

MURMULLOS

filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

V i o l e n c i a Experiencias de la razón

**La súplica, una contención
a la violencia**

**La razón en juego: Violencia
y subjetividad en la arena romana**



Época 1
Año I
Número 2
Febrero de 2012

MURAJILLOS

Filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

CONTENIDO

CARTA DEL EDITOR	3
PRESENTACIÓN	5
Dossier	
ARMAS Y SEÑORÍO Javier Balladares Gómez	8
TEATRALIDAD DEVOCIONAL EN EL BARROCO ESPAÑOL Y NOVOHISPANO María del Carmen Camarillo Gómez	18
CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL ETHOS DEL CABALLERO MEDIEVAL FRENTE A LA MUERTE VIOLENTA Maharba Annel González García	30
LA RAZÓN EN JUEGO: VIOLENCIA Y SUBJETIVIDAD EN LA ARENA ROMANA Norma Hortensia Hernández García	41
DISCURSO POLÍTICO Y AUTOFIGURACIONES: LA MEDIACIÓN DE LA VIOLENCIA EN ESCRITOS DEL '50 DE EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA Adriana Lamoso	51
LA SÚPLICA, UNA CONTENCIÓN A LA VIOLENCIA Sergio Pérez Cortés	62
FILOSOFÍA Y VIOLENCIA (A PROPÓSITO DE JOSEPH DE MAISTRE) Jorge Armando Reyes Escobar	75
Artículos libres	
EN DEFENSA DE UNA EDUCACIÓN PLURAL, INTEGRAL Y DEMOCRÁTICA, EN DEFENSA DE LA FILOSOFÍA Responsable de la publicación: Lucía Agraz	91
DEL PRINCIPIO DE CONCRECIÓN A LA CRÍTICA DE LA REFLEXIÓN Karina Margarita Aranda Escalante	95
UN ENSAYO SOBRE LAS PARADOJAS DE LA EDUCACIÓN MODERNA Gerardo Valero Cano	100



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. José Narro Robles
RECTOR
Dr. Eduardo Bárzana García
SECRETARIO GENERAL
Lic. Enrique del Val Blanco
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Dr. Francisco José Trigo Tavera
SECRETARIO DE DESARROLLO INSTITUCIONAL
MC. Miguel Robles Bárcena
SECRETARIO DE SERVICIOS A LA COMUNIDAD
Lic. Luis Raúl González Pérez
ABOGADO GENERAL
Enrique Balp Díaz
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Lic. Lucía Laura Muñoz Corona
DIRECTORA GENERAL
Ing. Genaro Javier Gómez Rico
SECRETARIO GENERAL
Lic. Graciela Díaz Peralta
SECRETARIA ACADÉMICA
Lic. Juan A. Mosqueda Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Lic. Araceli Fernández Martínez
**SECRETARIA DE SERVICIOS
DE APOYO AL APRENDIZAJE**
Lic. Arturo Suoto Mantecón
SECRETARIO DE PLANEACIÓN
Lic. Guadalupe Márquez Cárdenas
SECRETARIA ESTUDIANTIL
Mtro. Trinidad García Camacho
SECRETARIO DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES
Lic. Laura S. Román Palacios
SECRETARIA DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL
Ing. Juventino Ávila Ramos
SECRETARIO DE INFORMÁTICA

De política y cotidianeidad

APROXIMACIONES A *HACIA UNA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA* DE WALTER BENJAMIN
Iyazú Cosío Ramírez

111

APUNTES SOBRE
EL DESENVOLVIMIENTO DEL ESTADO
Jesús Nolasco Nájera

130

Poesis

ESTÉTICA DE LA EMERGENCIA:
VIVENCIA Y FILOSOFÍA
Ana Cristina Olvera Peláez

140

Murmullos literarios

FILOSOFÍA E ILUMINACIÓN:
RESPLANDORES DE LA BELLEZA
Andrea Amezcua Espinosa

146

De Rebus Philosophiae

Avisos

RECONOCIMIENTO SOR JUANA
INÉS DE LA CRUZ
Josefina Díaz Guerrero

150

PREMIO NORMAN SVERDLIN 2009-2010
Renato Huarte Cuéllar

153

155

Reseñas

DIAGNÓSTICO SOBRE LA ENSEÑANZA
DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO
Ángel Alonso Salas

157

EVALUACIÓN DE INTENCIONES
Y CONSECUENCIAS, UNA PROPUESTA
CECEHACHERA
Dante Evaristo Bello Martínez

159

Normas editoriales

163

DIRECTOR

Ángel Alonso Salas

EDITORIA

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)

José Francisco Barrón Tovar (FFyL-UNAM)

Margarita Belandria (ULA, Venezuela)

Vanessa Caballero de Carranza Ayala (UAH)

Francisco Javier Concha Leal (Colbach)

Maximiliano Crespi (UNLP, Argentina)

Israel de Cuesta Zavala (CCH-UNAM)

Gisela Fabbian (UNQ, Argentina)

Blanca Estela Figueroa Torres (CCH-UNAM)

Roberto Gandarilla Sánchez (CCH-UNAM)

Montserrat Lizeth González García (CCH-UNAM)

Norma Hortensia Hernández García (UAM-I)

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)

María Laura Medina (UNQ, Argentina)

Víctor Andrés Montero Cam (TELESUP-Perú)

Andrea Mora Martínez (FFyL-UNAM)

Fausto Antonio Moysen Lechuga (CCH-UNAM)

Nancy Núñez (UCV, Venezuela)

María Laura Medina (UNQ-Argentina)

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)

Ana María Valle Vázquez (FFyL-UNAM)

Gabriel Vargas Lozano (UAM-I)

Fabiola Vethencourt (UCV, Venezuela)

Carlos David Zafra Reyes (CECyT-IPN)

CORRECCIÓN

Martha Donís Galindo

Yolanda Alfonsina Ledesma Camargo

DISEÑO Y FORMACIÓN

Ma. Elena Pigenutt Galindo

Murmullos filosóficos. Época 1, Año I, número 2, febrero de 2012, publicación gratuita y semestral del Colegio de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. 2011©. Dirección General del CCH, lateral de Insurgentes Sur esq. Circuito Escolar 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, México DF, teléfono 5622-0025. Editora responsable Laura Severa Román Palacios.

Impresión: Imprenta del Colegio de Ciencias y Humanidades, Monrovia 1,002, Col. Portales, CP. 3300, México, DF, teléfono 5605-2357.

Distribuidor: Dirección General del CCH, lateral de Insurgentes Sur esq. Circuito Escolar 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, México DF, teléfono 5622-0025. Tiraje: 500 ejemplares

Número de Reserva Otorgado por Indautor:

04-2011-120910301100-102

Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido:

En TRÁMITE

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

La Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, a través de la Secretaría de Comunicación Institucional, presenta a sus lectores el segundo número de *Murmullos Filosóficos*. En este ejemplar los autores plasman los vínculos entre la reflexión filosófica con las representaciones de la violencia en el campo del arte, de la estética, de la historia y de la literatura. Algunos de sus textos se presentaron a lo largo del XVI Congreso Internacional de Filosofía, *Filosofía: razón y violencia*, que tuvo lugar en la UAEM, en la ciudad de Toluca, el pasado mes de noviembre de 2011.

La labor de *Murmullos filosóficos* ha configurado un espacio que se estructura por profesores de filosofía para que los colegas de la disciplina y materias afines publiquen sus inquietudes con respecto a su docencia, así como sobre las problemáticas filosóficas y la relación entre la filosofía y otras disciplinas.

Hoy, el Colegio está inmerso en un proceso de Actualización Curricular que implica, como el mismo título lo señala, una puesta al día de los temas y contenidos de los programas de las materias, así como un análisis sobre el estado actual de los mismos. Es indispensable por ello que, como institución educativa, el CCH propicie la discusión no sólo sobre la pertinencia de la filosofía en los Programas de Estudio, sino que también ponga de relieve la efectividad de su aplicación en el ámbito de la vida diaria.

Fiel al objetivo que la vio nacer, la revista *Murmullos Filosóficos* continúa posibilitando un espacio de socialización para la reflexión filosófica sobre aquellas áreas que competen directa e indirectamente al campo de la docencia a nivel bachillerato. Esto con la finalidad de llevar a la comunidad docente la posibilidad

de participar activa y críticamente en los temas más cruciales de la filosofía, permitiendo así que se empeñe en colaborar en la construcción de una vida mejor para quienes la cultivan. Porque una vida sin filosofía equivale a vivir con los ojos vendados y *Murmullos Filosóficos* es, en papel, como el sonido del agua del río heracliteano: nos recuerda la transitoriedad de la existencia e impulsa la necesidad de los profesores del Colegio de Ciencias y Humanidades de escribir y de leer sobre filosofía.

Laura S. Román Palacios
Secretaria de Comunicación Institucional
Colegio de Ciencias y Humanidades

VIOLENCIA EXPERIENCIAS DE LA RAZÓN

Norma Hortensia Hernández García

El tema que corresponde al presente número, contraviene con el título de la revista que nos da lugar. *Murmullos Filosóficos* nos concede un espacio para tomar la palabra respecto de un tema que no tiene nada de suave o melodioso. Irrumpimos en sus páginas para escribir sobre algo disruptivo, estridente, y frecuentemente colocado en el lugar de la sin razón: la violencia.

La violencia, considerada desde su inmediatez, nos pone de frente a nuestra propia vulnerabilidad, particularmente si la abordamos desde los efectos que la hacen perceptible. Sin embargo, uno de los riesgos que se corren al tomarla discursivamente, es que al colocarla en una estructura gramatical ordenada toma el lugar del sustantivo, lo cual podría dar ocasión a que se erigiera en un concepto autosubsistente, cuyo fundamento reposaría en su carácter aniquilador. No obstante, el conjunto de trabajos que integran el presente dossier, muestran el carácter relacional de la violencia, destacando que no se trata de un concepto sustancial, sino de una categoría que describe ciertas formas de relación de los seres humanos, tanto de sí a sí, como con el mundo.

Los ensayos que se presentan a continuación, despliegan su análisis sobre diferentes horizontes históricos a través de los cuales establecen las tramas que permiten hacer inteligible un concepto tan disruptivo. Ninguno de ellos se ocupa del “qué” de la violencia, sino que al colocarla en situaciones específicas, no sólo ponen de manifiesto el modo en que tal concepto cobra significado, también muestran la manera en que participa en la producción de la inteligibilidad del mundo mismo. Dicho de otro modo, destacan cómo algunas formas que adopta la violencia dan lugar a relaciones significativas, a través de las cuales los seres humanos orientan sus relaciones con el mundo y consigo mismos. Con tal interés, reconstruyen diferentes paisajes históricos y traen a escena los objetos más diversos, tales como la espada, el lecho de muerte o el patíbulo, para apuntalar desde ellos el despliegue conceptual que caracteriza a la actividad filosófica en su labor específica: *aquello que nos parece conocido, la filosofía tiene qué reconocerlo*.

Desde tal tenor, podemos entender que con estos trabajos no se apunta a hechos y relaciones que justifiquen o enjuicien ciertas formas de violencia.

Lejos de señalar o descalificar al acto violento, los autores se han interesado tanto por el modo en que opera la violencia produciendo significado, como en ciertos mecanismos de contención. En el caso de tales mecanismos, la exposición de Sergio Pérez los ilumina colocando como objeto de atención a la súplica y el análisis de la ritualidad que se despliega en torno a ella.

Como se ha apuntado ya, los artículos que se presentan, se colocan en diferentes configuraciones históricas. Sin embargo, al llevar la atención hacia el modo en que se genera el significado de los conceptos, Javier Balladares y Jorge Reyes, proceden de un modo que más que apelar a la actualidad del contenido del tema que exponen, se debe observar la manera en que procede su análisis, el cual denota una apuesta sobre un modo muy actual de comprender la actividad filosófica: la reflexión sobre el modo en que el pensamiento se hace explícito a sí mismo. En tal tenor, el esfuerzo de Balladares al destacar la función de la espada medieval en el cúmulo de relaciones sociales a las que ella misma designa, pone de relieve el modo en que el pensamiento opera en la reconstrucción significativa de las condiciones (tanto lógicas como circunstanciales) que le rodean y otorgan su densidad conceptual. De igual manera, Jorge Reyes, lejos de proponer el papel del verdugo en la sociedad de su tiempo como una manera de otorgar orden y funcionalidad al aparato político-social, nos conduce por las encrucijadas de la razón, cuando el objeto se topa con los obstáculos que le impiden coincidir con su concepto.

Ahora bien, colocarnos en la historia no implica que perdamos de vista la actualidad de nuestro tema. En realidad, como Carmen Camarillo desarrolla, las inquietudes de nuestro propio tiempo impulsan los cuestionamientos que elaboramos a los objetos del pasado, tales como las imágenes de los Cristos sangrantes del Barroco. La expresión del dolor y el sufrimiento de los cuerpos (manifestación inmediata del acto violento) ha cambiado de significado evidentemente, pero los cuestionamientos que le hacemos, provienen de las angustias que nos genera nuestra actualidad. En tal tenor, uno de los puntos de interés que Maharba Annel González ofrece a los lectores, es el contraste entre el modo en que comprendemos un acto que se antoja del todo natural: la muerte. La autora desarrolla las condiciones que rodean a un caballero medieval (autoridad que de suyo detenta el derecho a la violencia) en el momento en que percibe su fin, mostrándonos la elaboración social que entraña un suceso, que tiene mucho de necesario (pues nuestra finitud es ineludible), pero que se conforma en la red espacio-temporal en la que irrumpe.

