigo potencial que pone en riesgo la estabilidad de las instituciones y la propia soberanía. Mediante la escuela se infundían los principales contenidos de la doctrina social de la iglesia católica, por tanto era en ese mismo terreno donde debían llevarse a cabo las principales batallas.

Para los liberales más radicales la formación de los ciudadanos comienza con la tarea de transmitir los valores constitutivos de una conciencia cívica laica, que asume que la iglesia forma parte de la vida privada; pero, las iglesias no se sometieron, siguieron participando en la educación privada.

Es conocida la permanente violación a los decretos del Estado por parte de la Iglesia católica; y es que en cierta medida la Iglesia nunca renunció a su papel de educador y formador de valores y conciencias, algo que no acepta dejar en manos de las instituciones políticas. La formación de las conciencias es algo que para las autoridades eclesiásticas va más allá de la autoridad civil: la formación moral y la formación del carácter por parte de la iglesia se considera un privilegio de su competencia.³⁵

A pesar de esto, el proceso de secularización que llevaría a la ciudadanía ampliada y a la generación de una opinión pública, en todo caso, nunca fue homogéneo sino desigual.

Teóricamente los liberales partían de un modelo ilustrado de ciudadanía. Bajo éste, los presupuestos de ciudadanía y Estado de Derecho son aspectos de una misma fórmula. El Estado de Derecho es la forma política en la que los poderes actúan divididos y sometidos a

la legalidad que garantizan los derechos fundamentales de los ciudadanos. Los derechos fundamentales constituyen el fundamento de legitimidad del Estado de derecho y el contenido de la ciudadanía. La ciudadanía es entonces, el cauce de participación política en el estado de derecho, a través del ejercicio de los derechos fundamentales.

Por lo mencionado, se entiende que, para generar una percepción adecuada del cumplimiento de sus objetivos, la tarea del Estado comenzaba centrándose en transmitir una orientación política, primero mediante la clara separación de competencias entre iglesia y estado, y segundo, garantizando el cumplimiento de la ley. Sin embargo, ninguna de las dos cuestiones ocurrió. Las escuelas privadas quedaron en manos de la iglesia. No sólo fueron las escuelas, las instituciones de salud pública, por ejemplo, también muestran este tránsito por una modernización *sui generis*. Las instituciones de salud, hasta el Porfiriato, nunca gozaron de una imagen pública favorable; se atribuye tal carencia en cierta medida a la falta de una educación científica extendida en la población, pero además, a la precaria presencia de hospitales (por las dificultades económicas para construirlos) a lo que habría que sumar la falta de una regulación estricta en cuanto a los procedimientos médicos y administrativos. Como ha documentado la historiadora Claudia Agostini, la convivencia entre la ciencia médica, las curaciones tradicionales y la participación de los ministros de culto católicos, fue práctica común aceptada durante el siglo XIX.³⁶ Para la

36 Claudia, Agostini, "El arte de curar: deberes y prácticas médicas porfirianas" en Agostini, C. y Spekman, E. (editoras) *Modernidad,*

BIBLIOGRAFÍA

- Agostini, C. y Spekman, E. (editoras) *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*, México, UNAM, 2001.
- Bazant, Jan. *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1857)*, México, El Colegio de México, 1971.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México. 1929-1982*, México, El Colegio Mexiquense-Fondo de Cultura Económica.
- Carrillo, Ana María. "Profesiones sanitarias y lucha de poderes en el México del siglo XIX, *Asclepio*, vol. L-2, 1998.
- Chiassoni, Pierluigi. "El Estado laico según Mater Ecclesia", *Isonomía*, No. 27/ Octubre 2007.
- Galeana, Patricia. (Coordinadora) *Encuentro de liberalismos*, México, UNAM, 2004.
- González, María del Refugio (editora). *La formación del Estado mexicano*. México, Porrúa, 1984.
- Hamnett, B., Juárez. *El benemérito de las Américas*, México, Colofón, 2006.
- Kelsen, H. *Teoría general del Estado*, México, Editora Nacional, 1973.
- Marramao, G. *Cielo y tierra*, Barcelona, Paidós, 1998.

35 Pierluigi Chiassoni, op. cit.

“opinión pública” del régimen porfirista había una clara ambigüedad en los empeños del Estado, o en todo caso de las instituciones de salud del Estado, por ejemplo, entre un médico y un curandero no había mucha diferencia, solamente que “uno [el médico] despachaba con título y el otro sin él”.³⁷

Para entender lo que sucedía debemos considerar aspectos como los siguientes:

...los liberales expropiaron los hospitales al clero; pero dicha expropiación no siguió una marcha constante: se hacía efectiva cuando los liberales ocupaban el poder y la iglesia los recuperaba con los gobiernos conservadores. La expropiación tuvo su punto culminante en 1856, con la puesta en práctica de las leyes de desamortización. En 1874, el presidente Lerdo de Tejada se enfrentó al clero, personificado en las Hermanas de la Caridad, al decretar su expulsión de los hospitales de todo el país. Las religiosas, sin embargo, siguieron actuando en hospitales privados, y entre la población, proporcionando cuidados a la cama del enfermo. Dichos cuidados eran fundamentalmente espirituales, pero, lógicamente, ellas también acumulaban experiencia clínica, y no estaban supeditadas al poder médico, sino a la autoridad eclesiástica.³⁸

Las argucias de los emisarios religiosos con su presencia favorecieron, pese a las restricciones, la coexistencia entre la

medicina científica y las “artes curatorias”.

El ciudadano, por su parte, ante la falta de ejes bien definidos por parte del aparato institucional para responder a sus necesidades en términos del cumplimiento de sus garantías, o sea, el de garantizar su bienestar en primer lugar, no encontraba la suficiente certeza para orientar su comportamiento, siempre vivió en una especie de ambigüedad, un comportamiento dual, una especie de hipocresía, que le permitía juzgar, por un lado, a las instituciones y a la propia convivencia colectiva desde la óptica del discurso secularizador de manera positiva, aceptando el manifiesto acento puesto en el Estado laico; pero por el otro, compensaba su déficit en una especie de sincretismo, mediante el cual permanentemente apelaba a la ayuda de los poderes no legales, no terrenales. La cohabitación permanente, en sentido estricto, entre las instituciones de salud y la iglesia en este contexto sirvió de contrapeso para regular la convivencia para no permitir que se desbordara la situación.

Sin caer en excentricidades, resulta pertinente decir que las posibilidades de cumplir con la realización de la ciudadanía en los términos que la ilustración indicaba no es la ciudadanía mexicana en el siglo XIX; en todo caso adoptó formas distintas, indirectas, no la del individuo con un reconocimiento como persona, ni tampoco la de sujeto con voluntad definida, que conoce las vías de satisfacción de sus demandas, sino, más bien, la de una suerte de figura precaria, que apela a la coyuntura, que reclama leyes pero favorece la coexistencia, la competencia entre instituciones de caridad y de salud pública, siempre en la medida en que su reclamo reciba respuesta.

Mora, J. M. L. *Obras sueltas de José María Luis Mora. Ciudadano mexicano*, México, Porrúa, 1963.
Salazar Ugarte, P. “Laicidad y democracia constitucional”, publicado en *Isonomía*, núm. 24, México, ITAM-Fontamara, abril 2006

tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX), México, UNAM, 2001.

37 Claudia Agostini, “Que no traigan al médico”. Los profesionales de la salud entre la crítica y la sátira (Ciudad de México, siglos XIX y XX” en Sacristán, C. y Piccato, P. (Coordinadores) *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*, México, Instituto Mora, 2005, p. 110.

38 Ana María Carrillo “Profesiones sanitarias y lucha de poderes en el México del siglo XIX, *Asclepio*, vol. L-2, 1998, p. 162.

TRES RESPUESTAS AL EUROCENTRISMO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

Eguiara y Eguren, Javier Clavijero y Carmen Rovira

Andrea Mora Martínez*

Posgrado en Filosofía Política, FFyL-UNAM.

RESUMEN: El objetivo que persigue este breve escrito es mostrar tres de las respuestas más trascendentes que filósofos mexicanos han expuesto frente a las críticas europeas hacia América a partir del siglo XVIII. Para ello me centraré en: 1) Mostrar aspectos generales de la respuesta del oratoriano Juan José de Eguiara y Eguren, 2) Exponer en qué consiste la respuesta del jesuita Francisco Javier Clavijero, y 3) Señalar de manera general la labor filosófica de María del Carmen Rovira Gaspar.

PALABRAS CLAVE: Filosofía mexicana, Siglo XVIII, Siglo XX, América.

Abstract: The purpose of this short paper is to show three of the most significant responses that Mexican philosophers have exposed to deal with european eighteenth century criticism about America. To do this I will focus on: 1) Present general aspects of the response of Juan José de Eguiara y Eguren, 2) Expose the response of the Jesuit Francisco Javier Clavijero, and 3) Generally report the philosophical work of María del Carmen Rovira Gaspar.

Key words: Mexican philosophy, Eighteenth Century, Twentieth Century, America.

La respuesta de Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763)

Eguiara y Eguren estudia en el Colegio de San Ildefonso y en el Máximo de San Pedro y San Pablo donde obtendrá los títulos de bachiller en Artes, tres años más tarde el de bachiller de Teología, el de licenciado y, posteriormente, el de doctor en la misma facultad.

Durante casi una década se dedicó a la docencia y habiendo culminado su *cursus honorum* universitario fue electo rector. Eguiara fue responsable de im-

portantes cargos tales como canónigo magistral, tesorero, maestrescuela y chantre. Hay que resaltar que entre uno y otro cargo, fue nombrado obispo de Mérida, Yucatán -por real decreto- el 30 de septiembre de 1751, cargo que rechazará por cuestiones de salud.

Juan José de Eguiara y Eguren fue conocido como predicador y teólogo aunque hoy es recordado más como biógrafo e historiador de la cultura mexicana. Cabe mencionar los 522 sermones escritos por el filósofo, referentes a los temas más diversos, además de aquellas

Dossier
Atisbos de
una filosofía
latinoamericana

Compilador

Abel Nicolás
Fernández Herrera

Recibido: 25-junio-2013
Aprobado: 22-junio-2013

* Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México AFM, y miembro activo del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, coordinado por la Dra. María del Carmen Rovira. Actualmente cursa la maestría en Filosofía Política en la Universidad Nacional Autónoma de México (Conacyt Beca Nacional). Correo electrónico: andrea.moram@hotmail.com

piezas de elegante oratoria y retórica verbal que contienen lecciones originales de enseñanza moral y religiosa.

Según Millares Carlo, se sabe de la existencia de 244 títulos de los cuales sólo se publicarían 15 -entre los que resaltan quodlibetos, pláticas, oraciones sagradas, panegíricos, y elogios fúnebres-. No obstante, De la Torre Villar señala que son alrededor de 442 títulos los que hoy yacen albergados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

Una de sus más importantes obras intitulada *Selectae Dissertationes Mexicanae ad Scholasticam Spectantes Theologiam*, da forma a todo un monumento de teología escolástica distribuida en tres tomos no impresos en su totalidad, sino únicamente el primero: volumen que Eguiara dedica a la regia Pontificia Universidad Mexicana, en el que elogia a la cultura en México haciendo honores y nombramiento a hombres distinguidos por su sabiduría y sapiencia. Sin embargo, la obra cardinal de este teólogo y filósofo no va a ser sino la *Bibliotheca Mexicana*, mediante la que elabora el primer y más completo panorama cultural del país; recopilando una amplia gama de textos, personajes, hombres de pluma trascendentes, e instituciones que dan testimonio de la riqueza histórica y filosófica que posee la cultura mexicana, liberando así a México de la calumnia europea: primordialmente, del ataque que había sido recibido por parte de Manuel Martí¹, uno de los publicistas europeos

más connotados del momento, quien se atreve a arrojar públicamente calificativos, ofensas y vituperios tanto a miles de mexicanos, como hacia su cultura.

Se tiene registro de una vasta producción literaria creada por Martí, algunas de sus obras responden a una creación propia, y otras tantas a una labor de traducción y comentarios de autores griegos y latinos, lo que deja en claro tanto su labor intelectual, como la importante influencia que ejerciera dentro del círculo humanista de dicho tiempo; prestigio que aprovechará para adjudicarse la autoridad de expresar públicamente fuertes ofensas hacia la cultura mexicana mediante una mordaz carta, parte de una amplia relación epistolar entre él y su amigo Antonio Carrillo, que lleva por título: “Manuel Martí desea amor y salud al joven de claras prendas Antonio Carrillo”², en la que Martí se empeña en disuadir al adolescente amigo de su objetivo de viajar al Nuevo Mundo, y aconseja se aparte lo más posible de las tierras mexicanas pues no encontrará ahí academias, instituciones, literatos

Juan Vicente Gravina, Panciti, Noris, Casanata y el cardenal José Saenz de Aguirre ilustrado príncipe de la iglesia, poseedor de una enorme biblioteca, y bibliógrafo de Nicolás Antonio, quien lo escoge para organizar y publicar el material de la *Bibliotheca Hispana Vetus* del mismo Nicolás Antonio editada en 1696. De ahí que Martí presumiera su cercanía con las obras de Nicolás Antonio. En Roma se distinguió por haber formado parte de las Academias de *Los Infecundos*, *Los Arcades* y de *La Academia Dogmática*. Estableció relación también con el Duque de Medinaceli, quien lo nombrara su bibliotecario en el año de 1714. En la Universidad de Sapienza obtuvo el grado de utroque jure y más tarde el decanato de Alicante.

2 Roberto Heredia Correa. Loa de la Universidad. El “Prólogo” a las *Selectae Dissertationes Mexicanae de Juan José de Eguiara y Eguren*. Pp. LV-LVIII.

1 Manuel Martí, también conocido como “El Alicante”, fue un notable lingüista y crítico español a quien se agradece que el helenismo renaciera en España. Estudioso de filosofía, a los veintidós años concluye su formación eclesiástica; hizo amistad con muchos de los connotados humanistas de su tiempo como:

y mucho menos ciencia ni arte. Notas e infamias todas, que desataron la cólera de un sinnúmero de hombres mexicanos ofendidos, como fue el caso de Eguiara y Eguren, quien al verse insultado, se dará a la tarea de responder con honda réplica, sistemática y constructiva mediante la creación de la *Bibliotheca Mexicana*; sin intención de dar pauta a enfascamientos y discusiones típicas entre intelectuales, a las calumnias provenientes no sólo del deán alicantino Manuel Martí, sino de todos aquellos ignorantes, calumniadores y discriminadores quienes atacaban sin fundamentos la labor intelectual, cultural y el pensamiento mexicano.

En esta *Bibliotheca*, Eguiara afirma que en México existe una historia y cultura propias, defiende y reivindica a la cultura mexicana enfatizando la indígena por ser muy antigua y digna de estudio, aleja de los indios el calificativo de barbarie mostrando la existencia de preceptos propios de retórica en el país. La *Célebre Bibliotheca* da comienzo con un largo prólogo dividido en veinte capítulos que el filósofo llamó “Entelequia”, publicado en latín sólo el primer tomo en 1755. (Una segunda edición en el mismo idioma para el año de 1944; y una primera edición en español de los prólogos en ese mismo año con notas, estudio biográfico y bibliografía del autor desde 1712, por Agustín Millares Carlo).

Hay la certeza de que en dicha época se presumía la existencia de dos obras, las más importantes escritas hasta entonces: una es la presentada por Francisco Javier Clavijero, titulada *Historia Antigua de México* -que fuera dedicada a la Universidad de México-; y sin duda, no menor en orden de importancia, la *Bibliotheca Mexicana* escrita por Juan José

de Eguiara y Eguren, la cual se compone de un inmenso catálogo de realizaciones de ciertos personajes trascendentales para la filosofía y cultura mexicanas, así como un listado minucioso y preciso de colegios, escuelas, academias y universidades que representan el conglomerado de innumerables series de ideas y sentimientos que influían socialmente a importantes grupos de mexicanos.



Así pues, tanto la construcción de una comunidad mexicana que reconociera sus orígenes culturales e históricos, como la fundamental participación del filósofo dentro de la cultura humanista de sus tiempos, fue lo que sin lugar a dudas marcó un nuevo modo de pensar en México. Ejemplo de ello es la enorme fuerza que ejerciera en personajes tan importantes como Fray Bartolomé de las Casas, Fray Pedro de Gante y muchos otros grandes inventores de la sociedad y cultura mexicanas.

La respuesta de Javier Clavijero (1731-1787)

En el mes de septiembre, un día 9 del año de 1731 nace Francisco Javier Cla-

vijero en Veracruz. Su padre, Don Blas Clavijero, de origen leonés en España, y su madre Isabel Echegaray, de ascendencia vascongada. El padre de Clavijero fue prefecto en las Mixtecas, de ahí el primer contacto de nuestro filósofo con los indios americanos, quienes más tarde despertarían en él una afición por los estudios sobre el indio mexicano.

Clavijero turnó el estudio de los autores grecolatinos con el de Quevedo, Cervantes y Sor Juana Inés de la Cruz, reflexionó las ideas del padre Feijóo en su *Teatro crítico universal*, y se inició en el cultivo de las ciencias dedicándose de manera autodidacta al estudio del griego, el hebreo, el náhuatl, el francés y el portugués; también tuvo nociones del alemán y del inglés.

Entre los autores que el jesuita abordara, se encuentran Gassendi, Fontanelle, Newton y Leibniz. En México, estudió Teología, formando parte de un selecto grupo de jóvenes que por su ingenio produjeran en aquel tiempo una entera renovación de la ciencia. Leyó todos y cada uno de los códices que habían escrito sus antecesores desde la fundación del colegio jesuita, y en los cinco años que habría durado su estancia examinó a detalle todos los documentos referentes a la nación americana. Clavijero había sido nombrado prefecto de la Congregación Mariana, cuando intempestivamente se le ordena salir exiliado a Italia en donde muere en el año de 1787.

Las obras más célebres del jesuita, son sin duda, su *Física Particular* (única parte que se conoce y que fue resultado de un curso filosófico impartido por Clavijero), y su *Historia Antigua de México* (misma en que resarce el pasado indígena y defiende a los indios americanos de

muchas imputaciones falsas lanzadas por Buffon, Pauw, Raynal y otros europeos).

Explican sus biógrafos que Clavijero escribió también sobre el *linaje de las familias*, tanto de las que teniendo origen español habían echado raíces en el Nuevo Mundo, como de aquéllas que perduraban de la primitiva nobleza de los indios. Clavijero escribe un libro sobre la naturaleza de las cosas y de los americanos, mismo que antepuso a la *Historia Antigua de México*, su más célebre obra. Cabe mencionar que uno de los motivos más importantes que nuestro filósofo tuvo para darse a la construcción de dicha obra, fue el encontrar en diversos escritos realizados por extranjeros, faltas que ya fuera por desconocimiento o por propósitos destructivos, erraban innumerables ocasiones en sus exposiciones sobre la vida y cultura de los americanos; tesis, que en su gran mayoría fueron el resultado de exageraciones e invenciones que buscaron en su tiempo validar investigaciones de índole personal, pero que mucho daño causaron a los hombres americanos, así como a su historia.

De ahí el enorme mérito de Clavijero de darse a la tarea de responder críticas y juicios provenientes de Europa. La *Historia Antigua de México* funge como hilo conductor entre la historia del México prehispánico y la del México colonial, además de ser el trabajo de investigación más completo que existe hasta nuestros días sobre la Historia de México, aunque hoy descansa en el olvido.

Cabe aclarar que no en pocas ocasiones dentro del quehacer filosófico, y a lo largo de toda la historia de la filosofía, se han sostenido infinidad de paradojas que a su vez fueron atribuidas a distintos pensadores luego de haber sido tergiver-

sado su pensamiento original. Y ésta no va a ser la excepción, pues si bien la idea de una América inferior fue consolidada por Hegel, es menester resaltar que él no fue el inventor de dicha tesis, sino uno más de sus continuadores. Al indagar en los nombres de quienes se adjudicaron la tutoría de esta idea, nos encontramos con Buffon y De Pauw. El primero, investigador naturalista con quien los escritos expuestos sobre América -mismos que antes de su inclusión en el tema, no habían sido tomado más que como meros prejuicios resultado de noticias provenientes de viajeros y naturalistas que visitaron América-, pronto alcanzaron el nivel de investigación científica.

El jesuita asegura que son tres los motivos que le impulsaron a escribir su *Historia Antigua*. El primero, el evitar el ocio y la monotonía a la que involuntariamente se veía sometido estando en el destierro. El segundo, el anhelo de servir a su patria. Y el tercero -que evidentemente coincide de manera muy íntima con el segundo y da total sentido a la obra- refutar y clarificar las opiniones turbias que habían emitido los denigra- dores sobre América, su tierra natal.

De los cuatro volúmenes que componen la *Historia Antigua* de México, los tres primeros se ocupan de la historia. El cuarto volumen, que además es el más voluminoso ya que ocupa casi una tercera parte de la obra total, lleva una dedicatoria al conde Gian Rinaldo Carli (otro célebre impugnador de De Pauw), y contiene nueve disertaciones en las que explica asuntos sobre la tierra, las plantas, los animales, y la gente de México; disertaciones que en conjunto, conforman una apretada polémica contra De Pauw (en lo relacionado a los animales),

y contra Buffon (en cuanto a todas las exageraciones y mentiras acerca del hombre mexicano); ocasionalmente se refiere a Raynal y en menores ocasiones contra Robertson.

Si bien el modo en que se concibe la *Historia Antigua* es expositivo e histórico, una vez trazada minuciosamente la historia de México, Clavijero -ya combativo- va a enfrentar y desmentir los errores e injurias europeas en la parte de las *disertaciones*.

La respuesta de María del Carmen Rovira Gaspar (1927)

Carmen Rovira nació en Huelva España. Hija de padre comunista, sale con su familia al exilio obligados por el gobierno franquista. Estudia en la Preparatoria española donde se muestra profundamente atraída por los estudios de ciencia -específicamente por el estudio de la biología-, pero no será sino después de la influencia de su maestro Rubén Landa -quien la interesará en la filosofía a través del estudio de Descartes y su método sobre la precisión y la certeza-, que Carmen Rovira se decidirá por la investigación de la filosofía, especialmente de lo mexicano.

Carmen Rovira -como lo ha afirmado en más de una ocasión la doctora y alumna suya, Xóchitl López-, no sólo fue alumna del doctor José Gaos, "sino que fue su discípula consentida". Gaos, mostró en diversas momentos un profundo interés por el trabajo filosófico de Rovira, preocupación que hace patente en sus cartas al poeta Alfonso Reyes a quien le

“

La idea de una América inferior fue consolidada por Hegel”

comenta en más de una ocasión sobre su profunda fe en relación al trabajo de investigación realizado por Carmen Rovira.

Rovira ha rebasado por mucho el título de docente, profesora e investigadora, nombramiento que ha venido a quedarle corto (opinión con la que hoy muchos filósofos coinciden), debido a su carácter de formadora y guía de nuevas generaciones de filósofos. Sus cátedras se han distinguido por el rigor y la seriedad; y su actitud, por el enorme compromiso hacia el trabajo de sus alumnos, pues en el estudiante dedicado y comprometido ella ha mirado a un futuro filósofo... en las tesis de grado escritas con paciencia y dedicación, ella observa futuros libros de valor invaluable en nuestra sociedad... en estudios de tesis, proyectos de vida y aportes de gran valía filosófica. Rovira, según opiniones de sus múltiples alumnos, es una mezcla entre el guía riguroso y estricto, y el formador amoroso y sumamente cordial en su trato.

Carmen Rovira, ha sido una aguda intuicionista en relación con la situación filosófica mexicana y su contexto, mostrándose partidaria del trabajo filosófico en grupo. Rovira señala que hemos dejado atrás el trabajo en solitario y las grandes obras alejadas de lo real y lo concreto, para dar vida a una filosofía útil y práctica, con pretensiones de dar respuestas a problemas y exigencias del plano práctico, así como de la facticidad histórica. En esta idea de filosofía, Carmen Rovira se declara seguidora de la postura filosófica de los innovadores del XVIII; y en relación a su carácter circunstancial, a su maestro José Gaos.

El trabajo de Carmen Rovira estaría alineado principalmente a dos corrientes (por ello ecléctico): en primer lugar, a la

corriente filosófica del historicismo y, en segundo, a la filosofía marxista. Rovira ha señalado insistentemente la importancia del conocimiento de la historia al interior del análisis de la filosofía mexicana por considerar a ésta en su carácter práctico político; y lo ha señalado en más de una ocasión, afirmando que la historia misma nos ha dado muestra de que una de las razones del fracaso de ciertos proyectos filosóficos al interior de la filosofía mexicana, se halla en el importante desconocimiento de nuestra realidad histórica inmediata.

El filósofo mexicano, ante la falta de herramientas epistemológicas, se ve en la necesidad de recurrir a la utilización de análisis y categorías tomadas prestadas del extranjero para analizar y desmembrar lo propio. Aquí quiero puntualizar que la pretensión de Rovira, no ha sido jamás la de desconocer el pensamiento europeo, ella invita a sus alumnos a conocerlo y estudiarlo de manera crítica, pero siempre en relación al pensamiento mexicano con el propósito de aterrizarlo para responder a nuestra circunstancia real actual histórica.

Carmen Rovira, se ha dado a la tarea de investigar sobre una enorme diversidad de temas: analiza la época escolástica ha realizado estudios teológico-filosóficos, e investigado sobre la relación filosófica entre América y Europa, etc. Sin embargo, como bien lo afirma, su mayor interés se ha dirigido a la investigación de la Edad Media y, especialmente, al estudio y análisis de la filosofía mexicana, de la cual, Carmen Rovira, es hoy considerada en México y en países europeos como el pilar más importante.

Su obra es profundamente valiosa en sentido cuantitativo y cualitativo. Rovira ha publicado diversos escritos de los

BIBLIOGRAFÍA

- Boletín de la Biblioteca Nacional de México*. Documentos históricos. La expulsión de los jesuitas, núm. 1 y 2, julio 31 y agosto 31 de 1909.
- Clavijero, F. (2003) *Historia Antigua de México*. México: Porrúa.
- De la Torre Villar, E. (comp.) (1986). *Juan José de Eguiara y Eguren*, Biblioteca Mexicana. México: UNAM.
- De la Torre Villar, E. (comp.) (1993). *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*. México: UNAM.
- García, J. (1942). *Historiadores de México, en Opúsculos y biografías*. México.
- Gerbi, A. (1995). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: FCE.
- Heredia, R. (1991). *Albores de nuestra identidad nacional*. México: UNAM.
- Heredia, R. (1991). *Loa de la Universidad.*, El "Prólogo" a las *Selectae Dissertationes Mexicanae*, de Juan José de Eguiara y Eguren. México: IIF-UNAM.
- Magallón, M. (1995). "Francisco Javier Clavijero: Pensador mexicano ilustrado". *Quatrivium*,

cuales mencionaré: Francisco de *Vitoria: América y España*, y *El poder y el hombre* (seleccionado por la Cámara de Diputados para ser coeditado por la misma, al considerársele un libro de gran valía e interés nacional).

De la producción resultante de su trabajo en equipo, existen dos obras fundamentales que son únicas en su categoría debido a que en ellas se encuentra lo más trascendente del pensamiento filosófico mexicano de principios del siglo XIX y XX. La primera, una obra de casi mil páginas que lleva por título *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*; además de la antología comprendida en tres tomos titulada *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y años del XX*; obras hoy consideradas de consulta obligada para cualquier interesado en el estudio de la filosofía de dichos siglos.

Así, tanto *Una aproximación a la historia de las ideas...* como *Pensamiento filosófico mexicano...*, dan respuesta a la supuesta ausencia de pensamiento filosófico propio pues es en ellas -a modo en que un día lo hiciera Juan José de Eguiara y Eguren con su *Célebre Biblioteca Mexicana-*, que Carmen Rovira y su grupo dan fe de los personajes filosóficos más trascendentes de dichos siglos y de su influencia al interior de una circunstancia filosófico-política concreta, dejando cuenta de la enorme riqueza filosófica de los siglos XIX y XX mexicanos.

A manera de conclusión

Quizás una de las preguntas que salten ahora mismo a la vista de quienes hicie-

ron lectura de este breve trabajo, es ¿por qué dar un enorme salto entre el trabajo filosófico de Egura y Eguren y Clavijero (XVIII) hasta la época actual con la labor filosófica de Carmen Rovira?, ¿será pues que no hay estudios sobre la filosofía mexicana entre autores de otros siglos?, ¿dónde han quedado los filósofos mexicanos del XIX y XX? La respuesta es concreta. Por supuesto existe toda una tradición de filosofía latinoamericana, de otro modo estaríamos negando precisamente la defensa de la filosofía llevada a cabo por décadas por el sacerdocio de Rovira. En tiempos pasados y hoy ha habido filósofos que han dedicado décadas a la investigación y al estudio del pensamiento filosófico latinoamericano; ejemplo de ello, lo encontramos en Leopoldo Zea -quien también fuera discípulo de José Gaos y miembro del grupo Hiperión-, Emilio Uranga, Luis Villoro, los latinoamericanistas Horacio Cerutti, Enrique Dussel, Alberto Saladino, y Mario Magallón, todos preocupados por el análisis de la producción filosófica en Latinoamérica.

Sin embargo, en este trabajo, he querido señalar a tres filósofos: Eguiara, Clavijero y Rovira, quienes se han dado a la tarea de estudiar el caso mexicano en concreto, un tanto impulsados por la necesidad de dejar en claro lo que ya sea por propósitos negativos o por simple ignorancia, se sigue sosteniendo en relación a “la supuesta” ausencia de filosofía mexicana hasta nuestros días. De ahí, el enorme mérito que hoy tienen Carmen Rovira y su grupo, al difundir el trabajo filosófico que a contrapelo se viene desarrollando sobre nuestra filosofía en México.

- Órgano de difusión del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. México: UAEM.
- Maneiro, J. (comp.) (1989). *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. (2ª ed.) México: UNAM.
- Navarro, B. (1995). Traducción. *Física particular*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Rovira, M. del C., y C. Ponce. (comp.) (2007). *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*. México: UNAM.
- Rovira, M. del C. (comp.) (2010). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. (2ª ed.) México: UNAM, UAdeQ, UG, UAdeM.

Compilador
Abel Nicolás
Fernández Herrera

Recibido: 16-enero-2013
Aprobado: 03-abril-2013

APUNTES PARA GENEALOGÍA Y PUEBLOS ORIGINARIOS ARGENTINOS**

Carlos Juan Núñez Rodríguez*
UAM Azcapotzalco/CCH Oriente

RESUMEN: La genealogía pone en cuestión a la modernidad, en específico se puede afirmar que en lo referente al pensamiento político y a los procesos histórico-políticos, lo que está a discusión es la concepción del Estado moderno. La intención de este artículo es mostrar cómo ha sido puesta en cuestión dicha modernidad en América Latina, en especial en Argentina al repensarse el propio proceso histórico-político que ha conformado el Estado argentino con respecto a los pueblos originarios.¹ El objetivo de este artículo es analizar la producción que existe desde la filosofía y las ciencias sociales a propósito de los pueblos originarios argentinos que suponen implícita o explícitamente una perspectiva genealógica, la cual implica el uso de categorías como: biopoder, biopolítica, racismo de Estado, anormal, enemigo interno, guerra interna, producción de verdad y Estado. Es precisamente la reflexión sobre la constitución de este último el que da pie a resignificarlo como una entidad en permanente conflicto, aspecto relevante para nuestro artículo dado que vamos a explorar cómo el Estado argentino se vio ante la disyuntiva de eliminar al enemigo interno que no va a ser en principio otro que todo habitante perteneciente a un pueblo originario o dejarlo vivir, optó por la primera opción.

PALABRAS CLAVE: Genealogía, pueblos originarios, filosofía, Estado.

Abstract: The genealogy puts into question modernity, specifically we can say that in relation to political thought and historical-political processes, what is at issue is the conception of the modern state. The intent of this article is to show how it has been called into question this modernity in

1 Con respecto al conocimiento, Michel Foucault plantea durante su primer curso en el Collège de France: “que la connaissance ne s’articule pas comme une lecture, déchiffrement, une perception ou une évidence sur la structure du monde. Les choses ne son pas faites pour être vues ou connues. Elles ne tournent pas ver nous un visage intelligible que nous regarderait et attendrait que notre regard les croise” (Foucault: 2011, 196).

* Profesor de asignatura del CCH Oriente, UNAM. Profesor-investigador UAM-Azcapotzalco, Departamento de Administración: Área: Estado, Gobierno y Políticas Públicas. Correo electrónico: carlosjnu@yahoo.com

** Este artículo fue escrito como producto del Proyecto PAPIIT IN400412: “Deconstrucción y Genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios desde el pensamiento latinoamericano”. Este artículo se escribió en el marco del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM 2011, Período II; el cual se realizó por parte de la Coordinación de Humanidades en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Latin America, especially in Argentina to rethink their own historical and political process that has shaped the Argentine government regarding native peoples. The aim of this paper is to analyze the existing production from philosophy and social sciences about Argentine native peoples who implicitly or explicitly represent a genealogical perspective, which involves the use of categories such as biopower, biopolitics, state racism, abnormal internal enemy, civil war, production of truth and state. It is precisely the reflection on the constitution of the latter that gives rise to resignify it as an entity in constant conflict relevant aspect since our article we will explore how the Argentine government was faced with the dilemma of removing the internal enemy that will not to be in principle one that every inhabitant belonging to a native people or let him live, he chose the first option..

Key words: Genealogy, native people, philosophy, State.

Introducción

En este artículo se muestra que la pretensión de que el Estado moderno es producto de un pacto, de un contrato social no corresponde a lo acontecido históricamente. El gran giro que realizan los estudios genealógicos está en la perspectiva histórica y binaria de la que parte, pues con ella plantea una fractura insuperable e irresoluble en el propio proceso de formación del Estado y su devenir, se está ante el conocimiento y comprensión de qué modalidad adquiere esa sociedad binaria y la solución temporal que da a las relaciones de fuerza que ahí se experimentan.

Esto nos pone ante un conjunto de temáticas de la filosofía política como: definición de poder, constitución del Estado, del Estado moderno, pertinencia de los análisis genealógicos y biopolíticos, clarificación de qué es un análisis genealógico y biopolítico, ponderación de los aportes que realizan desde Argentina a dichos análisis, reflexiones a propósito de las limitaciones y carencias de los mismos; que pertinente sería para estudios en México.



Hay un creciente número de investigadores de distintas disciplinas que en Argentina han realizado aportes a la comprensión de los pueblos originarios que habitan el territorio que ocupa ese Estado, lo cual permite comprender el presente desde el pasado, una de las tareas centrales de la genealogía; por todo lo anterior conviene destacar aquellos que han tenido la pretensión de hacer un análisis desde la genealogía o desde la biopolítica, por lo que se ha reconceptualizado lo que denominan genocidio de dichos pueblos.

Por genocidio se entiende lo que la convención de la ONU plantea: “cual-

quiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros de un grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que les hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo” (Lenton: 2010,3).

Los autores a los que nos referimos son por un lado, el antropólogo Héctor Hugo Tincher y, por otro, la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena: Diana Lenton, Diego Escobar, Walter Delrio, Pilar Pérez, Liliana Tamango, Florencia Roulet, María Teresa Garrido y Ana Ramos; quienes han realizado investigaciones históricas y, podríamos afirmar, genealógicas. Aunque para este artículo nos centraremos únicamente en Héctor Hugo Trincher.

Se plantea que el genocidio es una práctica de Estado que tiene por fin desaparecer al enemigo interno, al anormal, al que pone en peligro la seguridad del propio Estado.

Es pertinente dejar expuesta desde la introducción una de las definiciones que Michel Foucault plantea del Estado: “El Estado...no es otra cosa que el modo en que estos dos conjuntos continúan llevando adelante, de forma aparentemente pacífica, su guerra” (Foucault: 1992, 96). Esta perspectiva de la sociedad que está dividida en dos, de una sociedad binaria, es producto de un discurso histórico político a propósito del Estado. Para llevar a cabo dicho análisis expondré en qué sen-

tido se puede realizar una recuperación de la genealogía como método que nos revele el conflicto social que subyace en las políticas de Estado hacia los pueblos originarios (A), posteriormente analizaré el trabajo que Héctor Hugo Trincher ha realizado a propósito de pueblos originarios (B) y, finalmente, formularé una conclusión (C).

La genealogía como método de análisis de las relaciones sociales

Es conveniente aclarar que un aspecto del pensamiento del filósofo francés Michel Foucault ha sido retomado por las ciencias sociales en su esmero por explicar al Estado, el cual es recuperado a partir de la categoría de biopolítica, que en uno de sus sentidos tendría por fin regular la vida de la población, por lo que identifica y construye un discurso sobre la normalidad, el enemigo y la guerra interna; es un discurso que el propio Foucault indica se expresa en un lenguaje pseudomilitar, mismo que permitirá excluir a sectores de la población bajo el argumento de defender a la propia población; es decir, que otro de sus sentidos se expresa en defender a la parte de la población que se ha definido como normal de la que se ha definido como anormal. La biopolítica funciona bajo la tensión normal-anormal, a partir de lo cual se puede excluir con las instituciones del encierro, como: hospital, hospital psiquiátrico o cárcel por un lado y, por otro, haciendo morir.

También es pertinente recordar que para Foucault hay una lucha por la verdad, pues ésta aporta un *plus* de fuerza a

las relaciones de poder, dicha lucha acontece a nivel discursivo y tiene efectos más allá del mismo, hay una relación directa entre lucha por la verdad, discurso, saber y poder.

Pero la cuestión es que para que se pueda concretar la posibilidad de hacer morir por parte de una sociedad de normalización se requieren explicar los procesos a partir de otras tecnologías de poder, situación que por lo demás Foucault no deja de hacer, ellas son poder soberano, biopoder, poder disciplinario, tecnología de seguridad y gubernamentalidad principalmente:

Se puede hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Sociedad, economía, población, seguridad, libertad: éstos son los elementos de la nueva gubernamentalidad cuyas formas, creo, aún conocimos en sus modificaciones contemporáneas (Foucault: 2006, 405).

A partir de la operación de este conjunto de tecnologías de poder es que se puede plantear dicha posibilidad de hacer morir, pero las preguntas que surgen son ¿quién debe morir? ¿quién decide la muerte del otro? ¿por qué debe morir?

Foucault va de lo microfísico a lo macrofísico, pero siempre analizando las prácticas discursivas y las prácticas institucionales que permiten regular y gestionar las relaciones de fuerza, las cuales son multidireccionales, inestables, reversibles y permiten constituir la realidad social:

La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias, que tienen sus fechas y sus horroríficos héroes; la ley nace de las

ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer (Foucault: 1992, 39).

Es decir que la perspectiva genealógica nos permite descubrir múltiples conflictos que acontecen en la sociedad y el uso de tecnologías de poder para gestionar y regular dichos conflictos. Veamos una definición y un posible uso de genealogía:

Il s'agirait de la généalogie de régimes véridictionnels, c'est-à-dire l'analyse de la constitution d'un certain droit de la vérité à partir d'une situations de droit, le rapport droit et vérité trouvant sa manifestation privilégiée dans le discours, le discours où se formule le droit et où se formule ce qui peut être vrai ou faux; le régime de véridiction, en effet, n'étant pas une certaine loi de la vérité" (Foucault: 2004, 37).

Es decir que la genealogía permite mostrar los conflictos que acontecen en una sociedad que aparentemente está pacificada, conflictos que son expresiones de relaciones de poder, incluso la misma sociedad es la expresión de esas relaciones de fuerza, de poder. Dicha genealogía del poder permite descubrir la función del racismo dentro del Estado:¹

...fragmentar, introducir rupturas en ese continuo biológico que el biopoder pretende gestionar...introduce una ruptura que se da entre lo que debe vivir y lo que debe morir (Foucault: 1992, 264).

¹ Cfr, Núñez, Carlos, *La genealogía como filosofía política en Michel Foucault*, capítulo I.

Primero los pueblos originarios fueron negados, posteriormente fueron los otros,² los anormales, los peligrosos para las sociedades, los que habría que excluir e incluso hacer morir. De hecho desde las célebres discusiones sobre la condición ontológica y humana de los integrantes de los pueblos originarios entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, además de los equívocos que se dieron para denominarlos, es decir la atribución de un ser que no les correspondía como el de indio.³

Más allá de lo anterior cabría preguntarse sobre las particularidades históricas que vivieron en la constitución y consolidación de los distintos Estados-nación en América Latina los diferentes pueblos originarios que se vieron sometidos a las nuevas relaciones de fuerza que plantearon los procesos de independencia del siglo XIX y las políticas públicas que adoptaron sus distintos gobiernos, es decir ver qué peculiaridades discursivas e institucionales enfrentaron durante los dos últimos siglos. En este artículo nos centramos en el análisis que distintos autores argentinos realizan a propósito de distintos fenómenos que el propio Estado argentino realizó en los siglos XIX y XX: crear campos de concentración, declararse un Estado libre de indios, realizar matanzas de comunidades indefensas y que no representaban peligro alguno para los pobladores no pertenecientes a dichos pueblos originarios.

Ahora bien, para comprender el funcionamiento del Estado argentino desde una perspectiva genealógica ha

comenzado a estudiarse a partir de tres categorías básicamente: genocidio, biopolítica y genealogía. Es pertinente indicar que los autores argentinos se dan una serie de licencias al trasladar de entrada el análisis genealógico más allá de los temas y problemas que tanto Foucault como Agamben han realizado, pero no dejan de lado las aportaciones teóricas y metodológicas de estos dos autores europeos; pues en vez de plantear el análisis del Estado moderno europeo, que puede ser un Estado Racista, como el que Foucault plantea, un Estado que funciona bajo la razón gubernamental al gobernar hombres y cosas, un Estado Nazi, un Estado de Excepción, el Campo de Concentración, los contradiscursos de poblaciones europeas, el musulmán judío; lo que hacen es trasladar el análisis genealógico a la comprensión del Estado moderno en Argentina, a los contradiscursos de las poblaciones de los pueblos originarios, a los archivos de las organizaciones del Estado para descubrir cuáles han sido sus prácticas institucionales con respecto a los pueblos originarios, la formulación oficial de una verdad con respecto a los pueblos originarios, la formulación de una nueva verdad del no europeo, a la exposición de la nuda vida de los pueblos originarios, al testimonio del musulmán del pueblo originario.



Primero los pueblos originarios fueron negados, posteriormente fueron los otros, los anormales, los peligrosos

² Cfr, Dussel, Enrique, *Política de la liberación*, capítulo dos, parágrafo once.

³ Cfr, Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro*, conferencias dos y tres.

Hacia una genealogía sobre los pueblos originarios en Argentina

Para nuestros intereses fue necesario hacer una revisión de cómo se ha trabajado desde una perspectiva genealógica, la relación entre pueblos originarios y el Estado argentino. Cabe mencionar que dentro de los investigadores hay uno que en particular se refiere a la genealogía y a la obra de Michel Foucault para realizar sus análisis: Héctor Hugo Trinchero, quien se ha dedicado al rescate de la memoria y plantea como genocida la práctica estatal argentina.

Se puede afirmar que este autor entiende por genealogía un método de penetración de la realidad social que le sirve principalmente para comprender y explicar el funcionamiento del Estado moderno, pero en el caso del Estado argentino en su relación con los pueblos originarios, el autor intenta trazar una genealogía de la violencia del Estado, o de un hipotético Estado de excepción, violencia que se da desde la constitución o formación del propio Estado en el siglo XIX, en el siglo XX (con respecto a este siglo analizará dos matanzas de pueblos originarios) y planteará que los crímenes cometidos durante la última dictadura militar no son una excepción, sino que son el *continuum* de un Estado racista que ha hecho suya la guerra interna y opta por la solución final.

Se puede indicar que es ella la que le permite analizar las prácticas genocidas de dicho Estado argentino, las representaciones discursivas que el Estado hace de sí mismo, el uso de la verdad como mediación para la legitimación de hacer

morir al enemigo interno. Para este autor la guerra interna, el enemigo interno al que hay que hacer morir es un hecho que se puede rastrear históricamente. Todo lo anterior le permite hacer una revisión crítica de las prácticas estatales y sus producciones discursivas, pretendidamente verdaderas con respecto a los pueblos originarios desde el siglo XIX hasta el siglo XXI.

Es pertinente insistir en qué puntos se encuentran los análisis genealógicos que plantea este autor argentino: Estado moderno, sociedad binaria, violencia de Estado, Estado de Excepción, constitución violenta del Estado, Estado racista, guerra interna, producción de cadáveres, producción discursiva, producción de verdad, recuperación del poder soberano y ejercicio de la biopolítica.

Es importante mencionar que para este autor la suerte que corren dichos pueblos no sólo se debe al Estado, sino al capitalismo y sus grupos empresariales; por lo que en sus análisis siempre se retoman las necesidades del capital y los efectos que ello implica en la existencia de dichos pueblos. Veamos lo anterior con mayor detenimiento.

Guerra interna

La concepción de un Estado en el que se experimenta una fragmentación entre sus distintos integrantes, ya sea por cuestiones religiosas, raciales, culturales, políticos, de género, económicos, entre otros, es un elemento central para los estudios genealógicos, pues se aleja de la concepción metafísica del contrato social. Ahora bien se requiere no sólo afirmarla como una verdad, sino aportar elementos teóricos, históricos, datos

duros que muestren el grado y el sentido de la fragmentación del Estado, la cual se experimenta como guerra interna, como Estado de Excepción, mismo que se realiza a partir de un dispositivo o una serie de tecnologías de poder que producen discursos de normalización y exclusión. En un artículo publicado en el *Journal of Genocide Reserch* Hugo Trincheró comienza así su reflexión:

What effect on the constitution of a state has the fact that it was generated by war?... What are the stigmas remaining in its body? These questions, posed by Foucault during a seminar at the College de France between 1975 and 1976, led me to question my own works on indigenous peoples in Argentina (Trincheró: 2006, 122).

Como se puede leer en la reciente cita la perspectiva de la guerra en el Estado llevó a replantearse a Trincheró sus propias investigaciones, pero no sólo, pues lo más valioso es que se abre con ello, con el cambio de perspectiva, un conjunto de posibilidades para explicar el funcionamiento de un Estado y la suerte que han corrido ciertos actores sociales, en este caso en particular los pueblos originarios que habitan territorio argentino. Comprender a un Estado que se funda en la guerra e institucionaliza la guerra contra algunos miembros que lo constituyen o conforman da posibilidades de buscar los puntos de ruptura, las discontinuidades y los conflictos como elementos explicativos de la realidad social:

...cuando aquí me refiero a la guerra...lo hago...como guerra interior del Estado-nación, es decir, como producción de un dispositivo militar por parte de un Estado

que pretende fundamentarse en la naturalización de una 'violencia legítima' sobre un enemigo interno (que el dispositivo construye como externo), en función de la defensa de 'intereses nacionales'. Es esta noción de guerra interior que, al ser producida desde el Estado, genera un campo de posibilidades para su trastocamiento en genocidio, al incluir, dentro de los componentes posibles del dispositivo, la eliminación física del mentado enemigo interior (Trincheró: 2009, 46).

La forma en que utiliza las categorías genealógicas Trincheró es pertinente. Entre las que cabría destacar encontramos: dispositivo militar, enemigo interno, guerra interna y campo. Cada una de ellas y la red que se teje entre ellas permite construir el hilo de inteligibilidad genealógico. Sin dispositivo no existe el enemigo interno, ni la guerra interna, ni el campo. A su vez sin guerra interna no existe el dispositivo, ni el enemigo interno, ni el campo.

Es decir estamos ante una concepción que permite explicar cómo mata legítimamente el Estado a sus propios



integrantes. La cuestión es saber a quién debe matar y por qué debe matarlo, de ahí la pertinencia de la creación del anormal primero, y en segundo lugar del enemigo político, del que pone en peligro la existencia del propio Estado. Situación que adquiere una verdad discursiva, más allá de que en la realidad se ponga en peligro la existencia del Estado. Es el momento en que la razón de Estado permite hacer visible y constituir al enemigo, para el autor argentino su Estado lo constituye a partir de una distinción racial.

La construcción discursiva de un enemigo interno que debe ser exterminado encuentra sus condiciones de decibilidad desde una retórica racializada del nos-otros nacional (Trincheró: 2009, 46).

Estamos ante una dinámica de un Estado, no ante un acontecimiento aislado, la cual funciona a partir de la siguiente serie: definición del enemigo-legitimación discursiva para la eliminación legítima del enemigo-eliminación del enemigo-prevalencia del interés del Estado. Ahora bien, al estar en continua redefinición el enemigo y no ser una entidad trascendental sino un sujeto que se construye según los intereses y necesidades del Estado, se puede enfrentar y matar legítimamente a distintos actores sociales.

Precisamente el análisis de las masacres es el que permite descubrir la guerra interna, la existencia de una sociedad binaria que experimenta en los hechos un Estado de Excepción. Para concluir este breve apartado cabe destacar que la categoría de genocidio y el hecho o hechos históricos genocidas deben ser comprendidos como un momento del

funcionamiento de dichas tecnologías de poder: "...considero que la noción de genocidio debe ser- no debe dejar de ser- inscripta en la teoría del biopoder y la biopolítica" (Trincheró: 2009, 48). A propósito se inserta el genocidio en las categorías de biopoder y biopolítica, mismas que son pertinentes y necesarias para un análisis genealógico el autor indica que hay que trascender los análisis de Giorgio Agamben sobre Auschwitz:

Es que si tomamos como premisa el hecho de que la biopolítica no se limita al dejar morir y dejar vivir, nutriéndose también mediante el dejar sobrevivir, entonces, los sobrevivientes, los 'musulmanes' pueden estar más allá de Auschwitz" (Trincheró: 2009, 48-49).

Es decir que para el autor argentino, el musulmán o los musulmanes son los sobrevivientes de las matanzas que el Estado argentino ha realizado durante los siglos XIX y XX. En este caso los sobrevivientes de los pueblos originarios, con lo cual traslada el tema del musulmán producido en los campos de concentración nazis a los musulmanes de los pueblos originarios argentinos producidos por el Estado argentino.

Cabe mencionar que el autor argentino no desarrolla teóricamente las implicaciones de recuperar la concepción de genocidio a los estudios genealógicos. No indica por qué es pertinente ni qué efectos teóricos y de inteligibilidad con respecto al Estado moderno aporta dicha categoría, además no valora dicho concepto con respecto al poder soberano y la gubernamentalidad.

Una vez que plantea la existencia de sobrevivientes más allá del campo de

concentración es pertinente a partir de ello elaborar una genealogía de los pueblos originarios argentinos y su relación con el Estado, es decir, hacer un estudio donde se muestre la guerra interna que han vivido dichos pueblos por parte del Estado.

Guerra interna contra los pueblos originarios

Desde esa posibilidad de comprender las prácticas discursivas e institucionales del Estado argentino y como productor de enemigos internos es que se puede plantear un análisis genealógico que permita entender a los pueblos originarios como enemigos internos del propio Estado argentino y desde ahí explicar sus prácticas genocidas, lo cual es analizado y documentado por Trinchero en algunos de sus escritos. Muestra la propensión del Estado para generar sus enemigos internos, para descalificar su existencia, los cataloga como no pertenecientes al propio Estado, como extranjeros y así poder hacerles la guerra:

Argentine post neo-colonial modernity started with a massacre, in which thousands of natives belonging to the original people were exterminated, confined, imprisoned, and redistributed by the 'glorious' unified army (Trinchero: 2006, 127).

Para el autor argentino el Estado Argentino tiene su origen en un hecho de guerra que consistió en transformar en enemigo a los habitantes originales del espacio del que en ese momento se apropiaban los militares argentinos. Los habitantes de los pueblos originarios serán exterminados, confinados, hechos

prisioneros y distribuidos por el territorio según las necesidades del Estado naciente. Todo ello es un conjunto de hechos que marcarán el sentido de la guerra interna, el destino de los pueblos originarios que habitan territorio argentino: muerte, apropiación, distribución y uso de sus habitantes.

Pero no es una guerra sin sentido para el Estado argentino, ni para el capitalismo, sino que la razón de Estado y las políticas económicas capitalistas determinan el rumbo que dicha guerra debe tomar, pues el cómo se distribuyen, en dónde se concentran, qué trato se les debe dar a los integrantes de los pueblos originarios debe determinarse a partir de ambos (razón de Estado y políticas económicas capitalistas):

These changes imply a contradictory reality, the creation of new legitimate subjects on the one hand, and on the other, subjects who do not belong to the new nation. Thus, when the so-called 'final solution' to the indigenous question was imposed to make effective the integration of the national production into the world market, it was the immigrant who was praised for his production capacities (Trinchero: 2006, 132).

Entonces la guerra interna es la que el Estado decide hacer contra un conjunto de sectores de su población, en este caso en específico contra los pueblos originarios, se les constituirá como extranjeros, apátridas, los otros, la otra raza, etcétera. Este autor indica que el genocidio puede ser replanteado, ampliando el concepto a prácticas genocidas por parte del Estado argentino. Aunque el autor hace énfasis en las prácticas genocidas hacia los pueblos originarios:

Considero entonces que la cuestión del genocidio indígena...debe ser repensada. En este sentido, mi objetivo es intentar trazar una ruta y una genealogía de algunas prácticas genocidas en la Argentina y, de esta manera, poder comprender las formas recurrentes de masacres sobre población indígena y no indígena producidas por el Estado nacional argentino en sus procesos de formación neocolonial (Trincheró: 2009, 49).

Veamos algunos ejemplos que el propio Trincheró desarrolla en sus textos. Por un lado está el caso de Napalpí y, por otro, el de Rincón Bomba.⁴

Napalpí:⁵ Esta población es el resultado del despojo y concentración que el Estado argentino realizó a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX a los pueblos originarios. En ese lugar durante las primeras décadas del siglo XX se intentaba civilizar a los integrantes de dichos pueblos:

...el sistema que se ha utilizado también en el extranjero, hace posible la incorporación de los indios a la civilización...en ambas reducciones hay cerca de 2,500 indios mansos, trabajadores cuyos hijos van a la escuela (Trincheró: 2009, 51).

Cabe mencionar que no sólo es-

4 "Estas dos masacres integran también la genealogía del olvido. Aunque no en forma excluyente...Todos ellos nos interpelan como un discurso de guerra y de prácticas genocidas presentes en la estructuración de los dispositivos de un Estado que porta, genealógicamente, estigmas racistas que derivaron en el carácter terrorista de la última dictadura genocida" (Trincheró: 2009, 57).

5 "La reducción de Napalpí, como otras, es el resultado de una política de asentamiento territorial de la población sobreviviente de las campañas de exterminio en el norte argentino" (Trincheró: 2009, 50).

tán concentrados y civilizados ahí, sino que son mansos y trabajadores, eso le es funcional al Estado argentino y a la propiedad privada que utiliza su fuerza de trabajo. Ahora bien, es un decreto la causa del origen del conflicto, el cual fue emitido en julio de 1924 por Fernando Centeno, gobernador del Territorio Nacional del Chaco y Formosa, en el que se prohibía a la población indígena salir de Napalpí con lo que la mano de obra de ella quedaba a completa disposición de los productores de algodón, mientras que dichos pueblos originarios habían tenido la costumbre de trasladarse a los ingenios azucareros del ramal salto-juleño.

El problema era que en los campos de algodón los terratenientes pretendían que trabajaran por una paga muy baja, Trincheró cita un testimonio de un sobreviviente:

Los aborígenes se amontonaban para el reclamo. Le pagaban muy poco en el obraje...No le daban plata...Por eso se reunieron y reclamaron a los administradores y a los patrones. Y se enojaron" (Trincheró: 2009, 51).

Lo anterior mostraba que los indios no eran mansos ni trabajadores, ni respondían a las necesidades del Estado nación, ni a los requerimientos de la producción por lo que:

el 18 de julio, Centeno dio la orden de proceder con rigor para con los sublevados y en la mañana del 19...más de 130 policías... rodearon la reducción aborígen de Napalpí, y con la ayuda de un biplano, el 'Chaco II' arro-

“

En los campos de algodón los terratenientes pretendían que trabajaran por una paga muy baja

jaron sustancias químicas para incendiar la toldería y el monte que los albergaba. Cuando comenzaron a salir hombres, mujeres y niños, desarmados y con las manos en alto, fueron acribillados a balazos. Durante 45 minutos no dejaron descansar las armas, disparando más de 5000 cartuchos de fusiles Winchester y Mauser (Trincherero: 2009, 51-52).

La acción de la razón de Estado, producto de la presión de los terratenientes tuvo como resultado 423 muertos, según datos que cita Trincherero el 90% era de los pueblos originarios Mocoví y Toba, además indica que:

Pedro Maidana, el cacique Mocoví líder de la protesta, fue muerto de forma salvaje: Le extirparon los testículos y una oreja para exhibirlos como trofeo de batalla (Trincherero: 2009, 52).

Rincón Bomba: plantea Trincherero que en 1947 varios miles de personas pertenecientes a un pueblo originario fueron llevados a un ingenio azucarero que se ubicaba a más de 300 kilómetros de sus tierras, el primer aspecto relevante es que el dueño del ingenio se niega a pagarles 6 pesos por día, como lo habían acordado con los contratistas, en vez de ello se les da una paga de 2.50 pesos. Ante la inconformidad de los trabajadores:

la reacción de la patronal fue militarizar el campo del ingenio en donde se produjeron algunas represalias” (Trincherero: 2009, 53).

Entre las que cabe mencionar están: que los soldados quitaron sus pertenencias a los trabajadores, los metieron a los corrales de los animales, y que fueron expulsados del ingenio sin dinero y

sin pertenencias; lo cual implica que no tienen recursos para regresar a su pueblo:

El regreso a pie hacia Formosa debe de haber sido desgarrador y cargando con sus pertenencias, hombres, mujeres y niños, de los cuales no pocos murieron (Trincherero: 2009, 54).

Cerca del pueblo Las Lomitas se reunieron aproximadamente 8,000 indígenas:

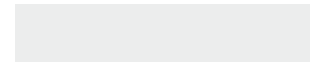
De acuerdo con este relato el objetivo era llamar la atención para que se vean nuestras miserias (Trincherero: 2009, 54).

En principio la respuesta de las autoridades locales es pedir ayuda a las autoridades federales, las cuales envían 3 vagones de tren con alimentos, pero por sospechosos retrasos dichos vagones permanecerán en la terminal por casi diez días, lo que ocasiona que se descompongan la mayoría de sus alimentos, y que dos de ellos sean saqueados, por lo cual se le entrega a los indígenas hambrientos un vagón de tren con su contenido en mal estado, se lo comen y resienten los efectos de ello:

Muchos sufren dolores intestinales, vómitos, diarreas, desvanecimiento, temblores y luego la muerte (Trincherero: 2009, 55).

Los primeros muertos serán enterrados en el cementerio de la región, cuando se percatan las autoridades de que son muchos se les niega el permiso de seguir enterrándolos en él.

Por la situación creada, comienza a circular el rumor lanzado a rodar por no se



BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, España, Pre-Textos, 2010.
- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, España, Pre-Textos, 2010.
- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz*, España, Pre-Textos, 2005.
- Agamben, Giorgio, *Moyens sans fins*, Francia, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2002.
- Agamben, Giorgio *El reino y la gloria*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2008.
- Delrio, Walter y Ana Ramos, Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos, en *Archivos virtuales de la alteridad americana*, *Genocidio y política indigenista: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica*, Vol. 1, N° 2, 2 do. semestre 2011. URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1990.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo* España, Editorial La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*,

sabe quién, que aquellas sombras de seres humanos no sólo ahora hambrientos, desarmados, indefensos, sino también enfermos, estarían por atacar a no se sabe quién (Trincherro: 2009, 55).

Ante lo cual la Gendarmería Nacional impide el paso al pueblo y forma un cinturón de seguridad:

Se colocan nidos de ametralladoras en distintos sitios estratégicos. Ya son más de 100 los gendarmes, armados con pistolas automáticas y fusiles a repetición, que día y noche custodian al ghetto (Trincherro: 2009, 55).

Después de un incidente grave donde se balacea a los indígenas continuó la táctica de exterminio contra ellos del siguiente modo:

...los Pilagá fueron rodeados y fusilados en el Campo del Cielo, en Pozo del Tigre y en otros lugares. Luego, los gendarmes apilaron y quemaron sus cadáveres...fueron asesinados entre 400 a 500 Pilagá. A esto hay

que sumarle los heridos, los más de 200 desaparecidos, los niños no encontrados y los 50 intoxicados. En total en aquellos tristes días murieron más de 750 Pilagá (Trincherro: 2009, 56).

Con este par de relatos queda indicada la guerra interna contra los pueblos originarios que el Estado argentino decidió realizar. Cabe aclarar que no son los únicos casos que analiza el autor en distintos artículos.

Conclusiones

Por todo lo expuesto en este artículo se puede decir que Trincherro, a parte de resignificar a la genealogía al aplicarla al contexto argentino, abona en la construcción del pensamiento genealógico al incorporar una categoría distinta, por lo menos no planteada por Michel Foucault ni Giorgio Agamben: genocidio, es decir, hay una práctica de Estado que es la genocida. Cabría valorar qué tan significativa es dicha incorporación a la luz de más estudios sobre el tema.



- Argentina, FCE, 2006.
- Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Francia, Gallimard, 2004.
- Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Francia, Gallimard, 2008.
- Foucault, Michel, *Leçon sur la volonté de savoir*, Francia, Gallimard, 2011.
- Lenton, Diana et al, *Del silencio al ruido en la historia: Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina*. III Seminario Internacional Políticas de la Memoria: Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires Octubre 2010
- Núñez, Carlos, *La genealogía como filosofía política en Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés, 2011.
- Trincherro, Héctor Hugo, The genocide of indigenous peoples in the formation of the Argentine Nation-State, en *Journal of Genocide Research*, June, 2006.
- Trincherro, Héctor Hugo, *Las masacres del olvido. Napalí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de Estado en Argentina*, en RUNA, Archivos para las ciencias del hombre XXX, Argentina, 2009.
- Trincherro, Héctor Hugo, Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática, en *Revista electrónica* html. Número 8, marzo de 2010.

LA ÉTICA MARTIANA: “EL AMOR COMO ENERGÍA CREADORA”

Elia Soledad Pérez Neri*
CCH Vallejo, UNAM

RESUMEN: El desarrollo científico, social o económico por sí mismo, no garantiza que un pueblo sea culto y próspero. La ética, debe ser practicada en todas las esferas de la realidad ya que constituye un escudo contra la irracionalidad en la aplicación de los adelantos científicos y técnicos. No basta con poseer un proyecto para el desarrollo del conocimiento humano si no se tiene a la par una ética como guía en la vida. ¿Cómo y para qué educar en principios a los individuos? ¿Qué tipo de ciudadanos se necesitan para construir un mundo mejor? Para Martí la educación significaba mucho más que dotar al ser humano de un conjunto de conocimientos, su idea era educar a las personas de manera integral, para que fueran mejores ciudadanos y seres humanos. Se les debía enseñar que la felicidad no se reducía al bienestar material y que este último no consistía en la acumulación y utilización inútil e innecesaria de objetos fabricados por el hombre.

PALABRAS CLAVE: Ética, Martí, ciudadanos, principios, educación.

Abstract: Scientific development, social or economic in itself, does not guarantee a people to be educated and prosperous. Ethics, should be practiced in all areas of reality as it is a shield against the irrationality in the application of scientific and technical. Not enough to have a project for the development of human knowledge if it does not have an ethical support, as a guide in life. How and what principles educate individuals? What kind of people are needed to build a better world? For Marti education meant more than give the human being a body of knowledge, his idea was to educate people holistically, to make them better citizens and human beings was comprehensive; should be taught that happiness was not reduced to a material well-being and that the last one didn't consist in a useless accumulation of hand-made objects.

Key words: Ethics, Marti, citizens, principles, education.

* Profesora de asignatura
“A” Interina del CCH Plantel
Vallejo. Correo electrónico:
soledadperezneri@yahoo.
com.mx

“...estoy convencido de que Martí pertenece a la exigua y preciosa estirpe de los fundadores de grandes creencias universales, y de que estamos asistiendo, en vísperas del llamado tercer milenio, al inicio apenas de su expresión, como se habla de la expansión de una galaxia. Por lo pronto él es, en condiciones a menudo sumamente arduas, el tesoro mayor y el mayor escudo de su pueblo inmediato, aquel en que naciera.”

Roberto Fernández Retamar

La Ética, como disciplina filosófica, comprende desde la Antigüedad el campo de las costumbres en cuanto a su etimología y se erige en teoría de la moral y la moralidad que abarca- en grado sumo- el conjunto de las relaciones humanas. Derivada –en su origen– de la Filosofía, adquiere ya desde el Renacimiento una necesaria y relativa independencia de ésta al ofrecerse al mundo la noción de Hombre responsable de su saber, su creación, su actuación: ente activo y actuante, transformador de la realidad y de sí; no simple ejecutor de los designios divinos.

José Julián Martí y Pérez, hijo de padres españoles, nació en La Habana el 28 de enero de 1853. Estudió bajo el cuidado del poeta Rafael María de Mendive quien detectó muy pronto su gran talento y fungió como su maestro y parte fundamental de su ser social. A los dieciséis años fue encarcelado en la Isla de Pinos, Cuba, por sus ideas revolucionarias y posteriormente indultado y deportado a España. Desde muy joven sufrió los rigores del presidio político en toda su crueldad, llevando grilletes en sus piernas, como castigo a su libertad de expresión y a su sentido ético de la vida, de la creación y de la condición humana, cuyas lesiones lo dejarían marcado durante toda su vida. Continuó su educación en la Universidad de Zaragoza donde se licenció en las carreras de

Filosofía y Letras y en Derecho, ambas en 1874. Vivió luego en México y Guatemala, regresando a Cuba en 1878, de donde fue nuevamente desterrado en 1879 y exiliado en EU. Durante su exilio en EU. se dedicó al periodismo y fundó el Partido Revolucionario Cubano en 1892, entre otras actividades dentro de su vida revolucionaria y patriótica.

Como escritor fue precursor del modernismo latinoamericano, representado en numerosas obras entre las que se destacan, “Ismaelillo”, “Versos sencillos”, “Versos libres” y “Nuestra América”. Murió en combate el 19 de mayo de 1895 durante su lucha contra las tropas españolas en la Batalla de Dos Ríos, Cuba, contra las que combatía por la independencia de su Patria. El más universal de los cubanos, cubrió durante su corta vida, entregada siempre a la humanidad, varias ramas del conocimiento. A través de su obra podemos conocer al intelectual, periodista, crítico literario, traductor, dramaturgo, cuentista, novelista y diplomático, así como su colosal labor patriótica a favor de la independencia de Cuba. Su personalidad puede definirse por su inmensa capacidad de entrega a la causa humana, a la dignidad plena del ser humano a la cual entregó su vida. Lo que hace extraordinario al “Maestro” (como se expresara de él Rubén Darío) es que unido a una vocación de sacrificio va su excepcional inteligencia, su talento

superior y su vasta cultura, además de su capacidad organizativa, a su habilidad para agrupar hombres y a su extraordinaria facilidad para la acción.

Entre los principios que emanan de su ideario, los cuales alcanzó en un grado superior, se encuentran la igualdad, la dignidad plena y el decoro del hombre, la democracia, la libertad, independencia, soberanía, defensa de la cultura, internacionalismo, antiimperialismo, unidad, entre muchos otros. Debido a su indomable voluntad creadora y humanista, profundizó en el alma humana como pocos. Supo de sus alegrías y de sus penas, de sus odios y bajezas humanas y de sus más grandes actos de amor. Conoció el bien y el mal. Sufrió las crueldades de la cárcel, del destierro, del desprecio de sus enemigos y de la incomprensión de amigos. Tuvo el amor y admiración de los buenos, de los niños, de los hombres, de las mujeres, de los ancianos. Fue vitoreado, aplaudido y respetado a su paso por el mundo. Siempre se mantuvo fiel a sus convicciones. Pasó hambre y necesidades ya que, a pesar de que fue, en esa época depositario y guardián de importantes sumas de dinero que el exilio le entregó para financiar la guerra de independencia, jamás tomó un centavo del dinero colectivo. Conoció la felicidad de la paternidad y el dolor de la distancia de su esposa y su hijo José Francisco a quien dedica su “Ismaelillo”.

Existe en José Martí un profundo sentido misionario, vinculado fundamentalmente con la libertad de Cuba. Su pensamiento y acción estuvieron en todo momento dirigidos hacia este fin y no se desvió jamás de este camino a pesar de los múltiples campos del saber que abarcó. Sin haber escrito un texto específico

sobre las cuestiones éticas, Martí aportó a todo lo largo de su obra el valor de la misma en la conducta de los seres humanos. Para el Maestro la ética no era únicamente un conjunto de hechos o acciones aisladas o separadas, su concepción de la vida iba en el sentido de orientar los comportamientos y auxiliar en la elección de opciones. Por tanto, su humanismo no tiene el sentido abstracto y estéril que adquiere en otros pensadores, constituye un proyecto integrador, basado en la justicia, un propósito emancipador que barrera totalmente los estigmas de la sociedad que combatió, es decir, la injusticia, la discriminación y la inequidad como profundas causas de la infelicidad de los hombres.

Martí comprendió, con su visión trascendente, la existencia de intereses clasistas contrapuestos y optó siempre por la defensa de los derechos de las mayorías, de la clase trabajadora, el verdadero pueblo creador de riquezas materiales, lo que le permitió comprender y aún elogiar, la figura de Carlos Marx al conocer de su muerte en 1883, por su defensa de los trabajadores: “Karl Marx ha muerto, como se puso del lado de los débiles, merece honor”¹, así como también,



¹ Martí, José. *Honores a Karl Marx, que ha*

Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases y despertó a los dormidos y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos [...] No fue sólo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien. El veía en todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha².

Todo el ideario político martiano es esencialmente ético, indisolublemente unido a su conducta y a su ejemplo. El humanismo fue la base de su prédica revolucionaria en pro de la dignificación del hombre, expresada de forma asistemática. Para Martí el hombre era el centro de su preocupación, el creador de sí mismo y de cuanto le rodea. “El hombre, descontento de lo que ve, aspira a hacerlo más bello”³. Según Cintio Vitier “Martí funda una ética revolucionaria que va a ser la base de su prédica política y social”⁴ incluyendo sus reflexiones sobre la moral desde una perspectiva filosófica y el papel especial que Martí le otorga, a lo que hoy se denomina, autorregulación moral en el comportamiento de los seres humanos, a partir de sus propias convicciones y valores.

Habiendo nacido en un hogar que le inculcó los preceptos morales más finos, como la humildad, la honradez, el decoro, el respeto por las personas y otros preceptos morales, vivió las amargas inmoralidades de la sociedad. Después de

presenciar el maltrato hacia un esclavo, escribió:

¿Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño, y todavía no se me ha apagado en la mejilla la vergüenza [...] Yo lo vi, y me juré desde entonces a su defensa.⁵

El Apóstol de Cuba parte del reconocimiento de la existencia de lo malo y de lo bueno en la vida de los hombres, a través de todos los tiempos. Por ello dice que en un bando van los hombres que aman y fundan, y en el otro los que odian y deshacen, y es el amor el que vence al odio y a los que odian. Ni siquiera la extrema dureza del presidio cuando tenía dieciséis años de edad, lo condujeron al fatal camino del odio, por el contrario, esto le hizo capaz de concebir un profundo ideario de carácter humanista y universal de la guerra sin odios contra España, abogando por una guerra generosa, rápida, sin violencia inútil.

José Martí se mantuvo atento a la naturaleza, la vida y el hombre. La naturaleza es para él no solo entorno y fuente de riquezas. En ella, el individuo despliega todas sus potencialidades y desarrolla sus más valiosas virtudes:

La naturaleza inspira, cura, consuela, fortalece y prepara para la virtud al hombre. Y el hombre no se halla completo, ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible, sino en su íntima relación con la naturaleza.⁶

muerto. *Obras Completas* (De ahora en adelante OC). Editorial Ciencias Sociales. Tomo 8.

2 *Ibidem*

3 Martí, José. OC, t 19

4 Vitier C., 2002:92

5 M. Lara Cabañas, E. Luz para el camino. *Revista Bohemia*. Enero 21, 2013

6 Martí, José. “Emerson”, *La Opinión Nacional*, Caracas, 19 de mayo de 1882, *Ibid.*, t. 13, p. 23

Y es que el ser humano forma parte de la naturaleza. Insertado en ella adquiere la responsabilidad de cuidar y mantener tanto los recursos, como el imprescindible equilibrio ecológico sobre el cual alertó atinadamente en su tiempo. Al destruir el hábitat...

¡qué enojo el de la naturaleza perseguida!
Se vuelve hacia el hombre y como el tigre al cazador, de un golpe de grifo lo desfibra y aplasta. Gruñe y tiende.⁷

La preservación del medio como elemento inseparable de la propia condición humana, es, para Martí, requisito previo para alcanzar la felicidad. La relación entre el hombre y la naturaleza sólo es armónica cuando el primero establece las bases de lo que hoy denominamos desarrollo sostenible. Con esta proyección hecha sobre las bases del conocimiento científico, el ser humano demostraría que en verdad es el producto supremo de la vida y que su inteligencia se encuentra al servicio de la construcción y no de la destrucción. “Esto es una ley: donde la naturaleza tiene flores, el cerebro las tiene también”.⁸

El hombre como ser social es lo que a Martí preocupa. No el individuo aislado dentro de la sociedad, sino el hombre como parte de la humanidad. Y la humanidad está por encima de las preocupaciones de territorios y nacionalidades. Martí es internacionalista a la par que patriota.

Hay un deber primero hacia la patria que

nos dio la vida, pero ahí no termina el mundo, ni en nuestros connacionales se acaba la humanidad. ¡Somos hombres, además de cubanos, y peleamos por el decoro y la felicidad de los hombres!⁹

Dentro del proyecto humanista integral del Apóstol, el ser humano debe ser trabajador para lograr

... el vigor del cuerpo que resulta del contacto con las fuerzas de la tierra y la fortuna honesta y segura que produce su cultivo¹⁰

debe ser generoso, colectivista, pues, al decir martiano, ... el que se repliega en sí, y vive de pequeños goces y teme repartirlos con los demás y sólo piensa avariciosamente en beneficiar sus apetitos se va trocando de hombre en soledad y lleva en el pecho todas las canas del invierno, y llega a ser por dentro y al parecer por fuerza, insecto¹¹ además de ser

un hombre emprendedor, abnegado, sacrificado y luchador, por lo que para Martí el único camino abierto a la prosperidad constante y fácil es el conocer, cultivar y aprovechar los elementos inagotables e infatigables de la naturaleza.¹²

El ser humano se degrada o enaltece en concordancia con su posición respecto al trabajo y el amor al trabajo. El valor del amor al trabajo como explica Martí, es base fundamental, no sólo del desarrollo autóctono, sino además de la justicia social y la independencia. De esta forma:

7 Martí, José. “La vuelta de los héroes de la Jeannette”. *La nación*, Buenos Aires, 17 de abril de 1884, *Ibíd.*, t. 10, p.24.

8 Martí, José. *La América Central. Ibíd.*, t. 19, p. 84

9 Martí, José. OC.

10 Martí, José. *Maestros Ambulantes*. 1884

11 *Ibidem*

12 *Ibidem*

El hombre crece con el trabajo que sale de sus manos. Es fácil ver cómo se depaupera, y envilece a las pocas generaciones, la gente ociosa, hasta que son meras vejiguillas de barro, con extremidades finas, que cubren de perfumes suaves y de botines de charol; mientras que el que debe su bienestar a su trabajo, o ha ocupado su vida en crear y transformar fuerzas, y en emplear las propias, tiene el ojo alegre, la palabra pintoresca y profunda, las espaldas anchas, y la mano segura. Se ve que son esos los que hacen el mundo: y engrandecidos, sin saberlo acaso, por el ejercicio de su poder de creación, tienen cierto aire de gigantes dichosos, e inspiran ternura y respeto.¹³

Martí mostró en todo su ideario pedagógico, una constante preocupación por la formación de las convicciones y sentimientos en el hombre por medio del proceso educativo. Para el Maestro, la educación no es más que la habilitación de los hombres para obtener los medios de vida indispensables, que es la formación de hombres para que puedan satisfacer sus propias necesidades, hacer que vivan en armonía con su época y con el universo. Un principio básico de su filosofía es: “educar es preparar al hombre para la vida”¹⁴, así como también. “un pueblo instruido será siempre un pueblo fuerte y libre”.¹⁵ La educación es considerada por él un derecho humano, que cobra vital importancia dado que además conduce a la solidaridad: “al venir a la tierra, todo hombre tiene derecho a que se le eduque, y después en pago,

el deber de contribuir a la educación de los demás” y “Que cada hombre aprenda a hacer algo de lo que necesitan los demás”.¹⁶ Siendo el maestro y la escuela importantes por la naturaleza de su gestión en la formación de la personalidad del alumno mediante la labor creadora que realiza en la escuela. En ese sentido considera que el quehacer educacional del maestro debe lograr:

esta educación directa y sana, esta aplicación de la inteligencia que inquiere a la naturaleza que responde (...) de textos secos, meramente lineales, no nacen, no, las frutas de la vida.¹⁷

Otro principio de la pedagogía martiana es la enseñanza por la vida y para la vida. Por eso expresó:

puesto que a vivir viene el hombre, la educación ha de prepararlo para la vida. En la escuela se ha de aprender el manejo de las fuerzas con las que en la vida se han de luchar.¹⁸

Al margen del trabajo creador, jamás podrán formarse verdaderos hombres. En concordancia con el papel central que la ética martiana concede a la actividad laboral como vía esencial del desarrollo moral del hombre, el trabajador es considerado el artífice de este proceso.

Para Martí, el trabajador funge como la vanguardia que, con su paso firme, posibilita el avance de la humanidad. Este enfoque es profundamente avanzado con respecto a aquellas doctrinas que en el siglo XIX argumentaban que el movi-

13 Martí Pérez, José. *Trabajo manual en las escuelas*. La América. NY. Febrero 1884.

14 Martí J. OC. La Habana: Editorial Nacional de Cuba; 1963, t. 8

15 *Ibidem*

16 *Ibidem*

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*

miento social era el resultado del quehacer de personalidades descollantes y de ideologías llamadas a reformar el mundo. Para Martí, el individuo en el trabajo colectivo creador es fundamental.

La dignidad humana ocupa la categoría principal de la reflexión teórica sobre moral que realizó José Martí. La concepción martiana se aleja de la visión que el idealismo filosófico trazó al respecto y cuya más acabada expresión se alcanzó como atributo estrechamente personal sobre la base de la autonomía incondicionada y absoluta del ser social. Para el Apóstol no cabía duda, sobre la relación entre dignidad y justicia social:

si en las cosas de mi patria, me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental, que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo preferiría: yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre. En la mejilla ha de sentir todo hombre verdadero el golpe que reciba cualquier mejilla de hombre.¹⁹

El amor para Martí es el medio para lograr sus objetivos. Toda su obra fue una obra de amor, desde *El Presidio Político en Cuba*, cuando, siendo muy joven, evoca al padre que se abraza a su pierna llagada por los grilletes y le hace exclamar: “¡Día amarguísimo aquel! Y yo todavía no se odiar!”²⁰; idea que se repite, con ligeras diferencias cuando en 1881, en el discurso del Club de Comercio de Caracas, la expresa:

19 Discurso en el Liceo Cubano de Tampa, 26 de noviembre de 1891

20 Martí, José. OC

hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana (...) hay que deshelar con el calor del amor, montañas de hombres; hay que detener (...) colosales codicias... detener (...) colosales codicias...²¹

Este folleto (*El Presidio Político en Cuba*) es un grito de dolor, pero no del que sufriera en carne propia, sino del de los demás encarcelados. Una vez más retrata Martí su amor por al prójimo, y se pronuncia nuevamente a su favor:

Más de un año ha pasado: sucesos nuevos han llenado mi imaginación: mi vida azarosa de hoy ha debido hacerme olvidar mi vida penosa de ayer: recuerdos de otros días, hambre de familia, sed de verdadera vida, ansia de patria, todo bulle en mi cerebro, y roba mi memoria y enferma mi razón. Pero entre mis dolores, el dolor de Don Nicolás del Castillo será siempre mi perenne dolor.²²

El amor es una condición para la entrega; pero no es el amor a sí mismo que hace del hombre un ser egoísta capaz de sacrificarlo todo sin importar nada más que él mismo y su dignidad, la patria o la amistad; sino el amor generoso, que conduce al desprendimiento, a la entrega total al otro, que es la máxima expresión de la solidaridad humana. Esta ética es el fundamento de su actividad moral y de su acción revolucionaria, sentimiento

21 Martí, José. OC.

22 “El presidio político en Cuba” En: *José Martí Pérez. Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales 1975

“
El amor para Martí
es el medio para
lograr sus objetivos”

que se traduce en obligación para con su patria y los demás:

Mi patria me estrechó en sus brazos, y me besó en la frente, y partió de nuevo señalándome con la una mano el espacio y con la otra las canteras.²³

Finalmente, la

¡Nubia venció! Muero feliz: la muerte
Poco me importa, pues logré salvarla...
¡Oh, que dulce es morir cuando se muere
Luchando audaz por defender a la patria!²⁴

De este modo, Martí entiende su misión apostólica y redentora y la asume a plena responsabilidad, sacrificando toda gloria y beneficio personal:

El verdadero hombre no mira de qué lado se vive mejor, sino de qué lado está el deber; y ese es el verdadero hombre, el único hombre práctico, cuyo sueño de hoy será la ley de mañana.²⁵

Así concibe el sacrificio como base imprescindible para el bienestar social, la independencia y la libertad.

Los grandes derechos no se compran con lágrimas, sino con sangre. ¡Qué porvenir sombrío el de nuestra tierra si abandonamos a su esfuerzo a los bravos que luchan y no nos congregamos para auxiliar con la misma presteza y alientos con que se congregan ellos para combatir!²⁶

Nadie como Martí conoció y confió en las capacidades del individuo, y las potencialidades a las que puede llegar. Su ojo avizor comprendió los alcances a los que podía llegar su accionar. En su condición de autodidacta y divulgador del progreso estuvo también al tanto de los avances científicos. Pero en todos los casos primó la confianza en el sentido de la armonía y su fe en la inteligencia humana. Por ello expresó:

...confiar en la armonía de nuestra naturaleza y en esa constante relación de la naturaleza y el hombre, cuyo conocimiento da a la vida un nuevo sabor, y priva a la tristeza de buena parte de su veneno y de su amargura.²⁷

Y para los incrédulos, para los arrepentidos y para los pesimistas, para los cansados de luchar, Martí dice:

Se ha de tener fe en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él. Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece.²⁸

Él no se rendiría jamás, confiará siempre y por sobre todas las cosas, en lo mejor del hombre y haría todo cuanto estuviera a su alcance para que lo mejor prevaleciera.

Para aquellos a los que la patria era agonía y deber, ella tenía que ser el fin supremo de todas sus acciones, como máxima realización del amor triunfante, así lo expresa:

23 Martí, José. *El Presidio Político en Cuba*. Imprenta de Ramón Jiménez, España. 1871

24 Abdala. En: *José Martí Pérez. Obras Completas*. La Habana Editorial de Ciencias Sociales. 1975

25 Martí, José. OC. Tomo 4

26 Martí, José. *Maestros Ambulantes*. 1884

27 Martí José. "Peter Cooper". *La Nación*, Buenos Aires, 3 de junio de 1883, t. 23

28 Martí, José OC.

Para Cuba que sufre, la primera palabra: de altar se ha de tomar a Cuba para ofrendarle nuestra vida y no de pedestal para levantar-nos sobre ella.²⁹

Y su visión, lejos de limitarse a la lucha por la independencia patria, contemplaba claramente qué hacer una vez derrotado al ejército colonialista español que lo constituiría

el primer afán de la libertad en Cuba sería, al día siguiente del triunfo, salir a sembrar trabajadores. El necio desdena la riqueza pública; o pretende mantener la riqueza de unos sobre la miseria de los más. La guerra se ha de hacer para acabar de un tajo, con esa inquietud; para poner los productos de la Isla sin trabas ni menjurjes, en sus mercados naturales; para dar suelo propio y permanente a las industrias cubanas.³⁰

El decoro constituye otra exhortación moral martiana vinculado con la honradez, y enfocado a la niñez desde las páginas de *La Edad de Oro*, exhorta a los niños:

Hay hombres que viven contentos aunque vivan sin decoro. Hay otros que padecen como en agonía cuando ven que los hombres viven sin decoro a su alrededor. En el mundo ha de haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen en sí el decoro de muchos hombres. Esos son los que se rebelan con fuerza terrible contra los que

les roban a los pueblos su libertad, que es robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va un pueblo entero, va la dignidad humana... y en el propio discurso fundador, al que hemos hecho referencia, alerta que: O la república tiene por base el carácter entero de cada uno de sus hijos, (...); la pasión, en fin, por el decoro del hombre; - o la república no vale una lágrima de nuestras mujeres ni una sola gota de sangre de nuestros bravos.³¹



Para Martí, la bondad estaba ligada con la inteligencia y con la felicidad,

Feliz es el que pensó lo bello, sintió lo grande, amó a mujer, sirvió a la patria, habló su lengua, escribió un libro, y con pasadas soledades recuerda a los que leen las propias, y con presentes dichas enamora y canta agradecido la buena forma y buen empleo de la existencia.³²

29 Martí, José. *Discurso Con todos y para el bien de todos*. 1891

30 Martí, José. *La Asamblea Económica. Obras Completas*. Editorial Nacional de Cuba, Tomo 1. 1963.

31 Martí, José. OC.

32 "Escenas mexicanas". *Revista Universal*, México, 2 de septiembre de 1875, O.C., t.6, p. 318

También relacionaba la maldad con la torpeza y con la estupidez, pensamiento que tiene un tremendo valor pedagógico. No existe mayor felicidad que la de hacer un bien a los demás. Para Martí existe un nexo indisoluble entre los motivos sociales y los personales. Procurar la felicidad universal es la mejor manera de alcanzar la privada.

Siempre consideró Martí que el individuo era un producto de la sociedad, independientemente del talento con que naciera, para él todo individuo podía alcanzar la excelencia.

Los hombres son productos, expresiones, reflejos. Viven en lo que coinciden con su época o en lo que se diferencian marcadamente de ella [...] no es aire sólo lo que les pesa sobre los hombros, sino pensamiento.³³

Para él, la colectividad debe ser siempre superior al individuo:

Nada es un hombre en sí, y lo que es, lo pone en él su pueblo. En vano concede la Naturaleza a algunos de sus hijos cualidades privilegiadas; porque serán polvo y azote si no se hacen carne de su pueblo, mientras que si van con él, y le sirven de brazo y de voz, por él se verán encumbrados, como las flores que lleva en su cima una montaña.³⁴

En esa relación individuo-pueblo Martí insiste:

No es que los hombres hacen los pueblos, sino que los pueblos, con su hora de génesis, suelen ponerse, vibrantes y triunfantes, en un hombre³⁵.

Martí luchó incansablemente por defender las ideas, los programas, las instituciones por encima de los hombres, aunque sean los de mayor mérito, ya que la obra no puede terminar cuando el hombre muere, porque el hombre es perecedero, en tanto que la idea prevalece. La vida es una carrera de relevos que lleva hacia el progreso de la humanidad. La obra para todos deben hacerla todos, cada cual de acuerdo con sus posibilidades: la patria no es de nadie, el mundo no es de nadie... pero es de todos.

Refiriéndose a su propia persona Martí expresa:

No es mi nombre, miserable pavesa en el mundo, lo que quiero salvar: sino la patria. No haré lo que me sirva, sino lo que la sirva”
“Aquí el hombre no tiene nada que hacer. Hoy es uno y mañana es otro. La persona hemos puesto de lado: ¡bendita sea la Patria!³⁶

Martí afirma que:

Yo nací de mí mismo, y de mí mismo brotó a mis ojos, que lo calentaban como soles, el árbol del mundo.- Ahora, cuando los hombres nacen, están en pie junto a su cama, con grandes y fuertes vendas preparadas en las manos, todas las Filosofías, las religiones, los sistemas políticos. Y lo atan, y lo enfajan -y el hombre es ya, por toda su vida en la tierra, un caballo embridado. Yo soy caballo sin silla. De nadie recibo ley, ni a nadie intento imponerla. Me salvo de los hombres, y los salvo a ellos de mí. -Venzo a la preocupación, que viene de afuera, y a la ambición, que viene de adentro. Yo soy,

33 Martí, José. OC.

34 *Íbidem*

35 *Íbidem*

36 *Íbidem*

pues, un hombre valeroso. Pero sufro. No se vive más que en la comunidad.³⁷

Martí fue siempre consecuente con su pensamiento, predicó con el ejemplo. Su existencia personal constituye una expresión exacta de la morada que preconizó:

La vida, debe ser diaria, movable, útil y el primer deber de un hombre de estos días, es ser un hombre de su tiempo... Si de algo serví antes de ahora, ya no me acuerdo: lo que quiero es servir más.³⁸

Así como también,

La dignidad de su conducta se entiende cuando se toma en cuenta que no era un guerrero, pero a su vez tenía conciencia de que la guerra constituía una necesidad objetiva para la independencia de Cuba, y comprendía que debía enseñar con el ejemplo. Ahí está la raíz de la tragedia de su caída en Dos Ríos el 19 de mayo de 1895, a poco tiempo de iniciada la guerra que él preparó y convocó. En ello está la esencia de su virtud educativa, y la prueba definitiva de la consecuencia de su vida.³⁹

Refiriéndose al Héroe caído en Dos Ríos, el Ché expresó:

Se puede honrar a Martí citando frases perfectas, y además, y sobre todo, frases justas. Pero se puede y se debe hon-

rar a Martí en la forma en que él quería que se le hiciera cuando decía a pleno pulmón: “La mejor manera de decir es hacer”.⁴⁰

José Martí fue un hombre de su época y al mismo tiempo tuvo la capacidad de proyectar su mente al futuro y de expresar ideas que nos continúan impresionando por la actualidad de sus conclusiones, como si hubiesen sido expuestas en el tiempo presente de cualquier generación posterior a él. Fácilmente puede considerarse como un pensador contemporáneo.

La vigencia de su pensamiento – inspiración y enseñanza – cobra vital importancia en un mundo cada vez más globalizado y se percibe en medio de la lucha que hoy libran los pueblos del continente americano. Y es que en nuestro tiempo, la máxima prioridad de la política debería ser la cultura. No hay hombre, en el sentido total, pleno y universal del término, sin cultura y ésta no existe sin aquél. Ella es, a la vez, claustro materno y creación de la humanidad y tiene como categorías principales el trabajo y la justicia para garantizar la convivencia humana. Ahí nacen la ética y la necesidad de ejercer la facultad de asociarse que el pensamiento martiano situaba como el secreto de lo humano... a Martí hay que ir todos los días.

“Dos patrias tengo yo: Cuba y la noche.

¿O son una las dos?...”

BIBLIOGRAFÍA

- Lara Cabañas, E. Luz para el camino. *Revista Bohemia*. Enero 21, 2013
Martí, José. *Obras Completas*. Editorial Ciencias Sociales, 1975.

37 Martí, J. *Cuaderno de Apuntes No. 5* (1881) Tomo 21.

38 Martí, José. OC.

39 Hart Dávalos, Armando. *Vigencia del pensamiento de Martí. Juventud Rebelde*. Mayo, 19, 2009.

40 Guevara E. José Martí. En: Ernesto Guevara. *Ernesto Che Guevara Obras 1957 -1967*. La Habana: Editorial Casa de las Américas. 1970; t 2

PERSPECTIVAS DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA. EL CASO MEXICANO

Alfonso Vázquez Salazar*
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Dossier
Atisbos de
una filosofía
latinoamericana

Compilador
Abel Nicolás
Fernández Herrera

Recibido: 25-junio-2013
Aprobado: 22-junio-2013

RESUMEN: América Latina atraviesa por una serie de procesos de reclamo democrático que han transformado de manera significativa a sus sociedades. Desde México a Argentina, pasando por Venezuela, Bolivia, Ecuador y Brasil, las demandas de mayor y mejor democracia han cimbrado distintos espacios de la vida pública latinoamericana. En ese sentido, el presente ensayo analiza el particular caso mexicano que desde la reflexión crítica de Daniel Cosío Villegas, el escrutinio severo de Pablo González Casanova y la lucidez teórica de Carlos Pereyra, han planteado un derrotero conceptual ineludible para comprender el sentido de la democracia, así como los problemas y expectativas que plantea. Tal repaso intelectual es indispensable para repensar con rigor la democracia en América Latina y determinar los alcances de su posible desarrollo.

PALABRAS CLAVE: Democracia, América Latina, Estado, México, Política.

Abstract: Latin America is going through a series of democratic Chaim processes have significantly transformed their societies. From Mexico to Argentina, passing through Venezuela, Bolivia, Ecuador and Brazil, the demands for more and better democracy have trussed different areas of public life in Latin America. In that sense this essay analyzes the mexican case particularly since the critical reflection of Daniel Cosio Villegas, severe scrutiny Pablo Gonzalez Casanova and Carlos Pereyra theoretical insight, hace created a course conceptual inevitable to understand the meaning of democracy as well as the problems and expectations raised. Such review is Essentials to rethink intellectual rigor democracy in Latin America and determine the scope of possible development.

Key words: Democracy, Latin America, State, Mexico, Politics.

Introducción

En los últimos años, América Latina ha presentado diversos procesos de reconfiguración política en clave democrática de sus respectivos países. Desde

México hasta el Cono Sur, la constitución de gobiernos democráticos con una amplia base popular –como es el caso de Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina o Brasil, entre otros– y la inclusión de demandas en la agenda política que

* Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde también realizó estudios de Maestría en Filosofía en el área de Filosofía de la Cultura y Estética. Profesor del Colegio de Filosofía en la FFyL en donde imparte las asignaturas de “Temas contemporáneos de filosofía en México” y “Enseñanza de la filosofía”. Correo electrónico: alfonsovazquez2003@yahoo.com

tienen que ver con la democratización de mayores espacios de la vida pública –cual es el caso de México– han planteado nuevos retos, reiterado e insistido sobre viejas demandas y expectativas en la conceptualización de la democracia en nuestra región.

Por esta razón es importante asimilar las diversas reflexiones y propuestas teóricas que sobre el tema de la democracia se han planteado en América Latina, ya que sin una consciencia histórica del desarrollo de estas tesis difícilmente se comprenderá el estado actual que guarda la democracia en la región y sobre todo no se podrá contribuir al planteamiento de hipótesis para su desarrollo, consolidación o perfeccionamiento.

De tal manera que el presente ensayo pretende ofrecer algunas ideas que se han desarrollado sobre la democracia a partir del caso mexicano, particularmente de Daniel Cosío Villegas, Pablo González Casanova y Carlos Pereyra Boldrini. Tal finalidad se justifica porque México bien puede ser una muestra de la forma en que distintas teorías y reflexiones sobre la democracia han incidido en la configuración de una nueva realidad política, así como la manera en que ésta demanda nuevos enfoques teóricos y conceptuales para pensarla a través de sus transformaciones.

Además, distintos pensadores y científicos sociales mexicanos, como los ya mencionados anteriormente y otros más, han desarrollado importantes reflexiones en torno a la democracia que bien pueden aportar elementos teóricos para analizar el desarrollo democrático o los casos específicos de distintos países de América Latina, empezando por el propio Estado mexicano.

Los antecedentes teóricos de la reflexión sobre la democracia en México

Los antecedentes teóricos de la reflexión en torno a la democracia en México datan de la década de los cuarenta. Fue en el año de 1947 cuando Daniel Cosío Villegas publicó en *Cuadernos Americanos* un ensayo polémico que desde entonces marcó una referente ineludible para comprender la evolución política de México y las posibilidades del cambio democrático en nuestro país.

En su ensayo, recogido posteriormente en el libro *Los extremos de América* (1949), Cosío Villegas planteaba que la revolución mexicana había llegado a su fin y que se encontraba prácticamente muerta. Si bien el programa político e ideológico de la revolución no siempre se distinguió por su claridad y más bien fue huidizo, se apoyaba en ciertas ideas o intuiciones que marcaron una tendencia programática que nunca terminó por



cristalizarse en un proyecto definido, y que incluso acabó por malograrse. De acuerdo con Cosío, tales principios con los que intentó fundamentarse un programa eran los siguientes:

Una de las metas principales fue la condenación de la tenencia indefinida del poder por parte de un hombre o de un grupo de hombres; otra, que la suerte de los más debía privar sobre la de los menos, y que, para mejorar aquélla, el gobierno tenía que convertirse en un elemento activo de transformación; en fin, que el país tenía intereses y gustos propios por los cuales debía valer, y, en caso de conflicto, hacerlos prevalecer sobre los gustos e intereses extraños.¹

De tal manera, para Cosío las tesis fundamentales sobre las que se perfilaba el “programa” revolucionario tenían que ver con el reclamo democrático, la justicia social y el papel activo del Estado mexicano para garantizar ese ideal, además de una consolidación de la identidad nacional de México.

Dice bien Enrique Krauze en el prólogo a *La Crisis de México*, editado por Clío en 1997, que Cosío

pensaba que la revolución había buscado tres objetivos principales: la democratización y la libertad política, la justicia y el mejoramiento social y la consolidación definitiva de la nacionalidad mexicana. En los tres había fracasado.²

Sin embargo, Cosío también indicaba un cuarto objetivo que muchos

cuestionaban como tal, debido a que no se le impulsó con la convicción y el rigor necesario desde un inicio: la educación.

De acuerdo con Cosío, “la necesidad de una acción educativa vigorosa por parte del Estado”³ no se había planteado con denuedo y nunca se llevó hasta las últimas consecuencias, razón por la cual, la revolución mexicana perdió “bien pronto el soporte de la juventud”.⁴

Además, la razón principal por la cual el programa de la revolución mexicana en su conjunto había terminado por colapsar se debía a que ninguno de los hombres de la revolución había estado a la altura de su circunstancia; todos, sin excepción, habían sido inferiores a sus expectativas. Sobre esto, Cosío Villegas dictaminaba con severidad:

Desde luego, debe partirse de esta afirmación: sin exceptuar a ninguno, todos sus hombres han resultado inferiores a las exigencias de la revolución; y si, como puede sostenerse, éstas eran bien modestas, legítimamente ha de concluirse que el país ha sido incapaz de dar en toda una generación, y en el hundimiento de una de sus tres crisis mayores, un gobernante de gran estatura, de los que verdaderamente merecen pasar a la historia.⁵

La crisis de México a mediados del siglo xx se identificaba entonces, de acuerdo con Cosío, con el fracaso de la revolución mexicana, con la evidencia de sus promesas no cumplidas y con la ausencia de hombres que estuvieran a la altura de sus exigencias. En suma, la crisis se explicaba por la falta de voluntad de

1 Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México*, Clío, México, 1997, p. 16.

2 Krauze, Enrique, Prólogo a *La crisis de México* en: Cosío Villegas, Daniel, *Op. Cit.*, p. 10.

3 Cosío Villegas, D., *Op. Cit.*, p. 16.

4 *Idem*

5 *Ibid.*, p. 21.

los individuos que habían hecho la revolución y por su fácil relajamiento y posterior corrupción; con ello, la explicación de Cosío se quedaba en la mera intención individual y perdía la dimensión histórica y social como se lo reprochaba José Revueltas en su réplica⁶, pero analizaba de manera inmejorable las causas políticas por los cuales el proceso revolucionario se había frustrado.

Una de ellas tenía que ver con el peculiar sistema político que surgió después de la revolución y al que Cosío en otro libro titulado, precisamente, *El sistema político mexicano* (1972), calificó como una “monarquía absoluta sexenal, hereditaria en línea transversal”⁷ y que desde luego no identificaba con una democracia política formal.