La inquietud por poner a la violencia en cuestión proviene de su constante presencia en nuestras vidas, la cual no sólo se proyecta en las relaciones interpersonales, pues, como hemos visto, no se trata de un concepto unívoco. En la protesta respecto al propio mundo, e incluso al dolor que se

experimenta en el propio cuerpo, el lenguaje furibundo del ensayista Ezequiel Martínez Estrada también refleja el sentido que la violencia adquiere. Ahora bien, en el trabajo que Adriana Lamoso nos presenta, destaca tal lenguaje no únicamente por el contenido y la forma de expresarse de Martínez Estrada, también porque a través de él cobra voz el punto de ruptura respecto a la política de su tiempo, así como respecto a las enfermedades que le aquejan. En ello contemplamos el medio a través del cual se expresa la salida de sí y la vuelta a sí de un sujeto que vive la ruptura, la falta de adecuación de sí mismo con el mundo. En medio de la ruptura, el autor busca el modo de encontrarse, es decir, se plantea la función que tiene él mismo en la trama de acontecimientos, lo cual nos conduce a un cuestionamiento que es crucial para comprender la unidad de los trabajos que se presentan y es ¿cuál es la función del intelectual? En el caso de Martínez Estrada, es claro que el acento se coloca en la protesta, en la toma de la palabra altisonante para designar el desgarramiento social que contempla, es decir, el estado de cosas del mundo que le aqueja. En el caso de los artículos que se presentan en este número de la revista, se toma el papel de la filosofía en específico, como la tarea de dar cuenta de nuestro propio mundo.

En los trabajos que se presentan no hay indicaciones para salvarnos de la violencia, ni enjuiciamientos respecto al modo en que se hace manifiesta. Si se trae a cuento un tema como el de la gladiatura, en el cual aparece la violencia como aniquilación de la vida, no es para admirarnos de mundos lejanos, sino para mostrar cómo se engarza en la trama de inteligibilidad en un momento determinado. Nada sería más ocioso que erigir un tribunal para juzgar los acontecimientos de la arena romana, sin embargo, comprender que nuestra actualidad subsume los procesos históricos a través de los cuales se ha conformado el occidente que nos abarca, nos coloca en el camino para reconocer que el mundo que se ha creado en el devenir histórico es resultado del pensamiento de los hombres, y comprender de esta suerte las cosas nos coloca en la vía de la posibilidad de transformarlo y hacerlo plenamente nuestro mundo.

Así pues, hacer la experiencia de la razón, no implica considerar únicamente los principios lógicos o normativos por los cuales un concepto debe ser enunciado, sino observar el modo en que los conceptos operan, referidos a las tramas que les dan lugar y, en el caso de la violencia, observar que se trata de una idea que tiene contenido en el mundo, y que como idea, se trata de una elaboración cuya efectividad está dada en las relaciones concretas de los hombres y las mujeres. En los seres humanos que ahí actúan está la capacidad de transformarlo. La apuesta que aquí se muestra, no toma como punto de partida la elaboración de mundos posibles, tanto como la comprensión de aquello que ha ido configurando históricamente a la realidad.

ARMAS Y SEÑORÍO

Javier Balladares Gómez*
UAM-I

Dossier

RESUMEN: Es sabido que, durante la Edad Media, la violencia desempeñó un papel muy importante en las relaciones sociales. La idea que guiará el presente trabajo es que la forma en que se practicaba esa violencia estuvo ligada en forma inherente a esas relaciones sociales. Para demostrar lo anterior, se analizarán algunas de las armas utilizadas en ese momento. A partir de esos objetos, ahora inertes, podremos hallar huellas que nos ayudarán a entender la forma en que ese mundo estaba organizado. La espada, el arma medieval por excelencia, tiene una forma específica, forma que se adecuaba a las relaciones prevalecientes en ese periodo, y debido a ello, es completamente distinta de las espadas anteriores o posteriores. Y esto es así porque estos objetos –cuya finalidad se enmarcaba en las prácticas violentas de entonces– son producto de esas relaciones entre los seres humanos. Allí radica la importancia filosófica de este tema: la objetivación de una forma social específica.

PALABRAS CLAVE: violencia, espada, vínculo social, señorío, vasallaje.

Abstract: It is known that violence played an important role in the social relations of the Middle Ages. The idea that guides this work is that those social relations were inherently linked by the way that violence was practiced. To show this, we analyzed some of the weapons used at that historical moment. From these objects, now lifeless, we find traces that help us understand how that world was organized. The sword, medieval weapon par excellence, has a specific shape. This shape was adapted to medieval relations; and it is not surprising that it was completely different from ancient or later swords. This is because these objects were the products of these relationships between human beings. Here lies the philosophical importance of this subject: the objectification of a specific social form.

Key words: violence, sword, social bond, lordship, vassalage.

Recibido: 19-diciembre-2011
Aprobado: 6-enero-2012

* Licenciado y maestro en Filosofía. Candidato a doctor en Filosofía Política y Moral por la UAM-I. Texto presentado en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, *Filosofía: razón y violencia*, celebrado en la UAEM, Toluca en noviembre de 2011. Correo electrónico: javierbgz@gmail.com

La relación entre los hombres y los objetos que lo rodean es constante. No podría ser de otro modo, dado que tales objetos son creación de esos mismos seres humanos. Sin embargo, no siempre resulta evidente que esto sea así. Los objetos parecen cobrar cierta independencia de la forma social en la que aparecen; o por lo menos parece que tal relación no tuviese la suficiente importancia como para ocuparnos de ella y de la forma en que el hombre se vincula a ellos. Así ocurre cuando nos acercamos a las armas medievales. Éstas estaban circunscritas a la historia de la guerra, la literatura o a la obsesión de cierta gente por ese pasado medieval.

La intención de este breve trabajo es señalar que la relación entre ciertos objetos —las espadas medievales— y el

vínculo social de ese mundo específico —que va del siglo XI al siglo XIII— no es accidental; la intención es señalar el vínculo entre ese objeto específico y la forma del señorío. Para ello habrá que volver a desempolvar lo que los arqueólogos ya habían rescatado del olvido: desde el siglo XIX se comenzó a dar importancia científica a los objetos del pasado hallados en lugares imprevistos. Eso ocurrió también, tal vez sin el mismo entusiasmo que con otros objetos, con las espadas halladas en ríos, zanjas o en campos.

¿Por qué la espada? Porque la espada no sólo era el arma favorita de los aristócratas, los caballeros y los señores del Medioevo, sino porque era también el arma más sobresaliente tanto en la guerra como en la dominación sobre la servidumbre que comenzaban a conquistar los llamados *señores*. Por lo tanto era también uno de los signos que marcaban la diferencia entre el lugar que ocupaba cada quien dentro del cuerpo social medieval. La vida y fortuna del caballero dependía del poder de su espada. Este objeto era tan valorado que era merecedor de un nombre propio: Durandarte, Hrunting, Curtana, Lobera, etc. En síntesis, en la espada se encuentra condensada “el arma más noble, capaz de unir la utilidad para la lucha militar con un fuerte simbolismo”.¹

Ha sido el británico Ewart Oakeshott (1916-2002), historiador y coleccionista, quien ha clasificado las diferentes espadas cuyo origen data de entre los siglos XII y XIV, justo el periodo del auge y esplendor del señorío, forma

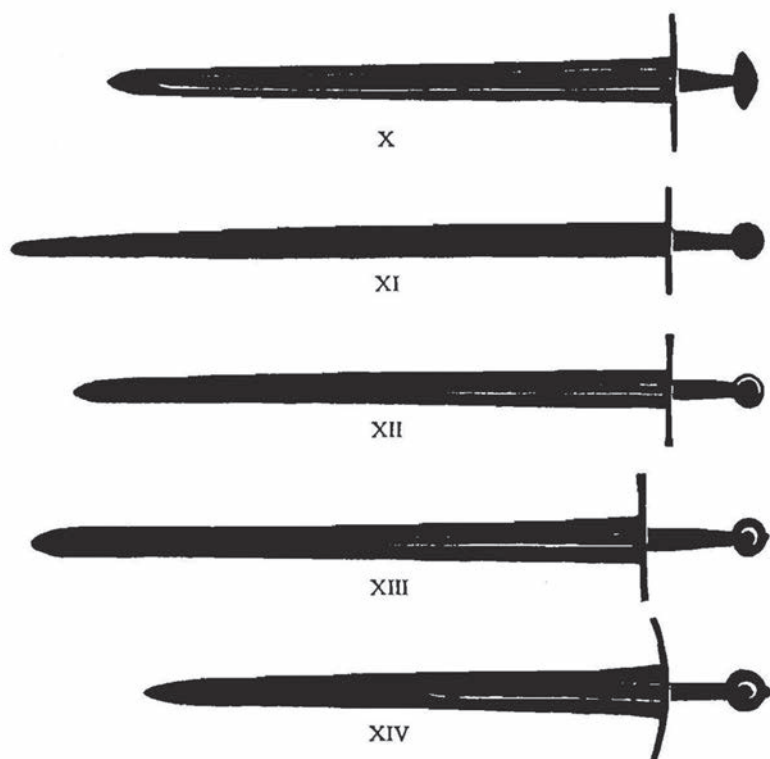


Imagen 1: Tipos de espada, 1100-1325. Dibujo y clasificación de Ewart Oakeshott, en *The Sword in the Age of Chivalry*, p. 203.

1. Andrew Ayton, “Armas, armaduras y caballos”, en Maurice Keen, *Historia de la guerra en la Edad Media*, p. 255.

de vínculo cuya violencia fue innegable e infame. Según Oakeshott, existen seis tipos distintos de espadas en este periodo (véase la imagen 1).

Para el presente trabajo nos concentraremos en las diferencias entre las dos primeras, las del tipo X y XI. Como se ve a primera vista, aquello que las distingue es el tamaño: la del tipo XI es más larga que la del tipo X. En lo que respecta a las dimensiones de las espadas, Andrew Ayton nos dice que ya desde

el siglo IX, en los talleres de los artesanos de Renania, tuvo lugar un cambio en el diseño de la espada que resultaría crucial en los siglos venideros: la hoja de la espada se estrecharía hacia la punta consiguiendo mover el centro de gravedad desde el extremo a la empuñadura, y facilitando así enormemente su manejo.¹

La nueva espada era más ligera (un par de kilos era su peso máximo) y también era más sencillo mantenerla en equilibrio, en parte por la incorporación de la cruz o guarnición, que diferencia a estas espadas de las romanas, por ejemplo, que no la tenían.

El tamaño distingue, entonces, a las espadas medievales de las de épocas anteriores. Y entre las del periodo que trabajamos aquí, son las del tipo XI las más largas, y también han sido éstas las que se han encontrado en ríos o en zanjas. En tales circunstancias, como el propio Ewart Oakeshott nos dice, es difícil datar de manera exacta la época en que se crearon y usaron tales armas. Sin embargo el sitio donde se encontraron nos habla de sus posibles usos. No debe, pues, resultarnos extraño que espadas como éstas se encontraran en lugares



Imagen 2: Escultura de la espada Excalibur en los Kingston Maurward Gardens, en Dorchester, Dorset. Según la leyenda, la Dama del Lago, o Nimue, la tomó después de haber sido arrojada por Bedivere. Escultura Fotografía de charliebee17
<http://www.flickr.com/photos/charliebee/1335678733/>

como ríos y lagos. No se debió a una falta de interés o a descuidos de sus antiguos poseedores. Este hecho más bien podría apuntar a la persistencia de rituales o ceremoniales no cristianos. Recuérdese la leyenda del rey Arturo, quien al morir pide a uno de sus caballeros (Sir Bedivere) que arroje su espada Excalibur a un río (véase la imagen 2). Más allá de ese relato, esto nos mostraría que estas prácticas eran parte de rituales caballerescos. Éstos pueden rastrearse, por ejemplo, entre los pueblos celtas.

Por el contrario, de las espadas del tipo X, más pesadas, hay vestigios más célebres, sea como legado de una familia o en pinturas.² Ewart Oakeshott nos recuerda que espadas como éstas se aprecian en una de las pinturas de *El Evangelio de Otto III*, el cual tiene ilustraciones y está datado entre 983 y 991 (véase la imagen 3). La obra fue realizada en la isla de Reichenau, en

2. Éstas, así como las del tipo XIII, solían sobrevivir en las familias poseedoras, puesto que solían heredarse.

el Sacro Imperio Romano-Germánico. En ese libro, que contiene los cuatro evangelios en miniatura, hay 34 miniaturas, entre las que hay una imagen del emperador Otto III en el trono. A su lado derecho se ve a un escudero que sostiene una espada de este tipo.