Sobre este peculiar sistema político, basado en la figura del presidente y en un partido político oficial predominante aunque no único, Cosío señalaba que si bien había evitado la permanencia indefinida de una sola persona en el poder, no había abierto los canales de participación

a la gran mayoría de la población mexicana y, sobre todo, no había evolucionado hacia una democracia política formal de tipo electoral con la que la vida pública se hubiera indudablemente fortalecido. Le dedicó las siguientes palabras en *La crisis de México*:

No es despreciable conquista el que la renovación de los principales gobernantes se haya cumplido a plazos breves, y muchas veces aun a despecho del deseo y del esfuerzo de quien abandonaba el poder; así se ha evitado la dictadura y hasta la influencia dominante y prolongada de un solo hombre. Pero no puede olvidarse que esa renovación se ha conseguido alguna vez al precio de la violencia y hasta del crimen; tampoco que se ha hecho con un sabor dinástico y palaciego y no propiamente popular: ¡tan estrecho y tan uniforme ha sido el grupo del que proceden los “elegidos.”⁸

El reproche de Cosío Villegas se dirige hacia el régimen emanado de la revolución que había prácticamente monopolizado la vida política de México simulando una alternancia en la presidencia de la república, y con ello pretendiendo aparentar una democracia, pero que en realidad no se podía asumir como tal debido a la inexistencia de fuerzas políticas organizadas en torno a un programa nacional y con la capacidad de disputarle el poder al PRI –el partido predominante emanado de la revolución y pieza clave del régimen político– en las urnas. El resultado fue que el objetivo de instaurar la democracia en México se había malogrado, y si antes era ésta sólo

6 Decía José Revueltas: “Las evidencias que de esta crisis ofrece Cosío Villegas en su ensayo son harto superficiales y casi se diría anecdóticas, pues el actual no es el único periodo de la historia del país en que las mismas evidencias se han presentado”. Y también indicaba: “Existen factores históricos, internos y externos, que han conducido al país y a la revolución mexicana al punto donde ambos se encuentran, y estos factores han obrado independientemente de los deseos, actividades y propósitos de los caudillos, líderes y gobernantes, sin que por ello se exculpe a éstos de las faltas o crímenes de su conducta”. Cfr. Revueltas, José, En torno a las opiniones de Cosío Villegas. Crisis y destino de México, publicado en *Excelsior*, 18 y 19 de abril de 1947 en Cosío, Villegas, *Op. Cit.*, pp. 57-58.

7 Cosío Villegas, Daniel, *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio*, Ed. Joaquín Mortiz, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1972, p. 31.

8 Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México*, p. 24.

una idea atractiva aunque sujeta a ser pospuesta, en el escenario de una crisis nacional se planteaba ya como una urgencia:

Más significativo todavía es el hecho de que esa renovación no haya sufrido hasta ahora la única prueba que podría darle un carácter genuinamente democrático: el triunfo electoral de un partido o grupo ajeno y, todavía mejor, opuesto al gobierno. Esto último quizá no fue de una urgencia angustiosa mientras la revolución tuvo el prestigio y la autoridad moral bastantes para suponer que el pueblo estaba con ella y que, en consecuencia, no importaba mucho quién era la persona física del gobernante; pero cuando la revolución ha perdido ya ese prestigio y esa autoridad moral, cuando sus fines mismos se han confundido, entonces habría que someter a la elección real del pueblo el nombramiento de sus gobernantes, pues la duda no recae ya sólo sobre personas, sino sobre eso que se llama esotéricamente “el régimen”.⁹

Aunque la solución que da Cosío al final de su ensayo de 1947 era la de esperar de los mismos hombres de la revolución una renovación moral y una depuración para que retomaran el rumbo de la misma y llevaran a cabo –ahora sí– su programa de manera decidida, ya perfilaba una alternativa más consistente que sólo 25 años después la plantearía de manera explícita en *El sistema político mexicano*: construir una democracia verdadera, lo que significaba una democracia política, formal y, sobre todo, electoral.

La democracia difícil y el papel del intelectual

Ahora bien, para Cosío hablar de la democracia implicaba reconocer la dificultad por establecerla en México, además de plantearla como el resultado o la consecuencia de muchas otras acciones que tenían que llevarse a cabo en la esfera pública en un plazo determinado.

Desde esta óptica, la democracia sólo podría instaurarse si antes se realizaba cabalmente todo aquel desarrollo económico, político y social que la revolución mexicana había prometido y que no había cumplido:

Por supuesto que crear en México una democracia con ciertos visos de autenticidad es una tarea que haría desmayar a cualquier hombre sensitivo. La tarea es tan compleja, tan ardua y tan lenta, que debería concebirse como consecuencia o término de muchas otras transformaciones, y no como obra en sí, susceptible de ser atacada, diríamos, de frente.¹⁰

Entre los obstáculos que dificultaban la instauración plena de la democracia en México, Cosío detectaba sobre todo cuatro: primero, la fragmentación de la población en “infinidad de pequeñísimos poblados”¹¹, lo que suponía un esfuerzo de homogeneización y de auténtica federalización de las regiones de la república; segundo, el aislamiento de esos mismos poblados que impedía el desarrollo de una vida cívica responsable, el cual podría revertirse con una sólida política de co-

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

municaciones: construcción de caminos, puentes, carreteras, telégrafos, etc.

La otra dificultad estribaba en una mayor densidad de la misma población que, contrario a lo que Octavio Paz plantearía en los años setentas, le parecía urgente al propio Cosío en 1947¹²; y por último, una acción educativa por parte del Estado que no se había planteado con la suficiente energía, al grado de que para muchos ni siquiera era una meta en el programa de la revolución mexicana. De acuerdo a Cosío, lo que se requería era, “en fin, una acción educativa lenta, consistente, costosísima, para dar a todos los mexicanos una conciencia común de su pasado, de sus intereses y de sus problemas”.¹³

Así, la educación, para el politólogo y economista mexicano, era fundamental en un proyecto de modernización del país, debido a que en ella debían sustentarse los otros objetivos de la revolución mexicana. Dicho en otras palabras, la educación era condición necesaria para que las metas de libertad y democracia política, junto con las demandas de justicia social expresadas en la reforma agraria y el movimiento obrero, y la identidad nacional, pudieran consolidarse y

con ello recuperar el rumbo extraviado de la Revolución.

Quizá por eso insistía en que la figura del intelectual debía ser predominante en un nuevo contexto político, ya que tenía una función social muy específica: generar un contrapeso efectivo al poder del Estado para que mediante la conformación de una opinión pública robusta se establecieran, a su vez, las condiciones mínimas para ejercer una pluralidad ideológica hasta ese momento no reconocida y con ello instaurar una democracia política formal.

Para Cosío, el espacio de intervención política del intelectual –entiéndase el literato, el académico, el filósofo o el artista: “hombre de libros y de preocupaciones inteligentes”¹⁴–, no era el poder del Estado, sino el de la opinión pública. Ante una falta de proyecto educativo claro por parte del Estado mexicano, el intelectual tenía la responsabilidad de crearlo desde un campo de independencia y de relativa autonomía, y para crearlo requería fundar los medios de comunicación libres como los periódicos, las revistas culturales y otros más, para que mediante posiciones políticas e ideológicas claras contribuyera a la formación de esa conciencia cívica en la población.

Esa era la razón por la cual Cosío lamentaba el papel jugado por José Vasconcelos en el proceso posrevolucionario. De él dijo que fue “el único intelectual de primera fila en quien confió un

“

La educación era condición necesaria para que las metas de libertad y democracia política”

12 En *El ogro filantrópico*, particularmente en el ensayo *Thanatos y sus trampas* (3 notas sobre demografía) que, a su vez, recogen 3 artículos publicados en la *Revista Plural* entre 1972 y 1975, Octavio Paz hablaba de la necesidad de diseñar una política para el control de la natalidad en México. Los antecedentes de tal preocupación provenían de la mesa redonda *Presente y futuro de México* celebrada en la Universidad de Harvard en 1971 en donde Frederick C. Turner urgía a atender ese problema de la sociedad mexicana. Cfr. Paz, Octavio, *El ogro filantrópico: historia y política 1971-1978*, Seix Barral, Barcelona, 1983, pp. 132-133 y pp. 168-180.

13 Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México*, p. 23.

14 *Ibid.*, p. 38.

régimen revolucionario, tanto, que a él solamente se le dieron autoridad y medios de trabajo”¹⁵, sólo que una vez que Vasconcelos realizó toda esa extraordinaria labor educativa en 1923, a través de la cual impulsó la alfabetización de la población, fundó bibliotecas y difundió la cultura y el arte como una verdadera misión nacional, en lugar de continuar esa obra educadora por otros medios, sucumbió al poder político al buscar la presidencia de la república.

Con ello, Vasconcelos, en palabras de Cosío, “no sólo dejó trunca su obra, la más importante y urgente para el país, sino que desprestigió el nombre, la profesión y las intenciones del intelectual, al grado de que la revolución no volvió a confiar plenamente en ningún otro”.¹⁶

Así pues, a partir del gesto de Vasconcelos de renunciar al saber por la búsqueda del poder, se inició un proceso en el que el intelectual fue excluido de la toma de decisiones y ante esa situación el único camino que le quedaba para influir en la esfera pública era conformar un espacio independiente mediante el cual contribuyera a la construcción de la democracia.

Tales tesis sobre el papel del intelectual en la conformación de la democracia en México resonarán fuertemente en las ideas de Octavio Paz, quien en “El escritor y el poder” –artículo aparecido en la revista *Plural* en 1972– afirmó que su lugar era el de la marginalidad y su función debía ser la crítica:

como escritor mi deber es preservar mi marginalidad frente al Estado, los partidos, las ideologías y la sociedad misma¹⁷;

y posteriormente en el ensayo “Por una democracia sin adjetivos” de Enrique Krauze, publicado en la revista *Vuelta* en 1984¹⁸, quien ratificaba esa misma idea del intelectual como el individuo cuya responsabilidad era el ejercicio de la crítica independiente frente al poder del Estado.

Cosío pues, tuvo la virtud de plantear desde 1947 la idea de una democracia política que si bien la había concebido como la consecuencia o resultado de otras tantas acciones, finalmente en 1972 la planteaba como la única salida real a un proceso de deslegitimación de la revolución mexicana y del sistema político emanado de ella.

De la democracia decía que tenía que ser política y ello pasaba por reconocer el pluralismo de la sociedad mexicana y generar las condiciones para que esa pluralidad se expresara en organizaciones políticas fuertes con la capacidad real de disputar el poder del Estado. Para ello tenía que abrirse también la competencia electoral y romper el monopolio político del régimen, además se requerían medios de comunicación libres e independientes en donde se expresaran con claridad las más diversas tendencias ideológicas para que la población tuviera la oportunidad de elegir aquella con la cual se identificara.

ogro filantrópico, p. 306. (Plural, núm. 13, octubre de 1972)

¹⁸ Decía Krauze en su ensayo: “Grandes cosas pueden predicarse de la mayoría de nuestros intelectuales, pero no su independencia. Por desgracia, es la prenda fundamental para servir democráticamente a la sociedad y no orgánicamente al Estado. La estatolatría es el opio de nuestros intelectuales, su enfermedad profesional. Como el herpes al amor, este mal los inhabilita para la democracia”. Cfr. Krauze, Enrique, *Por una democracia sin adjetivos*, Ed. Joaquín Mortiz-Planeta, México, 1986, p. 13. (*Vuelta*, núm. 86, enero de 1984)

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷ Paz, Octavio, *El escritor y el poder*, en *El*

De acuerdo a la idea propuesta por Macpherson en su libro *La democracia liberal y su época* (1974) –según la cual existían al menos cuatro modelos teóricos de la democracia desde el siglo XIX: a) la democracia como protección, b) la democracia como desarrollo de la personalidad, c) la democracia como equilibrio o competencia entre élites y d) la democracia como participación¹⁹– se puede decir que el modelo de democracia que sugería Cosío tenía que ver con la concepción de asumirla como un sistema político mediante el cual se protegía a la población contra los excesos de la concentración desmedida del poder, pero también con la idea de la democracia como desarrollo de la personalidad mediante los medios formadores de opinión en los que indudablemente tendrían una función que cumplir los intelectuales.

Y decididamente, también Cosío plantearía que la democracia requiere de elites competitivas para disputar el poder mediante el voto de la ciudadanía, por lo cual, de igual forma, se identificaría con el tercer modelo teórico de Macpherson, delineado principalmente por Joseph Schumpeter en su fundamental obra *Capitalismo, socialismo y democracia* de 1942.

La democracia en México en los años sesentas y setentas

Por otro lado, en 1965, Pablo González Casanova publicó un influyente estudio que marcó un parteaguas en las ciencias sociales y al que tituló *La democracia en México*. En él, González Casanova plan-

teaba que el sistema político mexicano era más bien un régimen apoyado en un Estado fuerte que asumía el papel de empresario para detonar y dirigir el desarrollo capitalista, además de caracterizarse por un fuerte presidencialismo que concentraba el poder en manos del gobierno central y del jefe del ejecutivo.

A diferencia de Cosío, indicaba que el sistema político mexicano bien podía identificarse con una democracia *sui generis*, ya que si bien rompía con la teoría clásica de la política y la economía para enfrentar una dinámica propia de subdesarrollo y con el objetivo estratégico de abatir la desigualdad social, su funcionalidad radicaba en ser un garante de la estabilidad y un instrumento del desarrollo económico para la industrialización del país.

Además, poco importaba para González Casanova que el régimen se identificara o no con una democracia formal tal como la planteaba Montesquieu o Madison, ya que de haber seguido puntualmente con sus principios de división de poderes y de respeto a la pluralidad política eso hubiese significado mantener los intereses del ejército, el clero, los caudillos militares y los caciques locales, y con ello, propiciar la ruina misma del proceso revolucionario:

Todos estos hechos y experiencias prueban que habría sido insensato aplicar al pie de la letra la teoría clásica de la democracia y la teoría clásica de la economía. El respeto al “equilibrio de poderes” habría sido respeto a las conspiraciones de una sociedad semi-feudal, el respeto a los partidos habría sido respeto a los caciques y militares que tenían sus partidos; respetar el “sistema de

¹⁹ Cfr. Macpherson, C. B., *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1977, pp. 33-34.

contrapesos y balanzas” habría equivalido a tolerar los caciques y caudillos regionales, y respetar el municipio libre a tolerar la libertad de los caciques locales.²⁰

Según el autor de *La democracia en México*, el verdadero problema de México –su crisis, en términos de Cosío Villegas– no obedecía a la limitada aplicación de la teoría política de la democracia a la realidad del país, sino a la contradicción entre la eficacia de las instituciones del Estado para limitar la dinámica de la desigualdad externa y “el subdesarrollo como fenómeno interno”²¹ que evidenciaba la incapacidad de esas mismas instituciones para superar la dinámica interna de la desigualdad.

De acuerdo a esta óptica, para González Casanova existía una contradicción entre el desarrollo estabilizador de la economía –potenciado por la función del Estado y el régimen presidencialista que permitía un mayor margen de negociación hacia el exterior– y los enclaves de “colonialismo interno” que prevalecían en el interior de la república mexicana y que impedían que ese desarrollo económico fuera pleno y llegara a todos los sectores sociales del país:

Y éste es el verdadero problema que se plantea al país, y no el haber violado la teoría clásica de la economía y de la democracia, sino el no haber logrado romper aún la dinámica externa y sobre todo la dinámica interna de la desigualdad, típicas del subdesarrollo; el usar este formidable aparato como parte de una dinámica interna de la desigualdad que, al acentuarse, resta fuer-

zas al desarrollo nacional y al propio poder nacional.²²

Por ello, para González Casanova, la democracia política formal podía ser una asignatura prorrogable, ya que era condición indispensable para hablar de ella un desarrollo económico pleno en el que se integraran todas aquellas expresiones de marginalización social. Dicho en otras palabras, mientras prevalecieran enclaves de “colonialismo interno” –los cuales González Casanova identificaba fundamentalmente con las zonas marginales del país con fuerte presencia indígena–, no podía existir un desarrollo económico y social adecuado ni mucho menos se podía hablar de democracia en términos estrictos.

Además, de acuerdo con esta concepción de la estructura social del país, México se dividía no sólo en dos o más clases sociales, sino fundamentalmente en dos países: uno dominador, desarrollado y “super-participante”²³; el otro dominado, subdesarrollado y “super-marginal”. El primero: “español, criollo y ladino”; el segundo: “nativo, indio o indígena”.²⁴ Por esta razón, para González Casanova era legítimo hablar de “colonialismo interno” ya que él observaba una relación de dominación colonial interna semejante a la que operaba en nuestro país en el siglo xvi, con la diferencia de que esta dominación se ejercía a través de un “grupo socio-cultural” contra otro y ya no de una nación contra otra:

El “colonialismo” no es un fenómeno que sólo ocurra al nivel internacional –como

20 González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, Era, México, 1967, pp. 86-87.

21 *Ibid.*, p. 87.

22 *Ibid.*, p. 88.

23 *Ibid.*, p. 89.

24 *Idem.*

comúnmente se piensa— sino que da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la sociedad plural y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo nuevas formas, no obstante tantos años de revolución, reformas, industrialización y desarrollo y configuran aún las características de la sociedad y la política nacional.²⁵

Al final de su estudio, González Casanova indicaba que más que hablar de democracia en abstracto convendría mejor referirse a procesos de democratización, iniciando por el partido preponderante en México, y después por el resto de los partidos políticos.

Además, la profundización de estos procesos de democratización se tendrían que llevar a cabo también en los sindicatos y uniones obreras para que mediante una participación mayor de las masas en las decisiones políticas se contribuyera al desarrollo económico, entendido éste como el “incremento del producto y una redistribución del producto”²⁶, con la prevención de que “no hay desarrollo cuando no se dan ambos hechos”²⁷, pero sobre todo en aquellos enclaves marginales para que la representación política de esos sectores pudiera ser posible, y así fueran integrados al pleno desarrollo del país.

Todo ello, llevaba a plantear una idea de la democracia como instrumento o medio para arribar a dichas metas, y también como un estado de igualitarismo económico y social pleno. En otras pala-

bras, para González Casanova la democratización era la base y el “requisito indispensable del desarrollo”²⁸, es decir, la democracia era condición imprescindible del desarrollo económico no porque fuera un fin valioso en sí mismo, sino porque era un medio para llegar a un mayor igualitarismo social; aunque la fórmula bien podría invertirse, ya que sin igualdad social no se podía hablar de democracia sustancial o efectiva, y todo lo que se dijera en su nombre sería pura retórica:

Nadie puede ocultarse que ni basta con implantar formalmente la democratización en los países subdesarrollados para acelerar el desarrollo, ni éstos tienen por qué imitar todas y cada una de las formas específicas de la democracia clásica para que haya democracia: la democracia se mide por la participación del pueblo en el ingreso, la cultura y el poder, y todo lo demás es folklore democrático retórica.²⁹

De tal modo, para González Casanova no tenía caso hablar de democracia política formal mientras no se resolvieran estas contradicciones internas en el país, incluso pareciera que una vez resueltas se podría ya hablar de una democracia plena, lo que la identificaba con una especie de “democracia social” o “democracia económica”, es decir, con un igualitarismo económico o con una equidad social que se oponía al concepto de democracia como forma de go-

“

Sin igualdad social no se podía hablar de democracia sustancial”

25 *Ibid.*, p. 89-90.

26 *Ibid.*, p. 224.

27 *Idem.*

28 *Ibid.*, p. 226.

29 *Ibid.*, p. 224.

bierno. Años más tarde, en los ochentas, Carlos Pereyra Boldrini, refutaría tal concepción.

La democracia sólo es democracia política, formal, representativa y pluralista

Tenían que llegar los años ochentas para que desde la izquierda se presentara una incipiente pero radical teoría de la democracia que la definía exclusivamente como política, formal, representativa y pluralista. El autor de tales tesis en donde se delineaba ya una teoría de la democracia que pudiera ser compatible con cualquier postura ideológica, ya fuera socialista o no, era el filósofo Carlos Pereyra Boldrini quien en una serie de artículos publicados en distintos medios reflexionaba lúcidamente sobre el tema.

Para Pereyra, la democracia no era sólo un medio para llegar a un desarrollo económico o social pleno ni mucho menos una mera línea estratégica para arribar al socialismo, sino que era por sí misma un fin valioso y una meta que la izquierda política mexicana debía reivindicar para establecer un socialismo democrático en México y no la continuación de un régimen político autoritario, ya fuera en su versión priísta o soviética.

Esto lo fundamentaba en la evidencia histórica que demostraba que la democracia no sólo era una aspiración por mayores libertades políticas sino la consecuencia misma de la lucha de clases, motivo por el cual resultaba absurdo pretender identificar a la democracia con los intereses de una clase social específica, en este caso, la burguesía:

Se ha difundido en la literatura socialista un concepto monstruoso: “democracia burguesa”.

Dicho concepto esconde una circunstancia decisiva de la historia contemporánea: la democracia ha sido obtenida y preservada en mayor o menor medida en distintas latitudes contra la burguesía. El concepto “democracia burguesa” sugiere que el componente democrático nace de la dinámica propia de los intereses de la burguesía como si no fuera, precisamente

al revés, un fenómeno impuesto a esta clase por la lucha de los dominados. Desde el sufragio universal hasta el conjunto de libertades políticas y derechos sociales han sido resultado de la lucha de clases.³⁰

Por eso, para el filósofo mexicano, la democracia política formal, los derechos sociales y las libertades políticas eran demandas impulsadas fundamentalmente por los sectores populares, y no un mero formalismo impuesto por las clases dominantes en turno. Además, el autor mexicano sostenía que había que restringir el concepto de democracia a un sentido exclusivamente político, ya que emplearlo para referirse a procesos que tenían que ver con el igualitarismo económico o la



³⁰ Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas, en Sobre la democracia*, Cal y Arena, México, 1990, p. 33. (*Nexos*, núm. 57, septiembre de 1982).

equidad social, como lo planteaba Macpherson y lo sugería González Casanova en sus respectivos estudios, era tergiversarlo y provocar confusiones innecesarias.

En ese sentido, Pereyra señalaba que la democracia era un concepto que pertenecía a la teoría política y no a la teoría de la sociedad o de la economía, pues, aludía a un problema político muy específico que era el de la relación entre el gobierno y la sociedad, es decir, tenía que ver “con el problema de la elección de gobernantes o dirigentes”.³¹

Además, en la medida en que “la democracia, en rigor, sólo tiene que ver con el asunto de cómo los dirigidos eligen dirigentes. Lo que está en juego es la forma que adopta la relación entre gobernantes y gobernados”, por lo que “la democracia es siempre democracia formal”.³²

Y esta forma de relacionar dirigentes y dirigidos o gobernantes y gobernados necesariamente pasa por mecanismos electivos de representación, sobre todo en sociedades complejas y masivas como lo son las del siglo XXI, motivo por el cual “la democracia es siempre democracia representativa”³³, ya que plantear lo contrario y argumentar a favor de una supuesta democracia directa no sólo implica rechazar a la democracia sino “generar caudillismo, clientelismo, paternalismo, intolerancia, etc.”³⁴

Por último, para Pereyra “la democracia es siempre democracia pluralista”³⁵ debido a que si bien se puede pensar una sociedad sin clases no se puede concebir una sociedad sin conflictos particulares

de cualquier índole. La perseverancia del conflicto en cualquier tipo de sociedad implica el reconocimiento de la pluralidad manifestada en los más diversos proyectos políticos y culturales, los cuales solo pueden procesarse por mecanismos abiertos, formales y democráticos.

De este modo, para Carlos Pereyra la democracia siempre es democracia política, formal, representativa y pluralista, y la cancelación de cualquiera de estos principios implicaría el rechazo mismo de la democracia sin más.

Igualmente, de una manera más general, la democracia se concibe como el conjunto de “formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político”³⁶, en donde a través de procedimientos electorales se define la representación popular y se integran los órganos de gobierno. Además, las libertades políticas como: “de opinión, reunión, organización y prensa”³⁷ son fundamentales para hablar de manera estricta de un régimen democrático y diferenciarlo de aquellos que no lo son.

Asimismo, para Pereyra “el control democrático del ejercicio del poder estatal no puede restringirse a los procedimientos electorales por óptimo que sea su funcionamiento”³⁸, lo que supone generar las instancias de participación para que la democracia representativa se fortalezca, ya que “el control del poder por parte de la sociedad no se agota en la vigilancia de los órganos de decisión política: ha de incluir también el control de las empresas y las instituciones de la sociedad civil”.³⁹

31 Pereyra, Carlos, La cuestión de la democracia en *Op. Cit.*, p. 85.

32 *Idem.*

33 *Idem.*

34 *Idem.*

35 *Ibid.*, p. 86.

36 *Ibid.*, p. 31.

37 *Idem.*

38 *Ibid.*, p. 32.

39 *Idem.*

De esta manera, se observa en Carlos Pereyra un esfuerzo intelectual por clarificar de manera analítica el concepto de democracia y por establecer los principios constitutivos a partir de los cuales se le pueda definir, además plantea una serie de problemas que el ejercicio mismo de la democracia implica en una sociedad plural y sumamente compleja en donde la pluralidad es una de sus dimensiones fundamentales. Aún más, la articula de manera estratégica con la lucha por el socialismo como el programa político que debiera impulsar la izquierda en México a finales del siglo xx.

Tales concepciones repercutirán en intelectuales como José Woldenberg y otros más, quienes a partir de esos principios delineados por Pereyra y con el auxilio de otros pensadores y teóricos contemporáneos de la democracia como Giovanni Sartori y Norberto Bobbio, diseñarán las instituciones políticas electorales para hacer posible el ejercicio de la democracia en México en los años noventas y subsecuentes.

Desde luego que ese tramo de la historia y los nuevos problemas que presenta, en donde muchos incluso han puesto en duda que se pueda hablar siquiera de una democracia efectiva en nuestro país o de una transición democrática cumplida, requiere de una mayor profundidad en el análisis que escapa a los límites de este trabajo.

Conclusiones

Muchas son las reflexiones que uno puede hacer a partir de lo aquí expuesto

sobre tres autores que ya son indispensables en el tratamiento de la cuestión democrática no sólo en México, sino en América Latina. Valorar críticamente cada una de sus aportaciones o sus insuficiencias, así como profundizar en los problemas que plantearon es indispensable para comprender la evolución política de México y el estado actual que guarda la democracia en nuestro país y en la región.

Igualmente, asimilar el contexto histórico en el que surgieron estas reflexiones y relacionarlo con la circunstancia actual señalando sus semejanzas y diferencias, es fundamental para elaborar nuevas conceptualizaciones sobre la democracia que la hagan plenamente realizable.

De la misma forma, si tiene razón Carlos Pereyra al afirmar en uno de sus últimos ensayos que “la ampliación democrática en nuestro país, pasa por la reforma del Estado”, quizá esa sea la nueva tarea a reflexionar y a plantear como objetivo estratégico en el siglo XXI, sobre todo en un momento en el que el sistema político mexicano ya no opera de la forma en que lo hacía entre los años cuarentas y noventas, pero sigue presentando, en algunos casos, las mismas estructuras jurídicas, simbólicas y operantes que impidieron la democracia política formal en aquellos años, aunadas a nuevos actores y factores reales de poder que las instrumentalizan para sus particulares intereses.

BIBLIOGRAFÍA

- Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México*, Clío, México, 1997.
- Cosío Villegas, Daniel, *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio*, Ed. Joaquín Mortiz, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1972.
- González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, Era, México, 1967.
- Krauze, Enrique, *Por una democracia sin adjetivos*, Ed. Joaquín Mortiz-Planeta, México, 1986.
- Macpherson, C.B., *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1977.
- Paz, Octavio, *El ogro filantrópico: historia y política 1971-1978*, Seix-Barral, Barcelona, 1983.
- Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia*, edición de Luis Salazar, Ed. Cal y Arena, México, 1990.

EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA EN LA OBRA DE ROLAND BARTHES

Maximiliano Crespi*

Universidad Nacional de La Plata/IdIHCS-CONICET

Recibido: 25-abril-2013
Aprobado: 22-mayo-2013

RESUMEN: El presente trabajo examina la idea de violencia presente en la obra teórica de Roland Barthes. La investigación se ordena de acuerdo a las cuatro etapas caracterizadas por diferentes géneros e intertextos. Se analiza la relación entre el concepto de violencia y las tres formas de la Arrogancia, considerando especialmente el adjetivo como forma pura estereotipada de la ideología. Se distingue además entre la forma sustantiva de la violencia y el adjetivo violento, en una positividad y una negatividad de la violencia. Se plantean las relaciones entre violencia, poder y coerción y se considera la posibilidad de una salida del imperio de la violencia por intermedio de la *Epoqué* o de la *Acolutia*.

PALABRAS CLAVE: Violencia, Roland Barthes, *Epoqué*, *Acolutia*, Arrogancia, discurso político, ideología, estereotipo.

Abstract: This paper analyzes the idea of violence present in the theoretical work of Roland Barthes. The research is organized according to the four stages characterized by different genres and intertexts. It presents an analysis of the relationship between the concept of violence and the three forms of Arrogance, especially considering the adjective as stereotypical pure ideology. It further distinguishes between the noun form of violence and violent adjective in positivity and negativity of violence. It presents the relations between violence, power and coercion and considered the possibility of a departure from the rule of violence through the *Epoquè* or *Acolouthia*.

Key words: Violence, Roland Barthes, *Epoqué*, *Acolouthia*, Arrogance, political discourse, ideology, stereotype.

La investigación fantasmática

El tema se reencuentra en el incidente. El 25 de febrero de 1980, al salir de una incómoda reunión con el Ministro François Mitterrand, Roland Barthes fue atropellado por el camión de una

lavandería a la altura del número 44 de la calle de las Écoles. Una lluvia intensa había caído durante toda la tarde; razón por la cual, cuando el conductor quiso frenar el vehículo, éste resbaló sobre la calzada húmeda y embistió de lleno el cuerpo del crítico francés. Tres días después,

* Licenciado en Letras por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, Argentina) y Doctor en Letras por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Correo electrónico: maxicrespi@yahoo.com

Barthes moría en el Hospital de la Pitié-Salpêtrière. Con desgraciada ironía, Jacques Lacan recuperaría alguna vez aquella imagen para reclamar a Barthes no haber prestado la debida atención al «deslizamiento del significante»; más a la altura de su propio pensamiento, Michel Foucault, en cambio, la evocaría en el propio funeral de su amigo, para subrayar el sinsentido de esa muerte sólo atribuible a «la violencia estúpida de las cosas» (Eribon, 1994).

La «estúpida violencia de las cosas», ese sintagma de reminiscencia lucreciana (que Barthes no habría dudado en emplear en toda su intensidad fantasmática como acápite de una pesquisa cuyo secreto deseo no sería otro que el de desca- mar su artificial naturalización), marca el límite concreto, el callejón sin salida de todo discurso sobre la violencia. Señala por un lado, las dos mistificaciones de la violencia en que encalla la *Doxa* (la que la funde en lo irremediable del Destino y la que pretende reducirla y justificarla en la lógica de la Causa); y, por otro, remite al déficit de la teorización misma. La *doxa* humanista acorralla falsamente el problema en un dilema moral naturalizado (violencia o no-violencia). El dilema complace al progresismo bienpensante y crea un semblante que no mitiga ni da cuenta de la complejidad real de la problemática. Para evadir esa casuística de la frustración es preciso llevar la cuestión hacia un trilema, tal y como lo hace Roland Barthes en su reflexión sobre el *vivre ensemble*. Porque si la estupidez naturalizada de la violencia cancela *-ipso facto* y por absurdo- todo intento de hablar de la violencia, todo discurso sostenido *sobre* la violencia articulado sobre un dilema moral excluyente se vuelve a la

vez irrisorio, voluntarista e insignificante. Cuando el dilema se circunscribe al sí o al no a la violencia, lo que está siendo negado es el verdadero interrogante: el qué hacer con la violencia. Porque, finalmente, ¿desde qué punto incierto, desde qué lugar de la buena conciencia o de la mala fe, es dable sostener un discurso sobre la violencia capaz de saltar el suelo cenagoso de la fraseología hipócrita que, en la ostentación de un sentido, oculta ante todo la miseria de su propia impotencia? Y, viceversa, ¿desde qué distancia aséptica es posible imaginar siquiera un discurso libre de su fantasma cuando su asedio remite al fundamento mismo de toda discursividad?

La respuesta a esas preguntas –a las que, de manera admirable, invita a entrar *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* de Bertolt Brecht, y cuya salida sólo es admisible desde una experiencia límite como la de Samuel Beckett en *L'Innomable*– no es sencilla. Se encuentra, para decirlo brevemente, en la composición de una lógica (ajena a toda superstición dialéctica y a todo voluntarismo progresista) a cuya genuina comprensión sólo se asiste por un rodeo al efectismo de la *doxa*, es decir, en el movimiento sintáctico de la paradoja: «je ne peux pas continuer, je vais continuer». No es posible conti-



nuar; hay que continuar. No es posible hablar; hay que hablar. ¿De qué modo? En primer lugar, como bien apunta Michel de Certeau (2009), tomando a cargo el propio lenguaje humillado como índice de un estado de situación: reconociendo que la violencia no es un objeto exterior que se ofrece a la reflexión del observador. Es el fantasma con que se nombra una fuerza que está inscrita en el lugar mismo, desde el discurso que la aborda se produce su enunciación y es por ello que, en cierta medida, determina indefectiblemente el ser de sus enunciados¹.

Está claro: «lo previo a una discusión sobre la violencia es justamente aquello que traiciona este discurso tramposo y débil» (De Certeau, 2009:72). Pero eso que en De Certeau es señalado con un deíctico circunscribe la pauta de lo problemático sin abordar el problema. Que el lenguaje con que se intima esa violencia descarrile entre su complicidad con él y su expiación, o que el lenguaje mismo prefigure y ejecute la violencia como forma cierta del Poder, revela la naturaleza fascista de la lengua, donde servilismo y poder se confunden ineluctablemente. Para resistir la inmovilidad en que el pensamiento encalla en esa ciega encrucijada, en un intento por saltar el cerco de la generalidad, la gregariedad y la moralidad del lenguaje, hacia 1978, Barthes propuso los trazos generales de un modelo de pesquisa teórica para abordar fantasmas

(lo Neutro, el Vivir-juntos, lo Imaginario, etc.) cuyo pliegue al interior mismo del lenguaje volvía prácticamente intratables.² Delineó así las pautas generales de lo que él mismo entendía como una «investigación fantasmática»: una excusión que busca sostener un discurso sin imponerlo. En ese punto, la investigación plantea un modelo de enseñanza –cuya forma elaborada remite al personaje de Joseph Jacotot en la impactante elucidación de Jacques Rancière (1987)– donde lo que se enseña no es lo que se sabe, sino precisamente lo que *todavía no sabe* (Barthes, 2003a:146-148). Esa investigación del fantasma y sus contenidos imaginarios (en proliferación y deriva) se quita al callejón sin salida de la violencia o la oblación y roza si se quiere la suspensión de lo Imaginario: se da en la experiencia de una meditación que articula el «no conocimiento» («inconnaisance»), el deseo («que simplemente vibra») y el No-querer-Asir, en «un trabajo poético, carnal, nocturno y luminoso, de no conocimiento y desposesión» (Marty, 2007:277). *El fantasma* es entonces ese enredo y desenredo, ese nido/nudo de víboras que produce una condensación temática. En él y a través de él, el pensamiento se vuelve activo y presente. Corre a través de los intersticios que la palabra

1 «El hecho que se impone antes de cualquier examen de los hechos es que la violencia está marcada al rojo vivo sobre este “lenguaje enfermo” (Austin), objetivamente servil, utilizado –dijere lo que dijese– por el sistema que ha recusado, y tomado, importado, “rehecho” por las redes comerciales en las que el funcionamiento socioeconómico está más cargado de sentido que todos los contenidos ideológicos» (De Certeau, 2009:71).

2 En el nostos que configura la experiencia intelectual de Roland Barthes, es patente la construcción fantasmática de los temas alrededor de un insistente y eficaz recurso gramatical que condensa: artículo definido + mayúscula + la *enallagè* (que hace pasar el adjetivo al rango de nombre, es decir, de Idea). A partir de un examen minucioso de estos recursos, Jean-Claude Milner ha propuesto recientemente la tesis de un retorno de Barthes sobre los tópicos filosóficos fundamentales del siglo xx a partir de un «platonismo de la pesadumbre». (Cfr. Milner, 2004).

que lo nombra presenta en el «centelleo inmóvil que recorre su laberinto, en la pura inmanencia de su reiteración o su proferición: jamás en una trascendencia exterior» (Marty, 2007:281).

La investigación fantasmática supone rastreos y asedios no conclusivos desde/hacia un tema sentido como propio a partir de la presencia centelleante de un fantasma.³ De ese modo, la propia exploración y el propio asedio se ligan (en un sentido amoroso) y se incorporan al fantasma, expandiéndolo y transformándolo. El fantasma es pues él mismo «un retorno de deseos, imágenes, que merodean, se buscan en nosotros», y que «sólo cristalizan gracias a una palabra» (Barthes, 2003c:48). Esa palabra, que es su «significante mayor», induce la exploración y el que la soporta: «El fantasma se explota así como una mina a cielo abierto» (Barthes, 2003c:49).⁴ Pero el fantasma es también, y ante todo, ese espacio de límites siempre expansibles que acoge el problema en toda su complejidad a la vez que, como lo prueban casi dos siglos de investigación lingüística, existe como tal en una defeción del ser. De ahí que la investigación que convoca sea fundamentalmente la de un *asedio reflexivo y laberíntico* que «des-hace todas las recuperaciones, las conclusiones, las reflexividades» evitando

3 Sobre este punto véase especialmente “Escribir los propios temas” (Crespi, 2011:143-164).

4 En algún sentido, *violencia* es aquí el significante mayor que hace presente a un fantasma que se liga y hace retornar otras exploraciones: pienso especialmente en las desarrolladas en torno a la relación de los conceptos de memoria y terror en el pensamiento de León Rozitchner (Crespi, 2008) o las desplegadas sobre el jeroglífico literario en experiencia estética del modernismo y posmodernismo vernáculo (Crespi, 2011).

ante todo que sus propios resultados se transformen en «el material de un nuevo dogmatismo» (Marty, 2007:282). Se trata pues de un modelo de investigación que se quita a la arrogancia de los «discursos triunfantes» y se propone como «método», *sous le soleil de la grande recherche nietzschéene*, es decir, como alternativa al régimen violento impuesto por la lógica de «adiestramiento y selección» en que se apoya la Cultura.⁵

Las «excursiones libres» que plantea la investigación fantasmática suponen un alto a la violencia impuesta por el propio discurso al interior de esa violencia sistematizada que manca el pensamiento en el orden de la Cultura. Multiplican las entradas y las salidas del texto. Deshilachan el hilo de Ariadna con que se teje ese espacio laberíntico produciendo desvíos, deslizamientos de los sentidos culturales naturalizados. Configuran un «método» de asedio que no encalla ya en la reducción prefigurada en la semiología positiva expuesta en *Le système de la mode* (1967). No es un proceso que lleva a un objetivo, ni es un protocolo de

5 En varios pasajes de sus cursos y seminarios en el Collège de France, Barthes cita a Nietzsche en este sentido a través del precursor trabajo de Gilles Deleuze. En una de esas citas, situada específicamente en *La preparación de la novela*, Barthes explicita su alineamiento con el punto de vista nietzscheano: «La cultura, según Nietzsche, es esencialmente adiestramiento y selección. Expresa la violencia de las fuerzas que se apoderan del pensamiento para hacer de él algo activo, afirmativo. Sólo se entenderá este concepto de cultura si se captan todas las formas en que se opone al método. El método supone siempre una buena voluntad del pensador, una ‘decisión premeditada’. La cultura, por el contrario, es una violencia sufrida por el pensamiento bajo la acción de fuerzas selectivas, un adiestramiento que pone en juego todo inconsciente del pensador» (Deleuze, 1986:153).

operaciones para obtener un resultado; tampoco supone la moralidad de orientación por un «camino recto». El método barthesiano es una «escucha de fuerzas», un dispositivo que funciona a la manera de una ficción y del que, al menos *a priori*, no debe esperarse nada. Contra toda generalidad, apela a la potencia de lo singular; contra todo régimen utilitario, a la potencia de lo inútil; contra todo historicismo, a la potencia de lo inactual. En consecuencia, en el modelo de esa búsqueda, el problema de la violencia no se constituye como “objeto” sino como experiencia de una *relación fundamental* de fuerzas.

La relación fundamental: en el espacio trágico raciniano

El interés de Barthes por el fantasma de la violencia subyace a toda su reflexión teórica. Surca, por supuesto, el espacio imaginario de la Semiología que, bajo el gran modelo de la lengua y de los signos, no deja de poner en lenguaje –en la apariencia y sólo la apariencia de una escena apaciguada y platónica– las formas persistentes de la guerra y la batalla. Está en las formas arrogantes de la *Doxa* («la Opinión pública, el Espíritu mayoritario, el Consenso pequeño-burgués, la Voz de lo Natural, la Violencia del Prejuicio») y está también en las múltiples formas-prácticas (la logotesis, la ideorritmia, lo novelesco) que Barthes imagina como resistencias a la «doxología» que reproduce «toda forma de hablar que se adapta a la apariencia, a la opinión o a la práctica» (Barthes, 1978:51). Pero su elucidación detenida remite en especial a dos textos particulares: *Sur Racine* (1963) y “Opi-

niones sobre la violencia”, una entrevista concedida a *Réforme* en agosto de 1978.

En su estudio sobre el clásico del teatro francés Jean Racine, Barthes elabora una suerte de «antropología raciniana, a la vez estructural y analítica» (Barthes, 1992:43). De algún modo, como apunta, Fredric Jameson, su práctica crítica produce una fricción entre la obra como «rito social» (como «espectáculo convencional»), entre el lenguaje clásico como signo institucionalizado del orden social y esas «zonas privadas» de «la obsesión freudiana, de la satisfacción simbólica y del espacio psíquico» (Jameson, 1980: 149). Y sobre esa fricción crítica desarrolla, en tres intensos ensayos, una investigación híbrida en torno al *homo racinianus* articulando su propio espacio de saber en un cruce entre el marxismo, el psicoanálisis y la antropología cultural. El texto, sobre el que mayormente se ha destacado su ataque mordaz y despiadado a una crítica universitaria ceñida a un psicologismo biografista, sigue una pulsión nietzscheana. Surge como el espacio de un imposible (y por ello mismo necesario) encuentro de la continuidad trazada por un análisis dialéctico y la irrupción persistente de una estructura trágica. Se detiene pues en lo que Nietzsche llamó «la invariable estructura de lo trágico», para descubrir a la violencia como la *relación fundamental* sobre la que se define la naturaleza específica de la antropología raciniana. Transformada en diversas «técnicas de agresión», la violencia llega incluso a determinar la modalidad de ser

“
La violencia llega
incluso a determinar
la modalidad de ser
de las relaciones
amorosas”

de las relaciones amorosas y a frustrar toda posibilidad de ser para el *vivre ensemble* (es posible el Vivir-Juntos sólo en tanto se puede trapear a la violencia como relación fundamental en el espacio a partir de un trastocamiento del tiempo del habitar).⁶ Y al transformar toda relación en la instancia específica de una conflictividad pautaada por la violencia (como potencia, amenaza o efectuación concreta) todo el teatro raciniano aparece determinado por esa relación fundamental. En consecuencia, en la perspectiva barthesiana, el de Racine «es un teatro de la violencia» (Barthes, 1992:68).

El *conflicto* es pues, para Barthes, el nervio persistente del espacio trágico raciniano. Los usos de la violencia al interior de ese conflicto persistente constituyen la *relación fundamental* por la cual el problema de la autoridad concierne a la relación amorosa. Barthes traza el diagrama de esa relación sobre la cual se dispensan los usos de la violencia: «A tiene todo el poder sobre B. A ama a B, quien no lo ama» (Barthes, 1992:67). Lo que hay en juego no es una homologación sino extensión: en Racine, dice Barthes, la relación de autoridad se

hace extensiva a la relación amorosa. Esta última es siempre mucho más fluida, ya que puede ser disimulada, problemática o incluso invertida. Contrariamente, la relación de autoridad es constante y explícita: aparece bajo formas diversas, a veces ampliadas, a veces truncadas, pero siempre visibles. En este sentido, lo que la tragedia raciniana pone en escena no es un teatro del amor, puesto que «su tema es la aplicación eficaz de una fuerza en la entraña de la situación amorosa» (Barthes, 1992:67). El teatro de la violencia se despliega sobre el tema amoroso. Y lo que Barthes entiende por violencia en Racine es justamente, como lo apunta en una discreta nota al pie, la «coacción ejercida sobre alguien para obligarlo a hacer lo que no quiere hacer» (Barthes, 1992:68).

La violencia está ligada en ese espacio trágico a las «técnicas de agresión» que se disponen a través de tres tipos de «armas»: la anulación o frustración por la Mirada (mirar al otro es desorganizarlo, inmovilizarlo en su desorden, es decir, “mantenerlo en el ser mismo de su nulidad»), la amenaza de muerte (o el chantaje) y «el arte de la agresión verbal». En cualquier caso, la herida raciniana implica siempre una «desenfrenada confianza» depositada en la potencia misma del lenguaje y en su disposición a ser ejercido como violencia. La palabra, dice Barthes apelando a una imagen que restituye cierta experiencia corporal, «posee un poder objetivo, según el régimen de las sociedades llamadas primitivas: es un latigazo» (Barthes, 1992:74). Ese fustazo de lenguaje, que puede estar tanto en manos de la víctima como del verdugo, se siente sobre la carne y se sufre como herida (la herida no es más que el rastro

6 Sobre este punto, véase especialmente las notas de Barthes sobre la configuración idiorrímica como *forma de vida* y como ética de sustracción de uno mismo a las demandas del poder. Allí se desarrolla la idea de una erótica muy particular en la que, «cuanto más forcluida está la idiorritmia, más alejado está el Eros». Puesto que ella misma permite una nueva concepción del espacio a partir de una nueva concepción del tiempo, se funda como «dimensión constitutiva del Eros»: es la «relación proporcional entre la movilidad de los ritmos particulares, la aereación, las distancias, las diferencias del Vivir-Juntos y la plenitud, la riqueza del Eros». Una “erótica de la distancia” protege los cuerpos al salvaguardar sus deseos (Barthes, 2003c:79-85).

activo de la violencia) de dos maneras: o bien descorre «el velo de una situación intolerable» dando nombre al «mal interior»; o bien, por su intermedio, el discurso es desviado en el solapamiento de una «intención maligna»: en esa especie de «apacible distancia» que se abre entre la palabra amable y la voluntad de herir se «define por extenso la crueldad raciniana, que es la frialdad del verdugo» (Barthes, 1992:75).

En Racine, en el origen de toda situación trágica, hay aún una violencia previa a la violencia material. La tragedia raciniana parte siempre de una desigual distribución de poder: hay un poderoso y un sumiso, un tirano y un cautivo. Sin embargo, como bien apunta Barthes, esto no determina linealmente una necesaria distribución de activos y pasivos de la relación violenta. La violencia no está agenciada a un lugar más que en el semblante de la amenaza. A diferencia del poder, la violencia no se detenta (no pertenece al orden temporal de la duración); se ejecuta (pertenece al orden del acontecimiento). Es un acontecimiento que transforma una relación ligada a una espacialidad. Es por eso que, como apunta Barthes, en Racine, la disposición siempre resulta redoblada por una contigüidad: A y B están siempre contenidos en un mismo espacio, que es el espacio trágico que funda la tragedia de la violencia.

El poder es una estrategia (es el proyecto o programa que se elabora sobre una determinada base, para alcanzar un determinado objetivo); la violencia, al contrario, es una táctica (es el proceso en que se conjugan todas las posibilidades físicas, técnicas, teóricas, psicológicas y demás, para dar una solución inmediata a las disímiles situaciones imprevistas y

cambiantes que se crean en condiciones de oposición). Es por eso que, más allá de la disposición previa de roles, en el teatro raciniano el conflicto permanece siempre inmotivado. Sus móviles aparentes son ilusorios y su existencia sólo se liga a una racionalización posterior. En el espacio reducido de la tragedia raciniana es imposible el *vivir-juntos* porque no hay distancia para considerar el Adjetivo despegado del fantasma del Nombre. «El lugar (contigüidad o jerarquía) –escribe Barthes– es convertido de inmediato en esencia: que *el otro esté ahí* es lo que enajena» (1992: 68). Es precisamente ese estar ahí del otro en tanto otro lo que contiene en germen de la violencia. Barthes parece dejar en claro este punto en un pasaje de fuerte impronta sartreana, tanto en términos estilísticos como conceptuales. En todo caso, reducida obstinadamente a una terrible opresión espacial, la relación «sólo puede hallar solución si se desbroza: es necesario que quien ocupa un lugar se quite de en medio, es necesario que la vista se despeje: el



otro es un cuerpo testarudo que hay que poseer o destruir» (Barthes, 1992:68).

El radicalismo y la drasticidad de la solución violenta obedecen a una simplificación de la problemática inicial. La tragedia de la violencia es tal en tanto el conflicto trágico no vuelve su mirada sobre lo que desencadena la crisis del espacio. La solución violenta que se plantea en Racine es una solución falsa. Elude el núcleo del conflicto. Ante la crisis de espacio propone la violencia sobre el otro. Se enrola en la coartada vulgar de un *no hay lugar para dos* en vez de pensar las condiciones de posibilidad de ampliación del espacio cerrado: las múltiples dimensiones del *vivre ensemble*.

El límite de resolución al que se enfrenta Racine está vinculado a la precondición del espacio cerrado. Es esto lo que, como apunta Barthes, determina la inmovilidad misma de la relación. Pero, a la inversa, es a su vez también la inmovilidad desde la cual se imagina el espacio la que establece como necesario e inevitable el recurso a la solución violenta. De ahí que Barthes se vea tentado a afirmar que, gran parte de las tragedias racinianas, son «virtuales violaciones» en el sentido de que, en muchas de ellas, B solamente consigue su libertad por la violencia («por la muerte, por el crimen, por el accidente o por el exilio»). Lo mismo ocurre en los contados casos de la tragedia oblativa o la reconciliatoria (solo por la muerte del tirano o de una víctima expiatoria es posible deshacer el nudo del conflicto). En un rodeo de tenor y matiz sartreano, Barthes pone en evidencia que lo que está en juego en la tragedia de la violencia es la tragedia de la libertad. Es por eso que tanto A como B están en el espacio trágico com-

prometidos en una paradoja irresoluble: lo que A quiere poseer –mediante una agresión continua que apunta a conferirle el ser mismo de la nada (lo que busca es hacer vivir al otro como nulidad, hacer existir su negación como si de ese despojo pudiera surgir el nuevo ser de B)–, aunque sea por la fuerza, es la libertad de B; pero a la vez sabe que si la posee, la destruye (en tanto libertad) y, si cede, se frustra en su deseo: en una palabra, es incapaz de elegir (porque es imposible elegir) entre un poder absoluto y un amor absoluto, entre la violación y la oblación. Lo único que quiebra la representación autista de esta inmovilidad en la tragedia raciniana es el acontecimiento violento. Es la única manera en que se puede romper la obligación recíproca creada en la escena trágica. La *obligación* (como su propia etimología lo dice) es ese vínculo persistente por cuya inquebrantabilidad se vuelve intolerable. Ese vínculo encadena la tragedia raciniana a una inmovilidad de la que sólo se sale mediante una violencia, es decir, mediante una «detonación catastrófica» (Barthes, 1992: 70). La violencia aparece pues –en un sentido extramoral– como la condición previa y necesaria a un cese de la situación opresiva.