Pueden establecerse, entonces, varias diferencias que nos mostrarían su uso y su relación con el vínculo social en aquel momento; pero, antes de hacerlo, habría que recordar algo muy importante en relación con esta arma: la espada medieval era, en efecto, el arma por excelencia de los nobles.



Imagen 3: Otto III en el trono, folio 24 derecho del *Gospel Book of Otto III*, Reichenau, Alemania, circa 983-991. Témpera sobre pergamino, 1'1" x 93/8". Bayerische Staatsbibliothek, Munich.

Además de la posesión del caballo, era una de las señales más evidentes de diferenciación social, no sólo en la guerra, sino en la vida cotidiana. Poseer ambos no sólo daba independencia al guerrero y simbolizaba la virtud de éste, sino que también representaba un gran honor. Al ser entonces la espada el arma por excelencia del caballero, su uso por los no aristócratas estaba prohibido, excepto, se dice, cuando había que defender un castillo.³ Y en esa excepción parece inscribirse esta diferencia entre las espadas que aquí analizamos, la del tipo X y XI de la clasificación de Ewart Oakeshott.

La espada del tipo X se vincula al poder legítimo de la época: al emperador que, recordemos, era el poder avalado por la iglesia católica, aunque, por supuesto, este tipo de espadas no era exclusivo del poder imperial. También se hallan espadas de este tipo en los reyes cristianos y su nobleza. Por el contrario, las espadas del tipo XI, según los lugares donde se han encontrado, parecen estar más vinculadas a ritos paganos. ¿Por qué? Esta diferencia ha quedado confirmada por el trabajo del propio Ewart Oakeshott, quien ha estudiado el tipo de inscripciones en estas armas.

Comencemos con las inscripciones en las armas del tipo X. Estas espadas suelen tener inscripciones ya en la empuñadura, ya en la hoja; tales inscripciones han sido un elemento importante para datar las espadas, pues los estilos y los contenidos son variables. Entre las inscripciones podemos ver por ejemplo, la inscripción *HOMODEI*

³ Véase Jean-Denis G. G. Lepage. *Medieval Armies and Weapons in Western Europe*, pp. 82 y ss.

“hombre de Dios”. Oakeshott nos dice⁴ que hay un grupo de espadas en cuya hoja se encuentra la inscripción *INNOMINEDOMINI* “En el nombre del Señor”, de un lado, mientras que del otro *GICELINMEFECIT*, “Gicelin me ha hecho”. Se trata, por supuesto, del herrero que forjó tales armas. Andrew Ayton comenta que algunos cálculos recientes consideran que se requería un trabajo de al menos 200 horas para forjar una espada. Si a eso sumamos los demás elementos necesarios para armar a un caballero, veremos que, además de la prohibición explícita, había una barrera económica infranqueable para armarse como caballero:

La adquisición de caballos de guerra adecuados y de las armas y armaduras necesarias para el combate acarrearán una inversión considerable. En el siglo XI, la pieza más costosa del equipo de un caballero, dado que su fabricación exigía un trabajo especializado y muy laborioso con unos materiales cuyo suministro escaseaba, era el jubón confeccionado en cota de malla, la armadura flexible formada por cerca de 25,000 anillos, que venía a costar, en palabras de James Campbell, ‘algo así como los ingresos anuales de un pueblo grande’ [...] Un buen caballo de guerra costaría por lo menos tanto como el jubón de cota de malla.⁵

El acceso a estas armas, desde el punto de vista económico, era pues casi imposible para alguien que no perteneciese a la nobleza. Pero más inaccesible que este aspecto económico

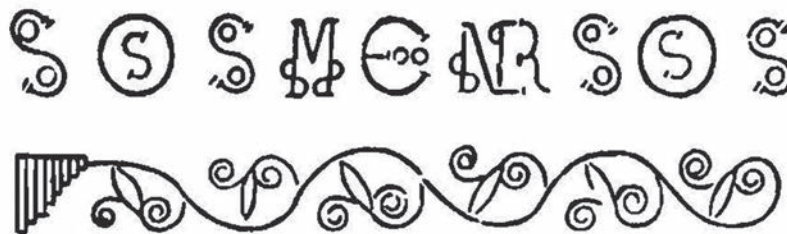


Imagen 4. Dibujo de Ewart Oakeshott⁶

lo era el propiamente aristocrático y su vinculación con la Iglesia. La nobleza no provenía de la riqueza, sino al revés..., por lo menos así lo veían aquellos hombres. Su vinculación con la religión también estaba fuera de toda duda; de ahí las inscripciones señaladas: *HOMODEI* e *INNOMINEDOMINI*.

En las espadas del tipo XI hay también inscripciones. Puede encontrarse la misma *INNOMINEDOMINI*, pero se comienza a hacer uso de las iniciales. Un momento intermedio es la espada que por un lado de la hoja dice *SANCTUS PETRUS* y en el lado contrario se lee *BENEDICATNTIUS ET MAT*. De esta última inscripción Oakeshott nos señala que “es vaga y parece ser un primer momento en camino hacia las inscripciones en iniciales que comenzaron a proliferar en el siglo XIII”. En una espada del tipo X se lee lo siguiente (véase la imagen 4):

No se trata de una palabra o frase, sino de letras: *S O S M E N C R S O S*. La N, C y R están condensadas en una sola. Y aunque son iniciales, no se trata únicamente de letras, sino también, como dice Oakeshott, de un trabajo artístico.

Otra inscripción de este tipo es la que se encuentra en la hoja de la espada Lobera del rey Fernando III (1199-1252) el Santo (véase la imagen 5)

4 R. Ewart Oakeshott, *The Archaeology of Weapons*, pp.212 y ss.

5 Andrew Ayton, “Armas, armaduras y caballos”, en Keen, Maurice, *Historia de la guerra en la Edad Media*, p. 241.

6 Véase de este autor *The Sword in the Age of Chivalry*, p. 216.

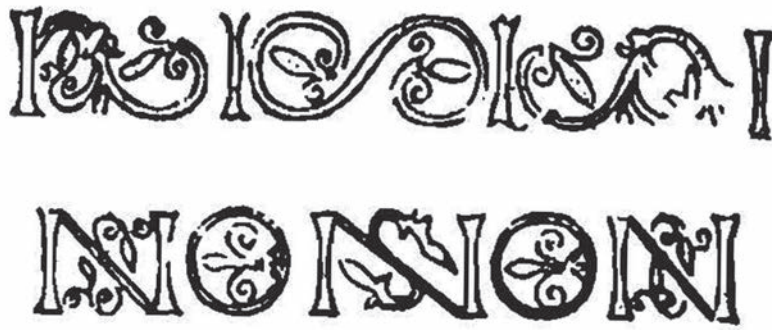


Imagen 5. Iniciales de la espada Lobera. Dibujo de Ewart Oakeshott⁷



Imagen 6. La espada Lobera de Fernando III, Catedral de Sevilla. Fotografía de skittledog
<http://www.flickr.com/photos/55919472@N00/5990165165>

Se ha leído esta inscripción como un Sí, sí, y un No, no, y se ha interpretado del siguiente modo: “permite que tu sí sea un sí y que tu no sea un no”. Oakeshott propone por su parte lo siguiente: leer de un lado solamente cuatro letras “I”. Las letras “S”, dice Oakeshott, en realidad no serían tales, sino separaciones de las “I”. Por el otro lado, donde se lee NONON, este autor lee una S en medio de la N central, leyendo así: *O Nomine Sancti: O Nomine Sancti Iesu*.⁸ Independientemente de las distintas interpretaciones de lectura de estas iniciales, lo que se ve es un pequeño desplazamiento en la forma, es decir, ya comienza a verse con claridad el uso de iniciales, o de letras a interpretarse. En relación con esta espada específica, cabe señalar que actualmente se encuentra resguardada en la Catedral de Sevilla, junto a la escultura del rey-santo (véase la imagen 6).

En la inscripción de la siguiente página (véase la imagen 7) ya se advierte que se trata únicamente del uso de iniciales. Lo que se ha leído en esta serie de letras es lo siguiente: *Nomine Eterni Dei Regis Coeli, Nomine Eterni Dei Regis Universi, Sancti Dei Regis Caeli, Nomine Eterni Dei Regis Universi Initiatus*.⁹ Lo que vemos aquí es que el paso desde el uso de palabras al de iniciales fue lento y no inmediato. En los ejemplos mostrados, sin embargo, el tema cohesiona los cambios: se trata de la legitimación del uso de las armas mediante la referencia a Dios. Es gracias al servicio a Dios que se pueden llevar

⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁸ R. Ewart Oakeshott, *The Archaeology of Weapons*, p. 216.

⁹ *Ibid.*, p. 218.

tales objetos, y éstos se usan en nombre de Dios.

Pero hay también otra transformación en estas inscripciones que ahora sigue un rumbo distinto y se relaciona con su contenido. Es en las espadas del tipo XI donde ocurre esta transformación. El sentido de las inscripciones comienza lentamente a tomar una línea muy distinta de todas las que hemos visto hasta ahora. Se trata de iniciales en las que se leería lo siguiente: *Qui falsitate vivit animam occidit. Falsus in ore, caret onore*¹¹, es decir: “Quien vive en la falsedad da muerte a su alma, aquel que habla falsamente, carece de honor”. Del otro lado de la hoja de la espada se leería: *Qui est hilaris dator, hunc amat Salvator. Omnis avarus, nulli est carus*; es decir: “El salvador ama a quien alegremente da, al hombre avaro no lo quiere”.

Aquí hay claramente un tránsito hacía temas propiamente laicos. Ya no se trata únicamente de legitimar el uso y posesión de la espada por su relación con Dios, sino que también comienza a aparecer el tema propiamente aristocrático del honor: usan la espada aquellos que tienen honor, y es gracias al honor de quien la lleva, que el uso de la espada puede alcanzar legitimidad. El honor es el resultado de las acciones de los individuos; y es por ello que el honor comienza a investir a esta arma. La espada comenzará a ser el signo del honor, y llevarla únicamente podrá sostenerse por el honor de su portador.

Al respecto, cabría hacer una breve precisión: cuando se habla aquí de temas



Imagen 7. Espada con iniciales. Dibujo de Ewart Oakeshott¹⁰

laicos, no se hace referencia únicamente a la laicidad separada completamente de la Iglesia, sino también —en un primer momento— a la laicidad como se entendía en la Alta Edad Media. En esa época, la nobleza como tal fue laica siempre, en la medida en que no cumplía funciones ministeriales-sacramentales. De acuerdo con el derecho canónico, en su canon 207 §1 se lee lo siguiente: “Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos; los demás se denominan laicos”.¹² En otros términos: en ese periodo histórico, la nobleza como tal era laica, y de ningún modo estaba fuera de la comunidad cristiana, sino que pertenecía plenamente a ella. Sin embargo, la laicidad misma comenzó a transformarse lentamente. El hecho de que el honor aparezca como parte del carácter del aristócrata y que su arma marcara una pequeña escisión en la relación de éstos con los miembros-ministros de la comunidad cristiana muestra que comienza a aparecer una

¹⁰ Instituto Martín de Azpilcueta, *Código de derecho canónico*, Universidad de Navarra, p. 184. El término laico aparece desde finales del siglo I en el contexto de los sacramentos y el ministerio de éstos: “En efecto, desde San Clemente Romano se designa con el nombre de laicos la condición en el Pueblo de Dios de aquellos fieles —en realidad, la multitud de fieles— que no son ministros sagrados. Podríamos decir en consecuencia que con esta palabra se designa la nuda condición del cristiano, de *christifidelis*, en cuanto se contradistingue de la posición estructural de los que recibieron el sacramento de la Orden.” Véase Ramiro Pellitero, *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, p. 101.

¹⁰ R. Ewart Oakeshott, *The Sword...*, *op. cit.* p. 217.

¹¹ R. Ewart Oakeshott, *The Archaeology...*, *op. cit.*, p. 218.

laicidad relativamente independiente de la Iglesia. Esto se observa en que un rey cristiano es laico porque no es un ministro de la Iglesia; pero está ungido por el papa. Un señor es laico, pero no sólo por no ser un ministro católico, sino también porque no ha pasado por la autorización religiosa para ejercer su señorío.

¿Qué diferencia hay, entonces, entre estos dos temas en las inscripciones que hemos señalado? Aquí cabría arriesgar una vinculación de estas inscripciones con la tesis propuesta por Thomas N. Bisson en torno al señorío. Es decir, este autor ha hecho la distinción entre el señorío violento y las relaciones de vasallaje feudal. El vasallaje consistía en una serie de relaciones jerárquicas claramente delimitadas que establecían ciertos hombres con otros. Las distinciones entre los grados de nobleza adquirieron su pleno sentido en el vasallaje. Los reyes y el emperador estaban en la cúspide jerárquica de los poderes de la cristiandad alto-medieval; sin embargo, los vasallos estaban considerados como hombres libres. Los reyes eran ungidos por el propio papa, y de ahí la legitimación religiosa no sólo del reino, sino de los grados de nobleza. En la Alta Edad Media, la tierra no era incluso propiedad de los hombres,

sino de la Iglesia, de la comunidad cristiana. En la Alta Edad Media los señores “propietarios” de las tierras se consideraban en realidad arrendatarios, pues se creía que el reino estaba bajo custodia del rey, que tenía esa función por su cargo, a su vez validado por la iglesia romana occidental o católica.

En contraparte, durante el periodo del señorío, el poder de los que estaban en la cúspide de la jerarquía se vio cuestionado por otros hombres, que basaban su legitimidad en el poder que ejercían:

La palabra ‘señorío’ alude de distintos modos a la dominación personal que un individuo podía ejercer sobre otros que dependían de él, ya se tratase de campesinos de condición cuasi servil, de caballeros o de vasallos en posesión o en búsqueda de una posición social de elite: la voz denota asimismo la importancia o el alcance de dicha dependencia (patrimonio o *dominium*)”.¹³

El señorío —Bisson lo llama incluso *señorío laico*— compensó su falta de legitimidad ante la Iglesia católica mediante el uso de la violencia sobre el estamento que se denominó *servidumbre*:

Del siglo X nos han llegado relatos de individuos laicos armados que usurpan las pequeñas propiedades de los campesinos a fin de agrandar sus señoríos o incluso para crearlos,¹⁴

nos dice Bisson. La institución señorial incluía tanto a los caballeros con ambición de ascender en la jerarquía estamental, como a aquellos hijos no

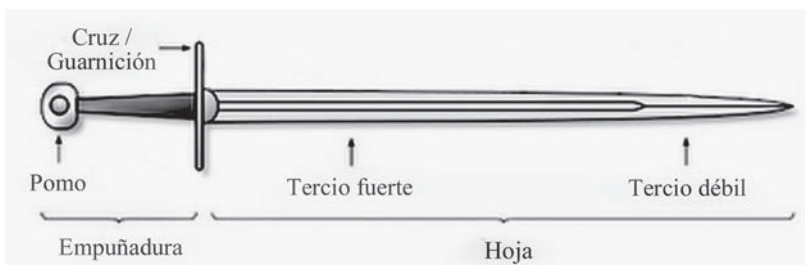


Imagen 8. Partes de la espada

13 Thomas N. Bisson, *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza y los orígenes de la gobernación europea*, p. 28.

14 *Ibid.*, p. 73.

primogénitos que no tenían acceso a los grandes títulos nobiliarios debido a su situación de dependencia frente a quien sí los tenía. El carácter de estas relaciones resultó, así, inestable. Sin el peso de la Iglesia en la legitimación de las relaciones de vasallaje, el señor debía lograr la lealtad de sus caballeros. De este modo surgió un estado de violencia no sólo en contra de los siervos, sino también entre un señor y otro, y entre el señor y sus caballeros. El resultado fue que comenzaron a proliferar los castillos para defender el *feudo* del señor; de ahí la sinonimia entre señorío y castellanía.

Pero éste no fue el único efecto, ya que aquí puede inscribirse el cambio en los temas de las inscripciones en las espadas que se vieron anteriormente. Pues, ¿no es el paso de temas propiamente religiosos, como por ejemplo *HOMODEI E INNOMINEDOMINI*, a los laicos —*Qui falsitate vivit animam occidit. Falsus in ore, caret onore*— un síntoma de la transición de las relaciones de vasallaje al señorío? Considero que sí, pues mientras que las espadas del tipo X en la clasificación de Ewart Oakeshott se encuentran vinculadas a Dios al manifestarse a su servicio, las del tipo XI, si bien se usan en nombre de Dios y hacen continua referencia a él,¹⁵ comienzan a mostrar también preocupación por la lealtad que su portador debe tener. ¿A quién? A su señor. La inscripción laica en una de las espadas que veíamos decía: *Quien vive en la falsedad da muerte a su alma, aquel que habla falsamente, carece*

de honor. Aquí se encuentra condensado tanto una preocupación espiritual (dar muerte al alma) como una preocupación que incumbe ya no únicamente a la relación del caballero con Dios, sino también con su señor terrenal: el honor como parte de un carácter que asegura el cumplimiento de la lealtad.

Thomas N. Bisson llamó *revolución feudal* a la transición de las relaciones de vasallaje al señorío; por nuestra parte, al pasaje de los temas en las inscripciones de las espadas del tipo X al XI, de la ordenación de Oakeshott, podríamos nombrarlo como la *inscripción de la revolución feudal en las espadas*. No es algo que deba sorprendernos como algo extraordinario. Si las espadas —como los demás objetos— son un producto creado por el propio hombre, no será de ningún modo accidental que los problemas de índole político-administrativo-religiosa sean inscritos en los objetos que aquél utiliza. Preguntémonos, por ejemplo, ¿por qué los señores hicieron inscripciones en sus espadas de manera parecida la usada por los reyes y sus caballeros? ¿No sería innecesario tal artificio si de entrada sabían que la Iglesia no los autorizaba? Thomas Bisson nos dice algo al respecto: los señores y sus caballeros pudieron no tener la autorización de la institución religiosa, pero harían todo lo posible por *parecerse* a reyes, condes y demás magnates autorizados. Sus espadas no sólo debían estar forjadas con el mismo material y de la misma forma, sino que también debían estar rodeadas de todo el ritual espiritual: también tenían que servir de algún modo a Dios. Recordemos que nuestra espada

15 Como el propio Bisson nos advierte, los señores intentaron durante mucho tiempo legitimar su poder mediante las propias escrituras, con la Biblia en la mano; es decir, su laicidad no los hacía de ninguna manera renunciar al poder religioso de la época.

BIBLIOGRAFÍA

- Bisson, Thomas N., *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza y los orígenes de la gobernación europea*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Crítica, Barcelona, 2010, 847 pp.
- Bradbury, Jim, *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, Routledge, Nueva York, 2004, 392 pp. (Routledge Companions to History).
- Instituto Martín de Azpilcueta, *Código de derecho canónico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, 849 pp.
- Keen, Maurice (ed.), *Historia de la guerra en la Edad Media*, traducción de Asunción Rodríguez Guzmán, Antonio Machado Libros, Madrid, 2005, 439 pp.
- Lepage, Jean-Denis G., *Medieval Armies and Weapons in Western Europe*, McFarland & Company, Inc. Publishers, Londres, 2005, 280 pp.
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo I: El proceso de producción del capital, vol. 1., trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2003, 381 pp.
- Oakeshott, R. Ewart, *The Archaeology of Weapons:*

laica decía al otro lado de la hoja que *El salvador ama a quien alegremente da, al hombre avaro no lo quiere*. Las espadas señoriales hacían referencia a Dios; pero no podían ocultar su procedencia laica. Por eso no podían eludirse en ellas los temas que preocupaban al señor, como la lealtad de sus caballeros. De nuevo aquí la referencia al honor no es accidental sino necesaria. El señor funda su poder en la violencia sobre los siervos, pero también, y esto no es menos importante, en la lealtad de sus caballeros.

A modo de conclusión, señalaremos que un objeto “inerte” como la espada sí es capaz de mostrarnos el mundo y las problemáticas en las que surgió. Tenemos, por un lado, que la espada es el arma que, junto al caballo y la armadura, establece diferencias sociales muy claras entre el caballero y los campesinos. Su manejo, además, los somete y convierte en siervos. Por otro lado, su forma y sus inscripciones nos señalan los desplazamientos en la propia identidad de sus poseedores.

Evidentemente, lo que hemos intentado mostrar en este trabajo no agota en modo alguno el vínculo de este objeto con el mundo que le dio vida. Hay otras líneas fructíferas a seguir; un ejemplo claro al respecto es la guerra, puesto que la guerra medieval requería estos objetos; ya que tanto la espada como el caballo implicaban un uso específico y también generaban un tipo específico de guerra: el asedio. Pero este tema rebasa los límites de estas líneas. Lo que si podemos decir es que armas como la espada son un indicio excelente de las relaciones sociales y de la forma en que la violencia se inscribió en aquéllas.

Estamos ante un movimiento similar al que Marx nos muestra cuando dice que para conocer un modo de producción no hay que buscar *qué* se produce sino *cómo* se produce:

La misma importancia que posee la estructura de los huesos fósiles para conocer la organización de especies animales extinguidas, las tienen los vestigios de *medios de trabajo* para formarse un juicio acerca de formaciones económico-sociales perimidas. Lo que diferencia unas épocas de otras no *es lo* que se hace, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace. Los medios de trabajo no sólo son escalas graduadas que señalan el desarrollo alcanzado por la fuerza de trabajo humana, sino también indicadores de las relaciones sociales bajo las cuales se efectúa ese trabajo.¹⁶

Algo de este mismo orden ocurre con las armas. Así, en diferentes épocas el hombre ha fabricado distintos tipos de armas. Específicamente, incluso ha creado diversos tipos de espadas, cuya transformación no se ha debido únicamente a avances tecnológicos o a descubrimientos que faciliten su manejo, como la introducción del pomo y la cruz, por ejemplo (para las partes de la espada, véase la imagen 8), sino que también nos muestran cómo se desarrollaron determinadas relaciones sociales. Conviene conocer cómo se da y se recibe la muerte, con qué instrumentos, para deducir ciertos valores fundamentales del mundo cuya violencia, guerra y muerte se estudia. Y eso es algo que nos ha mostrado la transformación de las espadas de los siglos XI a XIII de nuestra era.

16 Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, Libro I, p. 218.

TEATRALIDAD DEVOCIONAL EN EL BARROCO ESPAÑOL Y NOVOHISPANO

María del Carmen Camarillo Gómez*
UAM-I

Dossier

RESUMEN: En el presente artículo reflexionamos en torno al papel que desempeñó la imagen de la violencia y su exaltación en los ámbitos pedagógico e ideológico en el barroco español y novohispano, para garantizar la fe católica, la estabilidad y el orden. Para ello haremos un breve recorrido por las imágenes y las narraciones de las procesiones que nos muestran todo el dramatismo, la teatralidad y la fe de una sociedad que veía en la violencia una forma de trascendencia.

PALABRAS CLAVE: Violencia, Barroco, pintura, escultura, espacio.

Abstract: In this paper we consider the role played by the image of violence and its exaltation in the pedagogical and ideological realms in Spanish and New Spanish baroque, to guarantee stability, order, and the Catholic faith. In this respect, we will briefly analyze images and certain accounts on the processions that show all the drama, theatricality, and faith in a society that saw in violence a way to transcend.

Key words: Violence, baroque, painting, sculpture, space.

Recibido: 3-diciembre-2011
Aprobado: 10-enero-2012

Introducción

Hoy en día en nuestro país se hace imperioso que todos reflexionemos acerca de la violencia que se ha desatado y que vivimos cotidianamente: todos los días nos enteramos de desaparecidos, balaceras, descabezados y ahorcados, y constantemente vemos videos y *narcomantas*. De igual manera en Youtube o en las redes sociales aparecen videos de golpizas y torturas que niños y

adolescentes son capaces de llevar a cabo en contra de sus compañeros de escuela o vecinos de colonia.

Este sinfín de escenas macabras me hizo preguntarme cuánto hemos superado las ejecuciones públicas, los autos de fe, las pinturas y esculturas violentas o las escenas sangrientas en las procesiones religiosas que antaño eran espectáculos públicos muy concurridos. Por ello, me he permitido elaborar este pequeño trabajo con la

* Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es maestra en Filosofía Política y doctora en Filosofía Política y Moral por la UAM-I. Ha trabajado el pensamiento de Emmanuel Lévinas, la filosofía de la liberación, la filosofía política del Renacimiento y del barroco español y algunos temas de estética. Este texto fue presentado en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, Filosofía: razón y violencia, celebrado en la UAEM, Toluca en noviembre de 2011. Correo electrónico: bomby8@hotmail.com

intención de analizar cuáles fueron las motivaciones políticas, sociales y religiosas que la sociedad barroca de España y de la Nueva España tuvo para llevar a cabo estos actos considerados como violentos e irracionales. De igual manera podemos preguntarnos cuáles son ahora las razones por las que volvemos a presenciar imágenes violentas y siniestras.

La teatralidad barroca

Checa y Morán nos recuerdan que cuando un viajero inglés conoció una iglesia católica en Roma, en 1629, quedó tan asombrado y perplejo por la profusión de elementos que se ofrecían a sus sentidos que se expresó de la siguiente manera:

Wherein [habla de la iglesia de los jesuitas] is inserted all possible inventions, to catch men's affections, and to ravish their understanding: as first, the gloriousness of their Altars, infinit number of images, priestly ornaments, and the divers actions they use in that service; besides the most excellent and exquisite Musicke of the world, that surprises our eares. So that whatsoever can be imagined, to express either Solemnitie, or Devotion, is by them used.¹

Esta descripción nos permite comprender por qué se considera al Barroco como una cultura de la teatralidad, la exageración y la imagen. En general, el arte barroco español se vio inspirado por la ideología contrarreformista y, en buena medida, por la visión de la Compañía de Jesús.

¹ Fernando Checa y José Miguel Morán, *El Barroco*, p. 252.