Los usos de la violencia

Esta misma idea ronda de manera implícita pero de un modo muy diferente en la entrevista concedida por Barthes a

“

Lo que está en juego en la tragedia de la violencia es la tragedia de la libertad”

Jacqueline Sers, quine años después de la aparición de *Sur Racine*. Lo que cambia de una intervención a otra es claramente el modelo de asedio. Por un lado, porque en el primer caso se trata de una pesquisa ceñida a un texto fuente; mientras que en el segundo se trata de una exploración libre, alrededor de un significante que asume las formas de una fuerza fantasmática. Pero por otro lado, porque lo que ha cambiado es el dispositivo y el horizonte mismo de la lectura: el primero, con un intertexto específico que compromete al llamado joven Marx, a Sartre y a Brecht, tiene por objetivo un desciframiento, parte de la idea de una verdad *velada*; mientras que el segundo, que tiene ya por intertexto flotante a Nietzsche, se despliega a la manera de un *asedio reflexivo y laberíntico*, que debería pensarse como una adopción perspectivista frente a la construcción de la verdad.

En efecto. El que responde a *Réforme* no es el Barthes de las *Mitologies* sino el de *Le Plaisir du texte*, *Roland Barthes par Roland Barthes* y *Fragments d'un discours amoureux*. Su intervención desarma funciones naturalizadas pero además «des-hace todas las recuperaciones, las conclusiones, las reflexividades» desligando sus hallazgos del riesgo de convertirse en «el material de un nuevo dogmatismo». Pero, además, *toma* la lógica de la *deriva* a los efectos de desasignarse a un espacio específico, para frustrar el fichaje y cuartear el Imaginario que pretende marcarlo: sigue digresiones temáticas (a pesar de su carácter iterativo, el *tema* es «un buen objeto crítico» (Barthes, 1978:78) justamente porque es una «repetición que viene del cuerpo» y, por ende, se opone a la repetición muerta en que se cauteriza la

Doxa)⁷, prolifera en cauces metafóricos y asociaciones metonímicas para romper el cerco parcelario de la *definición*. Se trata de un deliberado abandono de la *theoria* en favor de lo di-verso y de la *escritura* concebida en el marco de una experiencia de una «pura exterioridad desplegada» (Link, 2009b). Barthes simula una explicación pero su único deseo anuda en la descomposición de las explicaciones. En esta disposición ética, que marca a las claras lo que Compagnon (2003) ha definido como su *anti-modernidad* (una atención especial respecto de lo engañoso de la modernidad pero a la vez sobre los lugares en que lo real y lo perdurable de la modernidad retornan), desmenuza el concepto de violencia. Lo desarma. Desensambla el mito naturalizado de su ubicuidad. Lo sustrae al imperio de la *Doxa* y lo recupera como *fantasma de una situación*; es decir: como una llamada abierta, como un lugar de encuentro, de aprehensión de lo imaginario y lo real (Sartre, 1982: 237-238).

Lo primero que Barthes señala en su investigación fantasmática es la ambigüedad y el carácter heteróclito de la palabra «violencia». Se trata de un fantasma cuya escucha «suscita en uno algo así como un alocamiento en las reacciones y en las respuestas» (Barthes, 2005a:261). Escuchado diariamente por seres diferentes de maneras diferentes, ese fan-

⁷ La de *tema*, escribe Barthes, resulta una «noción útil» en tanto permite designar «ese lugar del discurso en el que el cuerpo avanza bajo su *propia responsabilidad*» y es por ello que consigue burlar el signo (Barthes, 1978:194-195). Una aproximación al valor y la función de la exploración temática y del tema como «unidad estructural» del discurso de ideas a lo largo la obra teórica de Barthes puede leerse en “Escribir los propios temas” (Crespi, 2011:143-164).

tasma convoca un cúmulo de acepciones dispares. En ello radica uno de los problemas de abordaje; el otro: en que, si no se la reflexiona, la palabra vive en la apariencia de una acepción estrecha, pero cuando se compone el radio de su fantasma amenaza con proliferar por sobre todos los campos.

En este sentido, la *primera dificultad* que se impone al examen de su fantasma es de orden intelectual y analítica. La palabra violencia se endosa a un modelo discursivo cultural naturalizado: el de la disertación. Está fijada, envarada a «informes, documentos y tratamientos jurídicos». Es una palabra fichada (asignada a un lugar) por las fuerzas activas de la Cultura: «ante esa palabra –para decirlo con Barthes– existe toda clase de pantallas colocadas por la propia cultura de masas» (Barthes, 2005a:261).

La *segunda dificultad* remite al orden del existente. El fantasma de la violencia transgrede el orden de lo discursivo. Toca los cuerpos. Ante ella no se despliega solamente la reflexión sino que la reflexión comporta a veces una reacción o, por lo menos, acompaña a una reacción construida por la huella de un afecto. La reacción (naturalizada) se corresponde con una negación o un rechazo y es sólo luego de un importante rodeo que se puede empezar a pensar la posibilidad de una violencia asumida como una experiencia de plenitud. La violencia no remite a algo simple: no es tan solo un problema abstracto; es un problema concreto. Se desdobra incluso en su ambigua relación con los lenguajes: el problema de la violencia es también el problema de los lenguajes en que se trata.

La *tercera dificultad* planteada por el término remite a los problemas de

conducta que supone en el ámbito de los estados, las colectividades y los individuos. El hecho mismo de tratar de limitar una violencia supone un ejercicio de la violencia misma. En esa encrucijada la reflexión sobre la violencia corre el riesgo de encallar en una dimensión de orden religioso.

Ante estas tres dificultades que ponen a la violencia en un lugar de resistencia al tratamiento reflexivo, hay que empezar por considerar las excursiones a su fantasma como aproximaciones a un tema «sin solución». Eso no impide que Barthes describa, en la escucha de ese fantasma «insoluble» tanto en términos laicos como religiosos, una tipología general de la violencia en dos grupos fundamentales en relación con su modalidad. En primer lugar, está la violencia de la obligación que compromete a un individuo con la sociedad. Es la violencia del contrato, de las leyes, de las policías, del Estado, del derecho: «derecho que en ciertos casos se presenta como obli-



gado a limitar la violencia, o a vigilarla» (Barthes, 2005a:262), y que solo puede desarrollarse fundando a su vez otra violencia que «no es corporal, pero que sin embargo es la violencia de la obligación». Como apunta Barthes, los trabajos de Walter Benjamin, Georges Sorel y el mismo Marx en el ámbito de lo político y cultural han abordado sustancialmente estos aspectos señalando que, pese a que se trata de «una violencia difusa, seca, cortés», sufrir la obligación de la norma puede ser sentido como un choque con la violencia y puede contribuir muchas veces al contrapunto de otra violencia. En segundo lugar, está la violencia que concierne a los cuerpos de los individuos. Esa violencia es la que consiste en limitar los cuerpos en su libertad. Es la violencia carcelaria, pero es también la «violencia sangrienta», la de las heridas físicas, la de los asesinatos o los atentados. En ella se materializan muchas y muy diversas violencias: la callejera, la gangsterizada, la anarquista e incluso la guerrera. La importancia del deslinde se justifica porque de la indiferenciación de las violencias surge su perpetuidad. Cuando a una violencia del primer tipo se le opone otra violencia del segundo, se desata un mecanismo de violencia que se autoengendra tras una demanda sin fin.

Pero Barthes despliega además otro deslinde, que tiene que ver específicamente con los sentidos de una violencia destructiva (signo de muerte) y una pulsión violenta que es agresividad, creatividad y fuerza de vida. Para trazar este deslinde, Barthes se detiene en la presencia del fantasma en el *espacio de la lengua*: toma la distinción entre el uso sustantivo (*violencia*) y el adjetivo (*violento*). Cada uno de esos estados del fantasma

remite a diferentes estados, conductas y elecciones. En el último caso, remite a acontecimientos positivamente violentos («violentos y positivos»), pasiones o radicalidades creadoras. En el primer caso, cuando la violencia no materializa en el adjetivo su condición de atributo (no de finalidad), cuando adquiere una forma sustantiva, la violencia parece convertida en esencia, en finalidad *per se*, en fuerza violenta que sólo se dirige a la violencia.

Tres salidas, tres retornos

A este esbozo de investigación fantasmática, tal y como lo hace en los resúmenes de sus cursos magistrales en el Collège de France, Barthes adosa tres comentarios. Esas tres adendas bien pueden ser pensadas como *salidas del texto* –fragmentos «en estado de ruptura más o menos acentuada unos respecto de otros» (Barthes, 1987:341), pero también como retornos renovados al fantasma.

1. La arrogancia de las Causas Justas. La primera apostilla marca un primer «problema agudo»: el que remite a la intimidación por las causas. La dificultad se presenta cuando es preciso evaluar una violencia que se justifica como necesaria por estar al servicio de una Causa, o de una Idea, moral y políticamente correcta. En esa circunstancia, apunta Barthes, la violencia se apoya en una coartada, muchas veces doctrinal, en que las conductas de violencia y destrucción pueden ser justificadas en el orden del discurso.

Como respuesta a esas circunstancias en que la violencia se ampara, se guarece o se naturaliza tras un tipo de discursividad arrogante (los discursos de la victoria: la Ciencia, la *Doxa* y el

Militante), Barthes opone la literalidad de una frase simple de Sébastien Châteillon, un calvinista del siglo XVI que en *De haerectis an sint persequendi* (firmado bajo el seudónimo Martinus Bellius en 1554) se enfrenta a Calvino al atacar frontalmente la tesis que desde el calvinismo avalaba la ejecución de los herejes. En ese texto, el célebre y heterodoxo biblista y teólogo cristiano, traducido al castellano por Casiodoro de Reina, en referencia al caso particular de la ejecución de Miguel Servet por los calvinistas en Ginebra el 27 de octubre de 1553, sostiene literalmente: «Matar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre».

Barthes apuesta a la literalidad de la frase en que Châteillon deja constancia de que no hay más que una relación arbitraria entre la violencia que anima la ejecución y la defensa de una doctrina o un ideario; hipótesis que incluso se redobla vista en la perspectiva de la retórica martiroológica: «no se hace profesión de fe quemando a un hombre, sino haciéndose quemar por ella». Ese contrapunto –que en nuestro país hace pensar en la frase literaliana «No matar la palabra, no dejarse matar por ella»– presenta lo que Barthes llama «el empecinamiento de la letra», la instancia en que, contra toda consistencia, la letra («matar a un hombre») insiste en fallar a la pulsión de muerte para presentarse ella misma como otra posibilidad de vida cuando la interpretación se vuelve tan arbitraria como indefendible.

2. La violencia y el poder: relaciones. El segundo apunte propuesto por Barthes remite a un problema tratado por Michel Foucault en su *Microfísica*: el problema de la modalidad de relación

que suponen la violencia y el poder. De lo que se trata es de indagar el carácter específico de las relaciones de poder que subyacen como *sentido de la violencia*, es decir, como lo que en ella permanece secreto o soterrado, como si ella misma fuera la escena límite de algo que por fin es forzado a dejar a un lado su máscara y a mostrarse a sí mismo tal cual es. Pero también se trata de establecer el deslinde entre ambos modos de relación en función de la determinación de su objeto. En efecto, lo que en la perspectiva foucaultiana define una *relación de poder* es un «modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros», sino sobre sus acciones: es «una acción sobre otra acción» (ya sea actual o potencial). A diferencia de ésta, la *relación de violencia* «actúa sobre un cuerpo o cosas, ella fuerza, doblega, destruye, o cierra la puerta a todas las posibilidades» (Foucault, 1988:14). Mientras que la relación de poder es –al menos– dual y recíproca (en toda relación de poder está implicada su propia resistencia)⁸, la relación de violencia desconsidera al otro (a aquel sobre quien la violencia se ejerce) o lo considera sólo en su pasividad. El hecho de que al interior de las relaciones de poder no se excluya el uso de la violencia como tampoco la obtención del consentimiento, da la pauta de que «el ejercicio del poder no puede existir sin el uno u el otro, sino a menudo con la presencia de ambos» (Foucault, 1988:15). Sin embar-

⁸ En la *relación de poder*, explica Foucault, «“El otro” (aquel sobre el cual es ejercido el poder) es ampliamente reconocido y mantenido hasta el final como la persona que actúa; y un campo entero de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones que pueden abrirse, el cual está enfrentando a una relación de poder» (Foucault, 1988:14).

go, el consenso y la violencia se presentan como instrumentos o resultados de un ejercicio de poder pero en sí mismos ellos no constituyen el principio básico del poder.⁹

La distinción foucaultiana entre violencia y poder se funda pues en una diferencia de consideración de la alteridad: mientras que la violencia se realiza sobre las cosas o sobre los cuerpos para destruir o someter, el poder supone el reconocimiento del otro como alguien que actúa o que es capaz de actuar. Es por ello que el «arte de gobernar» radica en la capacidad para incidir sobre el campo de acción real o posible de los otros. En ese sentido hay que entender por qué Foucault insistía en la idea de que ejercer el poder no era, en efecto, más que «conducir conductas», esto es: ampliar o restringir el campo de acción de esos otros a quienes se reconoce como actuantes y responsables (como capaces de actuar y, sobre todo, de responder a una demanda).

Barthes retoma el problema de la relación entre poder y violencia en un enunciado de apariencia –solo de apariencia– sencilla. «Ineluctablemente – escribe– todo poder contiene una violencia». Que el poder sea el continente y la violencia sea el contenido devuelve

9 «El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación al punto de ser deseado: puede acumular muerte y cubrirse a sí mismo detrás de cualquier amenaza imaginable. En sí mismo el ejercicio del poder no es violencia, tampoco es consentimiento, que implícitamente es renovable. Es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; él incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, él constriñe o prohíbe absolutamente; es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación. Un conjunto de acciones sobre otras acciones» (Foucault, 1988:15).

el problema a la distinción originaria de la violencia sustantiva y su aparición en el adjetivo. La frase es deliberadamente ambigua, abierta: por un lado, presenta la idea clásica de que al interior del poder hay una violencia; por otro, deja abierta la posibilidad de que el poder mismo sea en parte algo capaz de contener a la violencia. La frase presenta así en un mismo pliegue sintáctico dos condiciones del poder sobre la violencia: es el que la porta como amenaza inminente y es el que podría contener su desborde. Claramente, y en este punto se distancia de Foucault, Barthes concibe el poder como un modo particular de concebir la soberanía y a partir de allí cuestiona las ideas humanistas alrededor de las cuales se suele simplificar acriticamente toda reflexión sobre la violencia.

El que plantea este doble sentido en la relación poder-violencia no es un Barthes inocente. A sus más de 60 años, Barthes es ya un antimoderno. Ha leído con suma atención a Blaise Pascal, Charles Péguy y François Marie Arouet, más conocido como Voltaire; pero también a François-René de Chateaubriand y Joseph de Maistre. Siguiendo la hoja de ruta de esa resistencia y esa incomodidad que pulsan su condición antimoderna, ha atravesado esas lecturas de teoría política rechazada por el sentido común contemporáneo. Sin haberles dedicado textos específicos como a Charles Fourier o a Ignacio de Loyola, dialoga con ellos, los discute, refuta y reformula constantemente sus hipótesis en muchos de sus



El consenso y la violencia se presentan como instrumentos o resultados de un ejercicio de poder”

cursos y seminarios. En el acto vanguardista de una resistencia basada en el anacronismo –o, para decirlo en sus propios términos, situándose en “la retaguardia de la vanguardia”, bajo la convicción de que «Ser de vanguardia significa saber lo que está muerto; ser de retaguardia significa amarlo todavía» (1971), Barthes lee esos textos (poco y nada transitados por sus contemporáneos) y extrae de su lectura renovadas hipótesis de trabajo. En “Noches de París” deja constancia de su lectura apasionada de las *Mémoires d'outre-tombe*: ése es «el libro verdadero», el libro que lo pone ante la pregunta que Compagnon (2005) ha puesto en el centro de su colocación en la anti-modernidad barthesiana: «¿Y si los modernos se hubieran equivocado? ¿Y si no tuvieran talento?» (1987:94). Es allí donde Chateaubriand insiste en trazar diferencias de naturaleza entre el ámbito de lo público y el de lo privado y donde, en su deliberación sobre la función de la violencia, aparecen referencias explícitas al *Étude sur la souveraineté* del teórico político reaccionario Joseph de Maistre. Es en ese libro donde el pensador católico de la contrarrevolución ataca de manera radical el fundamento político e ideológico de la Revolución Francesa en defensa de una política monarquista basada en la relación necesaria entre poder y violencia que se justifica como sacrificio: la salvación –reza el célebre apotegma de Maistre– es «salvación por la sangre».

La referencia precisa que trae a colación Barthes ilustra a las claras la condición irreductible de la amalgama en cuestión. De Maistre sostiene su argumentación sobre un axioma no negociable: «toda soberanía es, por naturaleza,

absoluta». En su perspectiva, aún cuando se la atribuya a una o a muchas personas, aún cuando se la divida, aún cuando se organicen los poderes de manera independiente, «siempre habrá, en última instancia, un poder absoluto que podrá hacer el mal impunemente, que por lo tanto será despótico desde ese punto de vista, en toda la extensión de la palabra, y contra el que no habrá más defensa que la insurrección» (De Maistre, 1978: 95). La violencia late al interior del poder en la forma de la amenaza o gobierna la vida en la ausencia del poder. Es algo con que se debe convivir; no es algo que se pueda rechazar de plano, como hace el humanismo moderno colocándose en un umbral difuso entre la buena conciencia y la mala fe. La violencia es una fuerza constitutiva de la sociedad. El intelectual crítico no puede engañarse respecto de eso; pero, sobre todo debe encontrar un espacio de intervención real y concreta que sea capaz de sortear los deseos voluntaristas y los efectos reaccionarios que acechan todo pensamiento que se hace en nombre de una trascendencia.¹⁰ De lo que se trata es de pensar en presente el problema de la violencia teniendo en cuenta la actualidad de la utopía y la condición activa de la tradición.

10 Como bien lo apunta uno de sus primeros biógrafos, Barthes era plenamente consciente de la encrucijada que debía enfrentar el intelectual francés a comienzos de la década del setenta, en tanto solía explicar frecuentemente a sus amigos que el intelectual estaba atado a dos maneras de criticar la sociedad: «o bien en nombre de un ámbito que está en otra parte, el tercermundismo, o en nombre de un futuro radiante» [el mundo del día después de la revolución] y con ello se cae en una crítica voluntarista y finalmente estéril, «o en nombre de una tradición y entonces se cae en una crítica reaccionaria, como la de Joseph Maistre» (Calvet, 2001: 275).

En función de eso Barthes lee el *Étude sur la souveraineté* de Joseph de Maistre. Lo lee y lo discute sin perder de vista que ha sido el propio de Maistre el que ha leído con fruición y lucidez a Ignacio de Loyola, «ese simple caballero español, militar sin fortuna y sin conocimientos» que, movido por un férreo impulso religioso, resolvió en el siglo XVI fundar una orden enteramente consagrada a la educación de los cuerpos y las almas. La educación de los cuerpos y las almas supone, desde ya, una administración de la violencia bajo el grillado de un deseo de nuevas posibilidades de vida. En el filamento de esa búsqueda están los últimos trabajos de Barthes sobre lo Imaginario, el Discurso Amoroso, el Vivir-Juntos. En esta etapa de su vida él mismo empezó a imaginar, con la misma pasión que sus *logotetas*, nuevas formas de vida. Casi al punto de que podrían emplear las palabras de Joseph de Maistre sobre Loyola y decir que él mismo se quiso logoteta «con esa voluntad creadora para la que nada es imposible» entendiendo su trabajo «como obra política» (De Maistre, 1978:69).

Lo que Barthes advierte en la deriva de su investigación fantasmática es que la violencia tiene atado a todo pensamiento que se inscriba positivamente en una relación de poder. En este sentido, dice, «si uno quiere desprenderse de la violencia hay que tener un pensamiento de ausencia de poder, en términos sociales actuales, un pensamiento del margen absoluto» (Barthes, 2005a:263). La idea de ausencia remite aquí no a una sustracción absoluta (situación idílica), sino a un inacabamiento o una frustración del propio pensamiento en su propia demanda de poder. Contra la violencia, no es

posible establecer una política (la política es en sí misma ya una formación práctica y discursiva ligada a las relaciones de poder), sino una ética. Esa ética debe sostenerse férrea en sí misma y resistir el convite permanente de los discursos e intereses que, a partir de múltiples señuelos, busca constantemente ponerla «en situación de participar en el poder» (Barthes, 2005a:263).

3. ¿Escuchar el contenido de la violencia? La última apostilla de Barthes se materializa en una serie de interrogantes que presentan alternativas insalvables. Retomando algunos ecos de las objeciones previas, Barthes plantea una pregunta de apariencia sencilla pero de compleja resolución: «¿Se puede estar contra la violencia sólo en parte, es decir, bajo ciertas condiciones, reconociendo excepciones? ¿Se puede negociar la no violencia?» (Barthes, 2005a:263). La interrogación remite tanto a una posición general ante la violencia como a las situaciones específicas, pautadas por condiciones excepcionales como la violencia política en situaciones revolucionarias. Barthes es consciente de esta doble operación. La suya es una reflexión que tiene por contexto los acontecimientos del Mayo Francés, pero también una década convulsionada por procesos revolucionarios y revueltas populares contra poderes autoritarios.



A la pregunta, entre retórica e irónica, acerca de si realmente es posible «entrar en la apreciación de los contenidos de la violencia, de sus justificaciones», sólo puede responderse de manera parcial, considerando una serie de objeciones o limitaciones contextuales. En particular, porque la encrucijada que se plantea a partir de ella compromete dos actitudes éticas complicadas en su extensión a la política: «o bien nos otorgamos el derecho de juzgar los contenidos de la violencia, para salvar algunos y condenar otros», y en ese punto consensuamos una delegación de la legitimidad de la violencia en función de un sentido exterior a ella (nos resignamos a una violencia política de las Causas); o bien «se recibe la violencia en el propio cuerpo como una forma intolerable», y en consecuencia se asume como axiomático el rechazo de cualquier tipo de coartadas para dejar en claro que “no se negocia la no-violencia”, aún a riesgo de que esa actitud excesiva –solo asumida en zonas-límite de la moral personal– acabe por diluirse en una posición individualista.

Barthes nota que en la sociedad contemporánea el sujeto está obligado a replegarse hacia soluciones o conductas individuales, pero no se resigna a ver forzosamente en ello una «solución desesperada». Ve más bien un cambio en las formas de vida: luego de dos siglos de cultura política regida por la idea de colectivismo, lo que empieza a percibirse –como respuesta a las filosofías de la colectividad, de la sociedad– es el esbozo de una filosofía del individuo que es, a la vez, un no-individualismo. Se trata, por supuesto, de una filosofía incompleta, aun por inventarse: una filosofía del no-gregarismo, de la persona. Esa nueva

forma de vida, que implica asumir la singularidad –y no vivirla como una suerte de desvaloración o de vergüenza–, obliga a la vez a pensar positivamente en una filosofía del sujeto tejida sobre una ética de afectos corporales (placeres, humores, deseos).

Hay, sin embargo, un obstáculo que esta nueva *forma de vida* debe sortear para reconocerse ella misma como plural: debe evitar ceder a la intimidación de esa moral difusa que es la del superyó colectivo, con sus valores de responsabilidad y de compromiso político. Aceptando incluso las acusaciones y el escándalo del individualismo, el cuerpo en que esa forma de vida adviene podrá, a juicio de Barthes, liberarse de lo que es impuesto socialmente: solo así, en un trabajo de transformación muy lenta, la vida dejará de ser «marcada», «fichada», «asignada a un lugar» y a una función ajena a ella misma.

Dos notaciones en torno a la violencia

Meses antes de entregarse a esta investigación fantasmática de la violencia para *Réforme*, en un texto escrito para un dossier sobre Voltaire y Rousseau organizado por *Le Monde*, Barthes tocaba ya de muy cerca el problema de la violencia a partir de las dos notas elegidas para formular su argumentación sobre la actualidad de esos autores. Que el texto, irónicamente titulado “D’eux à nous” (Barthes,

“
En la sociedad contemporánea el sujeto está obligado a replegarse hacia soluciones o conductas individuales”

2002:822-823), fuera finalmente desestimado por *Le Monde* (y hallado entre los papeles personales de Barthes con un apunte manuscrito bastante claro: «Truncado por el periódico») es un reflejo claro de la zona de incomodidad sobre la que se detiene.

Pero además echa luz sobre un nuevo procedimiento de investigación ensayado por Barthes. Lo que busca es desplegar su propio pensamiento partiendo de dos fragmentos de textos clásicos, pero esta vez arrancándolos a su contexto originario y confrontándolos bajo una luz nueva. Barthes, que bajo ninguna circunstancia escinde pensamiento de escritura, tiene la convicción de que ésta (como acto complejo y completo) nace precisamente en el momento de la copia (la nota). Pero sabe además que la copia empuja la experiencia textual más allá de la escena intransitiva; puesto que, aún cuando existen lazos secretos y enigmáticos entre la copia y la escritura, hay algo que las distingue y ese «algo» es justamente que la copia implica siempre una donación del valor: se puede escribir «para uno», pero se copia siempre para alguien, «en vistas a una comunicación exterior, de una integración social» (Barthes, 2005b:143).

La cita que Barthes recorta de Voltaire (acaso el modelo más cabal de la burguesía liberal y anticlerical) pertenece al *Dialogue du Chapon et de la Poularde*, de 1763, y es de una contundencia casi material como alegoría de un modo de ser de la violencia:

¡Oh, Dios mío!, gallinita mía, te veo muy triste, ¿qué tienes? –Querido amigo, pregúntame más bien qué no tengo ya. Una maldita criada me ha sujetado en su regazo, me ha

clavado una larga aguja en el culo, ha agarrado mi matriz, la ha enrollado alrededor de la aguja, la ha arrancado y se la ha dado de comer a su gato (Barthes, 2002:822).

Esta pequeña historia de la ovariectomía en Voltaire representa, para Barthes, una alegoría muy precisa. Ilustra de un modo un poco brutal la breve historia de la violencia política que Voltaire, el historiador que se vio obligado a escribir historia antes del siglo de la historia (siglo XIX) y a forjar un estilo que mezclara la erudición y la vulgarización (Calvet, 2001:114), desarrolla en gran parte de sus escritos. Mediante un rodeo sutil, Voltaire incrimina alegóricamente a los castrados, a la Iglesia, a los emperadores y reyes, a las hogueras de la Inquisición, a los sacerdotes, a los cristianos mismos, a la hipocresía, a la intolerancia. El que hace el daño, quien, con disposición metódica, produce la violencia no es un poderoso sino una de sus víctimas serviles. El poder está detrás de la violencia pero no es la violencia misma. Un pensamiento violento y humorístico que se dirige seriamente a la historia. Hace presente el desastre que subyace a las civilizaciones, los crímenes, la expoliación, la mala fe y, por supuesto, la violencia dejando su traza indeleble sobre los cuerpos. Lo que se mutila no es el sujeto; sino una posibilidad de vida, la de los cuerpos por venir. Sin embargo, la cita no deja de reproducir una escena en que la violencia prima en su función primitiva, ligada a un Poder que la monopoliza servilmente.

De Rousseau, en cambio, Barthes toma un fragmento del “Segundo Paseo” (*Sueños de un paseante solitario*) que pone en escena otra representación

de la violencia:

Se acercaba la noche. Vi el cielo, algunas estrellas y un poco de verdor. Esta primera sensación constituyó un momento delicioso. Sólo de esa manera me sentía aún. En ese instante nacía a la vida y me parecía que con mi leve existencia llenaba todos los objetos que veía. Todo entero, en aquel momento no me acordaba de nada; no tenía ninguna noción distintiva de mi individualidad ni la menor idea de lo que acababa de ocurrirme; no sabía quién era ni dónde estaba; no sentía dolor, ni temor ni inquietud (Barthes, 2002:823).



El fragmento remite a una noche de octubre de 1776. Lo que se deja ver en esa cita, y lo que Barthes ansía mostrar a través de ella, es claramente un «sujeto deconstruido», un abandono, una deriva que pone en escena el carácter ficcional del sujeto moderno.¹¹ El ego que está ahí sólo para decir mejor que se lo abandona, que se lo expulsa de la conciencia plena, que se lo empuja a su propia disolución, donde se disuelve en el momento. Es el *momento* lo subjetivo, lo individual y no el sujeto, el individuo. Clasicismo de la notación. Sobre-vanguardia. Abandono de todo paroxismo, alejamiento de esa violencia de lenguaje moderna. Una *existencia mínima*: «pues “existir” no

se siente forzosamente en la violencia, sino también en ese poco de cielo, en esas estrellas, en ese verdor» (Barthes, 2002:824).

Desde su etapa estructuralista en adelante, Barthes ha insistido en desarticular la mitología del “yo” como centro neurálgico del Sujeto moderno (Milner, 2003). Textos como “La mort de l’Auteur” [1968] insisten en ese sentido de manera casi obsesiva. De lo que se trata es de romper, a través de la deriva y con la ayuda de la diosa H (poder de goce de una perversión o un exceso), las ataduras del “yo”, la conciencia, el Autor. Pero para quebrar ese mito instituido en el corazón del *cogito* es preciso denunciar su origen: la lengua es ese dispositivo de poder que clasifica de manera opresiva –y coarta la posibilidad de vida de lo Neutro–, por repartición y conminación, todo lo existente; pero es a la vez esa violencia concreta que obliga la constitución de un sujeto para cada enunciado –y que pone en términos atributivos todo aquello que no sea el sujeto mismo–, que obli-

11 De lo que se trata es pues de quebrar el cerco del propio Imaginario, romper la falsa plenitud que encubre el hecho de que aquello que llamamos subjetividad no preexiste a la serie de códigos y series culturales que lo producen. La subjetividad, escribía en S/Z, «es una imagen plena, con la que se supone que sobrecarga el texto, pero cuya plenitud, amañada, no es más que la estela de todos los códigos que me constituyen, de manera que mi subjetividad tiene finalmente la misma generalidad de los estereotipos» (Barthes, 1980b:7).

ga a disponer un género y un número, y a marcar las relaciones. Por su propia estructura, «la lengua implica una fatal relación de alienación», al punto que hablar es sujetar, imprime de manera violenta su propia configuración a la de las subjetividades. No es ni reaccionaria ni progresista, dirá Barthes en un fraseo célebre, sino «simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir» (Barthes, 2003a:119-120). Por ello, para romper la violencia implícita en la generalidad, la gregariedad y la moralidad del lenguaje, es preciso que la *litteratura* o la deriva se produzcan a la manera de una violencia que se imprime sobre la propia lengua, a la manera de trampa, fullería saludable, como una «esquiva y magnífica engañifa» (Barthes, 2003a:121).

Sin embargo, sobre todo a partir de *Sade, Fourier, Loyola* [1971] y *Roland Barthes par Roland Barthes* [1975], aparece en Barthes la alternativa que señala una nueva posibilidad de vida que no es ya la del sujeto, o la del Imaginario en el sentido moderno. Se trata, en primer lugar, sobre todo a partir del «Libro de los Logotetas» de leer tanto las relaciones como las «tensiones» entre el signo y el cuerpo. Es la experiencia de lectura de esos autores heterogéneos, cuya virtud radica en la creación de lenguajes nuevos, «sistemas de signos complejos» (las combinaciones rigurosamente matemáticas de las orgías en Sade, las fórmulas mecánicas del suplicio en los ejercicios para la estimulación de las visiones en Loyola, la severa clasificación de los impulsos y su interacción armoniosa de Fourier), la que pone a Barthes ante la evidencia de que los sistemas están siempre –por definición– vacíos y requieren «una investidura

de contenido fisiológico inefable o *hylé*» (Jameson, 1980: 149-150).

Lo que ese vacío de los sistemas convoca y de algún modo produce es la grieta por la que se hace posible un “retorno amistoso” del autor como una forma de vida leve, «un simple plural de ‘encantos’, soporte de algunos detalles tenues, fuente de una luz novelesca» (Barthes, 1997:11). Luego del trabajo intenso y corrosivo contra el nervio mismo de lo moderno, luego de esa persistente labor de desarticulación del imperio de lo Imaginario, luego de que, como apunta Marty, los semblantes finalmente han sido disipados y el “yo” resulta inconcebible como centro del sujeto, desde una asumida y justificada desconfianza ante lo inefable y las imágenes, «como lo Imaginario está por doquier bajo el control de lo Simbólico, y como ya no existe el riesgo de dejarse atrapar en las fábulas del ‘yo’, es hora de devolver un porvenir a lo Imaginario, de volver a hacer de él una categoría de futuro» (Marty, 2007:190).

Pero en este retorno de lo Imaginario es el cuerpo (sus humores, sus pasiones, sus deseos) el que determina la forma de vida. El autor, por ejemplo, es una suerte de «canto discontinuo»; «no es una persona (civil, moral), es un cuerpo», casi una vida horadada por una dispersión de morfemas, fonemas, monemas, gustemas, vestemas, erotemas, biogrfemas. Si el cuerpo es, como apunta en *Le Grain de la voix*, «el sujeto desprovisto de su deseo y su inconsciente», «hay una posibilidad de vanguardia siempre que sea el cuerpo y no la ideología el que escribe». Pero además es ahí, y no en la conciencia, donde acontecen el «*placer del texto*», ese momento en que el cuerpo empieza a seguir sus propias ideas,

y el agujoneo accidental del «*punctum*» (que define el comienzo del sentido en la imagen fotográfica) precisamente porque, como apunta en los *Fragments d'un discours amoureux*, el cuerpo no es el lenguaje: «Puedo hacerlo todo con mi lenguaje, pero *no con mi cuerpo*. Lo que oculto mediante mi lenguaje lo dice mi cuerpo» (Barthes, 1999:199).

Aún a riesgo de incurrir en una nueva mistificación, Barthes insiste en proponer al *cuerpo* como último rescoldo de lo imaginario, en lo que Milner definiría como el espacio de reconocimiento de los *qualia* (Milner, 2004). El Imaginario entonces, como asunción global de la propia imagen, aparece menos vinculado a un sistema de representaciones estereotipadas que a una condición ligada a la animalidad. El interés que este horizonte zoológico imprime se potencia más aún cuando «el texto del yo» se libera de toda arrogancia, al rechazar a un tiempo la vanidad y la lucidez, y se propone él mismo como un texto «de comillas inciertas [*incertum*], de paréntesis flotantes (nunca cerrar el paréntesis es, con toda exactitud, ir a la deriva)» (Barthes, 1978:116). Se trata de un movimiento que, sin dudas, se produce a la manera de esa «fuga hacia adelante», como el único modo de escapar a «la alienación de la sociedad»; es decir, una escritura capaz de «desbordar, romper, la *unidad moral* que la sociedad exige de todo producto humano» (Barthes, 2003a:51).

El cuerpo que goza el texto es también el que sufre la violencia que llega por intimidación de los lenguajes. La violencia lo hiere, lo marca. Se inscribe en él como una memoria desde la que se produce el miedo. Es una fuerza intimidato-

ria. Pero, al mismo tiempo, como en la vanguardia, la violencia misma forma parte activa (productiva) de la tentativa barthesiana de producir una concepción materialista de la lectura y la escritura. Cada neurosis lectora encuentra su placer particular en el encuentro con la «forma alucinada del texto», donde la textualidad y la textura afectan el cuerpo (Barthes, 2003a:103).

En la base de esta concepción corporal de la lectura/escritura, cuyo objetivo es abolir la falsa oposición entre «vida práctica» y «vida contemplativa», «hacer del texto un objeto de placer como cualquier otro» (Barthes, 2003a: 92-23), hay implícita una extensión del campo de afectos en un plano estrictamente perceptivo. Pero implica además la asunción de una concepción franca de la violencia inmanente a la experiencia social en que el individuo se reencuentra como una red articulada de placeres y sufrimientos (Barthes, 2003a:102).

Esta concepción de la violencia como una modalidad de ser de las relaciones de poder reaparece sin cesar en la obra clara de Roland Barthes. En un movimiento que anticipa lo que Foucault hará en su teorización sobre el poder (como relación inmanente a todas las



relaciones), Barthes retoma una y otra vez esta función y esta disposición productiva de la violencia. Un ejemplo tangible de esa persistencia se deja ver en la caracterización “fascista” de la lengua que hace en su célebre *Leçon inaugurale*: Barthes toma distancia de la naturalización de una función represiva de la violencia para subrayar la obligación productiva que ella lleva implícita y a la que somete al hablante en cada uno de sus usos.

Hay violencia (porque hay una falla al *deber ser* consensuado) incluso en ese intento de retirada del poder que no es efectivamente *tópico* (no remite su voz a una lucha de poderes) ni *utópico* (no es reactivo, no se hace en nombre de un “más allá”); sino *atópico* (implica siempre una quita, una ética de la sustracción, un rechazo a ponerse en situación de poder y, a la vez, una deriva). En ese contexto, la violencia acecha el Vivir-Juntos porque no se da más que en la ambivalencia de la relación con el otro: lo necesito y me amenaza. Como en la relación amorosa, cuya fragilidad es directamente proporcional a su necesidad, tanto la violencia como el deseo marcan el sentido del *vivre ensemble*: a través de ellos el otro está siempre a punto de confiscar el campo de la existencia, en toda su posibilidad, al punto que, en el umbral de toda relación, la muerte siempre termine por asomarse como límite y condición de posibilidad del Vivir-Juntos.

Maquè, Epoqué, Acolutia

Barthes piensa la experiencia compartida del *vivre ensemble* a partir del modelo del lenguaje. El lenguaje es el campo de la *Maquè, la pugna verborum*. Dispone así el

tablado escenográfico para la actuación y las posibilidades de vida de los discursos. Pero estas posibilidades de vida están reducidas a la violencia que son capaces de imprimir sobre los otros discursos. Hay así dos modelos de violencia explícita en el orden del lenguaje: el que despliega el discurso terrorista y el que sostiene el *discurso represivo*.

El *discurso terrorista* no necesariamente debe estar relacionado con la «aserción perentoria (o la defensa oportunista) de una fe, una verdad, una justicia»; puede tratarse de una adecuación del régimen de enunciación a «la violencia real del lenguaje, violencia originaria que se basa en que ningún enunciado puede expresar directamente la verdad y no tiene a su disposición más sistema que el ejercer la fuerza de la palabra». Un discurso equis deja de ser terrorista siempre y cuando él mismo, en una torsión reflexiva, señala los espacios en blanco, la dispersión de los mensajes, es decir, el espacio del inconsciente. No obstante, la lógica de este tipo discursivo funciona más que nada «a base de estereotipos» y «realizan por sí mismos, al igual que cualquier discurso bienpensante, la anulación de la otra escena; en una palabra, esos terrorismos se *niegan a escribirse* (se detectan fácilmente porque hay algo en ellos que desentona: ese olor a seriedad que emana de los lugares comunes)» (Barthes, 1986:330).

El *discurso represivo*, en cambio, «no se asocia con la violencia declarada sino

“

En el umbral de toda relación, la muerte siempre termine por asomarse como límite y condición de posibilidad del Vivir-Juntos”

con la ley». Es la ley la que se cuele al interior del lenguaje que la produce en la forma de un equilibrio: «se postula un equilibrio entre lo que está prohibido y lo que está permitido, entre el sentido recomendable y el sentido indigno, entre las limitaciones del sentido común y la libertad vigilada de las interpretaciones» (Barthes, 1986:330). Es el discurso que se repite previsiblemente en la disposición armónica, que se liga a las «contrapartidas verbales», que neutraliza su propia fuerza en la quita de las antítesis. Es, en fin, el discurso que no está nunca «ni a favor de lo uno ni a favor de lo otro (pero si uno realiza la cuenta de los ni, puede constatar que ese locutor *imparcial, objetivo, humano*, está a favor de lo uno y en contra de lo otro). Este discurso represivo es el discurso bienpensante, el discurso liberal» (Barthes, 1986:331)¹².

No obstante, en el ámbito de la *Maquè*, el lenguaje mismo configura un espacio absoluto en que los discursos sufren el asedio de dos formas límite de violencia. La estupidez y la ilegibilidad son esos dos puntos extremos, dos «diamantes-rayo» donde los discursos reciben y reproducen sintomáticamente la violencia: «la inempañable transparencia de la estupidez y la inquebrantable opacidad de lo legible» (Barthes, 1986:357).

La estupidez no está relacionada ni con el error ni con el fallido que rompen la naturalización. La estupidez no se reconoce en el fracaso. No reconoce más que su propio y alienado triunfo. Es un discurso de la victoria que se niega a ver todo lo que no sea la victoria misma.

¹² Barthes desarrolla una temprana crítica a este tipo de violencia discursiva en la mitología referida a “La crítica ni-ni” (Barthes, 1980:147-150).

En este sentido, su triunfo depende de una fuerza enigmática: «el estar-ahí en toda su desnudez, su esplendor» (Barthes, 1986:357). Esa fuerza enigmática produce, a un tiempo, un terror y una fascinación: el terror y la fascinación que surgen al estar frente al cadáver de la verdad. No obstante, la estupidez no sufre: está ahí, obtusa como la muerte, dada como naturaleza. Su conjuro sólo es posible en el revés de una operación formal desnaturalizadora y exterior a ella. Pero esa desnaturalización nunca es definitiva. Está amenazada indefinidamente por el riesgo de volverse ella misma estupidez. Aún en el caso de discursos sistematizados y poderosísimos como el psicoanálisis y el marxismo, que al llegar a un estado de discurso naturalizado «realizan una (eficaz) función anti-estupidez» (ya que «al pasar por ellos, uno se vuelve menos necio» y los que los rechazan completamente guardan, “en ese rincón de su persona del que procede su rechazo, una especie de estupidez, de triste opacidad»), subyace la amenaza latente de que, en su repetición, se vuelvan ellos también estúpidos. Se trata, para Barthes, de una lógica inevitable: «en cuanto algo cuaja, aparece la estupidez» (Barthes, 1986:357-358).

La ilegibilidad, por su parte, produce una suerte de embriaguez y aturdimiento. Barthes refuerza lúcidamente el vínculo solapado entre estos dos estados con una etimología dudosa pero productiva en términos teóricos: «¿Saben a qué remite, etimológicamente, la palabra ‘aturdido’? Al tordo borracho de comer uvas» (Barthes, 1986:341). La ilegibilidad desorienta, da vértigo, inmoviliza. Se trata de una situación en que, en la relación de escucha, la masa significante del texto

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía fuente (textos de Roland Barthes)

_____ [1957] (1980a), *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *Mitologías*. México, Siglo XXI.

_____ [1963] (1992), *Sur Racine*, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *Sobre Racine*, Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ [1970] (1980b), *S/Z, essai sur Sarrasine d'Honoré de Balzac*, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *S/Z*, México, Siglo XXI.

_____ (1971), “Réponses”, *Tel Quel*, n° 47, otoño de 1971.

_____ [1971] (1997), *Sade*, Fourier, Loyola, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *Sade*, Fourier, Loyola, Madrid, Cátedra.

_____ [1973] (2003a), *Le Plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *El placer del texto*; seguido por Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France, México, Siglo XXI.

_____ [1975] (1978), *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Édi-

se vuelca hacia un solo lado, porque no está «equilibrada por un juego cultural». El texto mismo quiebra, por saturación, las posibilidades de vida de la escucha.

En ambos casos, se trata de formas violentas, formas de intimidación o, como las llamará Barthes en sus seminarios, «intimidaciones de lenguaje». Pero estas intimidaciones tienen como *fatum* más o menos implícito una concepción del lenguaje como combate, *Maquè*. En un espacio distribuido como un campo de batalla, los lenguajes poderosos, sistemáticos, constituyen no ya solamente usuarios más o menos eficaces sino también subjetividades particulares: «individuos que tienen una fe, una certeza, una convicción». El lenguaje poderoso se vuelve así un «lenguaje ventosa»: pone en escena una fuerza que consigue que el cuerpo se pegue a la idea y la idea se pegue al cuerpo. La paradoja es que ningún lenguaje está exento de tomar esta posición de arrogancia. Incluso un lenguaje o un sistema de desmitificación, de crítica (que tiene en principio la tarea de «des-ventosar» el lenguaje) puede volverse a su vez «una ‘cola’ por medio de la cual el individuo militante se convierte en el (feliz) parásito de un tipo de discurso». En tal función el lenguaje opera violentamente sobre los demás a partir de «figuras del sistema»: figuras que tendrían sin duda la capacidad retórica de asegurar de antemano al sistema mismo la respuesta a todas las proposiciones que lo cuestionan, es decir, la capacidad de «integrar en su propio código, en su propia lengua, las resistencias a ese código, a esa lengua: explicar esas resistencias según su propio sistema de explicación» (Barthes, 1986:359).

Ante esa encrucijada planteada desde el lenguaje entendido como *Maquè*, donde los lenguajes-ventosa ponen en escena –a través de sus propias «figuras (retóricas) de sistema»– una violencia complica toda posibilidad de vivir-juntos, las salidas no son muchas. No se puede, contradecir un sistema en nombre de otro sistema. Sin embargo, se puede intentar «dejarlo en suspenso», es decir, resistir la voluntad de dominio que los lenguajes traen implicada. Se trata de una modulación bartlebyana cuyo objeto no es otro que el de tratar de «soportar, limitar, alejar los poderes del lenguaje»; un intento por zafar de «los ‘fanatismos’ (los ‘racismos’ del lenguaje)». Barthes percibe que el rechazo a las intimidaciones del lenguaje sólo puede producirse efectivamente (por fuera de la lógica que la *Maquè* impone) mediante la creación de desviaciones o desplazamientos de sentido en las palabras que comprometen a esos mismos lenguajes (aún cuando se las considere «pasadas de

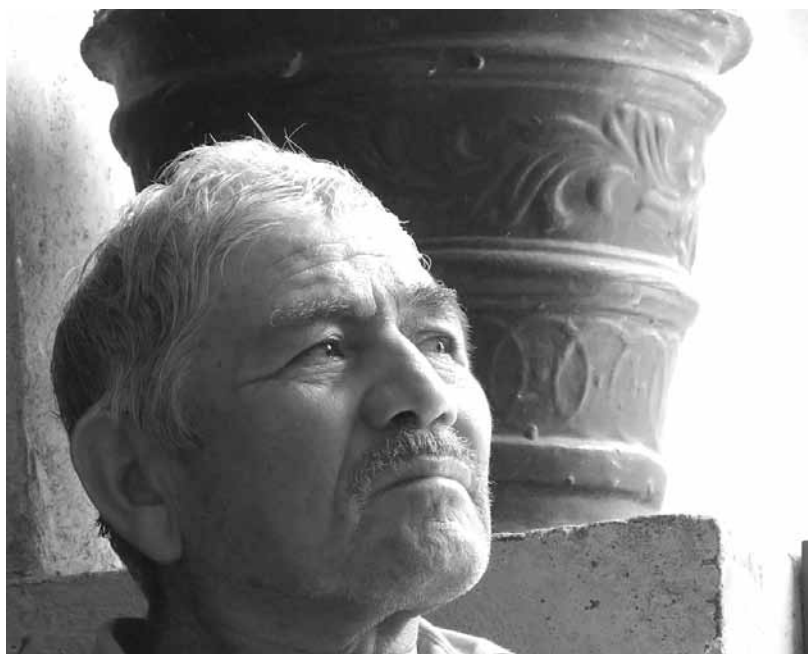
tions du Seuil. Traducción al español: *Roland Barthes por Roland Barthes*, Caracas, Monte Ávila.

_____ [1977] (1999), *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI.

_____ [1980] (2003b), *Sur la littérature*, Grenoble, Éd. Presses Universitaires de Grenoble. Traducción al español: *Variaciones sobre la literatura*, Buenos Aires, Paidós.

_____ [1981] (2005a), *Le Grain de la Voix*. Entretien, 1962-1980, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *El grano de la voz*. Entrevistas 1962-1980, México, Siglo XXI.

_____ [1982] (1986), *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *Lo Obvio y lo Obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós.





moda»). «Tolerancia», «democracia» y «contrato», tres términos gastados por la doxa política y en apariencia ya vaciados de contenido, pueden incluso transformarse en materia de esa desviación productiva que permite resistir la violencia de los lenguajes ventosa.

En el fondo, lo que la *Maquè* impone no es un combate entre los lenguajes propiamente dichos, sino un combate entre las imágenes producidas por esos mismos lenguajes. La imagen es aquello que el lenguaje de los otros hace de cada uno. Los lenguajes ventosa producen las imágenes en lo que Barthes considera «un servicio militar social» del cual es imposible exentarse, retirarse, desertar. Es preciso desear la abstinencia o la suspensión de las imágenes porque ellas constituyen la cristalización de un Imaginario. En ese sentido, incluso «la

imagen ‘buena’ es subrepticamente mala, venenosa: o falsa, o discutible, o increíble, o inestable, o reversible» (Barthes, 1986:362).

No se puede distinguir ni evitar las imágenes producidas por estos lenguajes arrogantes. En todo caso, lo que se puede intentar es un distanciamiento, «despegarse de ellas». Pero ese despegue, sospecha Barthes, solo es posible mediante dos vías que se presentan como alternativas a la *Maquè*: la *Epoqué* (suspensión) y la *Acolutia* (cortejo).

La *Epoqué*, noción escéptica habitualmente empleada para señalar la suspensión del juicio, remite aquí a una suspensión de las imágenes. Pero «la suspensión no es la legación». Es negarse a construir imágenes y resistir las imágenes que nos objetivan, pero no rechazarlas («Si rechazo la imagen,

produzco la imagen del que rechaza las imágenes»). Para evitar esta aporía es preciso desear un «silencio de las imágenes», frente a las imágenes, sin confundir ese silencio con indiferencia: la *Epoqué* «sigue siendo un *pathos*», una forma espontánea en que las emociones siguen emocionando pero sin que la emoción llegue a transfigurarse en tormento (Barthes, 1986: 421-422).

La otra perspectiva de liberación de la violencia impuesta por la *Maquè* (el combate de los lenguajes, el combate de las imágenes) es la *Acolutia*. Este término griego supone una antinomia lógica respecto de la *Maquè* (cuyo sentido primitivo incluye el de duelo, competición y *contradictio in terminis*). Su primer sentido es justamente el de «consecuencia natural», consecuencia

— [1984] (1987), *Le bruissement de la langue*, Essais critiques IV, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *El susurro del lenguaje*. Más allá de la palabra y la escritura, Barcelona, Paidós.