Baste recordar el valor que se otorgaba a la imagen para evitar el pecado en las actas del Concilio de Trento. Por ejemplo en la XXV sesión, celebrada entre el 3 y el 4 de diciembre de 1563, en el apartado que se refiere a la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes, se afirmaba que:

Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacitándole continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad.²

En esta cita de la XXV sesión del Concilio de Trento podemos observar todo este andamiaje conceptual del pensamiento contrarreformista; por ejemplo, se pide a los obispos recrear ante los fieles una y otra vez las historias que dan testimonio de fe y obediencia, acción que se podía llevar a cabo mediante el uso de imágenes o de relatos (escritos u orales). En ambos casos el aprendizaje que se adquiría debía ser continuo, con objeto de que la imagen y el relato quedaran conservados en

² Citado por Rafael García Mahiques en la *introducción a Empresas sacras*, p. 9, aunque la versión que incluimos proviene de: <http://multimedios.org/docs/d000436/p00000.htm#4-p0.14.1>

lo profundo de la memoria como un recuerdo constante de los dones que Dios ha otorgado a todo su pueblo; y, como reforzamiento de esta idea, el ejemplo de la vida de los santos era modelo de virtud, fe, devoción y obediencia, aspectos que coadyuvaban también a la cohesión social en torno a la Iglesia y al poder político de las monarquías católicas.

Esta configuración plástica que se construye en un espacio real o mental es ante todo una forma de discurso que busca persuadir, evangelizar o educar para practicar una forma de vida basada en la moral y la fe cristianas, lo que dentro de la cultura barroca significa el saber, el hacer y el hablar. Así, con la imagen se transmitía toda una concepción del mundo plena de ideas, conceptos y palabras que conformaban una cierta teoría del conocimiento. En la mente del espectador la imagen que remitía a un concepto, al presentarse de manera recurrente, unificaba su significado y fortalecía por ende la formación del individuo gracias a cierta visión del mundo. Pero, además de estas características, hemos de decir que en muchas ocasiones la imagen resulta más eficaz como método comunicativo que la palabra escrita, puesto que la imagen llega a ser más persuasiva y más impactante que un texto; y aunque ambos discursos hagan referencia a lo mismo, la imagen conmueve fibras más sensibles, de ahí su poder retórico. Además, en un ambiente en el que la mayoría de las personas eran iletradas, la imagen fue el único medio eficaz para transmitir un mensaje.

La fuerza retórica de la imagen capaz de impresionar a los sentidos y

promover la reflexión, es evidente en las imágenes manieristas y barrocas en general. Una y otra vez los espectadores se estremecían ante aquellas imágenes sobrecogedoras que les recordaban cómo debían proceder para evitarse el castigo eterno del infierno, pues no debemos olvidar que las imágenes de la Contrarreforma buscaron mostrar la idea de cómo Dios había organizado todas las cosas en el mundo y en el universo. Al respecto surgió otra interesante discusión acerca de si la divinidad podía representarse en imágenes, lo que a decir de los iconoclastas³ era imposible debido a que la inmensidad de Dios⁴ no puede reducirse a una imagen, y si la divinidad se representaba de alguna manera, entonces se cometía un acto de idolatría.

Contrariamente a lo que afirmaban los iconoclastas, la visión barroca, como fiel heredera de la propuesta manierista, consideraba que representar la espiritualidad en imágenes no era un acto idólatra, sino que por el contrario, era la mejor forma de conducir al hombre a establecer un real y profundo contacto con Dios, claro que según la óptica de la iglesia católica y el reino de la gracia en la tierra. Por lo tanto, las imágenes fruto del Barroco deben

³ Recordemos que a partir del 2° Concilio de Nicea, en 787, se inició la llamada *controversia iconoclasta* en la que la Iglesia condenaba la adoración de las imágenes, aunque hubo quienes argumentaron desde la teología que no se adoraba a la imagen sino que la imagen era un medio para alcanzar la devoción, lo que demuestra que ya se había descubierto la cualidad pedagógica de aquélla.

⁴ Esta idea provenía de la tradición judía, según la cual era idolatría adorar imágenes (como los jeroglíficos y las esculturas egipcias).



Apología de la orden del Carmen (detalle), anónimo, segunda mitad del siglo XVIII, óleo sobre tela en 80 años, 80 obras Museo del Carmen, INAH, México, p. 27.

leerse de una manera iconológica, es decir, descifrando los mensajes en la representación de los vicios y las virtudes, en vez de realizar una mera descripción iconográfica de la imagen para entender su significado.

En el Barroco la retórica de la imagen se convirtió en el perfecto medio para convencer y enseñar a los súbditos, bien como espectadores de una obra de teatro, una pintura, una escultura o un retablo, o como participantes de una fiesta, un desfile o una procesión, dándole a la retórica una nueva dimensión iconográfica pero respetando las enseñanzas de Aristóteles y Cicerón que, en la época, llegaron a ser los autores más leídos:

La retórica de Aristóteles, de Cicerón y de Quintiliano piden persuasión no sólo a la voz viva que sale de la boca, sino también a la escena móvil del rostro, al teatro del cuerpo en movimiento, que por sí solos, tácitamente, pueden significar, *conmover, emocionar, deleitar*. A su manera pagana, esta retórica totalmente externa prefigura

la encarnación del Verbo, que nunca ha sido más elocuente que en el cuerpo silencioso y sufriente de Cristo en la cruz y en el de sus imitadores: los mártires, los santos y santas estigmatizados y en éxtasis.⁵

Los medios lingüísticos y visuales del Barroco son el sentido lumínico, la dimensión espacial y la teatralidad. Todos estos elementos conformaron una estética dramática, patética⁶ y pesimista, que en muchas ocasiones se convirtió en una estética de la crueldad que permitió mantener atemorizados a los súbditos para así garantizar su obediencia y fidelidad al régimen.

Pero todo este elaborado discurso visual requería un profundo conocimiento de la condición humana para poder dominarla y dirigirla. Así que, partiendo del supuesto antropológico que afirma que el hombre es un ser malo, traicionero, abusivo y mentiroso,

⁵ Marc Fumaroli, "Apologética de las imágenes sagradas", p. 37.

⁶ Lo patético es lo conmovedor, lo que infunde dolor, tristeza o melancolía.

construyeron todo un discurso político, religioso y estético. Esta idea subyace también en el arte barroco:

El tremendismo, la violencia, la crueldad, que con tanta frecuencia se manifiestan en las obras de arte del Barroco, vienen de la raíz de esa concepción pesimista del hombre y del mundo que hemos expuesto, y a su vez la refuerza.⁷

De acuerdo con esta lógica el arte barroco difundió ampliamente el tema de la muerte, que acentuaba el drama del ser viviente, su vulnerabilidad y la brevedad de la vida, con la intención retórica de transmitir una enseñanza moral que recordaba tanto los cuidados que debían tenerse en un mundo hostil, lleno de traición y engaño para no acabar muerto, como los falsos placeres de la vida. Pero la imagen de la muerte (cadáver o esqueleto) tenía también una lectura política que recordaba a quien la veía que no era bueno atentar en contra del régimen pues se podía acabar muerto. Al respecto Maravall nos dice que:

La representación del esqueleto tiene, pues, múltiples funciones en el Barroco, y si no podemos negar que la principal sea aquella que responde a un sentido ascético-religioso, nunca faltan resonancias que aluden a los peligros del mundo social y político.⁸

La imagen dramática y violenta

Pero, más allá de la imagen de la muerte, el Barroco fue, según dice Maravall, un

conjunto de medios culturales para dirigir la conducta de los hombres con la finalidad de integrarlos en el sistema social del que fue fruto. La persuasión ideológica, sea política o religiosa, se ponía en práctica por medio de las artes y las fiestas; así, pintores, escultores, arquitectos, poetas, dramaturgos, escritores, sacerdotes o misioneros asumieron la tarea de crear por encargo, no sólo para acallar a los disidentes y dirigir las conciencias, sino para atraerlos y convencerlos de que el gobierno monárquico, el poder de la Iglesia, el papado y la sociedad estamental eran la mejor forma de vida. La integración se daba a partir de que el espectador era partícipe de la obra al mantenerlo en suspenso, o como dirían Maravall, Checa y Morán, en suspensión, al incorporarse en la escena en el teatro, o al formar parte de las procesiones y demás festividades profanas o religiosas:

[...] el Barroco procura conmover e impresionar, directa e inmediatamente, acudiendo a una intervención eficaz sobre el resorte de las pasiones [...] El Barroco piensa, con su contemporáneo Descartes, que, con frecuencia, los juicios de los hombres se fundan 'sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissée convaincre et séduire' (*Tratado de las pasiones del alma* § 48) [...pues] Hay que mover al hombre, actuando calculadamente sobre los resortes extrarracionales de sus fuerzas afectivas [...] la eficacia en afectar, esto es, en despertar y mover los afectos, es la gran razón del Barroco.⁹

⁷ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, p. 332.

⁸ *Ibid.*, p. 338.

⁹ *Ibid.*, p. 168.

Pero había otra forma de conducir los afectos y las emociones de los fieles a la compasión, la contemplación y el éxtasis, que no se efectuaba por medio de la teatralidad espacial sino mediante el drama del dolor, el suplicio, la violencia, la sangre y la muerte. Así, las imágenes que recreaban el martirio de los santos, o el calvario, la crucifixión y la muerte de Cristo tenían el poder de conmover, convencer y convertir al espectador. En estas obras llenas de dolor y violencia se narraba la historia de hombres y mujeres heroicos que fueron capaces de soportar y aceptar los tormentos más terribles como testimonio de fe. En la vida de los santos, nos dice Ribadeneyra, podemos encontrar que el martirio era un elemento constante que nos demuestra que el dolor, el sufrimiento y la muerte física eran testimonio de que estos sacrificios los acercaban más a la vida eterna y a su encuentro con Dios. Buena parte de los santos católicos provienen de la era temprana del cristianismo, cuando Roma era aún un imperio, y en reiteradas ocasiones se narran todos los tormentos y ejecuciones de que fueron víctima los cristianos:

Los emperadores se embravecían contra ellos, los ministros de su impiedad ejecutaban sus mandatos, los mártires eran atormentados y el Señor les daba alegría en sus tormentos y victoria de la misma muerte. Y algunos de los gentiles [...] se convertían a la fe de Jesucristo. Y los que como primero como ministros de los tiranos atormentaban a los cristianos, se dejaban atormentar y ponían el cuello al cuchillo por Cristo.¹⁰

¹⁰ Pedro de Ribadeneyra, *Vidas de santos. Antología del Flos Sanctorum*, p. 83.

Al respecto Checa y Morán nos dicen que Weisbach descubrió varias categorías para comprender la imagen barroca de carácter religioso, en la que el héroe, ahora convertido en santo, debía expresar ahora ascetismo, misterio, maravilla, crueldad y lujo. Todos estos elementos los podemos ver reunidos en las imágenes de los santos y sus martirios, imágenes que logran que el espectador participe del dolor y la gloria del santo o de Dios. Podemos recordar algunas imágenes para poder ver estos detalles con mayor claridad: *La apología de la orden del Carmen*, anónimo del siglo XVIII, *El martirio de Santiago*, de Francisco Rivalta de 1603, *San Nicasio*, anónimo de siglo XVIII, y *El martirio de San Lorenzo*, atribuido a José Juárez. En todas estas obras encontramos como elemento común que los santos y las santas, a pesar del dolor y sufrimiento que su martirio pudiera ocasionarles, se encuentran tranquilos, con la mirada puesta en la gloria de Dios, que se abre ante sus ojos. Así estas figuras en escorzo nos permiten percibir el mundo celestial que les espera.

En particular las imágenes que nos hablan del éxtasis, fueron cuestionadas en su momento pues se consideraba que su difusión masiva podía generar un individualismo excesivo, lo que podría poner en peligro la labor social o misionera del religioso. Hemos de decir que algunos autores como Murillo ofrecen otra forma de ver la experiencia mística, es decir, ya no como un arduo trabajo interior, sino como un regalo divino, lo que evidentemente se empezó a representar de otra manera con un colorido más vibrante. Pero, más allá

de la representación del éxtasis, los santos eran retratados con los atributos que permitían una lectura rápida de su identidad, su historia y su martirio. Los atributos de los santos tenían que ver con un canon preciso que estaba dentro de la bula de canonización. Su representación en conjunto tenía un fuerte carácter emblemático, pues los componentes de la obra debían interpretarse: las flores, las frutas, el paisaje, el agua, etc., todos los elementos que aparecen en una obra tenían un significado.

Estas imágenes, que hoy en día podrían parecernos sanguinariamente agresivas, en la época se veían como un discurso teatral muy útil que conmovía a los fieles, y al respecto nos dicen Checa y Morán que Paleotti argumenta que los autores del Barroco no tenían por qué tener miedo de representar escenas impresionantes y violentas pues: “No hay que temer representar los suplicios de los cristianos en todo su horror: las ruedas, las parrillas, los potros y las cruces. Mediante ellos, la Iglesia quiere glorificar el valor de los mártires, pero busca también inflamar el alma de sus hijos.”¹¹

El Renacimiento había dejado de lado el gusto por las imágenes violentas y macabras de la muerte que se solían producir en el Medioevo, pero en el Barroco estas representaciones regresan con nuevos bríos.¹² Inclusive se sabe que Felipe II no solo coleccionaba reliquias,

sino también cadáveres, y que por esta razón mandó construir el Monasterio de El Escorial para que en el panteón se conservaran los restos de los Habsburgo. Esta especie de fiebre por coleccionar reliquias obedeció a que en el Concilio de Trento,¹³ como sabemos, se pidió a los obispos que promovieran la veneración de los restos porque son ejemplo de vida y porque dan beneficio a los hombres.