— [1987] (1987), *Incidents*, Paris, Éditions du Seuil. Traducción al español: *Incidentes*, Barcelona, Anagrama.

— [2002], *Œuvres complètes*. Nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty. Paris, Éditions du Seuil, 2002. Vol. 3.

— [2002] (2003c), *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France 1976-1977*, Paris, Éditions du Seuil/Imec. Traducción al español: *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977*, Buenos Aires, Siglo XXI.

— [2003] (2005b), *La Préparation du roman. I et II, cours au Collège de France 1978-1980*, Paris, Éditions du Seuil/Imec. Traducción al español: *Preparación de la Novela. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1978-1979 y 1979-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI.

2. Bibliografía crítica

Calvet, Louis-Jean (2001), Roland Barthes. *Una biografía*. Barcelona, Gedisa.
 Calvino, Italo (1990), *La colección de arena*, Madrid, Alianza Editorial.
 Compagnon, Antoine (comp.) (2003), *Prétextes: Roland Barthes colloque de Cerisy-la-Salle, 22-29 juin 1977*, Paris, Bourgois.

Compagnon, Antoine

no conflictiva. Funciona, en este sentido, como el antónimo de *Maqué*, en tanto supone una «superación sin contradicción», una «retirada de la trampa». Pero también arrastra otro significado importante: con ese nombre griego se remitía también al «cortejo de amigos» que nos acompañan, nos guían y por los cuales muchas veces nos dejamos llevar. Barthes retoma este término para deslindar una zona de afecto, un campo de intensidades en el que «las ideas se dejan penetrar por la afectividad», ese espacio en que las voces de los amigos «nos permiten pensar, escribir, hablar». En ese espacio de intensidad, inefables, intrínsecos, privados, directamente o inmediatamente aprehensibles, los *qualia* constituyen, tal y como lo ha probado Milner (2004), una última resistencia a la imagen.

«La violencia que borra es más fuerte que la que fractura; y lo es menos la que se da, la que se quiere dar, que la que *viene por sí sola*» (Barthes, 1986:361). Esa frase de apariencia sencilla guarda secretamente la pulsión sobre la cual se erige la última parte de la reflexión teórica de Barthes, esa etapa que él mismo imaginó como una Moral de lo Neutro cuyo horizonte no es otro que el de hacer posible el *vivre ensemble*. Se trata pues siempre de resistir a la naturalización de la violencia (un poco pusilánime y un poco vergonzante) a la que los lenguajes ventosa nos someten fichándonos, asignándonos a un lugar o a una función social específica; es decir, a una imagen de nosotros mismos. La *Epoqué* y la *Acolutia* no son soluciones; son apenas formas de tratar el síntoma: formas de suspender o de frustrar la imagen. Suponen una resistencia imaginaria a una «violencia real», «la del ‘todo pasa’, la de la ruina, el

olvido, el monumental imposible» (Barthes, 1986:361). Permiten elaborar una engañifa, trampear o burlar –aunque sea por un instante– el Poder violento que subyace al combate de los lenguajes impuestos desde la *Maqué*.

Barthes saca el problema de la violencia de una duplicidad sin salida. El Vivir-juntos constituye una nueva cesura en la reflexión sobre la violencia. Se trata de no sucumbir en la idea de un dilema moderno (violencia o no-violencia) que frustra toda posibilidad dialéctica en un tercer momento que se manca entre la ilusión progresista del humanismo y los deseos imaginarios del fascismo. Promueve un trilema. El *vivre ensemble*

“

La violencia que borra es más fuerte que la que fractura; y lo es menos la que se da, la que se quiere dar, que la que viene por sí sola”

ble es un vivir *con* la violencia y *con* la no-violencia. No se trata ya de resistir desde la atopía de los espacios y los lenguajes determinados por la Imagen o el Imaginario; sino de pensar un espacio heterotópico habitable, una nueva posibilidad de vida capaz de acoger al otro en su diferencia. Ese espacio supone una «exclusión inclusiva» y una «inclusión exclusiva»: el *ensemble* se articula sobre

(2005), *Les Antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard.

Crespi, Maximiliano (2011), *La conspiración de las formas. Apuntes sobre el jeroglífico literario*. La Plata, UNIPE: Editora.

——— (2008), “Cicatrices. Cuerpo, memoria y terror en la reflexión política filosófica de León Rozitchner”, en Zubieta, Ana María (comp.), *La memoria. Literatura, arte y política*, Bahía Blanca, EdiUNS.

Culler, Jonathan (1987), *Roland Barthes*. México, Fondo de Cultura Económica.

De Certeau, Michel (2009), *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.

De Maistre, Joseph (1978), *Estudio sobre la soberanía*, Buenos Aires, Biblioteca Dictio.

Eribon, Didier (1994), *Michel Foucault et ses contemporains*. Paris, Librairie Arthème Fayard.

Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3.

Jameson, Fredric (1980), *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*. Barcelona, Ariel.

Link, Daniel (2009a), *Fantasmas. Imaginación y sociedad*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.

——— (2009b) “La comunidad de los ausentes”, *Revista Ñ*, 15 de Noviembre.

Marty, Éric (2007), *Roland Barthes, el oficio de escribir*. Buenos Aires, Manantial.

Milner, Jean-Claude (2003), *El periplo estructural*. Buenos Aires, Amorrortu.

——— (2004), *El paso filosófico de Roland Barthes*. Buenos Aires, Amorrortu.

una doble relación de fricción y deseo y el *vivre* sólo es concebible a la manera de un espacio compartido y en constante transformación, un espacio indispensable para salir de lo siempre igual, del eterno retorno de la misma figura, es decir, del eterno retorno de la Muerte.

Posdata. En una nota breve, aparecida el mismo año de la muerte de Barthes, Italo Calvino cuenta que uno de los primeros detalles que se supieron del accidente fue que Barthes había quedado desfigurado, al punto de que nadie le había reconocido y la ambulancia que lo recogió lo condujo al Hospital de la Pitié-Salpêtrière como un herido sin

nombre (no llevaba documentos encima). El destino jugaba esta vez su carta irónica sobre aquel cuerpo que incansablemente había luchado contra el fichaje que el nombre y el lenguaje disponían sobre él como Imaginario y que ahora enfrentaba «la violencia estúpida de las cosas». No obstante, esa violencia estúpida, que derivaría en una muerte prematura, no conseguiría en modo alguno ahogar la vida. El cuerpo, al que Barthes tantas veces había reivindicado en sus escritos como el origen y el destino de toda relación con los otros, vivía ya en el texto, esa *forma de vida* que resiste a la muerte desde un pliegue único que entreteje pensamiento y experiencia.

Rosa, Nicolás (2000), *Los usos de la literatura*, Rosario, Laborde Editor.
Rancière, Jacques (1987), *Le Maître ignorant*. Paris, Libraire Arthème Fayard.
Sartre, Jean-Paul [1940] (1982), *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Buenos Aires, Losada.
Sollers, Philippe (1971), "R.B.", *Tel Quel*, 47, Paris, otoño.



LO SIMBÓLICO EN EL PENSAMIENTO DE BERNARDO CANAL FEIJÓO

Aproximaciones desde la teoría de Susanne Langer

Gisela Fabbian*

Universidad Nacional San Martín, Argentina

RESUMEN: A través de su polifacética obra, Bernardo Canal Feijóo configura una concepción de cultura que sienta sus bases en la relación del hombre con su lugar como modo de definir una identidad. En un borrador inédito, encontrado en su archivo personal, hace manifiesta la idea de pensarla como una constante desplegada en el tiempo susceptible de ser traducida en clave simbólica o estéticamente a través de las artes plásticas y la literatura. Pero ¿de qué modo ciertas expresiones pueden ser leídas simbólicamente como manifestación de una cultura? El dispositivo desplegado por Susanne Langer en torno a la simbolización y el lugar que le otorga a los símbolos no discursivos dentro del ámbito del conocimiento y como clave del pensamiento permite comprender y profundizar en el planteo de Canal Feijóo.

PALABRAS CLAVE: Bernardo Canal Feijóo, Susanne Langer, análisis simbólico, estética, cultura.

Abstract: Through his multifaceted work, Bernardo Canal Feijóo set a conception of culture that feels its bases in the relationship between man and his place as a way of defining an identity. In an unpublished draft, found in his personnel file, made manifest the idea of thinking of it as a constant unfolded in time capable of being translated into symbolic key or aesthetically through the arts and literature. But how certain expressions can be read symbolically as a manifestation of a culture? The device deployed by Susanne Langer around symbolization and the place that gives non-discursive symbols within the scope of knowledge and thinking as the key to understanding and deepen in approach of Canal Feijóo.

Key words: Bernardo Canal Feijóo, Susanne Langer, symbolic analysis, aesthetics, culture.

Recibido: 22-abril-2013
Aprobado: 24-mayo-2013

La obra impresa de Bernardo Canal Feijóo (Santiago del Estero: 1897 – Buenos Aires: 1982) atraviesa diversos géneros literarios (poesía, ensayo, dramaturgia), recorre múltiples disciplinas (desde la antropología

hasta la crítica literaria, pasando por la arqueología, la sociología, la estética) y recurre a fuentes disímiles (que incluye desde manifestaciones de la cultura popular a fenómenos artísticos de la “alta cultura” y reflexiones teóricas de diversos

* Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur y docente de la cátedra de Estética en la misma casa de altos estudios. Actualmente cursa la última etapa de la Maestría en “Historia del arte argentino y latinoamericano en el Instituto de Altos Estudios Sociales (Idaes) de la Universidad Nacional de General San Martín (Unsam). Desde 2011 es becaria doctoral de Conicet, con sede de trabajo en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), y en ese marco realiza su doctorado en Filosofía en la Escuela de Humanidades de la Unsam. Correo electrónico: giselafabbian@yahoo.com.ar

autores). En esa prolífica producción una de sus principales preocupaciones se centra en la necesidad de configurar una concepción de *cultura* que sienta sus bases en la relación del hombre con su lugar como modo de definir una identidad que concilie la unidad nacional y la particularidad regional.

La intención general de esa búsqueda aparece ratificada en un borrador inédito, hallado en su archivo personal¹, que lleva el título de “América a dos puntas”. En este esquema inédito, Canal Feijóo plantea la posibilidad de pensar la cultura como una constante susceptible de manifestarse, a través del tiempo, en clave simbólica o estética. Para develarla y desentrañar el modo en que se convierte en constante, divide su investigación en cuatro planos que le permiten analizar los diferentes modos en que fue plasmándose en cada época, desde las culturas “precolombinas” hasta el siglo XIX. Los términos precisos que emplea son los siguientes: “Cuatro planos de investigación para ver si hay una constante, y donde calza, en los modos de traducir –o resolver– en transfiguración simbólica o estética el *pathos* o la conciencia de ser o estar aquí”². Esas últimas palabras, “ser o estar aquí”, son las que precisan, en su mutua relación –de modo conciso pero no por ello menos sustancial– el sentido fundamental que tiene la idea de cultura para Canal Feijóo, a la que enlaza

1 El acceso al archivo de Canal Feijóo debo agradecerse por una parte a Ricardo Ibarlucía que fue quien llevó adelante los contactos para que se me permitiera su estudio y digitalización e impulsó al desarrollo de esta investigación. Por otra parte a Adriana Canal Feijóo, hija de Bernardo, quien falleciera recientemente el 24 de agosto del 2012, y que gentilmente me facilitó el material.

2 Canal Feijóo, B., Archivo personal.



directamente con la conformación de una identidad. Es decir que en ellas se condensa la idea que subyace a todo su pensamiento y que pulsa con fuerza en su proyecto inédito: la configuración de una cultura identitaria arraigada en el espacio. Esto puede corroborarse recurriendo a su obra impresa –*Confines de Occidente*– donde precisa:

cultura es ser, o mejor dicho, cultura es... *être*. O bien; to be. El alarde lingüístico es aquí indispensable. Francés e inglés infunden en *être* y *to be*, esto es: en una sola palabra, dos ideas o cosas tan distintas como ser y estar, que el español aísla prolijamente. A muchos eso de tener una sola palabra para expresar dos cosas tan diferentes les parece pobreza... Yo creo que la pobreza está de este lado. ¿Dónde pone el español el ser cuando piensa en el estar?... ninguna cosa puede estar en alguna parte sin ser, ni puede ser sin estar en alguna parte... sólo hay seres-estando.³

3 Canal Feijóo, B., *Confines de occidente*, 1954, p. 113.

A partir de este fragmento, se comprende el núcleo de la concepción antropológica cultural planteada por Canal Feijóo, basado en una estrecha relación entre el *existir* y el *habitar*, el *ser* y el *estar*, donde la cultura deviene ni más ni menos que ese ceñido y complejo vínculo que establece el hombre con el suelo, con el *lugar*.

No hay culturas abstractas. La cultura es instancia de desenvolvimiento del espíritu en una realidad; y no hay más realidad para el espíritu que la que le está otorgada al ser insusceptible de ubicuidad al que pertenece.⁴

Volviendo a las primeras palabras con las que comienza el documento, los *planos de investigación* a los que hace mención Canal Feijóo se corresponden con cuatro *momentos históricos* en los que plantea un análisis acerca del modo en que la cultura es transfigurada simbólica o estéticamente, a saber: “arqueológico, prehistórico o precolombino”; “colonial o histórico”; “independiente” y, por último, “crítico”. En ese recorrido es el “espíritu creador argentino el que expresa o muestra una idea o emoción”, volviéndolas patente, en los dos primeros planos de investigación, a través del lenguaje plástico, denominado por Canal Feijóo “lenguaje del espíritu religioso”. Particularmente se detiene, por un lado, en el análisis iconológico de figuras e imágenes exhibidas en cerámicas, torteros y demás utensilios de la época que, en algunos casos, coinciden con la simbología presente en leyendas y mitos de las culturas “precolombinas” vigentes aún en la actualidad a través de la transmisión oral; y por el otro en la

arquitectura e imaginería del período colonial. En los dos últimos planos en cambio, en los que Canal Feijóo lee en clave simbólica el destino histórico argentino y sus vicisitudes a partir de las tragedias de Juan Cruz Varela⁵ (Dido y Argia) para el caso del plano “independiente” y del poema gauchesco *Martín Fierro* de José Hernández⁶ para el último plano, el “crítico”, la “idea o emoción” se visibiliza a través de un lenguaje literario o “lenguaje del espíritu patriótico o político”. Entre los dos primeros planos y los dos últimos se produce un desplazamiento en el modo de llevar a cabo la manifestación. En esos términos lo expresa en una de sus notas inéditas:

el siglo XIX va a mostrar al espíritu creador argentino –americano– pasando de la expresión plástica a la literaria, como a compás del paso de un orden de cultura gregaria o colectiva a un orden de cultura escolar o intelectual.⁷

El proyecto, brevemente expuesto en estas líneas, puede pensarse como una

5 Juan Cruz Varela (Buenos Aires, 1794 – Montevideo, 1839) fue un escritor y político argentino que apoyaba las reformas liberales que llevaba adelante el gobierno de Bernardino Rivadavia. Fue uno de los integrantes más destacados del partido unitario y fervoroso opositor del régimen de Juan Manuel de Rosas. (Canal Feijóo, 1960); (Gutiérrez, 1941).

6 *Martín Fierro* es un poema narrativo escrito por José Hernández y es considerado una obra literaria ejemplar del género gauchesco en Argentina. El libro fue publicado en dos partes: la primera, conocida como *La ida*, se titula *El Gaucho Martín Fierro* y apareció en 1872; la segunda, *La Vuelta de Martín Fierro*, se publicó en 1879.

Para una edición crítica de la obra ver: *Martín Fierro*, Ed. crítica coord. por Elida Lois y Ángel Núñez, Madrid, ALLCA XX, Colección Archivos N° 51.

7 Canal Feijóo, B., Archivo personal.

4 lb., p. 18

compleja trama (antropológica-cultural, estético-filosófica, histórico-artístico) que constituye el programa implícito y el horizonte hacia el cual tienden las incursiones de su obra tanto publicada⁸ como los materiales todavía inéditos, como un eje organizativo a partir del cual es posible reconfigurar su obra. Sin embargo, precisamente su condición de proyecto, inconcluso e inédito, sumado al carácter ensayístico y asistemático, pero no por eso poco sustancial, de su escritura, no permiten a simple vista reconocer la auténtica dimensión teórica de sus formulaciones. No obstante no es justo desestimar el carácter revelador, integrador e innovador de su proyecto. Sobre todo si la dimensión simbólica de su concepción de la cultura es puesta en relación a lo que por esos mismos años está siendo pensado en el campo de la filosofía. En *Nueva Clave de la Filosofía*, partiendo de los principios de la lógica simbólica y retomando las contribuciones antropológicas culturales desarrolladas por Ernst Cassirer, Susanne Langer coloca el símbolo en el centro del pensamiento y el conocimiento humano, haciendo de la simbolización la clave de todos los problemas humanísticos. Tal perspectiva puede ser de suma utilidad para comprender el sentido y restituir la estructuración teórica del proyecto inconcluso de Canal Feijóo.⁹

8 En esta instancia de la investigación sólo se trabajará con su obra ensayística.

9 Cabe señalar en este punto que si bien Canal Feijóo no menciona explícitamente a Langer en sus textos, es probable que haya conocido su obra o al menos *Nueva clave de la filosofía*. Este libro fue traducido al español en 1958 por el Grupo Sur, con traducción de Virginia Erhart y Jaime Rest, quien ya mencionaba en sus artículos el trabajo de Langer algunos años antes de

A partir de un breve pero exhaustivo recorrido a través de la historia de la filosofía, y mediante una fuerte crítica al positivismo, Langer relata el modo en que una “nueva orientación filosófica”, cuyos principios se basan en la importancia de los símbolos y su significación, surge de aquellos campos que la ciencia había abandonado por su incapacidad de validar el conocimiento en la corroboración experimental y certificar su veracidad en el hecho empírico. Acentuando esta crítica postula que

el edificio del conocimiento humano se despliega ante nosotros no como una vasta compilación de informes sensoriales, sino como una estructura de *hechos que son símbolos* y de *leyes que constituyen sus significados*.¹⁰

De este modo el uso e interpretación de símbolos deviene en su sistema la nueva clave de la filosofía. Su tesis fundamental, que hoy puede parecer poco novedosa pero no así 60 años atrás, radica en que existe una necesidad humana

realizar su traducción. Canal Feijóo mantenía un estrecho vínculo con el grupo dirigido por Victoria Ocampo. Nota de esto son los innumerables trabajos que publicó en Sur. Por otra parte, quienes se han dedicado a investigar la vida intelectual de Canal Feijóo no dejan de resaltar este vínculo: Beatriz Ocampo señala que la Asociación Cultural “La Brasa” (fundada por Canal Feijóo en 1924 en Santiago del Estero) era una especie de filial regional de Sur, y Adrián Gorelik habla de ésta como “una sucursal mediterránea de las innovaciones de la Capital” ya que los ilustres visitantes de Victoria Ocampo pasaban también por Santiago del Estero mediante *La Brasa*.

Para un estudio exhaustivo acerca de La Brasa, Cartier de Hamann, Marta, *La Brasa: una expresión cultural santiagueña*, Colmegna, Santa Fe, 1976.

10 Langer, S., *Nueva clave de la filosofía*, 1958, p. 32

básica y dominante de simbolizar, de inventar e invertir significados en el propio mundo.

El uso de símbolos, afirma Langer, acompaña al hombre desde su antigüedad más remota; éstos son la clave de su “vida mental”, y, al igual que Cassirer, considera que su capacidad para utilizarlos es lo que en última instancia lo separa de la animalidad pura. Para adaptarse a un medio y sobrevivir en él, el animal se vale de signos; sus sensaciones actúan como signos.

La inteligencia animal se fundamenta en una semántica primitiva, que consiste en la capacidad de aprender, por medio de reiteradas pruebas y errores, que ciertos fenómenos observados en el mundo son signos de otros fenómenos determinados.¹¹

El hombre en cambio hace un uso diferente y más complejo de los signos: si bien son una función mental, sólo constituyen el primer destello de la inteligencia, su “primerísima manifestación”; con ellos no sólo indica sino que también representa las cosas. Los utiliza como “signos substitutivos” que le permiten aludir, referirse a objetos que no están presentes, relacionarse con la experiencia a través de un proceso abstractivo; en definitiva el hombre los convierte en símbolos. En otras palabras, lo que separa al hombre del animal no es una cuestión de grado sino de naturaleza, es la capacidad de crear **símbolos**, de simbolizar. Ésta precisamente constituye la necesidad básica y primordial del ser humano que acompaña sus demás necesidades vitales.

La simbolización, afirmará Langer, “es un acto *esencial para el pensamiento*”. La función mental básica consiste en la utilización de símbolos para comunicar conceptos. El cerebro humano desarrolla constantemente un proceso que transforma las experiencias, el material que nos proporcionan los sentidos, en símbolos, conformando nuestras ideas, las cuales es necesario que se manifiesten en una actividad distintivamente humana: la “expresión de ideas”. El proceso simbólico más común en el hombre y el uso más frecuente que se haga de símbolos, quizá sea el lenguaje. Su propiedad específica es la discursividad y reside en la necesidad de ordenar las ideas de modo sucesivo, tal que puedan ser proyectadas en palabras. Este modo discursivo de articular el pensamiento constituye “la forma simbólica del pensamiento racional”¹² y consecuentemente la única formulación intelectual universalmente válida. De aquí que el lenguaje sea, para las corrientes del pensamiento lógico, la única producción mental con valor semántico. Desde esta perspectiva, las otras formas simbólicas (arte, ritual, mitos, etc.) carecerían de todo valor significativo o simbólico, quedando reducidas a meros “síntomas afectivos.

Sin embargo los símbolos tienen otra función adicional a la de referenciar y comunicar, a la de “proyectar” el pensamiento mediante el discurso; e incluso el lenguaje mismo no sólo tiene un significado proposicional, no solo formula y comunica ideas, sino que también es metafórico, figurativo; es decir que además de su significado literal

11 lb., p. 42

12 Langer, S. *Los problemas del arte*, 1966, p. 125

puede poseer otro que es del orden de lo “artístico”. Una importante parte de la realidad no es susceptible de ser expresada mediante el lenguaje discursivo; existen ideas que, por tratar acerca de la experiencia interior, son complejas de ser proyectadas discursivamente y deben ser manifestadas, “presentadas” a través de formas visuales. Dichas ideas, critica Langer, han quedado excluidas del ámbito gnoseológico por aquellas teorías de la mente sujetas al lenguaje¹³ que las consideran incomunicables y carentes de valor significativo o simbólico. El tipo de simbolismo utilizado para ordenar y manifestar estas ideas es “proporcionado por nuestra apreciación puramente sensoria de formas...” y su

función primaria –conceptualizar el flujo de sensaciones y proporcionarnos cosas concretas en lugar de colores y ruidos caledoscopios– es, de por sí, un oficio que no puede reemplazar ningún pensamiento originado en la lengua.¹⁴

Si bien se habla de “lenguajes diferentes” para referir a distintos medios utilizados en la representación no verbal, la discursividad, señala Langer, es una característica exclusiva del lenguaje. Si bien enumera diferentes aspectos distintivos

entre el simbolismo no discursivo¹⁵, al que denomina “simbolismo presentativo”¹⁶, y el discursivo, el punto que más interese al objeto que se está analizando es el concerniente a establecer que a diferencia de estos últimos –cuyos significados son “entendidos sucesivamente y reunidos en un conjunto por medio del proceso llamado discurso” (por ejemplo las palabras, que tomadas en sí mismas aún conservan un significado, son dispuestas de forma sucesiva y se combinan de acuerdo a recursos sintácticos conformando un significado complejo) – los significados de los símbolos no discursivos sólo son comprendidos a través del significado del conjunto, a través de las relaciones que dichos significados mantienen dentro de la estructura total¹⁷ (por ejemplo las representaciones pictóricas o fotográficas son una conjunción de elementos tales como la luz, los matices, las sombras que se dan simultáneamente y dando sentido al todo, poseen significación en la integridad). Es decir que para que pueda funcionar como un símbolo sus elementos, que “no son unidades dotadas de significados independientemente”, deben darse de modo simultáneo e integralmente, conformando una estructura que significa en su conjunto.

Si bien a través de su tesis, Langer admite la distinción que establecen las doctrinas del positivismo lógico entre procesos discursivos y no discursivos, se separa de aquellas, especialmente de la formulación de Rudolf Carnap, cuando

15 Ver lb., pp. 113-116

16 Esta distinción entre símbolo discursivo y presentativo es una división formal muy esquemática, existen otras divisiones naturales no determinadas lógicamente sino por el modo de usar los símbolos.

17 lb. 116

13 Langer está criticando particularmente las teorías lógicas de las que parten Wittgenstein, Russell y Carnap, para quienes todo aquello que no se ajusta a la definición de lenguaje por ellos propuesta, todo lo que no puede ser proyectado discursivamente (la experiencia subjetiva, la emoción, el sentimiento y el deseo), no es una expresión simbólica sino que es expresivo sólo de modo “sintomático”, y por lo tanto cae fuera del entendimiento humano dado que sólo se puede conocer aquello que es un hecho demostrable.

14 Langer, S., *Nueva clave de la filosofía*, op. cit., pp. 112-113

afirman que todos los productos mentales no discursivos son meros “síntomas afectivos” y carentes de “valor simbólico” y “significación”. El símbolo presentativo, al igual que los demás símbolos, es un vehículo de significado, posee un valor semántico;

dondequiera que opere un símbolo, existe un significado; y recíprocamente, diferentes clases de experiencia –digamos: razón, intuición, valuación– corresponden a diferentes tipos de mediación simbólica. Ningún símbolo está exento del oficio de formulación lógica, de *conceptualizar* lo que comunica.¹⁸

Pero ¿en qué medida estos símbolos significan? Evidentemente no comunican proposiciones como lo hacen los símbolos discursivos, sino que expresan sentimientos. Con esta propuesta Langer desplaza los límites de la razón e introduce en el ámbito del conocimiento la experiencia sensorial. Las abstracciones realizadas por nuestros sentidos constituyen materiales simbólicos, que no son más que “medios empleados para la comprensión”. Este planteo en torno a la posibilidad de símbolos no discursivos participando del proceso del conocimiento le permite postular que el lenguaje no es el único medio de articular el pensamiento y que todo lo que queda fuera de éste, no forma parte de un ámbito irracional ni carece de valor semántico. Por el contrario, esta tesis le permite asimilar toda la actividad mental a la razón, dando un lugar y una razón propia al arte, la religión, los mitos y rituales y a toda la imaginación práctica.

Más allá de la incertidumbre, por ahora no resuelta, acerca de si Canal Feijóo leyó o no a Susanne Langer, es posible apreciar sorprendentes coincidencias entre las tesis de Langer en torno a la concepción y funcionalidad de los símbolos no discursivos y la hipótesis planteada por Canal Feijóo en la que enuncia, tal como ya fue señalado, que son precisamente las ideas o emociones, de aquello que conformaría el “espíritu creador argentino”, las que son expresadas estéticamente o simbólicamente. Es decir, la cultura como conformación identitaria de una época se hace manifiesta, se patentiza a través de una transfiguración simbólica. El dispositivo de Langer en torno a la simbolización y este nuevo lugar otorgado a los símbolos no discursivos permite profundizar en el planteamiento de Canal Feijóo. Es posible pensar estas ideas o emociones transfiguradas simbólicamente (en símbolos presentativos) a través de los cuales se devela una cultura identitaria y darle a



18 Ib., p. 117

estos símbolos una significación (el poder de significar) al poder ser introducidos en el ámbito gnoseológico.

Pero existen otros puntos en los que ambas posturas intelectuales coinciden. Canal Feijóo se detiene, en los dos primeros períodos¹⁹, en el análisis de símbolos presentes en ciertas producciones pero también en el análisis de esas mismas producciones como símbolos, presentativos en término de Langer, que expresan el modo de ser de un pueblo, sus experiencias emotivas, sus creencias y valores. Pero ¿en qué reside la importancia de estas cerámicas y arquitecturas que Canal Feijóo toma como objeto de análisis?, ¿qué las diferencia de un mero cachorro o una edificación cualquiera, qué les otorga la posibilidad de una significación o semantización diferente más allá de su función práctica, qué las convierte, en última instancia en arte o en objetos de manifestación cultural? Efectivamente estas formas arquitectónicas, cerámicas e incluso las escultóricas y pictóricas (como es el caso de las vírgenes que Canal Feijóo toma en cuenta en el análisis del período colonial), pueden surgir en primer lugar como respuesta a necesidades prácticas. Sin embargo, y siguiendo a Langer en su formulación, cuando aquel hombre de la antigüedad imita modelos de la naturaleza para crear objetos con finalidad práctica,

19 Si bien es posible analizar todos los períodos a partir de la presencia de símbolos presentativos, dado que los dos últimos podrían pensarse como lenguaje metafórico y como tal es un símbolo presentativo, sin embargo a estos últimos se los analizará a partir del concepto de alegoría en un trabajo próximo.

percibe algo más que la significación utilitaria de sus formas; percibe literalmente el reflejo del sentimiento humano.²⁰

Es decir que, más allá de sus funciones pragmáticas, estos objetos son formas expresivas pero “del modo en que una proposición es expresiva, a saber, como formulación de una idea para una concepción”²¹, pero a diferencia de aquellas éstas son ideas de sentimiento y no de la razón. En última instancia, y teniendo en cuenta la concepción en torno al arte de Langer, quien lo define precisamente como una “forma expresiva”, estos objetos serían obras de arte, una transfiguración estética de la cultura. En esta línea, en una conferencia pronunciada en 1958, “La importancia cultural del arte”, Langer afirma:

Toda cultura desarrolla alguna forma de arte tan indudablemente como se forma su lenguaje... expresada a veces únicamente en sus utensilios o sobre el cuerpo humano...²²

y continúa:

Donde quiera que una sociedad ha llegado a la realización de una cultura –en el sentido etnológico, no en el popular de ‘forma social’– ha engendrado arte, no tardíamente en su transcurso, sino desde sus albores mismos.

En este sentido se hace más patente la relevancia otorgada por Canal Feijóo a aquellos elementos antiguos. Ellos mani-

20 Langer, S., *Nueva clave de la filosofía*, op. cit., 287

21 Langer, S., *Los problemas del arte*, op. cit., p. 127

22 Langer, S., *Esquemas filosóficos*, 1971, p. 93

BIBLIOGRAFÍA

Canal Feijóo, Bernardo, Archivo Personal: documentos inéditos, documentos personales y epistolarios. ———, *Burla, credo, culpa en la creación anónima*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1951.

———, *Confines de occidente*, Editorial Raigal, Buenos Aires 1954.

———, De las “aguas profundas” en el *Martín Fierro*, Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires 1973.

———, *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, Campaña Impresora Argentina, Buenos Aires, 1937.

———, Época colonial: del Renacimiento al Barroco en Capítulo, *Historia de la literatura argentina* 6, CEAL, Buenos Aires 1967, pp. 121-144.

———, *La expresión popular dramática*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1943.

Cartier de Haman, Marta, *La Brasa: una expresión cultural santiagueña*, Colmegna, Santa Fe, 1976.

Gorelik, Adrián, “Mapas de identidad. La imaginación territorial en el ensayo de interpretación nacional: de Martínez Estrada

fiestan el modo de ser de una sociedad, a través de ellos la cultura es transfigurada estéticamente, y es dable pensar entonces que no es posible un ser y un estar sin un sentir.

Este breve recorrido permite entender de qué manera para Canal Feijóo la cultura se hace patente transfigurándose estética o simbólicamente, y cómo en estas manifestaciones es la expresión de un pueblo la que se vuelve ostensible. El análisis de éstas le permite reconfigurar la conformación religiosa, social y cultural de una época y de un pueblo, es decir en última instancia su conformación identitaria; pero también entender el modo en que aquella cultura continúa latente en el presente. Ya Langer también había señalado que

cada generación tiene sus peculiares estilos de sentimiento... estos estilos de la emoción real no son insinceros. Son en gran parte inconscientes, determinados por muchas causas sociales.²³

La teoría desarrollada por Langer en torno al valor epistémico de la simbología permite acompañar el pensamiento de Canal Feijóo y entender que su concepción, según la cual el análisis simbólico de ciertas manifestaciones (plásticas y literarias) permitiría el develamiento y consiguiente acceso a una cultura –o dicho de otro modo, que la cultura se revela simbólica y estéticamente– lejos de ser una formulación meramente pintoresca y carente de rigor filosófico constituye un modo de conocimiento.

La búsqueda continua de significados – más amplios, más claros, más manejables, más articulados– es filosofía. Impregna toda la vida mental: a veces, en la forma consciente del pensamiento metafísico; a veces, en la manipulación libre y confiada de ideas establecidas, a fin de extraer sus implicaciones más precisas y detalladas; y a veces –en los más grandes períodos creativos–, en la forma de apasionada expresión mítica, ritual y piadosa.²⁴

Considerar, entonces, que la manifestación estética y simbólica son modos diferentes de articular el pensamiento, en el que entra en juego la experiencia sensorial, y que el respectivo análisis de las mismas constituye un modo de conocer permite que la conformación de una cultura a través de los años sea un camino posible de ser desandado a partir de sus manifestaciones simbólicas y estéticas, y alcanzar a dilucidar, en ese proceso, el modo de ser de un pueblo y sus transformaciones a lo largo del tiempo. El estudio de esa transfiguración, tal y como llega al presente –mediada incluso por avatares históricos– le permite a Canal Feijóo regresar sobre los pasos de su constitución, recorrer ese trayecto en sentido inverso y adentrarse en las profundidades más sustanciales, en los elementos más significativos que le fueron dando origen. Y develar en ese desentramado, a través de un análisis simbólico y estético, una estructura de sentir que configura una identidad arraigada en el espacio.

a Canal-Feijóo” en *Prismas. Revista de historia intelectual*, UNQui, Año 5 - Nº 5, Buenos Aires, (2001).

Gutiérrez, Juan María, “Estudio sobre las obras y la persona del literato y publicista don Juan de la Cruz Varela” en *Los poetas de la Revolución*, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1941.

Hernández, José, *Martín Fierro*. Ed. Crítica; Élica Lois, Ángel Núñez coordinadores, ALLCA XX (Colección Archivos Vol. 51), Madrid, Buenos Aires 2001.

Langer, Susanne, *Nueva clave de la filosofía*, Sur, Buenos Aires, 1958

_____, *Los problemas del arte*, Ediciones Infinito, Buenos Aires, 1966.

_____, *Esquemas filosóficos*, Nova, Buenos Aires, 1971.

Martínez, Ana Teresa et al., Los hermanos Wagner. *Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero, 1929-1940*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal, 2011.

Ocampo, Beatriz, *La nación interior: Canal Feijóo, Di Lullo y los Hermanos Wagner*, Antropofagia, Buenos Aires, 2007.

Varela, Juan Cruz, *Tragedias*, Librería La Facultad, Buenos Aires, 1915.

23 Langer, S., *Esquemas filosóficos*, op. cit., p. 103.

24 Langer, S., *Nueva clave de la filosofía*, op. cit., p. 333

LA PROMOCIÓN DE LAS HUMANIDADES EN EL BACHILLERATO: ENTRE LA ADAPTACIÓN Y EL OBSTÁCULO

Fernando Ibarra Chávez*
UNAM-FFyL

Recibido: 03-julio-2013
Aprobado: 24-julio-2013

RESUMEN: En los últimos años, el uso de nuevas tecnologías en la educación se ha vuelto casi obligatorio para los profesores. Sin embargo, su implementación no siempre resulta en la mejor preparación de los alumnos. En el mejor de los casos, cuando la información digital se presenta en forma alfabética, podría decirse que un adolescente lee más de lo que se cree, pero lo fundamental no es la longitud de la lectura ni la velocidad con la que se haga, sino el tipo de textos que caen en sus manos. Por otra parte, el desarrollo del lenguaje visual, con imágenes y pantallas “touch”, ha logrado dejar en el olvido la relación entre palabra y pensamiento. La función de aquel que se inclina por el estudio de las humanidades, al alejarse del beneficio económico, podría considerarse inútil o hasta inexistente. Ante la ausencia de una conciencia social del campo de acción de los humanistas, su integración social se dificulta. Pero la realidad es que más allá de proveer un futuro económicamente alentador en sí mismas, las humanidades estimulan los procesos de razonamiento de los adolescentes, lo cual ayuda a que el individuo sea capaz de enfrentarse a tareas cognitivas de alta complejidad de manera más inmediata, cualidades que sin duda contribuyen al desarrollo de un mejor profesionalista en cualquier área. En este artículo trato las razones por las que el estudio de la literatura y la filosofía en el bachillerato no debería siquiera ser cuestionado, con el objetivo de exhortar a los profesores de este nivel a no olvidar su deber social ante la necesidad de mantener vivas las humanidades.

PALABRAS CLAVE: Enseñanza de las humanidades, Humanidades en el bachillerato, Tecnología en la educación, Lenguaje y razonamiento, Enseñanza de la literatura.

Abstract: In the last few years, the use of new technologies in education has become almost a requirement for teachers. However, this practice does not always result in the student's better preparation. In the best of cases, when digital information is presented in an alphabetical way, it could be said that a teenager reads more than he realizes, but the fundamental detail is not the length of the reading or the speed of it, but the kind of text that falls into his hands. Meanwhile, the development of visual

* Licenciado en Letras Modernas Italianas y especialista Historia del Arte por la UNAM. En El Colegio de México cursó el Programa para la Formación de Traductores y actualmente es doctorando en Literatura Hispánica. Se ha desempeñado como docente desde 1999 en el área de lengua italiana y literatura medieval. Ha participado en congresos nacionales e internacionales relacionados con literatura e historia del arte. Cuenta con varias publicaciones en revistas especializadas. Actualmente es profesor de Carrera en el Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde desempeña además el cargo de Jefe del Departamento de Letras Italianas. Correo electrónico: moscadecristal@yahoo.com.mx

language, with images and touch screens, has left aside the relationship between words and thoughts. The role of someone who studies humanities, while distancing him or herself from an economic benefit, could be considered useful or even nonexistent. The social adaptation of humanists gets tougher because of the absence of a social consciousness regarding their field of action. More than providing an economically cheering future by themselves, the humanities stimulate the reasoning processes of teenagers, which help the individual to be capable of performing cognitive tasks of high complexity in a more immediate way. These qualities should doubtlessly contribute to the development of a better professional in any area. This article portrays the reasons why the study of literature and philosophy in high school should not even be questioned; and its objective is to exhort teachers in this stage not to forget their social duty facing the need of keeping the humanities alive.

Keywords: The Teaching of Humanities, Humanities in High School, Technology in Education, Language and Reasoning, The Teaching of Literature.

Cuando se trata de hablar sobre el lugar que ocupan las humanidades hoy en día en el bachillerato, la intención inicial es poner de manifiesto la importancia del estudio de las materias literarias o filosóficas en el bachillerato, pero realmente éste no es un tema que debería ameritar ningún tipo de reflexión: la literatura, así como las demás materias humanísticas, son importantes y punto. Según mi postura, esto no debería siquiera ser cuestionado. ¿Vale acaso la pena preguntarse si es importante que un estudiante conozca las reglas que rigen su lengua y los productos culturales más representativos que a lo largo de la historia han nacido de ella? ¿Es necesario subrayar la importancia del pensamiento? Definitivamente éste no es el problema, sino la manera en que los profesores de humanidades, desde su trinchera pueden promover que las nuevas dinámicas en la transmisión del conocimiento no violenten de manera negativa el proceso de enseñanza-aprendizaje. Tomemos en cuenta que tanto la filosofía como las letras están fuertemente ligadas al texto escrito



como principal vehículo de transmisión y, en este sentido, cualquier alteración al proceso de lectura les atañe. El sentido común nos pediría que nos adaptemos a las novedades, pero en muchos casos éstas, lejos de contribuir, obstaculizan la labor docente.

Los cambios que conllevan las modificaciones entre el individuo actual y su entorno afectan todos los ámbitos del conocimiento. La inmediatez, el movimiento, el hiperrealismo, el placer frugal y la sorpresa efímera son condicionantes para establecer las leyes de la oferta y la demanda. Ante un fenómeno social conviene generar un producto que se transforme en bien de consumo. Ya sea una inclemencia geológica o un evento deportivo, la sociedad actual está preparada para responder con una película, artículos en revistas, comentarios en el radio, parodias, chistes e incluso prendas oficiales y su relativo facsímil no autorizado. Hay un ejército de mentes creativas en busca del fenómeno de moda para explotarlo, comandado por la sociedad de consumo.

Sin embargo, dentro de estos productos difícilmente veremos un objeto que se precie de ser artístico, a lo mucho un *grafitti* hecho con esmero o una calaverita en noviembre –casi siempre desgramaticada y ajena a cualquier estándar métrico y rítmico–.

Pensar que un fenómeno social genere literatura inmediata de calidad es poco probable. En principio, salvo algunas excepciones de creadores magistrales, la elaboración de una novela, una obra de teatro, una serie de relatos, un poema, entre otros, exige la inversión de tiempo y parece ser que las condiciones actuales no ven con buenos ojos las

actitudes contemplativas, ni la serenidad propia de un proceso creativo. Lo que haya que hacerse debe efectuarse ya y rápido.

El creador de un bien cultural debe invertir energía, ingenio y conocimientos tanto del motivo que quiere representar como de las técnicas apropiadas para hacerlo. Pensando que el anhelado objeto llega a consumarse, hay que pasar a la fase de distribución mediante el contacto con una editorial, un teatro o un museo que primero harán un balance de sus cualidades en relación con el beneficio económico en que puedan derivar; luego viene la censura, la relaboración final, el filtro de derechos humanos, el copyright, el contrato y una serie de prácticas burocráticas que demandan tiempo. De tal suerte que, al final del proceso de creación y distribución, vemos que el objeto artístico o literario ya no es tan rentable porque, mientras tanto, se generaron otros fenómenos sociales que no se pueden desatender y que exigen su respectiva tanda de bienes de consumo.

La obra de arte, entonces, independientemente de sus valores estéticos, puede pasar de vanguardista a trasnochada en lo que se concreta el proceso que va del impulso artístico a la mano del consumidor final. La historia del mundo editorial está plagada de anécdotas desafortunadas donde la gran obra de valor universal se publica póstumamente cuando el autor o el tema en cuestión resultan coincidir con los volubles intereses de la sociedad. También se dan casos en que ante un evento de vital importancia surgen libros, en general productos de la escritura rápida de un reportero experto o de su equipo de colaboradores. Así llegamos a los textos polémicos,

a los reportajes profundos, a los libros de denuncia sagaz y oportuna, a la biografía de ocasión, o al texto astutamente elaborado *a priori* ante la inminencia de una situación provechosa –no es casual que durante el 2009 y el 2011 espontáneamente haya surgido un profundo interés honesto, profesional y sincero por la historia patria entre los escritores del país y también entre una masa no menos importante de productores de bienes de consumo que aprovecharon las efemérides de septiembre para hacer su agosto.

La producción de textos de consumo inmediato es más evidente en la elaboración de revistas de amplia difusión, aunque, con el paso del tiempo, notamos que ciertas prácticas hemerográficas han ejercido influencia concreta en la confección de libros, por lo general, dirigidos a un público que quiere documentarse, pero que no necesariamente entiende la lectura como parte de un proceso, ni busca el valor estético de los contenidos.

Quizá una de las principales características de la comunicación escrita actualmente es la simplificación tanto de fondo como de forma. Muchas veces, al tratarse de textos que abordan temáticas efímeras, no se requieren ni ediciones anotadas impresas sobre papel de calidad porque no se crean para conservarse, sino para consumirse en un determinado momento.

Los textos nuevos demandan una manera diferente de ser aprovechables: por un lado permiten un tipo de lectura rápida y, en la medida de lo posible, con ayuda de colores, tipografía, hipervínculos y otras estrategias, se le permite al lector recuperar la información esencial y tener en el mismo texto herramientas para un conocimiento más profundo si

así lo desea. De hecho, hay revistas en las que aparece resaltado con un fondo amarillo la parte importante del texto, o sea que el lector puede simplemente leer el título, algunas líneas y los fragmentos seleccionados para aprehender la información. Otras publicaciones periódicas presentan un texto breve acompañado de una serie de direcciones electrónicas donde el lector podrá encontrar mayor información, si así lo deseara. También tenemos revistas que indican el tiempo aproximado que puede durar la lectura, con lo cual el lector, a partir de su disponibilidad, decide si cuenta o no con esa cantidad de minutos para leer un artículo completo. De ahí que, desde el formato y el aspecto general, un libro tradicional resulte poco atractivo –y en principio, aburrido– para los jóvenes estudiantes.

Hasta aquí pareciera que los problemas no nos atañen porque estoy refiriéndome a revistas, pero resulta que hay una tendencia a medir la capacidad de lectura a partir de cifras. Un niño de tercer año de primaria debería ser capaz de leer de 80 a 110 palabras por minuto y al hacerlo demostraría que ha desarrollado una satisfactoria competencia lectora. Más adelante, ese individuo podría ejercitarse y llegar a leer dos mil palabras por minuto o más, como anuncian los cursos de lectura rápida. Lo que no se toma en cuenta es que hay textos que requieren también tiempo para ser leídos y no por dificultad, sino por la necesidad de prolongar el goce o la asimilación del contenido textual. Pero esto no está contemplado ni en algunos manuales de lectura para niños ni en los cursos de lectura rápida, obviamente. Esto responde a un presupuesto de origen: los textos que

leemos, por ejemplo, en una página web informativa, no fueron diseñados como objetos estéticos, y no tendrían por qué, pero parece que la manera actual de enseñar a leer a los niños se olvida un poco de la existencia de aquellos textos que sí lo son. El efecto de una poesía requiere de una lectura pausada, un curso de lectura veloz ayudaría a leer en poquísimos minutos un libro de poesía o un ensayo filosófico, pero ¿qué le deja una técnica de lectura de esta naturaleza al lector que está más bien interesado en el placer estético o en la sólida reflexión?

La primera década del siglo XXI popularizó las nuevas formas de comunicación y transmisión del conocimiento que de inmediato fueron adoptadas en ambientes académicos. En un proceso casi imperceptible pero contundente, el manejo de las nuevas tecnologías se volvió una necesidad y luego una obligación en los centros educativos. A finales de la década de los 90 del siglo pasado los profesores de bachillerato podían desarrollar eficazmente sus actividades profesionales y cotidianas sin necesidad de estar en contacto con una computadora; igualmente los estudiantes podían obtener grandes adelantos en su formación limitándose al trabajo guiado en laboratorio, a la discusión directa entre pares, a la investigación documental en biblioteca y a la ayuda de la vieja máquina de escribir familiar. El día de hoy los profesores se ven obligados a participar en las nuevas dinámicas de uso de la tecnología, entre otras cosas, porque las exigencias de la institución donde laboran e incluso la valoración cualitativa de su actividad dependen en gran medida de la inserción de las técnicas de información y comunicación dentro de su ámbito docente.



La Escuela Nacional Preparatoria ha estado constantemente interesada en que tanto profesores como alumnado reciban preparación adecuada en estas novedades para mantener un alto nivel de competitividad y una formación sólida que vaya de la mano con el devenir mundial. Justamente en los años noventa comenzaron a promoverse masivamente diplomados enfocados al uso de la computadora para el ejercicio docente. Estos cursos incluían el manejo de software básico y abrían espacios para el conocimiento del incipiente internet. En un lapso bastante breve las circunstancias han cambiado radicalmente y ahora se ofrecen cursos en línea especializados, como uso de Autocad o Moodle, y se da por hecho que los destinatarios están capacitados para manejar procesadores de texto, archivos de imagen y además poseen cierta pericia para navegar en Internet y apropiarse de datos. Incluso en algunos cursos es requisito contar con teléfono inteligente y ser miembro de alguna red social.

El panorama parece muy positivo en términos generales, pero en la prác-

tica cotidiana nos damos cuenta de que el uso de la tecnología no está dando como resultado una mejor preparación en nuestros alumnos. El uso de la tecnología tampoco está siendo garantía de un aumento en la calidad y eficiencia de las clases. Es más, para muchos colegas esta exigencia se ha vuelto más bien un obstáculo porque deben dedicar una parte considerable de su tiempo a ejercitarse en una competencia en la que todavía no confían porque, de hecho, no siempre logran ver resultados que muestren un avance positivo mayor al que se lograba hace un par de décadas sin tecnología. Sin embargo, no se puede prescindir de ésta porque no se trata sólo de una exigencia institucional, sino que los propios alumnos, quienes han crecido envueltos en un ambiente donde la tecnología cambia vertiginosamente, necesitan de estas herramientas para poder desenvolverse con mayor seguridad. Ésta es la razón por la que los profesores de bachillerato deberían adaptarse al cambio, aunque todavía queda por establecer en qué medida y con qué propósito. El hecho de usar una presentación en *Power Point* facilita una exposición, pero sería discutible establecer hasta qué punto la información transmitida sobre este soporte es más eficaz que la misma información sobre una hoja de rotafolio. ¿En qué medida un juego de memoria digitalizado es preferible a las tradicionales tarjetas de cartón? Los razonamientos ecológicos dejémoslos a un lado.

Hay situaciones en las que el uso de la tecnología se ha vuelto casi imprescindible para la trasmisión del conocimiento. Los estudiantes de geografía actualmente cuentan con esa maravilla llamada Google maps que permite conocer cada rincón del planeta, los estudiantes de ana-

tomía pueden ver videos en los que se hacen disecciones profesionales de animales e incluso un parto humano, pero en el caso del estudio de la literatura y la filosofía ¿qué tan importante son las tecnologías de la información? ¿Sería posible seguir estudiando a Aristóteles o a Octavio Paz sin contar con la presencia de un dispositivo conectado a la red? ¿Cómo puede el profesor de humanidades integrar las nuevas tecnologías para generar un aprendizaje más eficiente?

En principio creo que es necesario aclarar qué se entiende por uso proficuo de las nuevas tecnologías, porque en el afán de hacer uso de ellas a veces únicamente se digitaliza lo que antes manejábamos sobre un soporte material. La digitalización ha traído enormes ventajas, pues gracias al formato PDF, por citar un caso, el sistema bibliotecario de la UNAM ha enriquecido sus bases de datos y ahora es posible consultar artículos especializados que antes exigían el traslado directo del estudioso a la biblioteca que los resguardaba. Incluso se pueden consultar en otros archivos electrónicos libros antiguos, manuscritos, acervos fotográficos y demás a los cuales hace algunos años era prácticamente imposible tener acceso.

El libro electrónico no debería realmente causar susto. Simplemente se trata de un soporte diferente. Es cierto que hay un goce casi morboso al entrar en contacto con la materialidad del libro impreso, percibir su olor, sentir la textura de sus páginas, luchar ante la resistencia de su costura, experimentar estados de ansia si hay que desvirgar –o cortar las barbas– al ejemplar intonso. Al final, si lo que importa es el mensaje, basta que el texto sea legible, ya sea manuscrito, impreso,

microfilmado, fotocopiado o digitalizado. El audiolibro preferiría dejarlo aparte porque ni es libro ni se lee. Hay que recordar que también cuando se popularizó la imprenta hubo gente que aseguraba que el libro estaba por morir, y de eso ya pasaron más de quinientos años.

Curiosamente, aunque el simple hecho de tener acceso a internet potencialmente pone al estudiante en condiciones de leer todo Platón, todo Shakespeare, todo Cervantes, los textos prohibidos durante la Inquisición y la novela de moda, seguimos viendo que los muchachos no se acercan a la lectura y seguimos afirmando que a los gobiernos les conviene mantener a la gente ignorante, cuando son justamente los gobiernos los que están promoviendo la Banda Ancha para todos. Aquí es donde el profesor de literatura podría tener un papel fundamental: él debería impulsar que esta incoherencia se volviera una fortaleza.

Los profesores de bachillerato se enfrentan constantemente a sistemas de valores diferentes que evidentemente derivan en una crisis. Quizá parte de las incoherencias nacen desde los estudios profesionales. Dentro de la UNAM, la mayoría de las carreras humanísticas se concentran en la Facultad de Filosofía y Letras, donde los estudiantes de filosofía no siempre se interesan por la literatura, los estudiantes de letras no tienen realmente cursos enfocados a la filosofía y los estudiantes de bibliotecología, pedagogía, geografía e incluso historia pueden concluir con éxito sus estudios sin haber tenido contacto directo con estas disciplinas.

Esto es sintomático de lo que ocurre con el resto de los estudios universitarios: minorías sectoriales, élites especializa-

das, susceptibles de un merecido prestigio de reconocimiento internacional, pero desvinculados entre sí. Esta falta de relación interdisciplinaria se agrava sobre todo cuando observamos que la brecha que separa las humanidades de la sociedad es tan grande que en ocasiones amenaza con ser absoluta.

Ante esta situación, los profesores que imparten materias humanísticas en bachillerato se encuentran entre posturas bastante discordantes que tratan de conciliar la tradición con la novedad sin que haya un verdadero fundamento pedagógico que permita tener una guía para la toma de decisiones. Además de las circunstancias sociales, de los requerimientos institucionales y de las propias deficiencias, los profesores deben enfrentarse a un tipo de joven que ya no es el de hace diez años. Quizá en el pasado el profesor podía sentirse aventajado frente al alumno al haber acumulado conocimientos a partir del estudio, ahora que el uso de la tecnología parece ser un nuevo valor, un estudiante bien podría estar por encima del docente, entre otras cosas, porque no siempre los profesores contamos con el presupuesto adecuado para adquirir los dispositivos más avanzados del mercado.

En las entrevistas de primer ingreso a la licenciatura en Letras Modernas, un gran número de estudiantes nos cuentan que decidieron estudiar literatura porque en el bachillerato hubo algo que transformó su forma de ver el mundo: por un lado la lectura de textos de alto valor estético o conceptual y por el otro la presencia de un profesor que logró estimular de manera satisfactoria intereses y capacidades en sus estudiantes. No es el simple hecho de leer lo que genera el cambio de conducta y la posterior toma

de decisiones, sino el objeto de la lectura, el estímulo recibido y los resultados tangibles. A diferencia de quien se inclina por la abogacía o las disciplinas afines a las necesidades del mercado, los estudiantes de humanidades no piensan que al finalizar sus carreras estarán en condiciones para contribuir al desarrollo económico de sus familias ni tienen esperanzas en un futuro con bienestar material asegurado. Los humanistas de hoy no estudian por dinero ni por protección, esa es una verdad sabida desde que dejaron de ser útiles para las élites en el poder. Y justamente, al momento de alejarse del beneficio económico, podría interpretarse que su función es inútil o, a veces, inexistente. En las políticas públicas no parece que haya un lugar evidente para la población económicamente activa que no produce bienes ni ofrece servicios. En los periódicos no se solicitan profesionales con experiencia en el estudio de la filosofía aristotélica o con un excelente manejo del español. Dato curioso, del inglés, sí, pero el conocimiento de la lengua materna parece que se da por sentado.

Entramos en problemas más agudos cuando tratamos de definir la función social del estudiante y del docente de letras o de filosofía. Para nosotros que estamos inmersos en este campo no cabe duda de que el desarrollo de la civilización va de la mano con la dinámica de las humanidades; que una revista de difusión publicada esta semana puede ser material invaluable para un estudioso del futuro; que leer veinte minutos al día es bueno, pero leer dos horas es mejor y no es tiempo perdido, sino tiempo invertido en cultivar nuestro componente intelectual, el que tantos filósofos de la antigüedad consideraban causa de la distinción

entre el ser humano y los animales. Sin embargo, para el ciudadano común es difícil entender que el estudio de las letras conlleva mecanismos de adquisición del conocimiento que derivan en una visión más crítica del mundo. Esto no significa que uno se vuelva políticamente reaccionario, sino que, al haber conocimiento de otras realidades, la apertura mental y la tolerancia a lo diferente llegan casi como consecuencia necesaria. Para un padre de familia promedio resulta poco operativo concebir a su hijo como “intelectual”, e incluso le cuesta trabajo entender que cuando está en un rincón por varias horas inmóvil con un libro en las manos está haciendo “algo”. Prácticamente no es sino hasta que se incorpora al área laboral que los padres entienden que el estudio da frutos, aunque para el ciudadano común no deja de ser más comprensible la actividad de un muchacho que trabaje en un restaurante que la actividad del estudiante de filosofía. Trabajar en el restaurante conlleva una preconcepción del área de desarrollo profesional, si hay prestaciones y trabajo de planta se entiende que el individuo en cuestión ha demostrado tener capacidades sobresalientes y por eso “le está yendo bien”, mientras que el campo de acción de un filósofo es siempre misterioso y si encuentra un trabajo seguramente fue porque “corrió con suerte”.

Precisamente el prejuicio y la incompreensión hacia la gente de letras va generando ciertos estereotipos que, por infundados que sean, marcan una dife-

“

El campo de acción de un filósofo es siempre misterioso y si encuentra un trabajo seguramente fue porque corrió con suerte”

rencia que muchas veces desemboca en desventajas en el campo laboral y en la valoración que se le da a determinadas profesiones. Como parte de las evaluaciones globales sobre la pertinencia de ciertas áreas de estudio no falta el rubro que califica la vinculación de determinados estudios con las actividades empresariales y viceversa. Lamentablemente, al no existir una conciencia social del campo de acción de los humanistas, la integración social se dificulta. En estas coordenadas, se sugiere que los profesores desde el bachillerato fomenten el emprendedurismo y el liderazgo entre los estudiantes, cosa que en muchos casos se logra con éxito, pero una vez que los chicos deben enfrentarse a los problemas reales para la obtención de un empleo queda claro que la sociedad no considera el conocimiento un factor de contribución. Vuelvo al periódico: se pide que se tengan habilidades para manejar algunos programas informáticos, pero no se exige que se tenga excelente ortografía o la capacidad para elaborar un texto argumentativo y no porque no sea útil, sino porque la sociedad no sabe que lo es.

Por estas razones, cuando un muchacho entra al bachillerato y sabe que debe tomar clases de literatura, puede ser que no las considere importantes, porque al final no le van a servir para obtener un mejor trabajo. Es cierto que hay individuos incapaces de apreciar la belleza de una metáfora, la concisión de una idea o el aroma de un libro, pero como parte de la formación integral, todos los bachilleres deberían ser capaces de utilizar la lengua materna con cierta exactitud y riqueza.

Alguna vez preguntaba un chico “¿Para qué sirven los acentos si en inglés ni existen?” Quien suele leer sabe que

esta pregunta es aberrante, aunque ha habido algunas políticas educativas que parecen haber partido de ahí y algunas escuelas de educación media superior han suprimido las clases de español, literatura y en general cualquiera que se relacione con la filosofía para ceder un lugar a los cursos de computación e inglés, que son las dos únicas herramientas con las que los jóvenes pueden asegurarse un futuro exitoso. Si la institución lo establece y la sociedad lo acepta ¿cómo puede un profesor de humanidades exigir un trato digno y respeto –ya no digamos reconocimiento– por su actividad?

Los docentes de humanidades tienen un compromiso muy grande con la sociedad y con la disciplina misma, pues la mayor parte de los estudiantes que pasan por sus aulas no pretende estudiar humanidades, pero éstas son elementos constitutivos de su formación.

Que la literatura o la filosofía sean disciplinas inútiles para la vida profesional en algunos casos podría ser cierto, como cierto es que después del bachillerato hay quien no necesitará jamás recordar cómo calcular una raíz cuadrada, cómo despejar una ecuación de segundo grado, el número atómico del sodio o la formación de una súper nova y, sin embargo, estos conocimientos ayudan a saber que “La teoría del *bigbang*” no es únicamente el nombre de una serie televisiva y que “Sherlock Holmes” no es un personaje del cine de acción. Las humanidades, como las ciencias, estimulan los procesos de razonamiento de los adolescentes y con esto ayudan a que el individuo sea capaz de enfrentarse a tareas cognitivas de alta complejidad de manera más inmediata. Así como aprender las tablas de multiplicar agiliza los cálculos

cotidianos, también un aprendizaje sólido de nuestras estructuras lingüísticas permite ordenar los pensamientos, y, por lo tanto, los discursos que de él derivan.

Me parece que precisamente la relación entre palabra y pensamiento se ha olvidado. A nivel de macroestructura, la lengua es un reflejo de la tradición cultural de los hablantes, a nivel personal, las llamadas “competencias lingüísticas” son un espejo de lo que es el individuo. Y –repito– no es por el simple hecho de leer que se logra un desarrollo mental, sino por el tipo de textos que caen en nuestras manos.

Solemos sostener con cierta soltura que los estudiantes de bachillerato no tienen el hábito de la lectura, pero si tomamos en cuenta que varios de ellos pasan más de cinco horas frente a la pantalla de una computadora y que mucha de la información que reciben les llega de forma alfabética, estamos cayendo en una falacia. Es cierto también que cuando los dispositivos electrónicos no se usan para comunicarse sino para entretenerse, la dinámica del “touch” y los íconos permiten dar órdenes y seguir comandos de manera lógica, pero no discursiva. El lenguaje visual de pantallas e imágenes en este ámbito tiene sus ventajas, pues permite que se prescindiera del lenguaje alfabético, sin embargo, cuando la ausencia de este lenguaje se vuelve consuetudinaria y prolongada, corremos el riesgo de atrofiar la capacidad de hablar y, de paso, la capacidad de organizar el pensamiento. ¿Qué puede hacer el profesor de materias humanísticas frente a estas circunstancias? Los programas de estudio y las políticas educativas parten de ciertos presupuestos ideales que, hoy por hoy, no siempre coinciden ni con el perfil de ingreso de

nuestros estudiantes de bachillerato ni con sus necesidades ni intereses. Hay quien ha creído con la mejor de las intenciones que la inclusión de las TIC puede favorecer tanto la transmisión como la aprehensión del conocimiento, pero, al igual que el simple hecho de leer, la presencia de la tecnología por sí sola no conduce a ninguna parte. ¿Cómo podemos demostrar y convencer a los estudiantes de que hay otras formas de acceder al conocimiento que no dependen directamente de la tecnología? Más aún ¿cómo convencer a nuestros superiores de que el hecho de no haberlas utilizado no implica que la calidad de nuestros cursos sea inferior? Para estimular el razonamiento en un estudiante de bachillerato a veces basta un aforismo, para distraerlo a veces basta una computadora. Es sabido que una consola de juego no sólo sustituye los juguetes, sino también la televisión, los amigos, la movilidad y el desarrollo de funcionamiento motrices finos.

Quisiera concluir exhortando a los profesores de humanidades a creer en ellos mismos y a no olvidar que con su labor están contribuyendo a la generación de cambios positivos en los estudiantes, que cada vez que se aborda un texto literario o filosófico con el pleno convencimiento de su valor y potencialidad, –y no porque así lo marca el programa– se están manteniendo vivas las humanidades. La experiencia directa de la lectura también incide en la formación de capital humano independientemente de las áreas de especialización que elijan los estudiantes. Recordemos que para muchos individuos el bachillerato sigue siendo el primer momento –y a veces el único– en que se tiene contacto con la literatura y la filosofía. Capitalicémoslo.

DECLARACIÓN DEL OBSERVATORIO FILOSÓFICO DE MÉXICO

Gabriel Vargas Lozano*
UAM-I

Artículos
libres

Recibido y aprobado:
27-junio-2013

El 19 de marzo de 2009 se constituyó el Observatorio Filosófico de México, organismo representativo de las más importantes asociaciones filosóficas del país, así como de profesores e investigadores de diversos estados de la República. El OFM fue creado con el propósito de defender la enseñanza, la investigación y la difusión de la filosofía en todos los ámbitos de la sociedad.

El OFM considera que, en una sociedad en crisis como la mexicana, la filosofía debe salir del enclaustramiento en que se le ha tenido para recuperar su función en la plaza pública, como lo hicieron Sócrates, los sofistas y todo un conjunto de filósofos a lo largo de la historia. No se trata de que la filosofía abandone la vida académica ni los más altos criterios de calidad, profundidad y creatividad, sino que cumpla, dentro de la Universidad y más allá, su clásica función de esclarecer los grandes problemas que aquejan a la sociedad contemporánea global y nacional, formulando interrogantes pero también ofreciendo soluciones. La crisis en que se encuentra hoy el mundo, requiere y exige que nuestra disciplina ponga en acción sus potencialidades y contribuya, desde la ética, la estética, la gnoseología, la ontología, la filosofía de la historia, la filosofía de la ciencia, la filosofía política, la filosofía de la cultura, etcétera, al análisis de los profundos conflictos en que nos encontramos para buscar y encontrar soluciones de justicia.

Pero cuanto más se necesita la filosofía, fuerzas poderosas intentan eliminarla. Un ejemplo ominoso lo tuvimos en el anterior gobierno que, a través de la Secretaría de Educación Pública, eliminó el área de humanidades y las asignaturas filosóficas de la Educación Media Superior mediante un acuerdo secretarial en el marco de una llamada “Reforma integral de la educación media superior”. El hecho llenó de indignación a la comunidad filosófica y fue por ello que el Observatorio Filosófico de México emprendió una lucha por la recuperación del campo humanístico y las disciplinas correspondientes. Se trató de un verdadero atentado en contra de la educación de millones de jóvenes. En esta lucha nos acompañaron no sólo profesores, investigadores y estudiantes de filosofía, sino también la comunidad científica y cultural del país, organizaciones internacionales y reconocidos filósofos de talla mundial. Tras múltiples presiones, el gobierno aceptó entablar un diálogo con el OFM; propuso una rectificación que, con el acuerdo del OFM sometió a consideración de la Consejo Nacional de Autoridades Educativas (Conaedu) e inclusive publicó en el Diario Oficial de la Federación. En el OFM se pensó que

* Responsable de la publicación. Texto leído en el Senado de la República, en el acto de presentación del libro *La filosofía, una escuela de la libertad*. (Co-edición de UNESCO y UAM-I. Director del Centro de documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la UAM-Iztapalapa (<http://www.cefilibe.org>); fue fundador y actualmente co-director de la revista *Dialéctica*; ha sido Presidente de la Asociación Filosófica de México y co-fundador y coordinador del Observatorio Filosófico de México. Correo electrónico: gvl@xanum.uam.mx

todo caminaría como se esperaba, sin embargo, en la realidad todo siguió igual. A pesar del cambio legal, pero aún no satisfactorio porque no se le otorgaba al área de humanidades su lugar en el cuadro de materias básicas, las autoridades no movieron un solo dedo para llevar a la práctica la rectificación, a pesar de sus constantes declaraciones en contrario. Fue por ello que el OFM prosiguió con sus demandas durante los años 2010, 2011 y 2012. Finalmente, poco antes de finalizar el régimen anterior, se publicó un nuevo acuerdo en el cual ya figuraba la respuesta a nuestras demandas en forma satisfactoria. Sobrevino el cambio de régimen y nuevamente solicitamos el cumplimiento de los acuerdos a las nuevas autoridades pero ahora tuvimos también el apoyo del Senado de la República que, a través de su comisión de educación, y a petición de la Senadora Ana Gabriela Guevara emitió, en forma unánime, un punto de acuerdo en que se llamó a la SEP a cumplir lo establecido. Por el momento, tenemos la promesa de la SEP de que se llevará a cabo la reintegración de la filosofía en los términos acordados; en los sistemas educativos a su cargo y que se propiciará su cumplimiento en las Universidades autónomas.

Hemos aclarado a la SEP, a través de la Subsecretaría de Educación Media Superior, que no basta la importante medida de reponer los nombres de las asignaturas filosóficas y de llevar a cabo la reforma acordada sino que se requiere también, poner en práctica una serie de cambios de fondo:

1. La Subsecretaría de Educación Media Superior debería negar el ingreso de las escuelas al Sistema Nacional del Bachillerato a aquellas instituciones que no hayan acatado los acuerdos referentes a la impartición de cursos de filosofía y la constitución del área de humanidades.
2. Se requiere que se establezcan formalmente los criterios para que sean profesionales de la filosofía los encargados del diseño de los cursos de filosofía y sus contenidos.
3. Los maestros con formación filosófica son los que, prioritariamente, deben impartir dichos cursos.
4. Las asociaciones filosóficas del país y las Facultades de Filosofía y Letras de las Universidades estatales, son las que deben encargarse de la formación disciplinar de los profesores de filosofía.
5. Los profesionales de la filosofía son los que deben responsabilizarse de la elaboración de los manuales y libros de texto respectivos en los diferentes subsistemas de la Educación Media Superior.
6. Los profesores que imparten filosofía pero cuya formación profesional no sea esta disciplina, deben ser reubicados en las disciplinas afines a su profesión y en caso de no ser posible, se certifiquen, por medio de diplomados especiales.
7. Es necesario que especialistas en educación, con posiciones teóricas distintas analicen a fondo el modelo educativo “por competencias” para que no se elimine, bajo este pretexto, la reflexión humanística y filosófica.
8. Las instancias evaluadoras (representantes, presupuestos, funciones, etc.) deben transparentar sus funciones y periódicamente deben publicarse infor-

mes sobre los avances para que puedan ser analizados por el Observatorio Filosófico de México y la comunidad filosófica en general. Y finalmente,

9. Que el Estado defina una estrategia de promoción de la educación filosófica tanto en el sistema escolar como extraescolar, para que beneficie a la sociedad en su conjunto.

El Observatorio Filosófico de México ha tenido no sólo como objetivo el mejoramiento de la educación media superior, sino también demostrar la importancia de la filosofía en el sistema educativo en su conjunto. La filosofía deberá enseñarse a los niños, adolescentes y adultos con la finalidad de que tomen conciencia del mundo en que vivimos y se forme una cultura profunda y auténticamente democrática. Si la filosofía es portadora de una razón humanística, debe ser un constituyente esencial de una ciudadanía activa.

Es por ello que hemos solicitado a las autoridades del Distrito Federal pero extendemos esta petición a todas las autoridades del país para que abran espacios para la información y formación filosófica a todos los ciudadanos a través de los medios culturales y educativos de que disponen.

En México ha habido un extraordinario desarrollo filosófico que viene desde el pensamiento indígena; se continúa en la Colonia, los siglos XIX y XX hasta llegar a la actualidad. Hoy se producen una gran cantidad de libros de filosofía; se realizan congresos de trascendencia como los que ha organizado la Asociación Filosófica de México y otras asociaciones e instancias académicas. Existe una intensa actividad filosófica, que, sin embargo, permanece desconocida para el gran público. No es posible ya que se mantenga este silencio; esta ausencia de una estrategia de educación filosófica por parte del Estado o esta insensibilidad de los medios de comunicación impresos y electrónicos en general. El artículo 26 de la Declaración de los derechos humanos dice: “la educación tendrá por objeto el desarrollo pleno de la personalidad de los seres humanos” y es justamente la filosofía la que da a la educación su carácter integral.

La filosofía debe también formar parte de la esfera política porque la política no puede basarse sólo en un puro y duro pragmatismo, sino que debe estar en correlación con la ética y con una idea clara del país que queremos. Un país en donde la opinión de los ciudadanos valga; en donde exista un auténtico sistema de justicia y un diálogo productivo entre los grupos, culturas y sectores. Un país que defienda el laicismo, el cual implica la aceptación y validación de la pluralidad de concepciones del mundo y en donde los ciudadanos tengan la fuerza moral de hacer valer sus potencialidades creadoras. Un país que ejerza su autonomía en medio de todas las fuerzas que pretenden subordinarlo. Un país con una identidad propia y no prestada a nombre de la llamada “globalización”. La introducción de la filosofía en la plaza pública deberá estar dirigida a la conformación de una conciencia ciudadana lúcida, desalienante y crítica.

Frente a las tendencias internacionales que buscan negar, marginar o inclusive, eliminar a la filosofía, el Observatorio Filosófico de México seguirá luchando por abrir espacios para difundir en la sociedad, las extraordinarias y ricas formas de sabiduría que ha acumulado a lo largo de tres milenios desde sus orígenes en China, India y Grecia hasta la actualidad pasando por nuestras culturas indígenas. Debemos practicar un verdadero universalismo profundamente enraizado en nuestra realidad y en nuestra situación.

Hacemos desde aquí, un atento llamado a quienes tienen la capacidad de aprobar las leyes para que incorporen plenamente la dimensión filosófica en la estrategia del desarrollo de nuestro país.

México, D.F. 26 de junio de 2013

Mtro. Gabriel Vargas Lozano, Dr. José Alfredo Torres y Dr. Guillermo Hurtado
(coordinadores)

Asociaciones y personas que integran el Observatorio

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián. Presidente de la Asociación Filosófica de México, AC.
Lic. Virginia Sánchez Rivera. Representante de la Academia Mexicana de Lógica ante el OFM.
Dr. Roberto Hernández Oramas. Presidente de la Coapehum,
Lic. Ausencio Pérez. Presidente de la Sociedad de profesores
de filosofía de la República Mexicana. Ixtli.
Dr. Raúl Trejo. Presidente de la Asociación Filosófica del sureste.
Dr. Guillermo Jorge Silva Martínez, Secretario del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía, AC.
Dr. Cuauhtémoc Mayorga (U de G), Lic. Lucía Agraz, Lic. Estefanía Agraz, Centeocíhuatl Virto y Xóchitl Virto (Observatorio Filosófico de Morelos). Dr. Alberto Saladino García Fac. Humanidades UAEM. Mtra. Sylvia Jaimes (UANL), Dr. Rolando Picos Bovio, Comunidad Filosófica Monterrey. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León. Mtro. Eduardo Sarmiento (Cefilibe-UAM-I). Dra. María del Carmen García (BUAP), Dr. Ramón Espinosa (UAG), Raúl Berdejo, Dr. Ángel Alonso Salas (CCH-UNAM), Mtro. Juan Armando Ramírez García.(UNAM), Dr. Juan Monroy García. Fac. Humanidades UAEM, Dra. Célida Godina Herrera (BUAP), Dr. Jesús Rodolfo Santander Iracheta (BUAP), Mtro. Luis Ignacio Rojas (BUAP), Mtra. Laura Pinto Araújo (BUAP), Mtro. Alberto Isaac Herrera (BUAP), María Elena Franco Brizuela (O.F.Morelos), Lic. Ana Lilian Rodríguez Villafuerte, Academia de Filosofía Tlalpan 1 Iems, Lic. Francisco Javier Concha Leal (Colba), Observatorio Observatorio Filosófico de Guanajuato, Observatorio Filosófico de Michoacán, Observatorio Filosófico de Baja California, Observatorio Filosófico de Guadalajara.

LOS CAMBIOS EN LA COMUNICACIÓN Y SUS ALTERACIONES EN LA POLÍTICA

Octavio Solís*
CCH Vallejo, UNAM

De política y
cotidianidad

Responsable

Maharba Annel
González García

RESUMEN: El presente artículo reflexiona en torno a la importancia de la comunicación en las relaciones de poder, y sobre todo en la construcción y consolidación del poder. Por medio de una revisión histórica, aborda las alteraciones de la política como consecuencia de las transformaciones en la comunicación, y en forma más específica, en las nuevas tecnologías, como el surgimiento de Internet y de las redes sociales.

PALABRAS CLAVE: Poder, comunicación, redes sociales, “autocomunicación de masas”.

Abstract: In this paper the importance of communication and power relationships are considered, especially in the construction and consolidation of power. Looking into history, the author examines changes in politics as a consequence of changes in communication, and more specifically, in the new technologies, as the emergence of the Internet and the social networks.

Key words: Power, communication, social networks, ‘mass self-communication’.

Recibido: 06-mayo-2013
Aprobado: 07-junio-2013

La comunicación es aquello que permite enviar y recibir mensajes a través de significados compartidos. Es inherente a los seres humanos. Fundamental para la constitución y conocimiento de las sociedades. El proceso de racionalización y el avance histórico de la humanidad han llevado a la comunicación a estar hoy en el centro de distintas teorías sociales como la de Jünger Habermas, para quien la comunicación no sólo es una práctica social que permite el flujo de información, sino que en ella radica el cambio social. Niklas Luhmann la coloca como la esencia misma de la sociedad.

La realidad social se ha transformado a tal grado, que aspectos de la vida cotidiana en los seres humanos han sido alterados y reinterpretados, además de los grandes paradigmas y las mentalidades sociales. Dicho proceso de construcción-deconstrucción de la realidad evidentemente tiene una explicación multi-causal, aunque en los últimos años, la comunicación ha sido un motor definitorio.

El presente trabajo pretende enfocarse en las transformaciones que han sufrido la política y el poder político a raíz de los cambios en la comunicación, consecuencia de las nuevas tecnologías.

* Profesor de historia CCH-Vallejo. Consejero Universitario (invitado permanente), Director de la revista *Consideraciones*. Articulista del diario *Noticias de Oaxaca*. Twitter: @octaviosolis

Con el objetivo de entender tan sólo un aspecto, aunque fundamental, en cuanto a los cambios provocados por las alteraciones en la comunicación.

La importancia de la comunicación en las relaciones de poder

Desde siempre, cualquier tipo de poder ha necesitado de algún instrumento comunicativo que le permita transmitir, pero sobre todo, permear sus ideas entre los distintos actores, sobre todo dentro del marco de su influencia. Lo anterior le posibilita construir consenso, hegemonía. Ningún poder puede sostenerse únicamente con el uso de la violencia, al menos en un mediano y largo plazo. Para que sea duradero, por lo menos se requieren otros dos elementos obligados: garantizar el cumplimiento de las expectativas de sus gobernados, y la construcción de utopías; ideales que posibiliten la aceptación de la mayor parte.

Manuel Castells menciona que:

El poder se basa en el control de la comunicación y la información, ya sea el macro poder del Estado y de los grupos de comunicación o el micro poder de todo tipo de organizaciones.¹

Aunque la primer pregunta en este caso es: ¿tener el control de la comunicación, para qué?, y además ¿cómo logra el poder consolidarse a través del uso de la comunicación?

El lenguaje es ante todo una abstracción del mundo. Nos sirve para transmitir “realidad” a otros; una “realidad” que jamás podrá ser fiel a sí misma, condenada a ser reinterpretada, impedida. Por ello las reglas de la comunicación resultan cruciales, para que los seres humanos tengamos una base mínima de significados compartidos y logremos emitir aunque sea una exigua “realidad”.

Abstraer el mundo significa pensarlo, interpretarlo, lo que lleva a darle un sentido y un valor a cada cosa. De esto último dependen nuestras acciones. Por lo tanto, según el tipo de información que obtengamos del mundo, a través de la infinidad de formas de comunicación, es como incidiremos en él.

La invención de la imprenta a mediados del siglo xv, sentó las bases de la era moderna simplemente porque inició la disputa por la producción, pero sobre todo, la circulación del conocimiento, que durante siglos la iglesia mantuvo bajo su égida. La circulación de la palabra escrita permitió reinterpretar la realidad. Controlar la información significa controlar la construcción de la realidad en la conciencia de los individuos. No en balde el ideólogo nazi, Joseph Goebbels acuñó la frase: “una mentira dicha mil veces, se convierte en una verdad”. En la que basó gran parte de su estrategia propagandística.



¹ Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, Siglo XXI, México, 2012, p. 23.

Cuando Martín Lutero tradujo la Biblia del latín al alemán, un siglo después de la aparición de la imprenta, rompió el monopolio interpretativo de las sagradas escrituras por parte de la iglesia. Fue en su momento un acto revolucionario, que marcó el inicio de la ruptura de toda una era.

Por otro lado, las ideas del mundo no sólo fungen como interpretación de la realidad, como preámbulo a la acción humana, sino que además justifican el comportamiento, las decisiones tomadas, frente a otro u otros. La violencia que ejerce el Estado se vuelve legítima cuando se aplica conforme a un pacto social, avalado por todos los integrantes de la sociedad, sintetizado en leyes. Aunque el origen de legitimidad es a veces más complicado, pues las leyes establecidas no necesariamente son justas a los ojos de los gobernados. Ni quien las aplica, ni la forma de ejercerlas.

En todo este proceso de legitimación, la comunicación juega un papel vital. La difusión, pero sobre todo, lograr el consenso de las ideas que avalan el poder del Estado, es una tarea básica, obligada en el arte de la política y del poder. Por el contrario, destruir dichas ideas, e instaurar nuevas, es uno de los mayores retos del contrapoder. Eterna lucha desde las antiguas civilizaciones, lo que ha permitido al mismo tiempo, el avance histórico de la humanidad. En una gran cantidad de ocasiones la sobrevivencia del poder atraviesa por la asimilación del contrapoder que lo combate, lo que le permite renovarse y reinventarse.

Coincido con Antonio Gramsci cuando sostiene que difundir es tanto o más valioso que producir conocimiento nuevo:

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos ‘originales’; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, ‘socializarlas’ por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en el elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de forma unitaria la realidad presente es un hecho ‘filosófico’ mucho más importante y ‘original’ que el hallazgo, por parte de un ‘genio filosófico’, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.²

Las aportaciones del filósofo italiano en este aspecto de la comunicación, resultan invaluable. Comunicar no sólo significa difundir ideas, sino que tales ideas sean dirigidas hacia la acción concreta; materializarlas. Desde entonces, la labor de la prensa opositora para transformar la realidad desde las implicaciones de la superestructura, ha sido repensada.

La tesis clásica de Marx de que la conciencia social determina la conciencia individual, sigue vigente, en el sentido de que todos los seres humanos somos resultado de un devenir histórico concreto, lejos de aquella idea individualista y atomista del liberalismo, que el autor de *El capital* caricaturizó como “robinsonadas”. Sin embargo, lo que Gramsci <<reforzó>>, en lo que abundó, fue el potencial transformador de las ideas; su capacidad

“

Comunicar no sólo significa difundir ideas”

² Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo IV, Era, México, 2001, p. 247.

para también determinar e incidir en la realidad.

La tarea de difundir hasta lograr la permeabilidad de las ideas, es consustancial a la construcción de poder o contrapoder.

Cuanto mayor es el papel de la construcción de significado en nombre de intereses y valores específicos a la hora de afirmar el poder de una relación, menos necesidad hay de recurrir a la violencia [...] La legitimación depende en gran medida del consentimiento obtenido mediante la construcción de significado compartido.³

Lo que quiere decir que el miedo generado a partir del uso de la violencia, resulta endeble y de corta duración si no existen posibilidades mínimas de que los gobernados satisfagan sus intereses, pero además, de que dicho poder represente ínfimamente sus mismos valores.

El proceso de comunicación influye decisivamente en la forma de construir y desafiar las relaciones de poder en todos los campos de las prácticas sociales, incluida la práctica política.⁴

En este sentido, la divulgación de las ideas permite construir hegemonía, discursos, ideología, creencias. Lo anterior conlleva a la consolidación, sobre todo, institucional del poder. El control de las instituciones sociales atraviesa no sólo por su capacidad para premiar y sancionar a los individuos, sino además en la permeabilidad de los discursos que justifican la existencia de dichas instituciones.

Es a través de esos discursos que se logra reproducir una realidad dicotómica; idónea para el sostenimiento de un poder basado en la exclusión, el castigo, la evaluación y burocratización de los distintos aspectos de la vida. Por ejemplo, el discurso sobre el que descansa toda la modernidad está basado en la separación de la razón frente a los instintos de los seres humanos. Se crea así la idea de que la realidad depende de la división: civilización-barbarie; razón-locura; ciencia-religión; realidad-fantasía. Dicho de otra manera, o estás dentro o estás fuera de los cánones establecidos. Muchas veces “estar fuera” representa más que exclusión, significa ser presa de un castigo. Sobre esto, nadie mejor que Michel Foucault para argumentar al respecto:

“Puede decirse que la psiquiatría clásica, en definitiva, reinó y funcionó sin demasiados problemas exteriores entre 1850 y 1930, a partir de un discurso que ella consideraba y ponía en funcionamiento como un discurso verdadero; a partir de ese discurso, en todo caso, deducía la necesidad de la institución asilar y, así mismo, la necesidad de que cierto poder médico se desplegara dentro de ella como ley interna y eficaz. En suma, de un discurso verdadero deducía la necesidad de una institución y un poder.”⁵

Los cambios en la comunicación y sus alteraciones en la política

La utilidad de la comunicación para la permeabilidad de las ideas que legiti-

3 Castells, *Op. Cit.*, pp. 35-36.

4 *Ibidem*, p. 24.

5 Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, Akal, España, 2005, p. 49.

man el poder, hace de ella, una práctica fundamental en el ejercicio político. Cualquier cambio paradigmático en la comunicación altera por ende, a la política, las relaciones de poder. A nuestra generación le toca ser testigo de dichas transformaciones, tal como la que habitó este mundo a mediados del siglo XVI, a quienes les tocó presenciar las alteraciones, pero sobre el cambio de piel del fin de una era.

Por otro lado, los cambios tecnológicos han modificado no sólo aspectos cotidianos de los seres humanos. Sobre todo a partir del siglo XIX, en que la ciencia parecía invencible, su avance era incuestionable, sin contradicciones ni graves consecuencias. La revolución tecnológica parecía una consecuencia natural, deseable. La razón se entronó así como el nuevo Dios. El nuevo mito para llegar a la “verdad” de las cosas y la realidad.

Llegamos así al inicio del siglo XX, una centuria que tendrá su peculiar sello en la masificación de todos los aspectos de la vida cultural, social y política, incluso en la guerra. No es casual que para el historiador Eric Hobsbawm el siglo XX haya empezado realmente en 1914, ya que ese acontecimiento definió el rumbo internacional. Una característica recurrente a lo largo de los años posteriores, será precisamente la masificación del horror de la guerra, el involucramiento de las grandes masas en la gran hecatombe.

En la política serán la izquierda socialista y la ultraderecha quienes aportarán nuevas formas de organización social; por un lado la estructura paradigmática del Partido Socialdemócrata Alemán de finales del siglo XIX, y por el otro, el modelo fascista en Italia ya entrado el

siglo XX. En ese mismo periodo surgirán otras experiencias parecidas, partidos de masas que enterrarán en definitiva a la política decimonónica basada en clubes o logias masónicas.

La vida cultural se vio alterada por la aparición del telégrafo, la radio, la televisión y más adelante la computadora y el internet. Desde finales del XIX el periodismo dejó de pensarse como un medio para generar opinión y debates ideológicos hacia un público amplio, masivo.

Tenemos así que los cambios tecnológicos, el avance histórico y las mutaciones en la política exigen cada vez una mayor participación de las grandes masas. Ésta y no otra, es la principal característica del siglo que termina, su mayor herencia para éste que apenas inicia. Aunque los recientes cambios nos hacen pensar que el sello distintivo de la centuria que apenas arranca, tendrá en la comunicación su principal referente. Las transformaciones en los últimos años, abarcan prácticamente toda la realidad



humana. Desde la intersubjetividad, el lenguaje, la interacción simbólica, hasta la concepción de experiencias históricas tan fundamentales como el Estado-nación.

El fenómeno de la globalización obliga a replantear el Estado-nación como se conoció a lo largo de los últimos dos siglos. Lo que no significa que desaparezca:

Existe realmente una crisis del Estado-nación como entidad soberana. No obstante, los Estado-nación, a pesar de su crisis multidimensional, no desaparecen; se transforman para adaptarse al nuevo contexto.⁶

Horizonte en el que la globalización ha modificado incluso definiciones clásicas como el espacio-tiempo.

Lo anterior apunta a una reinterpretación del significado de las fronteras entre naciones, pero además de las prácticas sociales. Todos los grandes cambios atraviesan por alteraciones en la percepción del tiempo-espacio. La edad moderna tuvo su corolario en la revolución industrial, acompañada por la burocratización del tiempo. Esto es, que se inicia el periodo en que la vida queda sujeta a los tiempos de producción industrial. La creación del reloj moderno no es únicamente resultado de la inventiva de distintos individuos, sino una exigencia social para racionalizar el tiempo del trabajo.

En relación a las fronteras de los Estado-nación, durante casi dos siglos los límites del territorio han servido sin problema alguno, como elemento sustancial para definir la influencia soberana de un país. Aunque hoy, con los cambios tecno-

lógicos en la comunicación y la consolidación de la globalización, los límites de influencia son más difíciles de reconocer. La interdependencia económica se agudiza con mayor fuerza, de tal forma que resulta imposible delimitar los efectos y las consecuencias de los aciertos y errores económicos de cada uno de los países en el orbe.

La aparición de organizaciones supranacionales, sobre todo a partir de la segunda Guerra Mundial, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Unión Europea (UE), la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), por mencionar algunas, ha reconfigurado el papel del Estado-nación, ya que obliga a los diversos países a negociar sus intereses particulares por el bienestar internacional.⁷ En la actualidad dichos organismos no se explican sin las distintas plataformas de comunicación sobre las que operan.

El internet fue resultado de una necesidad bélica, en plena guerra fría, para mandar información de manera rápida, eficiente y camuflada. Todas las instituciones militares están obligadas a mantener una red de comunicación, a depender de esas estructuras comunicativas.

Por otro lado, la idea misma de la comunicación se ha modificado a través de la implementación de las nuevas tecnologías de la información, más en espe-

⁷ En teoría este es el espíritu con el que deben funcionar los organismos supranacionales como la ONU, aunque en ciertas ocasiones, algunas potencias sobreponen su interés particular por encima del interés internacional, como fue en el año 2003 con la invasión a Irak por parte de Estados Unidos. Pero a pesar de esas acciones que rompen el equilibrio deseado, en lo que ya no hay regreso, es en la interdependencia de las naciones como nunca en la historia de la humanidad.

⁶ Castells, *Op. Cit.*, p. 69.

cífico, las redes sociales. Ya que en estos tiempos resulta insuficiente el esquema tradicional emisor-receptor para entender el flujo de información producido en dichos espacios comunicativos. En todos los medios tradicionales y masivos de comunicación (prensa escrita, radio, televisión, cine), existe un emisor que envía información hacia un receptor, con un mínimo margen de interacción. En el caso de las redes sociales se ha subvertido ese esquema con la aparición de lo que Castells denomina “autocomunicación de masas”.

En este nuevo fenómeno, las masas son al mismo tiempo el emisor y receptor, produciendo el mensaje de manera horizontal, en un tiempo-espacio instantáneo. Si retomamos el valor de la comunicación en el proceso de legitimación de cualquier poder, bien podemos decir que se ha iniciado un camino distinto en el ejercicio de la política.

Internet surge en plena guerra fría, a partir de una necesidad militar para enviar y recibir información de forma rápida, eficaz y de manera segura; sin embargo, es importante señalar que

Los arquitectos que le dieron vida a la Red de redes tuvieron algo en común: compartieron los mismos valores libertarios forjado en el seno de los movimientos contraculturales de los sesenta y setenta. No es una casualidad que en muchos casos Internet sea sinónimo de libertad.⁸

La Red de redes está basada en el principio del caos. Cuando la inteligencia militar norteamericana decidió compartir con el mundo su descubrimiento, nunca se imaginó los alcances y el uso que en estos momentos tiene. Internet vino a ser el corolario del protagonismo que las grandes masas han reclamado desde hace más de un siglo. Se apropiaron de ese espacio, y han logrado incluso, transformar su realidad social a través las nuevas herramientas de comunicación que sólo Internet posibilita.

Lo anterior tampoco significa que la eclosión de los recientes movimientos juveniles en el mundo (Egipto, Túnez, Grecia, México, España, EU), encuentren su causalidad directa en las redes sociales. Cada país tiene su especificidad, su historia concreta, pero el uso de las nuevas tecnologías coincide con la severa crisis que azota a todas las naciones.

Lo que es evidente y en lo que no existe retorno alguno, es que en este momento cualquier proceso de legitimación o deslegitimación atraviesa por el control o subversión de las recientes formas de comunicación. El periodismo del siglo XXI ya se perfila hacia las nuevas plataformas informativas. Entender esto definirá nuestra capacidad de incidencia en una realidad que ya nos alcanzó.

BIBLIOGRAFÍA

- Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, Siglo XXI, México, 2012.
- Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, Akal, España, 2005.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo IV, Era, México, 2001.
- Hernández, Christian, *El universo Hacker y la perversión de la libertad en Internet*, en *Consideraciones*, México, Año 4, Núm. 15, marzo, 2013.

⁸ Hernández, Christian, *El universo Hacker y la perversión de la libertad en Internet*, en *Consideraciones*, México, Año 4, Núm. 15, marzo, 2013, p.12.

LOS SIGNIFICADOS DE LA IMAGEN: HERMENÉUTICA E ICONOLOGÍA

Francisco José Ochoa Cabrera*
CCH Azcapotzalco, UNAM

RESUMEN: Hablar de arte supone, de entrada, mencionar un coro de voces distintas, pero relacionadas a través de una vocación: conocer al ser humano y su realidad. Coro polisémico que no sólo invoca, sino que apela a la dimensión interna y profunda del ser humano, así como también constituye una lectura polivalente de sentidos y significados que otorga habla a otros seres humanos. Arte que, por esta razón, se constituye en diálogo y, a la vez, escucha, es decir, declaración de un sí mismo que se manifiesta a través de la expresión y la experiencia estéticas ante sí y ante los demás. Entre los diversos caminos que ofrece este diálogo se encuentra el tema de la interpretación de las imágenes artísticas. Uno de cuyos ángulos son las imágenes generadas en las artes visuales contemporáneas, las cuales no se reducen a las imágenes fijas y bidimensionales, sino que abarcan las imágenes en movimiento, como las cinematográficas. Asunto que, en la reflexión estética, suscita varias cuestiones, por ejemplo, ¿cómo son consideradas las imágenes en el arte contemporáneo? ¿Bajo qué criterios se puede interpretar el significado que ofrecen estas imágenes? Por otra parte, ¿cómo confrontar su simbolismo, sin soslayar su dimensión estética, es decir, el espacio privilegiado donde el individuo se recrea como agente activo y transformador? Más aún, ¿se puede seguir hablando de un efecto formativo y cultural humanista, producto de las imágenes del arte actual?

PALABRAS CLAVE: Imágenes, arte contemporáneo, significado, signo, símbolo, estética.

Abstract: Speaking of art involves, first, to mention a chorus of voices distinct but related through a vocation: to know the human being and reality. Polysemic Choir not only invokes but appeals to the deep inner dimension of man, and also a multipurpose reading senses and meanings that gives talks to other human beings. Art, for this reason, it is in dialogue and, in turn, listen, for example, a statement that manifests itself through the expression and aesthetic experience to himself and to others. Among the various ways that offers this dialogue is the issue of the interpretation of artistic images. One of the angles re generated imagery in contemporary

* Maestro en Docencia para Enseñanza Media Superior. Titulado con Mención Honorífica, con la Tesis: *Filmosofía, una estrategia didáctica para la enseñanza de la filosofía a través del cine*. UNAM, 2011. Licenciado en Filosofía. UNAM, 2003. Ponente en eventos nacionales e internacionales. Correo electrónico: francisco_ochoacabrera@yahoo.com.mx

visual arts, which are not limited to still images and two-dimensional, but include moving images, such as film. Subject that in aesthetic reflection, raises several questions, for example, how they are considered images in contemporary art? What criteria can interpret the meaning offered by these images? On the other hand, how to confront its symbolism, without ignoring their aesthetic dimension, for example, the privileged space where the individual is recreated as an active and transformative? Moreover, can this be called a humanist cultural and educational effect, product images of contemporary art?

Keywords: Images, contemporary art, meaning, signs, symbol, aesthetics.

Se continúa examinando y analizando el cuadro,
o la estatua, sirviéndose de ese “lenguaje crítico”
propio del arte de ayer, pero que se adapta mal al de hoy.
Gillo Dorfles. *Últimas tendencias del arte de hoy.*

El propósito de este artículo consiste en plantear un acercamiento al conocimiento y comprensión de las imágenes artísticas actuales, particularmente las cinematográficas, con base en el análisis de su significado y simbolismo. Acercamiento que considera la siguiente problemática: si las imágenes artísticas, bajo ciertas condiciones, funcionan como signos, ¿cómo identificar en ellas los significados simbólicos que permitan su interpretación dentro de un contexto narrativo, mismo que se relaciona con los procesos históricos y culturales en los cuales se inscriben?

Conviene mencionar que una importante dificultad para interpretar las imágenes en las artes visuales contemporáneas consiste en la ausencia de bases metodológicas sólidas. Efectivamente, si aceptamos la formulación de A. Danto, respecto a que la obra de arte “está abierta”, entonces, tendríamos que aceptar su conclusión: “vivimos en un tiempo donde todo es posible para los artistas.”¹ En

otras palabras, si no existen restricciones sobre cómo debería manifestarse una obra de arte visual, cualquier cosa visible puede ser considerada una “obra visual”.

En estas condiciones, el panorama general muestra, por una parte, que algunos análisis padecen la carencia de recursos teóricos suficientes, aspecto que los torna equívocos; por otro lado, algunos críticos del arte exigen imponer un rigor normativo radical, que los acerca a una postura univocista. En todo caso, resulta incuestionable el vacío de criterios para juzgar y valorar el arte contemporáneo, situación que coincide con dos asuntos: primero, una creciente dependencia del arte con respecto a las leyes económicas del mercado, dependencia que se sustenta tanto en la publicidad como en la valoración de la crítica de arte y la especulación; segundo, un desbordado proceso de subjetivación del arte, iniciado en el siglo XIX y que está presente en la elección de los temas y en la forma de re-

arte contemporáneo y el fin de la historia. Barcelona: Paidós. 1999. p. 206 y ss.

1 Danto, A. *Después del fin del arte.* El

presentarlos. En síntesis, entre los artistas visuales surgió un afán por experimentar para crear nuevas formas de expresión y representación.

Esta situación ha provocado, entre otras respuestas, que algunos teóricos vuelvan la mirada al pasado.² Específicamente, al trabajo del historiador y crítico del arte alemán, Erwin Panofsky (1982-1968), quien está ligado al estudio iconográfico e iconológico de arte renacentista;³ pero, que aún aporta varios principios básicos para confrontar el problema de las dimensiones del significado de las imágenes artísticas. De hecho, el trabajo pionero de Panofsky no sólo proporciona enseñanzas valiosas para analizar las imágenes, sino un conjunto amplio y diverso de orientaciones metodológicas sobre el estudio general del significado de la imagen. Ambos aspectos son esenciales para abordar las imágenes pictóricas, las fotográficas o las cinematográficas.

En este contexto, tampoco es posible negar las contribuciones realizadas por otras tradiciones filosóficas que también han buscado interpretar las imágenes artísticas, por ejemplo, en el caso de la hermenéutica son esenciales los estudios realizados por Gadamer, primero, y por Ricoeur, después, estudios que han trazado caminos para transitar desde la interpretación de los textos escritos hasta la comprensión de algunas imágenes contemporáneas, entendidas como textos susceptibles de interpretación. Asimismo, también destaca el trabajo de Walter Ben-



jamin, quien no habla sólo del simbolismo arquitectónico, sino de la obra de arte en la época de su reproducción técnica, realizando, de paso, uno de los primeros análisis filosóficos sobre el cine.

Estructuralmente, este trabajo se inicia con una aproximación al arte actual desde “la multiplicidad de manifestaciones de las imágenes artísticas contemporáneas”,⁴ para después abordar algunos problemas sobre el sentido de las imágenes –sin profundizar el estudio de los componentes básicos del mensaje visual como la forma, el color, la luminosidad y las cualidades materiales–,⁵ con el fin de examinar las obras de arte como signos susceptibles de una interpretación simbólica. En segundo lugar, nos proponemos establecer un acercamiento, con base en el enfoque de la hermenéutica icónico-analógica de Mauricio Beuchot,

4 Amador Bech, J. *Op. Cit.* p. 11.

5 El estudio sistemático de los elementos formales no se encuentra en Panofsky, sino en autores como Vassily Kandinsky (1866-1944), quien en su obra *Punto y línea sobre el plano*, (1925), plantea la problemática relacionada con la estructura formal visual pura. Cfr. Kandinsky, V. *Punto y línea sobre el plano*. Barcelona: Barral editores, 1975.

2 Amador Bech, J. *El significado de la obra de arte. Conceptos básicos para la interpretación de las artes visuales*. México: UNAM, 2011.

3 Panofsky, E. *El significado en las artes visuales*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.

respecto a la interpretación simbólica de las imágenes artísticas.

La construcción de las imágenes

En ocasiones es posible percibir una especie de desfase entre una práctica y su interpretación cuando el lenguaje, empleado para vincularlas, no responde al mundo donde dicha práctica se realiza ni a los valores que debería transmitir. En este orden de ideas, parece correcto decir que un lenguaje sólo comunica *sentido* cuando articula, con la comunidad a la que pertenece, una experiencia compartida; si no lo hace, entonces, se debe afirmar que el lenguaje ha perdido su “trato significativo” con la realidad a la que hacía referencia.

Visto de esta manera, parece claro que es imposible pensar el arte contemporáneo como una “imitación de la naturaleza” o como una “expresión”, al modo de B. Croce (1866-1952).⁶ Tal vez, una manera más adecuada de utilizar el lenguaje sea decir que, el arte de nuestro tiempo, es una “construcción”. Término que busca enfatizar que el arte contemporáneo –al igual que el arte de otras épocas–, es un producto humano inmerso en un proceso y un contexto particu-

lar, cuyo lenguaje da sentido y significado a las manifestaciones artísticas, además de situarlo como una realización humana que plantea problemas y soluciones relacionados con su entorno sociocultural.