13 En la sesión XXV quedó establecido el decreto sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes:

Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados, y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte que deben ser absolutamente condenados, como antiquísimamente los condenó, y ahora también los condena la Iglesia, los que afirman que no se deben honrar, ni venerar las reliquias de los santos; o que es en vano la adoración que estas y otros monumentos sagrados reciben de los fieles; y que son inútiles las frecuentes visitas a las capillas dedicadas a los santos con el fin de alcanzar su socorro. Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes.

11 Fernando Checa y José Miguel Morán, *op. cit.*, 232.

12 Es importante señalar que el gusto por la iconografía mortuoria también responde a un interés por conocer la anatomía humana, el proceso de descomposición del cadáver y todo lo relacionado con el proceso natural de la muerte.



San Nicasio. Anónimo, siglo XVIII, posiblemente óleo sobre tela en 80 años, 80 obras, Museo del Carmen, INAH, México, p. 64.

Así, de acuerdo con esta perspectiva, todas estas imágenes mortuorias contribuían a este artificio teatral que conmovía a los fieles y espectadores y promovía en ellos la obediencia y la humildad. En otras palabras, podríamos decir que la imagen del dolor y la muerte eran constantes recordatorios de que el apego a los lujos, la belleza, la riqueza, o inclusive al conocimiento, son vanidades y placeres efímeros de la vida, puesto que la muerte siempre triunfa sobre la vanidad; pero que, si se seguía el

ejemplo de Cristo y los santos, la muerte no era el verdadero fin y aquellos que lo hicieran, serían recompensados con la vida eterna y participarían de la gloria.¹⁴ Inclusive las majestuosas esculturas que adornaban las tumbas de reyes, papas o

¹⁴ Esto lo trata ampliamente Santiago Sebastián en su obra *Contrarreforma y Barroco* en el apartado que se refiere al triunfo de la muerte. Y al respecto nos dice que en el Barroco las obras conocidas como Vanitas cumplían la misión de desengañar a los hombres para que tomaran conciencia acerca de lo verdaderamente importante en la vida: la fe en Dios y en la religión católica.

nobles no eran una muestra de vanidad sino de piedad ante el juicio final.

Innumerables son los ejemplos de estas obras conocidas como *vanitas*, pero quizá las más conocidas sean las *Postrimerías* de Valdez Leal, donde podemos observar un complejo discurso emblemático.¹⁵ En uno de los cuadros podemos observar que todas las cosas que los humanos podrían desear en el mundo no son nada cuando llega la muerte; inclusive el poder y dominio de ésta se hacen presentes con el esqueleto, que con sus pies pisa los objetos y el mundo mientras que con una mano apaga la vela en señal de que el tiempo se ha terminado. Arriba de su huesuda mano podemos leer *In ictu oculi* (“en un abrir y cerrar de ojos”) indicando la rapidez con la que llega la muerte.

La otra obra nos presenta un escenario macabro lleno de cadáveres y esqueletos; en primer plano observamos un jerarca de la Iglesia en estado de putrefacción pero que aún conserva sus insignias, mientras que del cielo descende la mano de Cristo sosteniendo una balanza que, en un lado, sopesa los siete pecados capitales y, en el otro, muestra símbolos de la fe cristiana (con la leyenda *ni más ni menos*), lo cual alude al juicio que después de la muerte se hace a los hombres para valorar lo bueno o lo malo que hayan hecho en vida. Por otro lado está la obra de Antonio de Pereda, conocida como *El sueño de caballero*; en ella podemos ver una figura alada que en sueños le habla al caballero y

le dice “corta y vuela rápidamente a la eternidad”, mientras que a su lado hay una mesa llena de joyas, monedas de oro, armaduras, una pistola, una corona de laurel, unos libros, un reloj que nos habla del tiempo y dos calaveras. En ambos casos, tanto con Fernández Leal como con Antonio de Pereda el mensaje es claro —en toda acción humana debe prevalecer siempre el bien y la idea que todo en este mundo es perecedero y efímero—, pero está expuesto con tal grandiosidad que en vez de producir repulsión generaba atracción en quien lo miraba. Y es que en muchas obras del siglo XVII los extremos que lo terrible alcanzaba, a la vez tocaban lo sublime.

Por lo anterior podemos afirmar que, aunque la Iglesia ejerció un dominio enorme en el lenguaje iconográfico de la época, en algunas ocasiones los autores lograron plasmar su profunda espiritualidad y misticismo más allá de las convenciones programáticas institucionales. Inclusive podemos encontrar que hay obras que recrean los momentos destacados de los santos, y no sólo los referentes al martirio, o bien en los momentos de martirio y muerte puede advertirse también la mística y la espiritualidad. En lo que se refiere a la figura de Cristo, las imágenes más conmovedoras son aquellas que ubican el momento de la crucifixión, el descendimiento de la cruz, la piedad o el entierro, cuya finalidad es mostrar la muerte del hijo de Dios que redimirá los pecados del mundo. Para ilustrarlo recordemos tres ejemplos: uno es *La alegoría de la preciosa sangre de Cristo*, cuadro del siglo XVIII atribuido a Villalpando; otro, *El entierro de Cristo*

BIBLIOGRAFÍA

- Amador, Pablo, “Testigos de un pasado devoto. El acervo escultórico”, en *80 años, 80 obras Museo de El Carmen*, INAH, México, 2010.
- Checa, Fernando, y Morán, José Miguel, *El Barroco*, Ediciones Itsmo, Madrid, 1982.
- Fumaroli, Marc, “Apologética de las imágenes sagradas”, en *Arte y espiritualidad jesuitas. Principio y fundamento. Artes de México* núm. 70, México, 2004.
- García Mahiques, Rafael, *Introducción a las Empresas sacras de Núñez de Cepeda*, Ediciones Tuero, Madrid, 1988.
- Hernández Redondo, José I., “Escultura barroca en España”, en *El Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Könemann Editores, Barcelona, 2004.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Editorial Ariel, Barcelona, 1975.
- _____, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.
- Ribadeneyra, Pedro de, *Vidas de santos. Antología del Flos*

¹⁵ “Es demasiado evidente como para resaltarlo más el carácter jeroglífico que tienen obras como Las postrimerías de Valdés Leal, las innumerables *vanitas* españolas y mundo de Pereda (...)” Fernando Checa y José Miguel Morán, op. cit., p. 236.

de Luca Giordano, de 1660, y finalmente *La piedad* de Luis de Morales, de 1570.

Esto también lo encontramos en la escultura religiosa¹⁶ de los santos, la virgen o Cristo, y particularmente en las obras de la escuela castellana podemos observar un discurso explícitamente más cruel y violento que en otras obras provenientes de Sevilla o Granada. Por ejemplo, José Ignacio Hernández¹⁷ señala que el escultor Francisco de Rincón, quien se especializó en obras dedicadas a las procesiones, en 1604 realizó una obra monumental llamada *Paseo de la elevación de la cruz*, en la cual los personajes representados le imprimen tal fuerza dramática que al observarla pareciera que podemos oír como rechinan los maderos cuando lentamente se yergue la cruz. Esta obra, que por una parte nos parece abrumadora, violenta y dolorosa, por la otra muestra su dimensión extraordinariamente mística, capaz de despertar el fervor de todo aquel que la haya podido observar en las procesiones.

Ahora queremos finalizar esta breve reflexión con un comentario acerca del otro tipo de festividades que también formaban parte de la teatralidad barroca: nos referimos a las fiestas religiosas. Particularmente en las procesiones había un despliegue de recursos visuales que manipulaban hondamente la emoción de los espectadores que contemplaban el espectáculo doloroso y sufriente del

16 En el Barroco la escultura religiosa es abrumadoramente superior a la civil; de ahí que hagamos mayor hincapié en este tipo de obras y no tanto en las de carácter político.

17 Véase José I. Hernández Redondo, "Escultura barroca en España", pp. 354-371, trabajo donde hace un buen análisis de la escultura hispana en los siglos XVI y XVII.

viacrucis. A continuación retomamos un relato de una procesión que se llevó a cabo un viernes santo en Madrid, donde en ese momento estaba de visita el príncipe de Gales, a quien sorprendió y conmovió profundamente el dolor y la melancolía de los españoles:

Salieron los descalzos de San Gil y de San Bernardino, juntos, de la Orden de San Francisco; luego los Mercedarios Descalzos de Santa Bárbara, los Agustinos Recoletos, los Capuchinos y los Trinitarios Descalzos, unos con calaveras y cruces en las manos; otros con sacos y cilicios, sin capuchas, cubiertas las cabezas de ceniza, con coronas de abrojos, vertiendo sangre; otros con sogas y cadenas a los cuellos, y por los cuerpos; cruces a cuestras, grillos en los pies, aspados y liados, hiriéndose los pechos con piedras; con mordazas y huesos de muertos en las bocas y todos rezando salmos. Así pasaron por la calle Mayor y Palacio y volvieron a sus conventos con viaje de más de tres horas, que admiró la Corte y la dejó llena de ejemplo, ternura, lagrimas y devoción.¹⁸

Todo este violento dramatismo también iba acompañado de altares ricamente adornados e iluminados que buscaban generar en los espectadores devoción, admiración y miedo. Maravall lo expone de esta manera:

[...] las procesiones que las diferentes órdenes montan —porque ésta es la palabra más adecuada—, no se preparan para los individuos que a ellas pertenecen, sino que para la masas del pueblo que se encuentra a su paso, a fin de que les admire la riqueza y ostentación, les subyuguen los efectos de luminarias que tanto entusiasman, les asombre la tramoya de los altares

18 José Antonio Maravall, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, p.181.

sanctorum, Ediciones Lengua de trapo, Madrid, 2000.
Santiago, Sebastián, *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Editorial Encuentro, Madrid, 1990.
<http://multimedios.org/docs/d000436/p00000.htm#4-p0.14.1>



Cristo crucificado. Anónimo, siglo XVII, en 8' años, 80 obras Museo del Carmen, INAH, México, p. 151

que se colocan de tramo en tramo del recorrido, les venza el misterioso poder que ven y oyen atribuido a los santos, a los mártires, o a los personajes centrales del Credo católico. Todo ello, bajo la acción de una psicología de masas, provocaba un movimiento de adhesión admirada y atemorizada.¹⁹

Como parte de esta teatralidad devocional en los altares o en las procesiones podían verse esculturas a las que, como observa José Ignacio

Hernández,²⁰ desde 1610 se comenzó a incorporar los llamados *postizos*, que no eran más que objetos que se incrustaban en las obras para dotarlas de mayor realismo; por ejemplo, encontramos ojos de vidrio, lágrimas de cristal, uñas de asta, dientes de marfil y, para que las heridas tuvieran un mayor realismo dramático, las hacían de corcho. Es importante señalar que especial atención tuvieron las esculturas

19 *Ibid.*, p.183.

20 José I. Hernández Redondo, *op. cit.*, p. 356.

que representan la pasión o la muerte de Cristo. Al respecto nos dice Pablo Amador que:

Elementos a reseñar son las aplicaciones de tejidos policromados que imitan la piel desgarrada, para enfatizar y conmover al espectador acerca del concadenado de martirios que sufrió Cristo [...] ²¹

Inclusive se llegaron a fabricar figuras de Cristo articuladas hechas de madera liviana o de caña de maíz, es decir que tenían extremidades movibles para imprimirles mayor realismo y dramatismo, lo que sin lugar a dudas debió causar gran impresión a los fieles de la época, es decir, ver una figura de Jesús que se moviera. Dice Maravall que se sabe que los jesuitas dentro del sermón llegaron a utilizar pequeñas representaciones dramáticas de escenas religiosas con el fin de conmover a los fieles a tal punto que éstos estallaban en llanto y proferían quejidos.

Conclusión

Después de este recorrido podemos afirmar que el uso de la imagen violenta en el barroco español y novohispano obedeció a un discurso que pretendió

justificar la sociedad estamental, la monarquía absoluta, la autoridad del papado y la religión católica en una época convulsionada y de profundas crisis económicas, políticas y religiosas. Por lo anterior podemos decir que el Barroco efectivamente es un arte violento, pero su violencia obedece a la intencionalidad con la que traza su obra; en particular en este breve ensayo se ha abordado la teatralidad con fines devocionales. Pero en nuestros días la violencia no sólo la reproduce el Estado con las incursiones militares en buena parte del país; también la genera la delincuencia organizada con los descabezados y mutilados que a diario aparecen en calles, carreteras y diversos parajes, lo que infunde mucho temor a los ciudadanos; pero quizá lo más preocupante es que la sociedad en su conjunto se sigue sintiendo atraída por estas imágenes, que morbosamente busca en internet. Por mi parte, aún no logro comprender por qué la imagen de la violencia se ha vuelto tan común y tan aceptada en nuestra sociedad. Quizá la sangre, las heridas y las mutilaciones ya no mueven en nosotros ninguna fibra sensible, como por el contrario sí sucedía en la sociedad barroca. Pero eso será objeto de muchas discusiones más.

²¹ Pablo Amador, "Testigos de un pasado devoto. El acervo escultórico", p. 32.

CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL ETHOS DEL CABALLERO MEDIEVAL FRENTE A LA MUERTE VIOLENTA

Maharba Annel González García*
UAM-I / CCH Vallejo, UNAM

Dossier

RESUMEN: La finalidad de este escrito es la de comprender el entramado histórico que posibilita la emergencia de la figura del caballero medieval. Se harán inteligibles las condiciones bajo las cuales se dibuja la personalidad de dicho caballero medieval y la actividad de esa figura en una estructura de relaciones sociales que finalmente, son las que permiten su irrupción. En síntesis, se pondrá de manifiesto la experiencia filosófica que la razón hace ante la interdependencia de estos hombres con el ejercicio del poder político de su época para apreciar la subjetividad que se modela frente a la cercanía de una muerte violenta.

PALABRAS CLAVE: caballero medieval, muerte violenta, racionalidad, *ethos*, subjetividad.

Abstract: The purpose of this essay is to understand the historical framework that makes possible the emergence of the medieval knight figure. The conditions under which, the personality of such medieval knight is drawn, will be made intelligible, as well as the activity of such figure in a relational structure which are those that finally permit its irruption. In brief, it will manifest the philosophical experience that reason creates before the interdependence of these men with the exercise of the political power of their era, in order to appreciate the subjectivity that is modeled by the proximity of a violent death.

Key words: medieval Knight, violent death, rationality, *ethos*, subjectivity.

La noche besó al día que se desvanecía con un suspiro.

“Yo soy la muerte, tu madre, de mí obtendrás un nuevo nacimiento”.

R. Tagore.

La división de clases en la Edad Media viene dada desde el nacimiento,

según la posición social y jurídica que se le ha asignado al individuo, es decir, no era susceptible de cambio alguno. Dicha estaticidad en la división de clases era validada por el cristianismo. Johannes Bühler lo expresa así, “las clases sociales sentían unas por otras

Recibido: 26-diciembre-2011
Aprobado: 29-enero-2011

*Licenciada y maestra en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Está por recibir el Doctorado en Filosofía por la misma institución. Profesora de asignatura “A”, CCH Vallejo, UNAM. Texto presentado en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, Filosofía: razón y violencia, celebrado en la UAEM, Toluca en noviembre de 2011. Artículo recibido: 26 de diciembre de 2011. Artículo aprobado: 29 de enero de 2011. Correo electrónico: maharba_annel@yahoo.com.mx



un desprecio y un odio que testimonian que, en esto como en tantas otras cosas, lo religioso no hacía más que adaptarse a las condiciones creadas por los factores económicos y políticos de poder.”(Bühler: 2005: 97).

El orden era inmutable y la disconformidad con la clase a la que se pertenecía era en todo como una intromisión de Lucifer, una expresión de soberbia y desobediencia que además merecía ser castigada porque el alma del individuo era creada por Dios una vez que su cuerpo ya había sido engendrado. Era Dios quien elegía a los padres del individuo y con ello, la clase en la cual se habría de desarrollar. Ese hecho era entonces indiscutible. Era un dogma que regía la distribución social y económica de las clases sociales. De manera que el encono entre las clases era acentuado por no haber posibilidad de trascender el orden divino, orden que, además, se limitaba a adaptarse a las condiciones económicas y políticas existentes.

A propósito del horizonte social y cultural del medioevo, Jacques Le Goff afirma que “en la Edad Media, la sangre es la piedra de toque de las relaciones entre los dos órdenes superiores de la sociedad: *oratores* y *bellatores*” (Le Goff: 2005: 36). La clase de los guerreros tendrá como nota sustancial la de derramar sangre mientras que la de los clérigos conformará su cuerpo y espíritu

alejándose de ella, guardianes del dogma, repelen la lucha. La distinción social entre estas clases se dibuja en torno a este tabú. La razón se manifiesta bajo diversas máscaras, es social, es estrategia política pero es también teológica, el Cristo del Nuevo Testamento sanciona el derramamiento de sangre.

Para el cristianismo medieval, lo corporal está por debajo de lo espiritual. La contradicción que se anida en su práctica es evidente pues su fundamento radica en el sacrificio de una víctima que si bien es santa, también es sangrante, Cristo. En la eucaristía se renueva este sacrificio: <<Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre>>, son las palabras que Jesús dirige a sus Discípulos en la Última Cena. La contradicción es manifiesta, la sangre de Cristo es pura y se separa por ello, de la sangre impura de los hombres¹.

¹ El tabú se manifiesta también en otras singularidades. Por ejemplo, la inferioridad de la mujer en la Edad Media, está dada por el hecho de su menstruación. Existía también la prohibición eclesiástica de que los esposos no copularan durante el período de la mujer pues ello tendría como consecuencia el nacimiento de niños con lepra, considerada en ese entonces la enfermedad del siglo. El esperma es también, una mancha. La copulación sólo será tolerada con fines reproductivos y se considera igualmente adúltero a aquel que sienta un deseo demasiado ardiente por su mujer. De hecho, el matrimonio cristiano es un intento de paliar la concupiscencia del ser humano. Se dibujan aquí los límites de una sexualidad asociada desde el siglo XII al tabú de la sangre. Es la más alta manifestación de desprecio hacia lo corporal. La Iglesia genera mecanismos para contener la sexualidad y es así que acuña conceptos que fortalecen su ideología anticorporal, tales como los de <<*caro*>> (la carne), <<*luxuria*>> (lujuria), <<*fornicatio*>> (fornicación). A partir del siglo XII, el sistema se reafirma con la reforma gregoriana (nombre que le viene dado por proceder del papa Gregorio VII (1073-1083). Dicha reforma separa definitivamente a los clérigos de los laicos. Los primeros, siguiendo un modelo monacal, deberán abstenerse de verter el esperma y la sangre, elementos

Lo que pretendo dejar manifiesto con estas breves notas culturales e históricas sobre el cuerpo en la Edad Media es dibujar aunque de manera muy grosera, por el tiempo de que dispongo, el contexto en el cual se desprecia la corporalidad y dentro del cual emerge la figura del caballero medieval.

Hablar de la muerte y acerca de la forma en que se muere nos remite a una historia de la subjetividad en la que la conciencia se encuentra consigo misma a través de la adopción de una serie de prácticas que, a su vez, significa adoptar una forma de vida específica. La conciencia, siendo lo único abierto, lo único a lo que se podrá revelar la verdad de lo universal en sí y para sí, es la que desarrollará la reflexión sobre los objetos que buscará hacer suyos a través de la actividad de su pensamiento. Buscamos entonces poner de relieve la formación de la subjetividad del caballero medieval frente a la muerte.

En la época medieval, la muerte, así como el nacimiento eran acontecimientos sociales. Motivo por el cual, la actitud frente a la muerte era una completamente distinta a la que tenemos en tiempos actuales. La muerte implicaba una ceremonia pública organizada por el propio moribundo que la presidía y conocía su protocolo.

que impiden que el espíritu descienda. Se instituye el orden de los célibes. Por su parte, los laicos están conminados a emplear su cuerpo de manera saludable y modelarlo al interior de una sociedad cuya estructura está dada por el matrimonio y el modelo patrimonial, monogámico e indisoluble. Dentro de los comportamientos sexuales que están permitidos, el de más alto valor es el de la virginidad que en la práctica se denomina castidad. Posteriormente tenemos a la castidad en la viudez y, por último, la castidad al interior del matrimonio.

Philippe Ariès escribe en *Morir en Occidente*, que en la familiaridad con la que se trataba a la muerte a lo largo de la Edad Media estaba implicada también *una concepción colectiva del destino*. Así que el hombre medieval se configuraba de manera inmediata en un entramado profundamente social y ello, contrario a lo que sucede en la actualidad, no excluía a los niños. Por otro lado, este proceso de socialización no escindía al hombre de su entorno natural y el único medio a través del cual podía intervenir en la naturaleza era a través del milagro. En palabras de Ariès, “la familiaridad con la muerte es una forma de aceptación del orden de la naturaleza” (Ariès: 2007: 36). Esa familiaridad repercutía en que el hombre recibía el momento de la muerte como una ley natural, no buscaba mecanismos para sustraerse a ella y tampoco la exaltaba. La aceptaba con la solemnidad necesaria para dejar sentada su importancia como una etapa más de la vida que requería franquearse.

En la Europa del año mil el primer símbolo significativo que encontramos es la del castillo. Éste representa tanto la fortaleza que asegura y protege de la invasión de los paganos como también de la certera amenaza en la figura del guerrero quién, a caballo, es el especialista que sabe cómo intervenir en la guerra y que en retribución de esa eficacia bélica exige como pago el ser mantenido y alimentado por el país, que en contraste con él, está desarmado. En palabras de Georges Duby, el guerrero “vive del pueblo, duramente, salvajemente, aterrorizándolo.” (Duby: 1999: 17).

En los comienzos del siglo XI el orden concerniente a los campesinos lleva en sí una misión muy característica que es la del trabajo rural y ella le representa un reordenamiento social distinto que se convertirá en la separación entre los “nobles y poderosos” y los “pobres”. Se trataba de los *pauperes* que vivían vulnerables y desarmados, situación que les colocaba en la necesidad de ser protegidos. Así, se da un desplazamiento en la barrera social que separa a dichas clases: pobres y poderosos. De esta mutación proviene otra transformación que representó igualmente un cambio de mentalidad frente a la vocación militar desde la perspectiva de los hombres de la iglesia. San Odón, Abad de Cluny elabora un escrito en el que muestra el movimiento que se da a raíz de aquella transformación, se trata de la vida de San Géraud de Aurillac, redactada en los años treinta del siglo X. Se trata de la vida de un noble, un laico y San Odón busca mostrar –y con ello conferir– un valor espiritual a la actividad militar, función exclusiva de la nobleza. San Géraud reúne “el ejercicio del poder con la práctica de la humildad y la preocupación por los pobres, es decir, con dos virtudes propiamente monásticas” (Duby: 1999: 223). Aquí, *miles* es un servidor de Dios y tiene justificado el uso de las armas para proteger a los pobres y perseguir a los enemigos de la Iglesia. En los lugares en donde el poder del Rey dejó de ser eficaz, se dio a los poseedores de armas seculares, la posibilidad de un camino de salvación y de perfeccionamiento espiritual: ayudar con el objetivo de la realeza, i.e., la defensa de los otros dos órdenes seculares: la Iglesia y los pobres.

Si bien el llamado se hacía en primer lugar a los príncipes, estos requerían de la ayuda de los caballeros a quienes, en retribución, repartían feudos o mantenían incluso en sus residencias. Se llamaba pues a todos los portaespadas y ello significaba la cooperación entre los integrantes del grupo de los príncipes y los militares, mismos que se asociaban por lazos feudo-vasalláticos al “poder” y a la actividad bélica. Estamos ante el marco espiritual que elaboró el pensamiento religioso y que permitió que la nobleza y la clase militar coincidieran al servicio de Dios y de los pobres. Ante esta situación, comienzan a darse una serie de modificaciones importantes en el aspecto económico. La primera concierne a la distribución de los poderes de bando. Los campesinos, es decir, los pobres, los que trabajan, serán quienes sufran la imposición y la exigencia de cumplir con el poder de bando². Sin embargo, los nobles estarán libres de esa exigencia y también lo están todos los *milites*. Esta exención los delimita jurídicamente con clase y justifica el uso de un título que defina y muestre ese nuevo ámbito al que pertenecen. Con el nuevo título en los textos jurídicos se dibuja un límite que rodea a la aristocracia y que unifica sus distintas vertientes bajo un mismo rubro. Se escogió el título de *miles* porque además de salvaguardar el honor de los descendientes de una clase distinguida se buscaba separar al grupo de los caballeros del pueblo. La barrera social entre *miles* y *rustici* se agudizó.

² De acuerdo con el trabajo de Georges Duby, la instalación de los derechos de bando así como la demarcación de las castellanías independientes se vinculan estrechamente con la instauración de las instituciones de la paz de Dios.