No sobra decir, en este marco, que cada obra de arte y cada imagen artística, están cargadas de connotaciones culturales e históricas específicas. Connotaciones en las cuales se vinculan todos sus componentes: desde la forma y el color hasta el orden de la composición. De tal manera, las ideas estéticas que subyacen a las figuras y motivos, muestran en cada cultura y en cada época, una construcción de lenguajes propios con base en preceptos, conceptos y técnicas, cuya función es re-crear de la mejor manera posible la realidad mediante imágenes.

Ahora bien, el estudio de las imágenes es un terreno dominado por sociólogos, comunicadores, semiólogos de la imagen, antropólogos visuales, psicólogos y diseñadores gráficos. Situación que demanda revitalizar las propuestas que, sobre las imágenes, se elaboran en la teoría del arte y la estética. Por citar un ejemplo, en estos últimos campos, nacieron agudos cuestionamientos a la “concepción ingenua”, la cual se caracteriza por concebir las imágenes como “reproducciones semejantes de las cosas.”⁷ Crítica

“
Cada obra de arte y cada imagen artística, están cargadas de connotaciones culturales e históricas específicas”

6 Al respecto Croce elabora una penetrante crítica “[...] de la estética metafísica, con la consiguiente destrucción de los falsos conceptos por ellas moldeados o valorados en la teoría y en la crítica del arte, contra los cuales hacía triunfar el simple concepto de que el arte es expresión, bien entendido, no ya inmediata y práctica, sino teórica, o sea intuición.” Croce, B. *Estética, como ciencia de la expresión y lingüística general*. (A. Vegue y Goldoni, Trad.). México: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982. p. 40

7 Vid. Gombrich, E. H. *Arte e ilusión*. Madrid: Debate, 1998. Otras críticas dirigidas a la semiótica icónica –cuya propuesta propone identificar las imágenes en semejanza

fundamentada en dos hechos: primero, una profunda vaguedad al postular semejanzas visuales entre cosas e imágenes; segundo, esas semejanzas resultan nulas cuando se pasa de una a otra sociedad.

Conviene atender ambos postulados con mayor detalle. Como punto de partida, supongamos que las imágenes muestran objetos ausentes. Aceptando lo anterior, ¿por qué no admitir que las imágenes son una copia de la realidad? Notemos, en primer lugar, la complejidad de los seres y las cosas. Esa complejidad provoca, en toda forma de representación, la necesidad de abstraer características de la realidad. La representación figurativa aplica diversas técnicas para *reelaborar esas abstracciones*, pues ellas –las abstracciones– son la materia prima que usa la representación para producir, recibir e interpretar las imágenes como una especie de símbolos.

En segundo lugar, si las imágenes no son “copias” de la realidad, entonces, es posible afirmar que ellas son el resultado de una operación cultural creada para reconstruir su significado. En otras palabras, son *signos*, no porque hagan referencia a objetos externos, sino por su capacidad de significar.⁸ A modo de ilustración, pensemos en la pintura abs-

tracta. Ella es un *signo icónico*, pero no porque remite a un misterioso referente, sino porque posee un contenido estético, el cual puede poner en juego un contenido sintáctico para problematizar, por ejemplo, las relaciones entre plano y textura o entre los colores empleados en su elaboración.

En esta vía, parece prudente reconocer que sin poder apelar a una referencia al exterior –la cual vincule a la imagen con las cosas–, sólo queda asumir que es en la imagen *donde se construye un sentido propio*, es decir, donde se integran forma y contenido. Asimismo, conviene considerar, al mismo tiempo, las imágenes y su soporte. Con base en lo anterior, cabe entender la imagen como un *signo* producto de una propuesta estética, es decir, un fruto del esfuerzo y la experimentación de artistas en condiciones históricas específicas. En palabras de Eco, podemos resumir diciendo:

Así, una primera conclusión podría ser que los *signos icónicos* no poseen las propiedades del objeto representado sino que reproducen algunas condiciones de la percepción común, basándose en códigos perceptivos normales y seleccionando los estímulos que –con exclusión de otros– permiten construir una estructura perceptiva que –fundada en códigos de experiencia adquirida– tengan el mismo “significado” que el de la experiencia real denotada por el signo icónico.⁹

Por otra parte, en tanto signo icónico, la imagen puede trascender la denotación. Efectivamente, no toda imagen es denotativa, aunque pueda llegar a serlo,

con las cosas–, destacan su carácter de construcciones simbólicas producto de lenguajes histórico-culturales convencionales, fuente de formas de representar objetos y horizontes del mundo visible. Fló, J. *Imagen, icono e ilusión. Investigaciones sobre algunos problemas de la representación visual*. México: Siglo XXI, 2010. p. 26 y ss.

8 En un sentido cercano al pensamiento de Peirce, Eco señala: “La obra de arte es un signo que comunica también la manera como está hecha”, porque el signo es un mensaje que se emplea para comunicar. Eco, U. *Signo*. (Francisco Sera Cantarell, Trad.), Barcelona: Labor, 1988. p. 55.

9 Eco, U. *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen, 1994. p. 192.

ya que la imagen denotativa es también un signo estético.¹⁰ De tal suerte, al considerar sus múltiples posibilidades –que van desde la imagen figurativa hasta la imagen abstracta, desde el documental hasta la ficción cinematográfica–, se advierten una serie de profundos logros culturales impresos en su producción y en su fuerza para formar observadores capaces de percibir las, distinguir las y disfrutarlas.

Al considerar las imágenes artísticas como una compleja unidad de forma y contenido –puesto que toda forma posee un significado, igualmente todo contenido posee una forma y un medio expresivo por el cual se manifiesta–, deja ver que en los procesos de percepción existe una gama de operaciones, donde se selecciona, organiza, completa, jerarquiza y discrimina lo que se observa. Es decir: el color, la forma, la luminosidad, la textura, el sentido del espacio y su orden interior, el sentido de unidad y relatividad de las partes. En pocas palabras, la composición.¹¹

No obstante, privilegiar la percepción sobre la comprensión puede llevarnos a la falsa idea de que la percepción es autosignificativa, es decir, lo que tiene significado es la percepción misma, siendo en realidad que percibir un dato sensible es abstraer, pues se percibe siempre una pluralidad de cosas. Sobre este



punto Gadamer sostiene que no hay una percepción estética pura que solamente vea “lo estético”, como sucedería con el juicio del gusto kantiano.¹²

En un sentido distinto, la teoría iconológica de Panofsky, propone un primer nivel de significación en las obras de arte o *nivel fáctico*, el cual se aprende identificando las “formas puras [configuraciones, línea, color], como representaciones de objetos naturales, seres humanos, plantas, animales [...]; identificando sus relaciones mutuas como acontecimientos.”

Para descifrar este primer nivel de significado se requiere una acción asociativa de formas visibles con formas y cosas, esto es, una relación de seres y cosas con su representación gráfica, pictórica o fotográfica o producida por cualquier otra técnica. Este acto pone en juego un vasto universo de significaciones presentes en la cultura particular del observador y del creador de imágenes.

10 La denotación, en este contexto, se puede entender como un tipo de sustitución semántica, donde algo es signo porque ocupa el lugar de otra cosa representándola.

11 “[...] la forma supone y expresa la idea que la origina y es la manifestación patente de la inteligencia que la produjo. De igual manera, el concepto se vuelve preciso en la figura exacta que la da forma. La obra de arte es unidad sustantiva de forma y contenido.” Amador Bech. Op. Cit. p. 18

12 Grondin, J. *Introducción a Gadamer*. Madrid: Herder. 2003. p. 57

Para Hans-George Gadamer esto es un ejemplo de la tradición, pues, de acuerdo con este autor

[...] nos encontraremos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es comportamiento objetivador que pensará como extraño o ajeno a lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien lo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.¹³

Un segundo nivel se refiere a la “significación expresiva”. Así, la propuesta de Panofsky ofrece líneas de trabajo sobre la producción histórica del sentido de las imágenes.¹⁴ De hecho, a partir de él se considera que percibir el significado del objeto artístico implica modificar las formas de concebir los objetos artísticos, por ejemplo, respecto a los cambios de interpretación, de sensibilidad, de doctrina, que influyen en los temas iconográficos, la selección del material y la técnica usados por el creador. Elementos cuyo valor simbólico expresan algo más que el asunto iconográfico, del que el autor a veces es inconsciente, deslizándose al tercer nivel o ámbito iconológico.¹⁵

13 Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme, 2005. p. 350.

14 Erwin Panofsky (1892-1968), historiador y crítico del arte fue influido por la teoría de las “formas simbólicas” del filósofo alemán Ernst Cassirer (1874-1945). Para él, la historia del arte explica la manera en que el mundo histórico se materializa en la obra en forma de símbolos descifrables a través del análisis, esto es, como símbolos que manifiestan los procesos de abstracción mental humanos y muestran los cambios de la cultura a través del tiempo. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*, México: FCE.

15 No debemos olvidar que, de acuerdo con Ricoeur: “todo símbolo auténtico posee tres

En sentido estricto, desde Panofsky, toda descripción articula niveles de sentido: un estrato primario (*pre-iconográfico*), que explica datos y representaciones de la experiencia, objetos y acciones expresados por formas, así como el conocimiento del estilo; un estadio secundario (*iconográfico*), donde se definen las imágenes, historias y alegorías, destacando las condiciones históricas en que los temas o conceptos fueron expresados por datos figurados y el sistema cultural; un tercer estrato (*iconológico*),¹⁶ cuyo sentido más profundo se refiere a los símbolos, es decir, a las tendencias esenciales de la mente humana expresadas por la descripción del significado o sentido esencial de la obra como documento.¹⁷

A partir de la iconología, se estableció una relación entre la tradicional des-

dimensiones concretas: es al mismo tiempo “cósmico” (extrae de lleno su representación del mundo visible que nos rodea), “onírico” (se arraiga en los recuerdos y los sueños, material de nuestra autobiografía más íntima), y “poético”, (la forma del lenguaje más íntima y personal).” En este sentido, es significativo lo que M. Eliade (1999: 12), comenta: “Imágenes, símbolos y mitos no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.”

16 El término iconología no fue acuñado por Panofsky, sino por César Ripalda (*Iconología*, 1593), en esta obra proponía el proyecto de efectuar un análisis sistemático de las imágenes, consistente en elaborar un catálogo de las que significan algo que no son ellas mismas, es decir, que denotan o demuestran objetos y situaciones. Pero no se trata sólo de un esfuerzo taxonómico, sino que anticipa la perspectiva que asumirá posteriormente Panofsky como un método de interpretación histórica. Ripalda pretendía desarrollar un “razonamiento de imágenes”, una estructura o un lenguaje lógico que permitiría dar sentido a la pintura. Vid. Lizarazo Arias, D. *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*. México: Siglo XXI. 2004. p. 80.

17 Panofsky, E. *El significado...* Op. Cit. p. 45-51

cripción de las formas plásticas (*iconografía*) y su interpretación como formas simbólicas (*iconología*).¹⁸ Por ejemplo, en sus trabajos sobre la perspectiva muestra que los fenómenos artísticos son cifrados en reglas matemáticas, pero también en relación con el individuo y las condiciones psicofísicas de su impresión visual y su posición.

La evolución histórica de la perspectiva señala, simultáneamente, el triunfo de la objetivación de la realidad y la potencia del hombre que elimina la distancia que tiene con las cosas. En ella, conviven el carácter objetivo y subjetivo: como técnica expresiva y forma general de un significado simbólico. La maduración de estas dos posibilidades: la construcción del espacio (perspectiva) y del tiempo (sentido histórico), durante el Renacimiento supuso un doble descubrimiento: el hombre y el mundo, sentando así las bases de una nueva subjetividad.

En nuestro caso, la aplicación de los elementos iconográficos revelan que las imágenes cinematográficas son “signos rotos”, esto es, símbolos que reflejan los márgenes profundos de la violencia social contenida; por ejemplo en: *Killing Them Softly* (Mátalos suavemente: Dominik, A. EUA, 2012), donde observamos una detallada y brutal golpiza entre hampones o en las escenas de extremo y aterrador paroxismo de *The Passion of the Christ* (La Pasión de Cristo: Gibson, M. USA, 2004).

La hermenéutica icónico-analógica: árbol entre muros

En su obra *El imperio de los signos*, Barthes propone estudiar los fenómenos del mundo de las prácticas culturales, entendiendo éstas como imágenes y textos que pueden leerse. Al respecto, dice: “El texto y la imagen, entrelazados entre sí, pretenden asegurar la circulación y el intercambio de estos significantes: el cuerpo, el rostro, la escritura; y en ellos leer el retroceso de los signos.”¹⁹ Posición, para la cual la cultura no es sino una forma arbitraria de codificar y entender el mundo.

Desde esta perspectiva, ¿cómo afrontar esa arbitrariedad, surgida al pensar la realidad como un sistema de signos?, ¿cómo desmontar la arbitrariedad cuando se habla de las imágenes artísticas? Para contestar podemos acudir a la Hermenéutica. Este término posee, al menos, tres grandes acepciones: la primera, referida al sentido clásico: “arte de interpretar los textos” (relacionada con la exégesis de textos sagrados, de derecho y filológicos desde la antigüedad hasta el Romanticismo alemán).

¹⁹ Barthes, R. *El imperio de los signos* (trad.), Barcelona: Mondadori, 1991. p. xi. El factor más importante del método semiológico desarrollado por Barthes reside en el hecho de permitir a los teóricos desarrollar un metalenguaje –lenguaje o discurso crítico–, que sirve para analizar formas y estructuras de representación como partes codificadas dentro de la lógica de un sistema. Esto origina múltiples niveles de significado que funcionan individual y colectivamente en relación con un texto entero y codificado. En consecuencia, los signos, las estructuras y los códigos son los objetos de estudio de la semiología en relación con el sistema de representación y su codificación de los elementos de la textualidad, de donde la semiología se considera un método formalista de análisis.

¹⁸ Panofsky, E. *Estudios sobre iconología*. (B. Fernández, Trad.). Madrid: Alianza, 1992. p. 21-25

Una segunda, ligada a Wilhem Dilthey (1833-1911), quien razonaba: si la hermenéutica “estudia las reglas y los métodos de las ciencias de la comprensión, puede servir también de fundamento metodológico para las ciencias del espíritu (humanidades, historia, teología, filosofía y ciencias sociales).” La tercera acepción, se relaciona con una ampliación del sentido de la interpretación, la cual la identifica como

[...] una filosofía universal de la interpretación. Su idea fundamental es que la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma. La interpretación se muestra entonces cada vez más como una característica esencial de nuestra presencia en el mundo.²⁰

Esta última acepción del término hermenéutica no sólo trata de textos, sino que también permite el estudio de las imágenes, pues integra la explicación de aspectos sociológicos, culturales y estéticos, inmersos en la experiencia icónica. Sin embargo, ¿cómo abordar tantas cuestiones en una sola reflexión de conjunto?

Una manera consiste en abarcar dentro de una tríada de imágenes simbólicas, los puntos nodales del sentido icónico: la imagen onírica, la imagen sagrada y la imagen poética. Otra vía posible sería concentrarse en una comprensión de los aspectos culturales y teóricos de las imágenes –más que en las imágenes mismas–, para favorecer una

mejor comprensión de su valor subjetivo y colectivo. Sin embargo, estas posiciones no permiten trascender el campo de las hermenéuticas, dejando fuera las valiosas contribuciones de otras opciones teóricas a la interpretación de las imágenes.

En este contexto, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, propone la hermenéutica icónico-analógica, como una opción útil para vincular tradiciones hermenéuticas y no-hermenéuticas. Sin embargo, el empleo de esta herramienta teórica demanda cumplir ciertas condiciones. En efecto, una hermenéutica icónico-analógica únicamente se presenta cuando se han *construido* dos extremos, que él llama univocismo y equivocismo. Condición que permite evitar excesos y malos entendidos. Al respecto, siguiendo a Eco, en el último capítulo del libro *Los límites de la interpretación*, el Dr. Beuchot señala que históricamente se pueden identificar dos ideas de interpretación:

Por un parte, se admite que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva, su esencia que, como tal, es independiente de nuestra interpretación. Por la otra se admite, en cambio, que los textos pueden interpretarse infinitamente.²¹

Desde este enfoque, concebida como el arte y ciencia de interpretar

“

El término hermenéutica no sólo trata de textos, sino que también permite el estudio de las imágenes”

20 Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* (Antoni Martínez Riu, Trad.). Madrid: Herder. 2008. Cfr. pp. 16-19

21 Eco, U. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen. 2000. (3ª ed.). p. 357

textos (primera acepción), pero también como *filosofía de la interpretación* (tercera acepción), la hermenéutica icónico-analógica se coloca entre dos extremos: las interpretaciones *equivocistas*, que afirman la validez de todas las interpretaciones, en un relativismo absoluto de la interpretación; por otra parte, los *univocistas*, para quienes sólo hay una interpretación válida. Entre ambos extremos, se encuentra la analogía, que se define como “lo que es en parte idéntico y en parte diverso, con predominio de la diversidad sobre la identidad.” Al respecto, explica el Dr. Beuchot

A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero aquella que conviene, la que más se puede permitir; a los que exaltan la identidad les hace ver que hay un ingrediente de mis-midad, pero que no se puede negar la diferencia, Claro que los conjuntos de cosas no son todos y cada uno de ellos análogos, pero hay conjuntos que, precisamente por su complejidad, tienen que serlo, y tiene que ser conocidos como tales.²²

Frente a los problemas originados en la interpretación de las ciencias humanas, las posturas *univocistas* y *equivocistas* niegan por igual a la hermenéutica. Visto así, estos extremos que se construyen, no son “hombres de paja”, “molinos de viento” o “enemigos imaginarios”, sino oponentes reales. En efecto, los primeros, sostienen que todo se reduce a una interpretación, a partir del uso correcto del método adecuado, pero olvidan que la hermenéutica sólo puede operar cuando existe múltiple sentido, esto es,



polisemia. Los segundos también acaban por destruir la hermenéutica, porque, a su vez, olvidan que, al proclamar un relativismo absoluto en donde cualquier interpretación cabe, la polisemia se torna irreductible y no deja lugar a la comprensión.

Debido a su elasticidad, el modelo que ofrece la hermenéutica icónico-analógica permite interpretar textos metafóricos y textos figurados, así como los textos no figurados o no trópicos, sino históricos, psicológicos, sociológicos, entre otros, ya que por sus características de atribución y proporcionalidad no pierden la riqueza de sus referencias principales. En este plano, el análisis metafórico de la hermenéutica analógica se acerca a la hermenéutica de Ricoeur, en su obra *La metáfora viva*.

Para ilustrar estas ideas, conviene citar una entrevista concedida por Ricoeur en torno a la experiencia estética. En ella, junto con la exposición de su preferencia por el arte del siglo xx, con-

22 Beuchot Puente, M. (2005a). *Tratado de hermenéutica analógica*. 3ª. ed. México: UNAM/Itaca. 2005a. p. 38.

formado a partir de la ruptura con el arte figurativo en la pintura y la escultura, en las cuales él percibía “un universo donde reina la polisemia”, decía:

Según mi opinión, la obra de arte nos da así la ocasión de descubrir aspectos del lenguaje que su práctica usual, su función instrumentalizada de comunicación disimulan ordinariamente. La obra de arte muestra al desnudo propiedades del lenguaje que, de otra manera, quedarían invisibles e inexplorables.²³

En este sentido, la obra de arte para Ricoeur no es el resultado de un orden irreal, sino un signo. En otras palabras, recordando la doble naturaleza del signo –retirada, fuera de y regreso al mundo–, aquello que se encuentra presente en las obras de arte es una forma de experiencia que “en lo que tiene de singular, libera en la persona que la aprecia una emoción análoga a la que la ha engendrado, emoción de la que es capaz sin saberlo, y que amplía su campo afectivo cuando se la experimenta.”²⁴

Esta experiencia que vincula al espectador y al creador impide que el arte se banalice, que se reduzca a simple diversión. En pocas palabras, desde que se consumó la ruptura con la representación, que los signos se liberaron de lo que designan, son capaces de contraer toda clase de relaciones con otros signos. Concepción que podemos ligar con el planteamiento que sobre los signos pro-

duce Ch. Sanders Peirce, el cual divide los signos en: íconos, índices y símbolos.

En conclusión, si la “hermenéutica” se define como: “el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado”,²⁵ parece posible considerar que los textos,

[...] no son sólo los escritos, sino los hablados, los actuados y aun los de otros tipos, un poema, una pintura y una pieza de teatro son ejemplos de los textos; van, pues más allá de la palabra y el enunciado. Una característica peculiar que se requiere para que sean objeto de la hermenéutica es que en ellos no haya un solo sentido, es decir, que contengan polisemia.²⁶

Ahora bien, al considerar, por analogía, las imágenes como signos susceptibles de un análisis para desentrañar su significado simbólico, implica que ellas poseen un significado y una referencia: el primero, indica que en cada imagen hay un mensaje susceptible de ser comprendido; mientras que, la segunda, indica que en ellas –las imágenes– se muestra un mundo real o ficticio. Además, la interpretación de estos textos, donde las imágenes tienen o no movimiento, requiere de un espectador (intérprete), que vive la experiencia de un relato y construye un código para descifrar el mensaje. Finalmente, los autores (los directores), crean con aciertos y errores, con mensajes conscientes e inconscientes, tramas de películas.

Las consideraciones anteriores muestran que la hermenéutica icónico-

23 Azouvi, F. y De Launay, M. “Entrevista a Paul Ricoeur: La experiencia estética”. En Valdés, J. (Coord.). Con Paul Ricoeur. *Indagaciones Hermenéuticas*. (J. Valdés et al. Trads). Barcelona: Monte Ávila. 2000. p. 157.

24 Azovi, F. y De Launay, M. *Op. Cit.*, p. 163 y ss.

25 Beuchot, M. (2005a). *Tratado de hermenéutica analógica*. 3ª. ed. México: UNAM/Itaca. p. 17.

26 Beuchot, M. (2005b). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM. p. 11.

BIBLIOGRAFÍA

- Amador Bech, J. *El significado de la obra de arte. Conceptos básicos para la interpretación de las artes visuales*. México: UNAM, 2011
- Beristáin, H. (1997). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Beuchot Puente, M. (2005a). *Tratado de hermenéutica analógica*. 3ª. ed. México: UNAM/Itaca.
- _____. (2005b). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM.
- _____. (2007). *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México: UNAM.
- Conde Gaxiola, N. (Comp.). (2008). *Contornos de la hermenéutica analógica icónica*. México: Torres y Asociados.
- Croce, B. *Estética, como ciencia de la expresión y lingüística general*. (A. Vegue y Goldoni, Trad.). México: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982
- Danto, A. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el fin de la historia*. Barcelona: Paidós. 1999
- Eco, U. *El signo*. (Francisco Sera Cantarell, Trad.). Barcelona: Labor, 1988.

“

La hermenéutica analógica no acepta el relativismo absoluto, en cambio admite e impulsa un pluralismo”

analógica puede ofrecer un amplio y productivo diálogo entre tradiciones filosóficas, hermenéuticas y no-herme-

néuticas, para interpretar el simbolismo de las imágenes, por ejemplo con relación a los problemas de la violencia o los estereotipos que aceptamos socialmente, sin incurrir en los fallos una equivocidad relativista que nos deslice a decir cualquier cosa o a la univocidad de un ideal inalcanzable que quiere saber con detalle lo que dijo el autor. Por el contrario, si bien la hermenéutica analógica no acepta el relativismo absoluto, en cambio admite e impulsa un pluralismo donde es posible verter diversos conceptos que propicien la comprensión dentro de los márgenes de un diálogo fructífero.



—. *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen, 1994.

—. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen. 2000.

Eliade, M. (1999). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.

Fló, J. *Imagen, icono e ilusión. Investigaciones sobre algunos problemas de la representación visual*. México: Siglo XXI, 2010

Gadamer, H. G. (1975). *Verdad y método I*.

Salamanca: Sígueme. Gombrich, E. H. *Arte e ilusión*. Madrid: Debate, 1998

Grondin, J. *Introducción a Gadamer*. (Constantino Ruiz-Garrido, Trad.). Madrid: Herder. 2003

—. *¿Qué es la hermenéutica?* (Antoni Martínez Riu, Trad.). Madrid: Herder. 2008,

Kandinsky, V. *Punto y línea sobre el plano*. Barcelona: Barral editores, 1975

Lizarazo Arias, D. *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*. México: Siglo XXI. 2004.

Panofsky, E. *Estudios sobre iconología*. (B. Fernández, Trad.). Madrid: Alianza, 1992.

—. *El significado en las artes visuales*. (N. Ancochea, Trad.). Madrid: Alianza. 2004.

Valdés, J. (Coord.). Con Paul Ricoeur. *Indagaciones Hermenéuticas*. (J. Valdés et al. Trads). Barcelona: Monte Ávila. 2000

DE AMIGOS Y UNICORNIOS

Andrés E. Ciolino*

Universidad Nacional del Sur, Argentina.

“...Pero no tengo más que un unicornio azul,
y aunque tuviera dos, yo sólo quiero aquel...”

Silvio Rodríguez, *Mi unicornio azul*, En vivo en la Argentina, 1984.¹



* Doctor y Magister en Química por la Universidad Nacional del Sur (UNS, Argentina). Docente del Departamento de Ingeniería Química, UNS. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas de la República Argentina (Conicet). Ha realizado diversas estadias de capacitación en su especialidad en Chile, Grecia, Francia, México, España, Brasil y Bélgica. Correo electrónico: aeciolino@yahoo.com

Al igual que con el Amor, escribir una reflexión respecto del significado de la Amistad es una tarea complicada, sub-

jetiva, parcial e incompleta. La Amistad forma parte de ese grupo de sentimientos humanos universales, simples y sencillos

1. Silvio Rodríguez es un cantautor cubano, integrante de la denominada Nueva Trova Cubana. Junto a Pablo Milanés, y luego del retorno de la democracia a la Argentina en 1983, realizaron una serie de recitales multitudinarios en Buenos Aires, registrando

la placa “En vivo en la Argentina”, que fue un éxito de ventas en esa época. Silvio es un excelente trovador, autor de muchísimas canciones plagadas de bella poesía y música, que forman parte del cancionero universal de la música en español.

de experimentar, pero extremadamente difíciles de definir con las palabras justas. Por eso, esta reflexión dista de ser en modo alguno completa o definitiva.

Como lo sugiere el verso de esta hermosa canción, uno puede tener diferentes amigos, pero cada uno de ellos es especial.² Al igual que cuando nos enamoramos, uno no sabe muy bien por qué elegimos a esa persona entre tantas, pero esa elección la hace única. Con la Amistad sucede lo mismo; no existen recetas para elegir amigos, y tampoco creo que sea importante que alguien las formule. El amigo llega, sin que uno se lo proponga, y permanece en nosotros de una manera tan intensa, que me animo a decir que su huella sólo desaparece cuando nosotros lo hacemos.

Cualquier situación es propicia para que una Amistad nazca. En definitiva, mientras vivamos, toda ocasión resulta ser la adecuada para conocer a alguien que definitivamente sea especial en nuestra vida. Como el enamoramiento, la Amistad es un estado inherente a la vida y a la naturaleza humana; y mientras vivamos y disfrutemos de este hermoso mundo y sus personas, siempre tendremos la oportunidad de encontrar un

amigo. Si el ser humano nace para amar y ser amado, y de esta forma ser feliz, entonces la Amistad es un derecho y una responsabilidad irrenunciable de nuestra existencia. No nos podemos privar de hacer amigos, como tampoco podemos privar a otros de nuestra Amistad.

Es importante señalar que los amigos verdaderos los elegimos para beneficio propio, porque el primer paso en el camino del Amor consiste en amarse uno mismo. Pero elegimos a favor nuestro no por una actitud egoísta; simplemente, sabemos que en la medida en que algo o alguien nos haga bien, mayor será el bien que nosotros podamos devolver. Aunque no lo racionalicemos en un principio, esta premisa es tácitamente aceptada por nosotros y por nuestros amigos.

La Amistad nos es necesaria tanto para desarrollar nuestras potencialidades como para ayudar a que nuestros amigos lo hagan. Una Amistad verdadera hace que cada amigo sea mejor persona de lo que era antes de conocerse, y eso es un motivo más que suficiente para que esa persona se transforme en alguien definitivamente especial en la vida. Los buenos amigos, como los vinos, suelen apreciarse mejor con los años; es el tiempo el que nos permite apreciar las bondades del vino, y también es el tiempo el que nos hace seguir eligiendo a nuestros amigos.

A pesar de todo lo dicho, muchas veces idealizamos al amigo. Y ése es un error. No debemos olvidar que somos humanos, y que por tal motivo contamos con una buena dosis de virtudes y defectos. No existen los amigos perfectos, así como tampoco existen las parejas perfectas. Existimos hombres y mujeres que elegimos relacionarnos por el simple hecho de que, si no lo hiciésemos,

2. Los unicornios son seres míticos, descriptos como caballos blancos con un cuerno de marfil o añil en su frente. Con frecuencia aparecen en relatos y leyendas fantásticas, muchos de la Edad Media. Se dice de ellos que son seres solitarios, que el resto de los animales respeta. Los unicornios pueden ser vistos únicamente por aquellos seres que poseen un corazón puro y, entre éstos, sólo aquellos que cuenten con altas dosis de bondad y de ternura pueden tocarlos. El unicornio es el símbolo de la pureza, de la libertad, de la ilusión y de las ganas de soñar. Considerar a uno de nuestros amigos un unicornio es, sencillamente, considerarlo único e irreplicable.

nuestra vida carecería de sentido. Y es en esas relaciones que lo que somos se manifiesta, con todo lo bueno y lo malo que eso significa. Si, a pesar de todo, seguimos eligiendo relacionarnos, es indudable que el bien que nos aportan compensa y sobrepasa enormemente lo malo o indeseable que pueda manifestarse. Y si descubrimos aspectos indeseables en la relación, el mutuo Amor profesado es la excusa necesaria y suficiente para intentar superarlos.

La Amistad es un acto de Amor, para con nosotros mismos y para con los demás. Y si recordamos que el Amor es un arte, entonces la Amistad es otra forma de manifestar ese don. No creo que la cantidad de amigos que tengamos sea una medida definitiva de la maestría con la que dominamos este arte, pero sí creo que ese número se hará considerablemente mayor en la medida en la que lo perfeccionemos. Quizás no sea necesario tener un millón de amigos³, pero supongo que, conforme mejor amemos, los amigos se harán millones.

Podemos estar seguros de que, mientras tengamos vida, cada día se nos ofrece como oportunidad única para amar y ser amados. Si, al despertar, so-



mos conscientes del milagro de la vida, entonces seremos conscientes de nuestra responsabilidad: no hemos venido a este mundo sólo para disfrutarlo, sino también para hacerlo mejor de lo que lo encontramos. Pero esta tarea es imposible realizarla solos. Necesitamos de los otros. Tanto como ellos nos necesitan. Si, por motivos que desconocemos, coincidimos con alguien que piensa lo mismo, entonces no tengamos duda de que, a partir de ese momento, hemos empezado a transitar juntos el camino de la Amistad.

3. Hay una famosa canción de Roberto Carlos (cantautor brasileño, muy conocido en Latinoamérica) que en su estribillo dice, "...Yo quiero tener un millón de amigos y así más fuerte poder cantar..."

NOTICIAS /AVISOS

EL CONSEJO DIRECTIVO DE LA ASOCIACIÓN
FILOSÓFICA DE MÉXICO, A.C. CONVOCA AL

*XVII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA
FILOSOFAR EN MÉXICO EN EL SIGLO XXI.
ADVERSIDAD Y NOVEDAD DE LA ÉPOCA*

QUE SE REALIZARÁ DEL 7 AL 11 DE ABRIL DE 2014,
EN LA CIUDAD DE MORELIA, MICHOACÁN

El año de 2014 puede ser un buen momento para reflexionar filosóficamente sobre los rasgos, las complejidades y los problemas de este nuevo siglo, para calibrar tanto la adversidad como la novedad de nuestra época en todos los ámbitos. Puede ser también un buen momento para evaluar el quehacer filosófico en nuestro país: sobre México, en y desde México.

Bajo este pretexto, la A.F.M. convoca a la comunidad filosófica nacional e internacional y a colegas de disciplinas afines a reunirse en la Ciudad de Morelia, Michoacán, a continuar el diálogo del pensamiento y el desarrollo de la filosofía: la mejor manera de contribuir a su defensa y al reconocimiento y valoración de su pertinencia educativa, socio-cultural y política. Las actividades que conformarán el XVII Congreso Internacional de Filosofía son:

- Conferencias magistrales
- Mesas Plenarias
- Coloquios temáticos
- Presentaciones y venta de libros

La organización de las conferencias magistrales, las mesas plenarias y algunos coloquios temáticos estarán a cargo del Comité Organizador.

El Comité Organizador anunciará los coloquios disponibles para que, de acuerdo con cierta afinidad temática, los interesados elijan la mesa en la que decidan inscribir su propuesta.

En el portal de la AFM (<http://sitioafm.org/portal/>) aparecerá en su momento toda la información relevante como guía de hoteles, mapas de la ciudad, rutas para llegar a la sede, las cartas de aceptación, los formatos de inscripción, el anuncio de temas e invitados especiales programados, etc

**De Rebus
Philosophiae**

Responsable

**Alexandra Guadalupe
Peralta Verdiguél**

XV SIMPOSIO DE LA ASOCIACIÓN
INTERNACIONAL DE MUJERES FILÓSOFAS (IAPh)
FILOSOFÍA, CONOCIMIENTO
Y PRÁCTICAS FEMINISTAS

Alcalá de Henares, 24-27 de junio de 2014

En las últimas décadas, las autocríticas filosóficas feministas han contribuido a desmontar tanto los modelos hegemónicos y monolíticos de identidad humana como su marco normativo de racionalidad. También han contribuido (y siguen haciéndolo) a dar cuenta de las nuevas y variadas concepciones de la identidad humana en general y de la identidad de género en particular. En términos generales, se han multiplicado los marcos normativos de racionalidad e identidad que son descritos definitivamente como culturas. Sin embargo, se vuelven a percibir las crudas consecuencias que la aceptación de la facticidad normativa de cada “cultura” tiene en la vida de algunas mujeres. Cómo romper con esa facticidad en orden a deslegitimar las acciones político-culturales sexistas es una de las tareas pendientes de la filosofía y de la política feministas.

Es innegable que la práctica filosófica desde la teoría feminista ha aportado al panorama internacional de la filosofía nuevas miradas y enfoques, tan novedosos como sugerentes. Evaluar el impacto de las teorías y prácticas feministas en la filosofía y en el conocimiento es uno de los retos de este simposio.

Envío de comunicaciones (segundo plazo):
hasta el 15 de septiembre de 2013

Coordinadora general: Stella Villarmea,
Universidad de Alcalá

Organizan: Departamento de Historia y Filosofía,
Universidad de Alcalá / Instituto Franklin – UAH /
Asociación Internacional de Filósofas (IAPh)

Para más información, contacte con Isabel Albella:
isabel.albella@institutofranklin.net

II CONGRESO DE LA SOCIEDAD
DE ESTUDIOS KANTIANOS
EN LENGUA ESPAÑOLA
KANT Y LAS REALIDADES
EN QUE HABITAMOS.

*Universidad Complutense de Madrid
(10 – 13 Junio 2014)*

La Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) y la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid invitan a todos los estudiosos del pensamiento de Kant a presentar comunicaciones para el II Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española, que versará sobre el tema: Kant y las Realidades en que Habitamos. El Congreso tendrá lugar del 10 al 13 de junio de 2014 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España).

Las comunicaciones tendrán una extensión máxima de 18.000 caracteres, (correspondiente aproximadamente a 20 minutos de exposición oral) y se enviarán al Secretario del Congreso (2congresosekle@filos.ucm.es) acompañadas de un resumen (de unas 100 palabras) y un breve curriculum vitae del autor. Se establece como plazo máximo para el envío de las comunicaciones el 15 de enero de 2014.

La fecha límite de la respuesta de aceptación o rechazo de la comunicación será el 28 de febrero de 2014. No obstante, el Comité Organizador intentará dar respuesta a las comunicaciones recibidas en un plazo no superior al mes desde su recepción. En las Actas se recogerán exclusivamente las comunicaciones efectivamente leídas en el Congreso. Para cualquier duda o consulta pueden dirigirse al Secretario del Congreso, Prof. Rogelio Rovira, en la dirección de correo electrónico indicada.

Información en: <http://www.sociedadekant.org/2013/05/22/ii-congreso-de-la-sociedad-de-estudios-kantianos-en-lengua-espanola-madrid-10%E2%80%9013-junio-de-2014/>

CALL FOR PAPERS

JOURNAL OF EDUCATIONAL CONTROVERSY

Volume 9 Number 1, Fall 2014 issue

THEME: Challenging the Deficit Model and the Pathologizing of Children: Envisioning Alternative Models

Controversy Addressed

Martin Seligman, founder of the field of positive psychology, has said that, "Modern psychology has been co-opted by the disease model. We've become too preoccupied with repairing damage when our focus should be on building strength and resilience, especially in children." Is this also true of modern education? Political and pedagogical responses, from the "War on Poverty" through "No Child Left Behind" to address the educational gaps in academic achievement of historically marginalized and neglected groups (the poor, minorities and children with disabilities), were often deeply rooted in a language of cultural deprivation and special needs. Has this deficit model begun to surreptitiously creep into our educational discourse for all children? Have we become too focused on needs and deficiencies and forgotten that children also have capacities and strengths? Does the current emphasis on accountability and standardized testing contribute to the pathologizing of children? We invite authors to respond critically to this argument, envision alternative models, examine historical causes and precedents, analyze political and social ramifications, and share real life stories on the influence these ways of thinking have on the classroom and on the learning as experienced by students.

Deadline for manuscripts: April 1, 2014

Publication date: Fall 2014

Authors can find the journal at:
<http://www.wce.wvu.edu/eJournal>

**INTERNATIONAL NETWORK OF PHILOSOPHERS
OF EDUCATION (INPE)**

*The 14th Biennial World-Conference will take place at
the University of Calabria, Cosenza (Italy), August 20-23, 2014*

CALL FOR PAPERS AND PRESENTATIONS

CONFERENCE THEME

Old and new generations in the 21st century:

Shifting landscapes of education

Papers are invited for the 14th conference of the International Network of Philosophers of Education. Papers should have a philosophical bearing on education or childrearing. Conference papers and discussions will be organised around the following sub-themes:

- Authority and responsibility in teacher-student/parent-child relationships today
- The 21st century school and university as sites for democracy
- The impact of new technologies for teaching and learning
- Changing conceptions of youth and adulthood
- The neuroscientific turn in education and childrearing
- Shifting boundaries between public and private dimensions of education and childrearing
- Education, childrearing and the search for a common world
- Italian philosophies of education

SUBMISSION OF PROPOSALS

Submissions should not include papers that have been published previously, presented at other conferences, or that are scheduled for other forthcoming conferences. All conference proposals – for any of the three types of sessions – should be sent to the Chair of the Programme Committee, Stefan Ramaekers (see below) by: February 1st 2014. Proposals will be reviewed by the Conference Programme Committee. All authors are requested to identify under which sub-theme their contribution is submitted. Contributions should have a philosophical bearing on education or childrearing (examination of a philosophical issue in connection to education or childrearing; philosophical analysis of aspects of research, policy or practice regarding education or childrearing; etc.). The educational bearing should be rendered explicit in the text. Decisions will be announced by: March 15th 2014. Proposals are welcome from those who are not members of INPE. However, if accepted, presenters will be required to join INPE.

WEBSITE: www.ucm.es/info/inpe. Conference website (via INPE website) will be online from October 1st 2013.

¿QUÉ HACER CON LA INTERNET?

Noé Agudo*
CCH Vallejo, UNAM.



* Licenciado en periodismo y comunicación. Actualmente es profesor en el Área de Talleres de Lenguaje y Comunicación en el Colegio de Ciencias y Humanidades y edita *Continuum. Revista Cultural del Colegio de Ciencias y Humanidades*, resultado de un Proyecto INFOCAB que elaboró, presentó y fue aprobado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM (DGAPA) en 2007. Correo electrónico: saberespoder415@gmail.com

Desperta suspicacias una recomendación cuanto más insistente se haga. Uno empieza a sospechar qué es lo que en verdad desean que uno se trague cuanto más atosigante y fastidiosa se vuelve, y cuando deja de ser una recomendación para volverse una exigencia. Esto es lo que ocurre con el empleo de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) aplicadas a la enseñanza. De un tiempo a estos días se insiste tanto en su empleo como si fuesen el medio para transformarnos en los más eficientes profesores, o la panacea al fin descubierta

para resolver los graves problemas educativos, como son los altos índices de reprobación, el escaso aprovechamiento e incluso el creciente número de jóvenes que abandonan los estudios.

Tal vez el hecho de mirar a los estudiantes ensimismados en sus teléfonos móviles, entretenidos con sus tabletas o adictos a la computadora en casa, genera la expectativa de que allí está por fin el medio por el cual los podremos enganchar al estudio. Como varios profesores, yo acepté inscribirme incluso a un diplomado “sobre el empleo de las TIC”

(sic), pero me bastó asistir a la primera sesión para darme cuenta de que había otras formas más divertidas de perder el tiempo. Porque en lugar de abordar cuestiones de urgente respuesta, como analizar en qué partes de la enseñanza las TIC son pertinentes, qué tipo de aprendizajes contribuyen a adquirir y qué tipo de problemas podrían ayudar a resolver –es decir, cuestiones que sólo un experto en la enseñanza y su uso puede abordar– lo que el diplomado proponía era sólo crear más distractores para los alumnos. Esos recursos, se ha visto, sólo fomentan el entretenimiento y la distracción, dispersan la poca atención que uno puede lograr en el salón de clases.

Ante esta situación decidí investigar por mi cuenta cómo aprovechar las potencialidades de esta herramienta, descubrir en qué momento y para qué propósitos resulta funcional, y sobre todo cómo evitar los estragos que está causando en el aprendizaje, particularmente en la anulación de actividades intelectuales básicas como saber buscar, seleccionar, comprender y usar la información.

Cualquier profesor de bachillerato observará que los alumnos son cada vez más reacios a hacer lecturas que exijan cierto grado de atención o que sean más o menos extensas. Lo común es la búsqueda distraída de información, la selección de textos breves y vagamente relacionados con el asunto que investigan, los cuales imprimen y entregan sin haberlos leído ni mucho menos comprendido. Además del escaso aprendizaje que pueden lograr con este procedimiento, lo más seguro es que en verdad sólo se estén adiestrando para tomar cualquier trabajo y hacerlo pasar como propio.

Se replicará que allí es donde debe intervenir el profesor: para enseñarles a buscar, clasificar, citar o resumir la información. Esto es lo que hacía y hago, anteponiéndoles requisitos como son las notas a pie de página para obligarlos a identificar y señalar sus fuentes, para que elaboren su aparato crítico, etcétera, procedimientos que adiestran en los pasos básicos de toda investigación y plantean la exigencia de reconocer el trabajo de los demás. Sin embargo, me doy cuenta que mientras más insisto en estos requisitos, más problemas tienen en la elaboración de sus trabajos y más hábiles se vuelven para simular que los textos que entregan son realmente suyos; al final esto se vuelve un juego absurdo, donde el profesor está a la caza de los signos que evidencian el plagio y ellos por borrar las evidencias, y el único hecho cierto es que la lectura, la actividad fundamental para el aprendizaje, queda relegada o francamente en el olvido. Esto me hace plantearme las siguientes preguntas:

¿De verdad contribuyen las TIC a obtener un mejor aprendizaje? ¿Son herramientas útiles para la enseñanza? ¿Contribuyen a mejorar y fortalecer las habilidades intelectuales? ¿Los altos flujos de información que ponen a nuestro alcance nos permiten tomar decisiones más acertadas? ¿Mayor información significa más conocimiento? ¿Hacen las TIC más eficientes nuestras capacidades cognitivas? Estas preguntas tienen respuestas realmente preocupantes en *Superficiales: ¿qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, de Nicholas Carr (México, 2011, Taurus), un libro que deberían leer obligadamente profesores y alumnos, pero sobre todo las autoridades educativas y los entusiastas en el empleo de las TIC.

¿Quién es Nicholas Carr? Un doctor en literatura por la Universidad de Harvard y un profesional experto en las nuevas tecnologías, acerca de las cuales escribe constantemente en prestigiosas publicaciones de los Estados Unidos y Europa, y alguien que ha publicado los siguientes libros: *Las tecnologías de la información. ¿Son realmente una ventaja competitiva?* (2004); *El gran interruptor* (2008), y *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* (2011), mismo que aquí parafraseo y cito.

Al igual que la mayoría de las personas dedicadas a la investigación y la comunicación, Nicholas Carr se volvió un entusiasta de Internet. “La Web ha sido un regalo del cielo para mí como escritor”, afirmó. Investigaciones que antes requerían días por entre las estanterías de hemerotecas o bibliotecas, ahora pueden darse en cuestión de minutos, descubrió. “Unas pocas búsquedas en Google, algunos clics rápidos en hipervínculos y ya tengo el dato o la cita provechosa”, afirma.

Para un investigador y escritor activo como él, la última tecnología resultaba esencial: chips cada vez más veloces, módems cada vez más rápidos, discos duros con capacidades de gigabytes, banda ancha, Napster y Google, Blackberrys y iPods, redes Wi-Fi, smartphones, pendrives, netbooks y tablets, etc. Se volvió un activo participante de las redes sociales y un generador de contenido. Registró un dominio y abrió un blog. Nuevos correos aparecían en su bandeja de entrada a cada minuto; registró cuentas en MySpace, Facebook, Digg y Twitter; canceló sus suscripciones a periódicos y revistas. “¿Quién las necesitaba?”, dice. “Cuando

llegaban las ediciones impresas, húmedas o no, sentía que ya había visto todas las historias”. Navegaba, buscaba y añadía contenido a las grandes bases de datos de Internet.

No sólo sus tareas intelectuales. Por la Red resolvía la mayoría de sus compras y trámites bancarios, pagaba facturas, reservaba boletos de avión y habitaciones de hotel, renovaba su licencia de conducir, enviaba invitaciones y tarjetas de felicitación, descargaba música, veía películas en Neftlifix y videos en Streaming. En suma, la Web se convirtió en parte esencial de su trabajo, estudios y vida social; el conducto universal para la mayoría de la información que fluía por ojos y oídos hacia su mente, al igual que para muchos hoy día.

Luego de casi dos décadas de estar *online*, un día percibió que algo raro sucedía en su cerebro. Lo narra así: “Durante los últimos años he tenido la sensación incómoda de que alguien, o algo, ha estado revolviendo mi cerebro, rediseñando el circuito neuronal, reprogramando la memoria.” Más aún, descubrió que ya no podía leer, mejor dicho, ya no lograba atender la lectura. Después de dos o tres páginas perdía la concentración, y más todavía cuando el texto exigía un poco de mayor atención y reflexión: “Pierdo el sosiego y el hilo, empiezo a pensar qué otra cosa hacer. Me siento como si estuviese siempre arrastrando mi cerebro de vuelta al texto. La profunda lectura que solía venir naturalmente se ha convertido en un esfuerzo.”

“

Internet, me daba cuenta, estaba convirtiéndome en algo parecido a una máquina de procesamiento de datos”

Aparte de la pérdida de concentración, Carr advirtió que su propia conducta se había modificado: experimentaba una ansiedad permanente. Lo explica así: “Pero mi cerebro, comprendí, no estaba sólo disperso. Estaba hambriento. Exigía ser alimentado de la manera en que lo alimenta la Red, y cuanto más comía, más hambre tenía. Incluso cuando estaba alejado de mi computadora, sentía ansias de mirar mi correo, hacer clic en vínculos, *googlear*. Quería estar conectado. Al igual que Microsoft, Word me había convertido en un procesador de textos de carne y hueso. Internet, me daba cuenta, estaba convirtiéndome en algo parecido a una máquina de procesamiento de datos de alta velocidad, un Hal humano.”

¿Alguno se reconoce en esta situación? Por suerte Nicholas Carr no sólo se reconoció, sino que tomó una decisión radical. A fines de 2007 él y su esposa abandonaron sus modernas y equipadas instalaciones en Boston, para ir a vivir a una cabaña en las montañas de Colorado, donde no había alcance para telefonía móvil y el Internet llegaba mal; canceló su cuenta de Twitter, puso su Facebook entre paréntesis, suspendió su blog, apagó su lector de RSS y redujo sus comunicaciones por mensajería instantánea y Skype, y, lo más importante, canceló su correo electrónico.

Cuenta que fue un desmantelamiento doloroso. Durante meses sus sinapsis cerebrales “aullaban en demanda de sus dosis *online*”; de vez en cuando recayó y la Web lo atrapaba durante todo el día, pero con el tiempo disminuyó su ansiedad y fue capaz de escribir en su teclado durante horas, así como realizar una lectura densa sin que su mente vagara. Para fortuna de sus lectores, lo más

importante es que le permitió escribir este libro revelador, que sustentado en numerosos estudios e investigaciones, es el mejor testimonio de cómo Internet nos está cambiando.

¿Qué dice este libro, saludado por muchos como la más sustentada investigación acerca de cómo nos está transformando la Web, y una oportuna advertencia ante los estragos que está provocando entre las actividades intelectuales que nos han permitido evolucionar como especie; qué informa, si otros lo consideran sólo como la puesta al día de antiguos prejuicios, como los que Sócrates tuvo ante la escritura, los monjes medievales ante los libros publicados en grandes números, el Círculo de Frankfurt contra la cultura de masas y Marshall McLuhan ante los medios de comunicación masiva?

Como todo buen libro, no intenta dar una conclusión definitiva acerca de usar o no las tecnologías de información y comunicación; basado en numerosos estudios, informa acerca de las modificaciones más evidentes que están causando en nuestras capacidades de atención, contemplación y reflexión, en nuestros procesos cognitivos y en la facultad de la memoria, pero reconoce que han llegado para quedarse y sería tonto desecharlas o concluir que ya está dicha la última palabra acerca de sus efectos.

La hipótesis central que lo guía es una hipótesis formulada ya por Marshall McLuhan en 1964: los medios no sólo son canales de información, sino que también modelan el proceso de pensamiento. Al modificar la Web la lectura lineal a la que estábamos acostumbrados, por otra que atiende muchos fragmentos de texto interconectados en un

ambiente repleto de distractores, debilita nuestra capacidad de concentración y de reflexión.

Numerosos estudios biológicos, neurológicos y psicológicos revelan que nuestro cerebro es sumamente plástico, es decir, se adapta con facilidad al empleo de ciertas herramientas y órganos. Los componentes celulares del cerebro no forman estructuras permanentes ni desempeñan papeles rígidos determinados de una vez y para siempre. Son flexibles y cambian con la experiencia, las circunstancias y la necesidad. Las acciones físicas y mentales que realizamos son capaces de reorganizarlo.

Desafortunadamente, debido a esta misma plasticidad podemos también encerrarnos en comportamientos rígidos; los malos hábitos arraigan tanto como los buenos. Si dejamos de ejercer nuestras principales capacidades mentales (atención, abstracción, concentración, reflexión, memorización, etc.) el cerebro no se limita a olvidarlas, sino que adopta las que se practican en su lugar: la lectura superficial en lugar de la lectura concentrada, por ejemplo.

Entre las diversas tecnologías que el hombre ha creado para aumentar sus capacidades, las tecnologías intelectuales ejercen el poder más grande y duradero sobre qué y cómo pensamos; las tecnologías intelectuales son todas las herramientas que utilizamos para ampliar o apoyar nuestra capacidad mental. Entre éstas, el lenguaje es para los humanos el medio principal del pensamiento consciente. Por tanto, las tecnologías que inciden en el lenguaje ejercen la mayor influencia sobre nuestra vida intelectual. Por eso el ser humano ha entendido que lectura y escritura requieren educación y



práctica. En una cultura puramente oral el conocimiento se rige tan sólo por la capacidad de la memoria; en una basada en la escritura y la lectura el conocimiento se hace lógico, riguroso, autosuficiente. Leer y escribir eleva la conciencia.

Sin embargo, lectura y escritura no fueron operaciones automáticas ni simultáneas a la invención de la escritura. De la tableta de arcilla a la *tablet* digital hay un largo tránsito por el papiro, la tablilla encerada, el pergamino, el códice, la encuadernación de varias hojas y con ello

la posibilidad de crear por primera vez el libro, con sus páginas escritas por ambos lados; después vendría la invención de la imprenta; la creación de la puntuación, que facilitaría la lectura en silencio y ésta a su vez la lectura en privado; lo que desarrolló la concentración y la síntesis personal de las ideas.

Con la lectura en silencio apareció también el lector anónimo, pero atento y crítico, que proporcionó estímulo al trabajo del escritor. Éste sabe que alguien lo leerá y entenderá, y se preocupará entonces por darle nuevas ideas, imágenes, palabras especiales que le permitirán asociaciones y percepciones novedosas.

Este desarrollo y evolución, advierte Nicholas Carr, después de 550 años de inventada la imprenta parecen estar en riesgo: los textos impresos están siendo desplazados de nuestra vida intelectual. Si los medios electrónicos como la radio, el cine y la televisión fueron siempre limitados para la transmisión de la palabra escrita, pudieron desplazar pero no reemplazar al libro, hoy, con la computadora, y aunque el mundo siga siendo alfabetizado, nuevas formas de lectura nos sitúan de un modo diferente ante la página.

El paso del papel a la pantalla modifica nuestra atención, concentración y profundización de la lectura. Los múltiples distractores de la pantalla: hipervínculos, enlaces, la interactividad, los multimedia, algunas palabras o frases que los buscadores destacan, etc., hacen que nuestro apego a cualquier texto se vuelva tenue, superficial o inexistente. Los estímulos visuales y auditivos generan un verdadero ecosistema de distractores e interrupción. Cuando el escritor Steve Johnson empezó a leer libros electrónicos se dio cuenta de que “la migra-

ción del libro al mundo digital no iba a limitarse a cambiar tinta por píxeles, sino que probablemente cambiaría de manera profunda el modo en que leemos, escribimos y vendemos libros”.

Daniel Bell, eminente sociólogo norteamericano, lo explica así: “Me costaba mucho concentrarme. Navegaba arriba y abajo, buscaba palabras clave y hacía más pausas de las normales para tomarme un café, mirar el correo, leer las noticias y ordenar mi escritorio. Al final conseguí acabar con el libro. Pero una semana más tarde noté que me costaba mucho recordar lo leído.”

Con excepción del olfato y el gusto, dice Nicholas Carr, la Red apela a todos nuestros sentidos, exige nuestra atención de forma mucho más insistente que otros medios; el mundo real retrocede mientras procesamos el flujo de símbolos y estímulos. Sin embargo, la atención que reclama la quiere tan sólo para dispersarla. Exige que nos concentremos intensamente en la pantalla tan sólo para que el fuego graneado de estímulos y mensajes compitan para dividir esa atención. La memoria a largo plazo, la de los conocimientos significativos, es sacrificada por la memoria a corto plazo, la de trabajo, que tan solo sigue las instrucciones para la transferencia de información.

Las investigaciones de psicólogos, neurobiólogos, educadores y diseñadores Web apuntan a una misma conclusión: la gente que lee texto lineal, el libro, entiende más, recuerda más y aprende más que aquellos que leen textos

“

La gente que lee texto lineal, el libro, entiende más, recuerda más y aprende más”

salpimentados de vínculos dinámicos. La atención del lector de páginas Web se dirige a la maquinaria del hipertexto y sus funciones, más que al contenido y a las experiencias del texto. “Cuando leemos en Internet no vemos el bosque”, dice el autor. “Ni siquiera vemos los árboles. Vemos ramitas, hojas...”

Y para quienes piensan que la lectura de un libro es tan sólo para “informarse”, deben saber que las tecnologías multimedia parecen limitar, más que ampliar, la adquisición de información. El formato multimensaje sobrepasa la capacidad de atención de los espectadores, así que suministrar información en más de un formato disminuye el entendimiento. Alternar dos actividades o más puede sobrecargar nuestra capacidad mental, perjudicando el pensamiento. El aprendizaje de hechos y conceptos es deficiente cuando existen diversos distractores. Esto es lo que sucede con la lectura en línea. Por eso los usuarios han desarrollado otra forma de lectura: buscan el titular, el resumen, la palabra clara, rastrean el texto pero no lo leen. “Casi parece como si se conectaran a Internet para no tener que leer”, dice Carr.

Por eso, si bien se dice que con Internet la gente pasa más tiempo leyendo, lo que realizan es un tipo de lectura muy diferente: una lectura aleatoria, ni lineal ni fija. La lectura concentrada, en profundidad, no la realizan. Empleando una acertada analogía, dice el autor: “Estamos evolucionando de ser cultivadores de conocimiento personal, a cazadores recolectores en un bosque de datos electrónicos”.

Otros asuntos desmitificados en este libro son que las TIC nos ayudan a ser más inteligentes. El supuesto crecimiento de

nuestro IQ (coeficiente intelectual), y la creación de la inteligencia artificial, por ejemplo, ambos asuntos que se explican por el cambio de percepción de lo que significa inteligencia últimamente, en el caso del primero, y las limitaciones para desarrollar la sabiduría, en el segundo. Asimismo, resalta el papel de la lectura profunda (lectura analítica) en el mejoramiento de la memoria (“La desafían y mejoran, no la narcotizan”, dice Umberto Eco, refiriéndose al empleo de los libros).

Como conclusión podemos citar la siguiente advertencia: “A medida que la Red dibuja nuestro camino vital y disminuye nuestra capacidad para la contemplación, está alterando la profundidad de nuestras emociones y nuestros pensamientos.” Son palabras que pueden sonar proféticas y apocalípticas: “El tumultuoso avance de la tecnología podría ahogar los refinados pensamientos, percepciones y emociones que surgen sólo través de la contemplación y la reflexión. Puede ser que estemos dando la bienvenida a este frenesí en nuestras almas.”

Sin embargo, también hay un epílogo para la esperanza: “Las computadoras se limitan a aplicar reglas, no a hacer juicios. Incapaces de subjetividad, se atienen a una fórmula”. El ser humano no. De ahí nuestro interés por seguir siendo diferentes, originales, únicos.

Mi conclusión personal es que resulta prioritario y urgente investigar para qué aprendizajes y en qué operaciones intelectuales ayuda la Internet, porque pretender reemplazar la enseñanza en el salón de clases por los tutoriales en línea, o por el empleo sin sentido de Internet, es sólo contribuir al desconcierto y tal vez a la pérdida de facultades intelectuales difíciles de recuperar.

LOS *DEMONIOS* DE HEIMITO VON DODERER. CONSIDERACIONES SOBRE LA HISTORIA

Marco Antonio Camacho Crispín*
CCH Vallejo, UNAM

**De Rebus
Philosophiae**

Responsable

**Alexandra Guadalupe
Peralta Verdiguél**

Recibido y aprobado:
19-mayo-2013

¿Quién de nosotros se acuerda, o mejor aún, quién de nosotros conoce siquiera a Heimito von Doderer? Este gran escritor austríaco del s. xx, uno más de *esos grandes desconocidos*, llevó a cabo una obra literaria de enormes dimensiones. Dimensiones ciertamente admirables y respetables por la extensión de su obra escrita, pero, sobre todo, por la gran profundidad alcanzada en los temas abordados. En efecto, en su obra cumbre, por ejemplo, que lleva por título *Los demonios*, Doderer expone a lo largo de sus abundantes páginas una comprensión épica e imponente de la historia, lo cual tiene como principal propósito mostrar horizontes inteligibles de una comprensión asimismo histórica sumamente interesante y sugerente.¹ A continuación, nos concentraremos únicamente en la descripción que Heimito von Doderer hiciera de la historia, para fomentar con ello en nosotros un crecimiento profundo de comprensión y madurez al respecto.

Para empezar, habría que decir que, a pesar de que Doderer escribiera en ale-

mán, dicha lengua no es equiparable en él precisamente con el alemán usual, es decir, con esa lengua alemana cuya consumación académica proviene del protestantismo. En efecto, la Reforma desterró el latín tanto de la teología como de la liturgia y, muy pronto, también de las funciones públicas, fueran éstas administrativas o políticas. De hecho, el llamado «alto alemán» –esa lengua oficial de Alemania que no es igual al peculiar alemán que siempre se ha hablado en Austria–, se convirtió de pronto en un producto más bien artificial, plagado y atestado de neologismos elaborados por eruditos cuya meta era crear una terminología a la altura del latín tradicional. Terminología que, a final de cuentas, obtuvo su mayor alcance en la filosofía y la jurisprudencia. Fue así como la lengua culta –lengua artificialmente elaborada–, se separó de la lengua del pueblo, es decir, de la enorme cantidad de dialectos que se hablan en esa región. Con tal separación, la lengua culta o «alto alemán» ha determinado el uso lingüístico que prevalece hasta el presente en Alemania y, por consiguiente, también ha fomentado todas las problemáticas lingüísticas aún existentes que, de una u otra manera, se intentan resolver hasta el día de hoy.

* Doctor en Filosofía por la FFyL, UNAM. Profesor Asignatura “A” Definitivo, CCH Vallejo. Correo electrónico: markolex@hotmail.com

1 Véase Heimito von DODERER, *Los demonios*, traducción de Roberto Bravo de la Varga, Barcelona: Editorial Acantilado, 2009. Las observaciones iniciales las tomamos de la presentación que hiciera Martin Mosebach a esta obra.

Por su parte, Doderer no pertenece de ninguna manera al mundo germánico-literario de Thomas Mann, por ejemplo. En efecto, las palabras de Thomas Mann provienen y se dirigen sobre todo al mundo erudito del «alto alemán», ese mundo marcado sobre todo por la cultura académica y, por ende, protestante. Doderer no comparte, pues, la versión protestante del alemán de Lutero. De hecho, el modo en que fuera escrito el libro de *Los demonios*, remite más bien a la cultura ampliamente musical de Austria. El uso de múltiples dialectos y expresiones regionales y coloquiales introducen en la obra una bella polifonía eminentemente vienesa. Heimito von Doderer se nutrió de un ambiente no académico, sino culturalmente variado y sumamente expresivo y, además, vital y tradicionalmente católico, que no es precisamente el ambiente de Alemania, para poner en marcha la realización de su valiosa obra.

Ahora bien, para Doderer, como dijera Mosebach, «la novela épica es

una forma de historiografía». ¿Qué significa esto? Que para el gran escritor austriaco la historiografía que asume la novela épica, o bien, aquello que Doderer se propone llevar a cabo a través de su propia obra, no es otra cosa más que la delicada y profunda *comprensión de la verdadera esencia de la época*. Una época turbulenta y compleja la de aquel s. xx, tan llena de dificultades políticas y, por ende, abrumada por la guerra, la violencia y los conflictos de poder. De ahí que, siguiendo a Doderer, mientras más alejada se encuentre una persona del ámbito de lo político, más empapada estará de realidad. De hecho, la novela historiográfica de Heimito von Doderer no aborda la historia a partir su decurso cronológico –cosa que, por otra parte, ha sido ciertamente lo más usual–, sino que retoma a las personas y su forma peculiar de ser para poder contemplar asimismo todos aquellos factores que, históricamente hablando, configuran el entorno real de aquello llamado historia,



tales como el aire que se respira en un cierto momento, la luz matutina o vespertina que recubre y colorea el entorno, los múltiples encuentros accidentales con otras personas que quizá jamás volvamos a ver, o la posición especial que los objetos circundantes adoptan en un determinado momento y circunstancia, entre muchísimos otros casos. Así, pues, todos estos *esenciales detalles*, cuya enorme marea es descrita y registrada con enorme precisión por Heimito von Doderer, van llenado y por ende mostrando, por así decirlo, aunque al principio como si estos detalles fueran algo así como sombras insustanciales, una serie de fuerzas que, dicho sea de paso, encarnan vivamente las «condiciones complejas de la vida». Y son precisamente tales «condiciones complejas de la vida» las que aportan un contenido vivo y por demás real a la trama concreta de la historia. Trama histórica compleja tan llena de fuerzas sustanciales que, en último término, resultan ser aquellas fuentes –ocultas pero reales– que terminan por remitirnos de manera directa a la *comprensión de la verdadera esencia de la época* conforme avanza la novela.

Para Doderer, no es posible establecer alguna frontera razonable entre el pasado y el presente. La revelación gradual y paulatina del perfil histórico real, requiere poner de relieve todas aquellas circunstancias externas que van dándose según la ocasión. Ocasión entretrejida de pasado y presente que para nada requiere llevar a cabo algún tipo de transformación con respecto a dichas condiciones objetivas –ya fuera por vía de revolución o evolución espontánea–, sino que implica una *identificación profunda con la esencia misma de los acontecimientos*. En

esto consiste, dicho sea de paso, la *ascesis* espiritual de nuestro presente escritor. Identificación que, yendo más allá de una posible alteración revolucionariamente histórica, por ejemplo, a la manera de Marx, exigía para Doderer ante todo una *radical compenetración con la realidad de la época*, es decir, con los tiempos que corren. Tiempos históricos en los cuales se ven incorporadas tanto las respectivas personas como sus particulares acciones, en tanto entramado sustancial o viviente de la historia. De cierta manera, al igual que un monje, Heimito von Doderer se posa rostro en tierra como literato –a pesar de su impetuoso temperamento–, para hacer voto de pobreza y obediencia para siempre. Este voto es precisamente el que le conduce a no criticar en su obra la cultura de la época, sino a intentar comprenderla profundamente y, por ende, acompañarla *históricamente*. Dicho de otra manera, a pesar de que Doderer se sintiera incómodo tanto con su época como con sus históricas y culturales circunstancias, logró asumir esa pobreza de espíritu que favorece y enriquece con su fidelidad obediente de compenetración hacia todo lo real, el grado más alto de comprensión que se pueda alcanzar. Así, pues, Heimito von Doderer jamás quiso apartarse –fuera por las razones que fueran– de su propia realidad histórica. De hecho, la actividad literaria que fuera desplegada por este escritor austríaco, consiste pues en profundizar adecuadamente en el entorno en el cual le tocó vivir sin por ello tener que renegar.

“

Para Doderer, no es posible establecer alguna frontera razonable entre el pasado y el presente”

Conocer entonces la esencia de la época, sea ésta la que sea, requiere ante todo, como nos lo enseña la obra de Doderer, de profunda atención y certera comprensión, sobre todo, en lo referente a esos *simples detalles* que, de hecho, entretejen y conectan la histórica trama de la vida humana con sus múltiples acontecimientos, es decir, con el *tejido mismo de la vida*. En esto consiste la enriquecedora historiografía literaria de Heimito von Doderer.

Para este escritor, «es un hecho que no habría más que tirar de un hilo cualquiera del tejido de la vida para que éste la recorriera por completo y en su recorrido fuera abriéndola y dilatándola hasta que los demás también se hicieran visibles, desprendiéndose unos de otros». Y añade: «pues en un mínimo recorte de la historia de cualquier vida está contenido su conjunto, hasta se podría decir que está inserto en cada instante en particular, en la voluptuosidad, la desesperación, el aburrimiento o el triunfo que llenan igual que la pala de una excavadora el cubo de los segundos que se acercan corriendo con su tictac y luego se alejan fugitivos». Para Heimito von Doderer, cualquier aspecto e instante de la historia, por más insignificante que éste pudiera parecer, está comprometido, de hecho, con todo el tejido palpitante de la vida. Y, al igual que Hans Urs von Balthasar, nuestro escritor alcanza a contemplar y se esfuerza por desentrañar historiográficamente, como dijera el propio Balthasar, «el todo en el fragmento». En efecto, «el todo en el fragmento» constituye aquel vislumbre definitivo y culminante de la comprensión consumada.

Absolutamente nada para nuestro escritor resulta casual, ya que hasta el

más mínimo detalle cuenta para la verdadera comprensión historiográfica del «tejido de la vida», como el color de las hojas que ha adquirido el follaje de un determinado árbol según la temporada, o aquellos huérfanos sonidos que llegan lejanos como anuncios tímidos y casi imperceptibles de ciertos acontecimientos quizá jamás conocidos o reconocidos, o la multitud de semblantes humanos que atraviesan furtivamente nuestro recorrido por la calle y que jamás volveremos a ver, o la multitud de olores –agradables y desagradables– que impregnan a cada paso nuestro habitual recorrido, o ese perro ladrando curiosamente detrás de una puerta sin que sepamos a ciencia cierta por qué lo hace, y muchas otras cosas más del mismo estilo. Se trata, pues, de todo un sinfín de simples detalles que, de ser tomados en cuenta con absoluta seriedad, nos incorporarían a la integridad detallada de la existencia histórica de la vida, es decir, en «el tejido de la vida» donde se encuentra concentrado y como encubierto, por así decirlo, «el todo en el fragmento». Para Doderer, tales detalles revelan precisamente las verdades esenciales que, historiográficamente hablando, no pueden pasar desapercibidas para la comprensión profunda de la historia. Una historia que, a final de cuentas, rebosa de innumerables accesos simples conectados íntima y esencialmente con ese «tejido de la vida» que la mayor parte de las veces pasa para nosotros totalmente desapercibido. ¿Será por falta de atención? Quizá sea más bien efecto de una ausencia de dedicación comprensiva como aquella que pusiera de manifiesto Doderer el escritor a través de su obra. Una obra literaria atenta, dedicada y admirable que supo disipar con enorme

«espíritu de finura», por utilizar la adecuada expresión del filósofo Pascal, aquella niebla con la cual tal parece quedarán encubiertas las verdaderas, históricas e invisibles correspondencias.

La conexión historiográfica que Doderer lleva a cabo, tiende un puente magistral entre el pasado y el presente, entre lo visible y lo invisible. «Muchas veces apenas nos damos cuenta, pero entonces una imagen familiar alarga la mano hacia su semejante y ambas tienden un puente a través del tiempo, por más que en la vida hayan estado totalmente separadas una de otra por una gran distancia, en años distintos, en lugares distintos, entre los que no puede darse [supuestamente] una conexión auténtica, transitable». La conexión histórica fundamental que Doderer expone, depende de aquellos «conocimientos sumamente tímidos y, sin embargo, insólitamente profundos» con los cuales queda conformado el «tejido de la vida». Dichos «conocimientos sumamente tímidos y, sin embargo, insólitamente profundos», apuntan a esas *presencias históricamente tenues* –a veces por completo desapercibidas de las que hemos dado ya algunos ejemplos–, que la historiografía literaria de Doderer pretende rescatar y poner de manifiesto para la comprensión conectiva y enriquecedora de la historia. La timidez de tales conocimientos se expresa a través de su delicada y discreta aparición, hasta el punto de pasar por lo regular desapercibidos. No obstante, cada una de estas presencias tenues –¡qué maravilla de riqueza filosófica expresiva!– posee una enérgica fuerza de presentación e histórico significado. Presentación enérgica pero tenue que nos lleva a poder traspasar «aquella pared de cristal que

nos separa del pasado», hasta alcanzar una conexión histórica que atraviesa las fronteras supuestamente divididas de los tiempos, de los tiempos de antes y los tiempos de ahora. Tales *presencias tenues* constituyen el «hilo especial» a través del cual Doderer ha confeccionado toda su obra historiográficamente literaria. Se trata, pues, como él mismo dijera, de «ese hilo especial en el tejido de la vida del que siempre digo que hay que tirar para que la recorra y el conjunto se abra por sí solo».

Ciertamente, la obra de Doderer nos hace accesible una insólita apertura. Apertura hacia lo más fundamental de la historia. ¿De qué se trata? Pues de una apertura hacia aquellas «raíces nutricias» que se hunden entretejiéndose profundamente en el terreno de una realidad históricamente incomprensible. Incomprensible porque desborda de contenido y significación en cada uno de sus mínimos detalles. ¿Acaso tendremos la honradez, como dijera Doderer, de poder llamar a esto por su nombre? Tal vez sí... *misterio*. Misterio que logra conectar los simples detalles con las entrañas mismas de la historia, o bien, misterio de correspondencia entre las tenues presencias del entorno y el «tejido de la vida». En último término, se trata, pues, de un misterio palpitante donde resplandece justamente «el todo en el fragmento». O como dijera el propio Doderer, «son los pequeños detalles que cada cual lleva consigo, y que contiene ellos solos –¡con la mano en el corazón!– toda la grandeza de la vida, aunque todavía informe e indigna de un nombre». Aunque quizá pálidamente, el término *misterio* lograría acercarnos aún tímidamente a esa grandeza de la vida que contemplara nuestro escritor.

Doderer reconoce a su vez una conexión desconcertante, a saber, aquella que se manifiesta «como si el hoy hubiera de precipitarse en el ayer». Dicho de otra forma, Heimito von Doderer hace referencia a toda esa serie de «acontecimientos que podían reconocerse desde sus inicios, espantosamente discretos y, sin embargo, reconocibles». Así, pues, para Doderer la esencia de la época estaba ya contenida –aunque de manera germinal– en todos aquellos acontecimientos que, de una u otra manera, venían anunciando discretamente los sucesos terribles del momento presente que le tocó vivir. Así, pues, Doderer fue muy consciente de la íntima conexión real e histórica del presente con el pasado. Descifrar entonces los acontecimientos del presente, supone por tanto una indagación a fondo de los acontecimientos discretos y tímidos del pasado. La pregunta que habría que hacerse en todo caso –y en todos los casos humanos– es la siguiente: ¿cómo es que

hemos llegado a esto, es decir, a *este aquí y ahora*? Sólo así podremos llegar a comprender cabalmente la situación actual en la que nos haya tocado tener que vivir y, por ende, afrontar. Su compatriota Karl Kraus, por ejemplo, a partir de una atención igualmente profunda a toda esa serie de acontecimientos discretos que se estaban presentando en aquel momento particularmente en Viena, vaticinó literalmente con mucha anticipación en su obra teatral que lleva por título *Los últimos días de la humanidad* que, de seguir así las cosas, los alemanes terminarían fabricando monederos con piel humana, ¡y así ocurrió! Para Karl Kraus, el contenido visual y escrito de un letrero pegado en la pared, el uso de un determinado slogan por la radio y, sobre todo, el uso peculiar del lenguaje que se estaba realizando en aquel entonces, por mencionar algunos *tímidos acontecimientos*, decía y expresaba demasiadas cosas... De hecho, Karl Kraus olfateaba y detectaba –pues la



nariz, como dijera Heimito von Doderer, es un «órgano lleno de intuición»– que ahí se estaba incubando un laboratorio experimental cuyos planes delataban un proyecto sumamente destructivo para la humanidad, ¡y así fue! ¡¿Qué no podremos olfatear entonces nosotros en una cultura desbordante y dominada por los medios masivos de comunicación?! Quizá no resulte exagerado afirmar que asimismo atravesamos un momento cultural donde aquello llamado *intuición* –olfativa, visual, auditiva, táctil, gustativa– se encuentra sumamente adormecida. Y, con ella, nuestra humana *percepción* se encuentra también como atrofiada y entumecida. Para Doderer, es justo la percepción lo único que realmente cuenta. Aquí tenemos, pues, un importante aviso que no podemos ya ignorar o pasar por alto. Debemos reavivar nuestra percepción intuitiva para poder detectar todos esos tímidos y discretos acontecimientos que forman parte ya de la historia que se está gestando hoy en día.

Pues bien, Heimito von Doderer nos recuerda la imprescindible atención historiográfica que debe tenerse con respecto al pasado. Un estudio profundo del pasado nos logrará esclarecer la situación intrincada del presente y, ¿por qué no?, también logrará anticiparnos sanamente los rasgos primordiales del futuro porvenir. Aquello llamado *progreso* dependerá, en último término, de una consideración profunda y acertada a través de «la pared de cristal que nos separa del pasado». Mientras los hechos siguen su curso, hay toda una gama discreta de acontecimientos en los cuales se incuban los futuros sucesos. Por ello Doderer afirmaba haber estado sentado en lo alto como en un puesto de combate, atento como un

artillero o centinela que, debido justamente a su posición de visión privilegiada, lograba incluso atisbar los movimientos discretos y disimulados que se venían gestando oculta-mente por debajo, allá en lo profundo donde todo suele pasar desapercibido. El ser humano, dicho sea de paso, también está llamado a desempeñar este puesto de *centinela* por el bien común. El ser humano serio es, como dijera Gabriel Marcel al referirse al filósofo, un *velador*. Atravesando todos los tiempos, el ser humano debe reconocer los embriones del pasado que están llamados tanto a emerger en el presente como a desarrollarse en el futuro. ¡Basta, pues, de ingenuidades y catastróficos descuidos! No dejemos que, ya sea por cobardía o por pereza y, en todo caso por omisión, caigamos en descuidos peligrosos que bien pudieron haber sido evitados de haber ejercido ese puesto vigilante que nos ha sido encomendado, pues *el pasado es un anticipo presente de lo que está por venir*. Y si bien es cierto que, como dijera Doderer, uno «se encuentra en lo alto, por encima de la ciudad», viendo a través de la ventana el transcurrir histórico del mundo como «en la torre de un faro», de nada sirve tan alto privilegio si no mantenemos un estado permanente de atenta y perceptiva *vigilancia*. Que el sopor y el adormecimiento no se apoderen nunca de nosotros.

Así, pues, podemos darnos cuenta de algo sumamente importante: la historia también posee sus propios, discre-

“

La historia también posee sus propios, discretos, astutos y malignos demonios”

tos, astutos y malignos demonios, tal y como Doderer lo hiciera ver al ponerlos al descubierto a través de su historiografía literaria de conexión entre todos esos tímidos acontecimientos. En síntesis, para Doderer «nuestro pasado siempre se teje liando una madeja incomprensible; cuando damos con ella, allí donde aparece, justo en ese punto se encuentra nuestro verdadero pasado. Esta madeja jamás depende de las relaciones que una vez fueron importantes para nosotros, las que constituyen su parte más representativa y evidente, aquella que sustenta nuestra historia vital. El verdadero pasado es, por así decirlo, de naturaleza periférica..., «marginal», diría yo. Se encuentra fuera, aparte. Se manifiesta –y con ello también lo que verdaderamente fuimos– en personas que, por ejemplo, sólo hemos visto aquí o allá en contadas ocasiones, o con las que no nos hemos encontrado más que una sola vez en la vida y en lugares y parajes en los que más tarde jamás hemos vuelto a poner el pie. Algunas veces cabría pensar que uno tiene una segunda biografía, una biografía retrospectiva, por así decirlo». Ahora bien, no está por demás mencionar que Heimito von Doderer no adoptó ni un tono de amargura ni de abatimiento, ya que él estaba convencido de que «algo se eleva detrás del horizonte de la estrecha vida que se limita y se apega a las mismas cosas, miserias e interrogantes que retornan una y otra vez». ¿De qué se trata? De *ese dedo que señala al cielo*. La historia no sólo nos habla de sus propios demonios, sino que también –a partir justamente de sus múltiples detalles de correspondencia y vinculación– nos conduce a establecer una precisa conexión con aquella Trascendencia que dirige y acompaña sin

cesar cada momento de nuestra histórica vida, hasta alcanzar la consumación definitiva de todos los tiempos en cada uno de los detalles históricos que configuran el nutrido «tejido de la vida» en el cual hemos sido asimismo injertados. Se trata en efecto de ese «tejido de la vida» que nos aporta precisamente esa segunda biografía de la que habla Doderer, pues en esto consiste esa segunda biografía retrospectiva donde se pone de manifiesto el complejo entramado vital de la historia.

Terminemos, pues, esta lectura con unas palabras de Heimito von Doderer: «contra el perfil último del firmamento aparece ante mí una gigantesca mano, una mano humana, lejana y, sin embargo, carnosa, redondeada, nítida y clara, en la que es posible ver perfectamente cada uno de sus capilares: una mano humana del tamaño de la torre o de la montaña, que se recorta contra el azul por encima de las torres enanas de la iglesia y del encajonamiento de las casas y jardines que parecen de juguete: y es sólo ella la que señala más allá del ridículo recipiente de una vida individual y más allá de todos los recipientes y cajas extendiendo el dedo índice, cuya prolongación es como un disparo o como un cañonazo que retumba en cualquier alojamiento que busque». La madurez históricamente vivencial que nos aporta Doderer, consiste, como él mismo dijera, en que «uno ya no se deja engañar por sí mismo». Se trata de una madurez histórica donde aparece una formidable y verdadera, como dijera el filósofo Walter Benjamin, «unidad sin grietas». Unidad irrompible e inquebrantable donde incluso los mismos demonios han ocupado ya su respectivo y definitivo lugar.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO *HACIA UNA CULTURA DE LA EQUIDAD DE GÉNERO EN EL AULA. CUADERNO PARA EL PROFESOR DE BACHILLERATO*¹

Mtra. Juana Leticia Cano Soriano*
Directora de la Escuela Nacional de Trabajo Social, UNAM

**De Rebus
Philosophiae**

Responsable
**Alexandra Guadalupe
Peralta Verdiguél**

Recibido y aprobado:
04-junio-2013

Esta publicación *Hacia una cultura de la Equidad de Género en el Aula* es el resultado de acciones académicas colegiadas y de innovación y creatividad fundamentalmente encaminadas a fortalecer la enseñanza y aprendizaje en el bachillerato de la UNAM; indudablemente, este proyecto incentivó la participación de los profesores en actividades académicas que, simultánea e integralmente, repercute en la superación de los alumnos desde una perspectiva de género.

Es un libro que se encuentra fundamentado académica y metodológi-

camente, resultado de la realización de diversas actividades colegiadas derivadas del trabajo de un grupo de profesores que analizan, discuten e inducen a la práctica del docente, con el apoyo de métodos didácticos, al abordaje de temas de desigualdad de género en el aula de clase, para fomentar entre los alumnos y la comunidad en general, relaciones sociales más equitativas.

En este material encontramos un apartado que se denomina Estrategias. Contiene un texto de la profesora Adriana Ávila, con el título “Emma Goldman:



1. Palabras que la Mtra. Juana Leticia Cano pronunció al presentar el libro *Hacia una cultura de la equidad de género en el aula* el 8 de marzo de 2013 en la Sala de Consejo Técnico de la Dirección General del CCH..

* Correo electrónico:
canosor@unam.mx

Una mujer sumamente peligrosa”, en el cual, la autora plantea como objetivo la elaboración de textos, paráfrasis, resúmenes y citas textuales, con base en materiales videográficos y literarios de la obra de Emma Goldman.

Otra aportación contenida en el apartado referido es de la profesora Isabel Clemente, intitulada “Fuentes de consulta para la perspectiva de género”; en ella presenta resultados de una búsqueda en la Internet de entradas específicamente relacionadas con temas de género y la descripción de los contenidos que arrojó esta búsqueda.

“Identificar la argumentación por razonamiento y construir el significado y sentido de texto”, del profesor Raymundo Carmona plantea como propósito analizar textos argumentativos-persuasivos tanto en forma oral como escrita, para comprenderlos y distinguirlos, a fin de tomar una posición crítica.

Los temas de estereotipos, roles, sexismo, desigualdad y violencia se abordan en la participación de la profesora María de la Luz Carrillo, que lleva como título “Los estereotipos y su impacto en la juventud”, en la cual plantea que el alumno identificará cómo los estereotipos impuestos a los hombres y mujeres en la sociedad, en su práctica, generan situaciones y conductas desiguales.

Otro tema sin duda muy interesante es “La equidad de género en las matemáticas”, aportación de la profesora Juana Castillo, que a través de una estrategia didáctica para las y los alumnos promueve “la capacidad de ser equitativo, justo y correcto en el trato de mujeres y hombres” desde la óptica de esa ciencia exacta.

Con la profesora Margarita Hernández, se retoma nuevamente a las mate-

máticas, con “El papel de la mujer en el desarrollo de las Matemáticas”, por medio del estudio de la elipse.

El libro da un giro de ciento ochenta grados con la aportación de la profesora Graciela Díaz, que nos plantea un viaje por la historia de México y el papel de la mujer en los años que van de 1900 a 1920; la autora propone como objetivo que la alumna y el alumno, al finalizar la unidad, comprendan el origen y desarrollo de la Revolución Mexicana, así como la diversidad de grupos sociales y regionales participantes en ella, siempre bajo la lente del análisis de género.

“Promoviendo la equidad”, es el título de la participación de la profesora Judith Adriana Díaz que plantea como propósito la comprensión de que la sexualidad desempeña funciones trascendentes para el desarrollo humano a través de los cambios psicológicos de las personas, como lo son las relaciones comunicativas, las afectivas y la reproducción, entre otras.

La profesora Luz María González con “El testamento de Isabel Moctezuma” aborda los temas de sociedad, cultura y vida cotidiana que funcionan como ejes para la identificación del comportamiento y valores de la población novohispana al contrastarlos con los de la época actual.

La música es el punto de partida del trabajo de la profesora Maricela González, denominado “La codificación de la mujer en las letras del reggaetón”. La autora se plantea como objetivo que el alumno reflexione sobre las imágenes y letras de este género musical, ya que en ellas se encuentra plasmada la denigración de la mujer y su percepción como objeto sexual.

Más adelante, llegamos a la historia de la filosofía en la Grecia de Platón, respecto de la cual la profesora Maharba Annel González, plantea el conocimiento del contexto social de esa época a través del análisis de conceptos básicos de filosofía para desarrollar las capacidades reflexivas, críticas y argumentativas en el alumno.

“Las dimensiones sociopolítica y económica del Estado”, de las profesoras Angélica Granados y Luisa Fabiola Mochca, nos invita a la valoración -a través de la discusión de distintos modelos de los derechos civiles y políticos- de la importancia de las distintas generaciones de los derechos humanos, para reconocer que éstos son criterio compartido de la humanidad para fortalecer la dignidad de hombres y mujeres.

Gracias al texto de la profesora Elizabeth Hernández “El cuerpo seducido” se comprenderá cómo los textos, la elaboración de síntesis y de argumentaciones contienen mensajes que promueven la anorexia y, asimismo, se preparará al alumnado para construir mensajes que contra argumenten otros discursos.

El deporte también es un tema fundamental en esta publicación ya que se aborda a través de la aportación de la profesora María Esther Izquierdo, que hace énfasis en la equidad de género en la práctica del deporte, sin importar las diferencias fisiológicas de hombres y mujeres.

Finalmente, en “El teatro a través de la tragedia de la figura de Lady Macbeth” se analizan textos dramáticos para explicar la función de sus elementos y sus relaciones con respecto a la visión del género.

Este libro es un producto de innovación y creatividad basado en el cono-

cimiento y las experiencias, que tiene por objetivo promover diversos tópicos relativos a la desigualdad de género desde las diferentes disciplinas que conforman el plan de estudios del Colegio de Ciencias y Humanidades, como son las matemáticas, las ciencias sociales, el deporte, la cultura y las artes, entre otros.

Los trabajos que integran este libro analizan diversos textos, plantean distintas dinámicas de grupo y de trabajo en equipo, proponen materiales didácticos novedosos a través de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC), con base en las aportaciones que los profesores de las áreas de historia, de talleres experimentales, de matemáticas, de inglés y francés y del departamento de educación física, entre otros, proponen para abordar los estereotipos de género, la equidad, la sexualidad, la familia; así como los factores sociales que han incidido en la transformación de los roles sociales, familiares e individuales con relación al género.

El bachillerato es un componente fundamental de nuestra casa de estudios, por ello es prioritario continuar con la producción de este tipo de proyectos que contribuyan a la mejoría de la eficiencia terminal y a elevar la calidad de la formación de las y los egresados para su articulación con los siguientes niveles de estudio.

La presentación de esta publicación, sin duda alguna, contribuye a impulsar y estimular la carrera del personal académico en las actividades sustantivas de docencia, investigación y extensión de la cultura; que dan coherencia a los esfuerzos de la Universidad para cumplir mejor con sus objetivos y responsabilidades ante la sociedad.

Recibido y aprobado:
09-julio-2013

COMENTARIO-RESEÑA SOBRE LA PIEZA *¿QUIÉN DE NOSOTROS?* DE ROGELIO LAGUNA

Andrea M. Motta Arciniega*
CCH Sur, UNAM.



Adaptar o recrear un texto dramático significa enunciar y trabajar con imágenes, es decir, se escribe para ser visto. El dramaturgo textualiza un cúmulo de acciones que entretiene para contar lo que hablan un sinnúmero de sensaciones y pensamientos. La última estancia de la palabra dramatizada se consagra con la proyección imaginaria encadenada en el lector y el espectador dramático una vez que se ha convertido en puesta en escena. Rogelio Laguna, en su faceta de dramaturgo, tuvo a bien brindarnos una versión mexicana a partir del texto benedittano de 1957. Teatralmente, el texto

gana originalidad al llevar a primer plano los elementos que en la novela rigen el ambiente pero que en la pieza mexicana son transformados en el símbolo del conflicto comunicativo que sostienen los personajes.

Rogelio conserva la inspiración poética de Mario Benedetti y dramatiza la palabra organizándola espacial y temporalmente en diálogos que conservan el poder del relato imaginario pero que abandonan la sucesión narrativa. Convierte el campo de la interlocución cotidiana en espacios de tensión expresados en forma de monólogos. Los monólogos son espacios orgá-

* Correo electrónico:
entrepianas5@yahoo.com.
mx

nicos que se siguen uno a otro de forma anacrónica y que expresan temáticamente el malestar psicológico de los personajes; así, con gesto lúdico la imagen de los cuerpos de Manuel, Helena y Lucas se mimetiza con el fluido vital imperante del mar, del agua, del vino y de las lágrimas que invade las escenas.

Todos estos elementos líquidos se recrean imaginariamente en el pulso del espacio vital de cada personaje. El sonido del mar envuelve a toda la pieza, la acompaña y nos recuerda periódicamente el carácter uruguayo de los protagonistas, acentuado también, por la constante música de tango y jazz que de fondo da un rasgo local y paradójicamente universal a las escenas. Rogelio vincula el rasgo marítimo a una bañera que a modo de nave funciona para transportar a los tres cuerpos navegantes de las aguas emotivas de la existencia. La ruta los conduce al fondo de ellos mismos, donde la desnudez no sólo es literal sino propia del alma.

El clímax de la imagen lo recrea el recurso escénico de la luz provocado por la presencia de la luna. El espectador puede apreciar su atmósfera distintiva, la cual crea dualidad con el ambiente grisáceo de la costa y de los puertos marítimos que bordan la frontera de Argentina y Uruguay. Cuando aparece la luna, al momento en que sale, en ese instante, los fluidos escénicos del mar, del vino y de las lágrimas son como la marea cuyo movimiento natural, intensifica el ascenso y el descenso de la emoción contenida en el triángulo amoroso y destructivo de los protagonistas. La lluvia y el rocío de la marea atrae a los personajes hacia el desarrollo de un diálogo que delata al



pensamiento humano como uno de los temas clave del teatro posmoderno que puede ser enunciado de la siguiente manera: pienso luego no existo, si existo es por el conflicto.

Demos una sencilla bienvenida a *¿Quién de nosotros?* a la fila de la dramaturgia mexicana posmoderna, gracias Rogelio.

PALABRAS PARA LA PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE ENRIQUE PUCHET *DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN. CUIDADO DE SÍ Y CONOCIMIENTO DE SÍ*¹

Mabel Quintela*

Universidad de la República Oriental del Uruguay.

Recibido y aprobado:
21-marzo-2013

El profesor Enrique Puchet (quien tanta influencia ha tenido y tiene en mi formación intelectual) presenta en este libro un conjunto de ensayos sobre una temática que viene siendo cada vez más tratada en ámbitos académicos y fuera de ellos: el “cuidado de sí” y el “conocimiento de sí”. Una temática originaria de la filosofía desde la antigüedad griega clásica que ahora renace con fuerza después de estar marginada por siglos bajo el peso de una concepción mecanicista y científicista del ser humano.

De la profunda preocupación de Puchet por deslindar aguas, por afinar la reflexión retomando las fuentes filosóficas sobre estas cuestiones, nacen estos ensayos.

En ellos, la historia de la Filosofía – como dice Andrea Díaz en el Prólogo- es traída al presente porque ella encierra el secreto de un cambio re-fundador de la Filosofía de la Educación. Repensar los fines de la educación, su sentido y valor han sido componentes constantes de la reflexión filosófica sobre educación. Y aunque la preocupación por el tema educativo es intensa y crucial en este momento histórico, las respuestas actuales son parciales, cortas de miras, algunas, (como la de adaptar para el mercado laboral) o muy

amplias y abstractas otras (como la de formar seres humanos “completos”²): nos movemos en un mar de incertidumbres creadas por el desarrollo cuantitativo del conocimiento humano, y no conseguimos otorgar a la reflexión sobre lo que ya se ha pensado un papel decisivo para interpretar bajo nueva luz acontecimientos presentes. Esto es lo que logra Puchet en esta serie de trabajos. A partir del núcleo temático de una investigación compartida, sobre el cuidado y conocimiento de sí, disparado por las lecturas del último Foucault, Puchet revisa en una primera parte denominada *Estudios*, la ética estoica, su ambigüedad entre ser una moral social y una moral severa de riguroso auto-examen, el prototipo de humano que trae aparejado, -sujeto “dueño de sí”, “amo de sus deseos e invencible ante las adversidades”, y nos introduce en la educación filosófica que plantea Epicteto que consiste, ante todo en distinguir entre lo

1. Texto presentado en el Segundo Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, efectuado del 21 al 23 de marzo de 2013 en la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

2. En dónde la enumeración de ese ideal humano de “completitud” da cabida a enfoques especulativos que suelen quedar en un verbalismo sin sustancia.

* Correo electrónico:
mabelqdimag@gmail.com

que depende de nosotros y lo que no depende, para poder perfilar en su versión antigua el tema tan actual de “calidad de vida”, el ¿cómo vivir?, y sobre todo cómo buen vivir, o sea, en paz, sin temores, sin servidumbres lo que sólo es posible –para los estoicos- si ejercitamos la razón filosófica, y advertimos que esto no se podría lograr, si sólo confiamos en el poder del “César”, un poder exterior a uno mismo.

El atractivo espiritual que ejercen estas posturas, nos dice Puchet, no puede hacernos pasar por alto, las dificultades que encierra el adoptarlas como guía para “emplazar de un modo nuevo la filosofía de la educación”. Muchos desafíos salen al paso:

1. Una concepción masiva y globalizada de la educación como SISTEMA regido por la planificación, el cálculo económico y político, así como por principios definidos de manera oficial. Nada de esto concuerda con el modelo socrático-estoico, en el que el maestro es un iluminador de conciencias personales, en un vínculo estrictamente personalizado.
2. El que proviene del campo religioso con la presencia hoy numerosa de predicadores que enseñan y exhortan a cambiar de vida, mejorar conductas, adoptar nuevos valores. En este punto, no confundir al filósofo de la educación (FE) con el predicador es un requisito imprescindible para una filosofía de la educación que busca inspiración en modelos de la antigüedad.
3. La objeción del que critica en el modelo socrático-estoico, no

toma en cuenta las condiciones de vida propias de una sociedad basada en las desigualdades y reprocha a estas filosofías el estar transmitiendo un mensaje detrás del cual se esconden los innegables intereses de la clase social dominante.

4. La objeción del escéptico que va dirigida al estilo “moralista” que adopta la filosofía estoica, poniendo en duda los efectos positivos de los discursos que exhortan, aconsejan, recomiendan, aleccionan. La nota de insinceridad, hipocresía puede estar presente en este estilo que bien resume el proverbio popular de “haz lo que yo digo, más no lo que yo hago”.

Puchet no olvida explicitar las réplicas a estas objeciones, retomando en “Conclusiones provisionales” el reconocimiento de las ideas valiosas que el objeto de alguna de las cuatro tendencias señaladas aporta para mejor sostener una filosofía de la educación capaz de cambiar de rumbo a partir de los conceptos ligados de “cuidado de sí” y de “autocrecimiento” Es una síntesis brillante ¡de una sola página!

Dentro de los *Estudios* que acarrear nuevas complejidades para considerar el concepto de “cuidado de sí”, Puchet aborda la variante religiosa del cristianismo, y presenta la conversión del apóstol Pablo como un momento de intensidad en el terreno de las actitudes y valoraciones, un momento de cambio radical del sujeto, que es tocado en lo más profundo de su mismidad y se transforma: no hay conversión sin una inquietud de sí verdaderamente fuerte, que en el caso de Pablo

es iluminación, un pasaje a “otro” estado del sí-mismo. Anota también que es curioso como desde la actualidad se apela a los estoicos y se olvida la fuente cristiana como portadora de una mirada original sobre la subjetividad. Con el propósito de restablecer el equilibrio, aporta en este apartado de Estudios una antología mínima de textos bíblicos para la reflexión.

Con el trabajo de lectura *Acerca de Séneca: “De la vida bienaventurada”*, una discusión ética termina la primera parte de este libro. En la comprensión de la afirmación de que no hay nada bueno o malo salvo “el ánimo bueno o malo” se encuentra la clave del estoicismo. Lo esencial radica en el ánimo, y conservarlo erguido en toda circunstancia.

Las Advertencias que componen la segunda parte del Libro del profesor Puchet, quieren llamar nuestra atención sobre tendencias mecánicas por las cuales nos decimos practicantes del modelo socrático o estoico y al mismo tiempo adoptamos –sin experimentar incongruencia alguna- el *carpe diem* posmoderno (vive el instante, goza el instante presente) que se caracteriza por su inmediatez, puntualidad y floja emotividad.

La tarea de Puchet en este libro, que él mismo define como “reflexiones, que en la intención, procuran ser a la vez expositivas y ejercicios de discusión” no sólo no es una tarea menor, (como se dice en el Prólogo) ni tampoco modesta, sino una tarea mayor que consiste en “explicitar el sentido de lo que las filosofías nos dicen, como modo de elaborar posturas que quieren orientarse sin sentar previamente seguridades inmutables”. Mejores palabras para caracterizar a un pensamiento anti-dogmático y libre en su despliegue evaluador, no conozco.

Puchet en esta obra –como en otras suyas- no sólo es un fino analista sino un potente evaluador. Es el que valora, aprecia, previene y advierte de manera consciente sobre los peligros que implica un uso desinformado e intrascendente de los conceptos claves en filosofía: libertad, sabiduría, verdad, alma, autoconsciencia, virtud, justicia, bien, aunque esto se haga con el más noble de los propósitos como es éste de re-direccionar la filosofía de la educación de acuerdo a una línea de investigación que tiene en el cuidado de sí su eje. Para que esto no ocurra, la investigación debe incluir a su aparente contrario: la línea social y convivencial, en la que el diálogo con el otro y las interacciones del colectivo producen emergentes –que trascienden a los sujetos- ; emergentes que nos permiten ver, bajo nueva luz, los viejos temas.

Este libro es una contribución y estímulo para que se siga valorando en el campo de los vínculos entre Filosofía y Educación un pensamiento rico, libre y sustancioso. Vale la pena leerlo, cuidadosamente.



NORMAS EDITORIALES

*M*urmullos Filosóficos es una revista semestral publicada por la Secretaría de Comunicación Institucional, de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, UNAM. Publica fundamentalmente textos referentes al ámbito de la filosofía y a las Humanidades en general, tanto a nivel medio superior como a nivel superior en la que participen académicos de México y del extranjero. Las normas editoriales que rigen a *Murmullos* sobre los artículos o trabajos recibidos son:

1. Los trabajos deberán ser *inéditos*, y su extensión no debe exceder de 20 páginas (letra Arial, número 12, doble espacio). Deben contener bibliografía y aparato crítico (las referencias son en el formato APA-Harvard).
2. Los artículos deben contener el título, resumen y palabras clave.
3. Todos los artículos serán sometidos (sin el nombre del autor) a dos dictámenes académicos, realizados por los especialistas sobre la materia en cuestión, por profesores e investigadores de México y del extranjero. En caso de existir un dictamen a favor y uno en contra, se procederá a un tercer dictamen de desempate. Cabe destacar que los dictámenes incluyen las observaciones, sugerencias y críticas. El tiempo de espera del dictamen es de treinta días hábiles.
4. Además del artículo, se pide una síntesis curricular del autor de máximo cinco líneas, así como los datos del domicilio postal y correo electrónico para que, en caso de ser aceptado el artículo, se puedan enviar a domicilio postal los ejemplares de la revista.

La pertinencia y publicación de reseñas, traducciones, entrevistas, obras fotográficas, noticias y documentos serán decididas de manera directa por el Consejo de Redacción, así como si son o no pertinentes para aparecer en alguna de las Secciones de *Murmullos*. Todos los artículos serán enviados a las siguientes direcciones electrónicas, en las que se tendrá correspondencia permanente: murmullos.cch@gmail.com o bien, a la siguiente dirección postal: Murmullos Filosóficos (Ángel Alonso Salas). Av. 100 metros. Esquina Fortuna. Magdalena de las Salinas. GAM, DF. CP 07760.