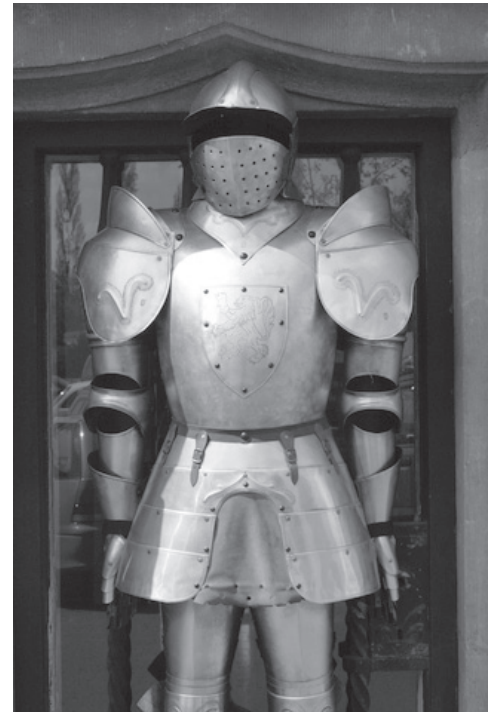
Lo anterior es el antecedente fundamental para distinguir entre caballeros y campesinos y por representar el esfuerzo de conjunto que realizaron los príncipes y la iglesia para “asegurar” la defensa de los pobres, “...los cuales, desde el primer concilio de paz, el de Charroux de 989, fueron definidos como campesinos” (Duby: 1999: 226). Por tanto, el de los campesinos fue el constructo social que permitió la unidad entre la milicia y el discurso eclesiástico en pos de la supuesta búsqueda de un espíritu de paz y, para la construcción del reino de Dios era necesaria la fuerza física del caballero pero de igual manera, su fortaleza espiritual. De tal manera que la figura del caballero se erigió como uno de los caminos para llegar a Dios, así como el del sacerdote³ y su vocación monástica. En otras palabras, el caballero terminó encarnando tal cantidad de valores espirituales⁴ que el título

³ Cabe señalar que en La Orden de la Caballería –célebre tratado sobre el significado y los orígenes de la condición de caballero– subordina la clase de los caballeros a la clase de los sacerdotes, de manera que aquellos aparecen como su brazo armado. Por ejemplo, cuando el obispo ordena a un sacerdote no requiere de la presencia de un caballero a su lado pero el sacerdote sí debe encontrarse al lado del caballero en la ceremonia de su ordenación e incluso, cuando el escudero haya velado las armas en la iglesia, se acercará al altar y se ofrecerá al sacerdote que es el representante de Dios y, en segunda instancia, a la orden de la caballería, para jurar prestar el servicio a Dios porque sólo debe ofrecerse a aquel que esté en lugar de Dios, no al representante de la caballería.

⁴ A la par que estos valores espirituales, el hecho de ser caballero revestía igualmente un gran prestigio y ello se reflejaba en la elaboración de escudos familiares y la adopción de costumbres sucesorias que anteriormente sólo utilizaban quienes poseían castillos. Nos referimos por ejemplo a los privilegios que en la repartición de herencias, favorecían únicamente al mayor de los hijos.

rápida­mente se convirtió en un enorme atractivo para los integrantes de la alta nobleza.

Per­o el asunto que llama nuestra atención es el hecho de cómo se puede reconfigurar el entramado social, en este caso, a partir de la labor del rey y de los príncipes señoriales quienes, para conseguir apartar a los caballeros de su tradicional dependencia de los señores feudales, los vincularon directamente a su corte haciendo de esa ma­nera a un lado toda la



serie de requisitos institucionales que antes promovían la distancia frente a los nobles y los caballeros. Aquella vinculación explica la pronta difusión del título *dominus*, de las mansiones amuralladas, los escudos de armas entre otros. Cabe destacar que esta reconfiguración no sucedió de tajo ni de manera uniforme sino que significó una transformación social, económica y también emocional frente a la forma de vivir pues se introdujo a través de la figura del caballero un intenso reordenamiento moral y espiritual. La caballería representaba honor y dignidad puesto que atendía a las representaciones mentales de una época, es decir, la justificación de los derechos sociales a los que tenía acceso la aristocracia a través de la

Situaciones como ésta apreciaremos más adelante en la figura de Guillermo *El Mariscal*.

observancia de una vocación militar pero orientada hacia el *plan divino de la salvación*. Este plan era el del *miles Christi*. Como lo señala Duby, “caballero como los miembros más humildes del grupo aristocrático pero ya no al servicio de un señor, sino al servicio del Señor y combatiendo por él” (Duby: 1999: 232). De esa manera la orden de la caballería se homogeneizó y a lo largo de los siglos XI y XII, la liturgia invadió los ritos de las ordenanzas de caballeros y eso hizo de la orden un completo sacramento⁵ y, por otro lado, la justificación económica le viene a la misma orden, del hecho que el caballero ha sido puesto por dios arriba de los trabajadores para que éstos procuren el sustento de aquél. Mientras los clérigos interpretan entonces las escrituras y enseñan su pertinencia en la vida de los hombres, el *Dios de Gloria* ha elegido a los caballeros para que con su espada venzan y combatan a los infieles que con su falta de fe buscan destruir la Santa Iglesia.

Además de los caballeros nos topamos con un incipiente progreso técnico que va desde el perfeccionamiento del arnés militar hasta el desarrollo de la metalurgia para el armamento. No

⁵ Según Javier Martín Lalanda, el rito sacramental mediante el cual se ordena al caballero, parece provenir del que en 936 se realizó cuando Otón I se coronó como rey de Alemania y se le recordó que con su espada debía combatir a los eslavos paganos y a los malos cristianos. El arzobispo Hildeberto, quien ofreció la ceremonia agregó una obligación: la protección de huérfanos y viudas. Pasado el tiempo, ya a mediados del siglo X el ritual Romano-Germánico continuará con la bendición de la espada, —que involucra tanto las obligaciones del Rey y luego de los príncipes, hasta el momento en que las espadas se den también a los *milites* en la *ceremonia de la orden la caballería*. Ver, Llull, Ramón, *Libro de la orden de la Caballería*, (33-38).

existe aún hierro para los carros pero se utiliza para forjar cascos y cotas de malla que protegen de manera vulnerable al combatiente. Y dentro de los símbolos que distinguen a esta etapa de la historia se encuentra la espada que es el sello de la distinción social del caballero. Aún más que el caballo aquella distingue al caballero del resto del pueblo. “Se cree que las espadas de los príncipes fueron fabricadas en un pasado legendario, mucho antes de la evangelización, por artesanos semidioses. Están cargadas de talismanes. Tienen su nombre, la espada del año mil es como una persona. A la hora de morir (...) el primer afán de Roldán fue por Durandarte” (La Orden de la Caballería: 2009: 25).

El proceso que constituye a los individuos emerge dentro del entramado de la rapiña y el asalto, en la intensidad de la guerra. El caso del caballero es emblemático. En su lucha arriesga la vida por conservar el honor. Se trata de una lucha entablada a través del cuerpo, de la carne y el arrebató que en ocasiones permite deslices tales como la muerte del adversario capturado. Pero es que deslices como ese estaban permeados, entre otras causas, por el alboroto de los banquetes que eran las fiestas a las que se entregaba el caballero para estrechar lazos con sus compañeros y para compartir. Pero, ¿Cómo muere el caballero medieval? ¿Cómo vive el ritual de la muerte?

Comencemos por señalar que el rito en el lecho del moribundo ante la muerte se tiñe en las clases instruidas, hacia fines de la Edad Media, de un carácter dramático y una fuerte carga emocional. Esta evolución, refuerza el

papel del moribundo en la ceremonia de su propia muerte. Ese ritual dice ante todo cómo se debe morir.

Comienza con el presentimiento. El herido o el enfermo sabe que va a morir y se acuesta, sobre la tierra o en el lecho, se rodea de los amigos, compañeros, parientes, vecinos. Así se desarrolla la primera parte de esta liturgia de carácter público. Hay un tiempo para lamentarse de manera discreta y breve por la vida que se deja. Ese lamento sólo tiene lugar una vez.

Posteriormente, viene el espacio para arreglar ciertos deberes, tales como pedir perdón a aquellos con quienes tiene deudas pendientes y repara los errores que ha cometido, encarga a Dios a sus seres queridos y, en algunas ocasiones, elige su sepultura. Dentro de estas prescripciones se incluyen los testamentos: pronuncia en voz alta y frente a los que le rodean aquello que a partir del siglo XII escribirán el cura o el notario. Este segundo acto es el más importante.

Mediante la oración se despide del mundo y el moribundo manifiesta su culpa con las dos manos alzadas hacia el cielo, éste es el gesto de los penitentes. A continuación recita la *commendacione animae*. Si está presente un sacerdote, da la absolución haciendo la señal de la cruz y lo rocía con agua bendita. Finalmente, se adoptó la costumbre de dar al moribundo el *Corpus Christi*, más no la extremaunción. Una vez concluido el tercer y último acto, el agonizante procede a esperar la muerte.

Una vez que el difunto exhala el último suspiro comienzan los funerales. Estas son las ceremonias que en la

actualidad subsisten pero anteriormente, el ritual de la muerte antes descrito fue igualmente importante. Veamos este ritual transfigurado en el caso de Guillermo “El Mariscal”.

Corre el año de 1219 y a partir de ese año es donde se tiene rastro de los actos de Guillermo *El Mariscal*. Antes de esa fecha, la historia de su vida no está registrada en los archivos. Decía que tenía más de ochenta años de edad. Sin embargo, en aquella época, la exactitud en los años de vida no era algo que a los hombres importara, había más cosas que acaparaban su atención así que el número de años pasaba a un plano secundario. Lo cierto es Guillermo *El Mariscal* no sabía bien su edad y según investigaciones basadas en cálculos y aproximaciones, se propone 1145 como año de su nacimiento.

Se dice que siempre fue un hombre fuerte y vigoroso pero en la Candelaria, en 1219 se derrumbó y comenzó su ocaso. Corre el mes de marzo, llega a Londres y desde ese momento se acuesta. Son tiempos de cuaresma. Dice certero Duby al respecto, “¿Es posible imaginar un momento mejor para sufrir, aceptar el sufrimiento, soportarlo en descargo de las propias culpas y purificarse lenta, sosegadamente, antes del gran pasaje?” (Rojas: 2004: 342).

Cuando los médicos declaran que ya no hay nada más que hacer y la enfermedad ha empeorado, Guillermo llama a los que le servían de escolta una vez que salía de espacio privado⁶.

⁶ Como nota aparte, es útil señalar que hablar del espacio privado o de la esfera privada durante el feudalismo significa señalar la existencia de los espacios en donde, literal, se fragmenta el espacio público. La vida privada tenía su origen en las relaciones

El detalle importante en este momento consiste en el hecho de que nuestro personaje no se queda solo en ningún momento. A comienzos del siglo

de amistad, en aquellos entramados sociales que promovían la transmisión del derecho a mandar. El asunto concernía solamente a una actitud de doble devoción, i.e., hacia un protector y hacia los protegidos. “Así, la imagen se ubica en una jerarquía de cuatro niveles: la casa real engloba las de los príncipes, los casas principescas a su vez envuelven a los castillos y cada una de las torres tiene bajo su dominio a la fracción del pueblo establecida a su alrededor”. Ver, DUBY, G. en Rojas: 2004: 331. Esto es importante señalarlo pues en aquella época, se extendieron las imágenes mentales y los usos que se habían arraigado en la vida privada de esa época y esto hizo que se llegara a concebir al Estado incluso como un gran organismo familiar. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el palacio de Aquisgrán, construcción que fue el prototipo de las residencias medievales principescas, cuando las reglas que los grandes señores del imperio hacía anualmente al soberano así como los tributos que entregaban los esclavos se introducían en el palacio real, todo, excepto los brebajes y el forraje para los caballos, se recibía y se colocaba bajo la presencia y dirección de la esposa del rey, quien “...por su condición misma de mujer estaba excluida del pueblo, reclusa en el interior”(Rojas: 2004: 328). Esto indica un claro giro del poder público hacia el ámbito de lo privado. En las comidas que compartía el rey con los grupos que lo rodeaban antes de partir a una expedición militar o a partida de caza o ya estando en el campamento. Comían todos juntos, el señor los acompañaba y era concebido como un *nutridor*. La comida jugaba un papel simbólico muy importante en los rituales en los que se ejerce el poder. Todos los que acompañaba al soberano en esos momentos concebían de manera voluntaria el servicio consentido libremente hacia el Rey. A través de las manos se cerraba el vínculo de aquella relación. El amo tomaba entre sus manos las de aquel que, de esa forma, entregaba su persona y como tal, parecía tomar la postura que adoptaría un niño frente a su padre. Señalan Ariès y Duby, “la asamblea que cada primavera reunía en torno al rey carolingio a todo el que contaba con el Estado era así vivida como una reunión de familia, con intercambio de regalos y banquete; y eso (...) provocaba la necesaria ostentación de lo privado del rey” (Rojas: 2004: 316-341).

XIII nadie está solo a menos que padezca de sus facultades mentales, sea un poseído o un marginal. En esos tiempos, los individuos se definían y modelaban su ser al interior de diversos entramados sociales que se cohesionaban entre sí a través de la amistad o de los servicios que se prestan unos a otros.

La de Guillermo *El Mariscal* es una muerte principesca y, como tal, no puede llegar a ese momento solo. Necesita a su lado al grupo de hombres que siempre le han acompañado, sus caballeros y, además, su hijo mayor. Se trata de la muerte de un grande, es un espectáculo grande y grande también deberá ser el espectáculo que está por comenzar. Su primer deseo es morir en casa, por eso pide que lo lleven para allá, a Caversham, a su propio *manor*. Aunque posee varios, escoge éste porque está cerca de su pueblo natal. Ya no le es posible cabalgar por ello se le acomoda en una barca que lo conducirá a lo largo del Támesis hasta su destino. Su mujer lo sigue en otra barca detrás y comienzan así, en caravana su recorrido.

Se trata de un hecho magistralmente regulado al que hay que acercarse lentamente para poder apreciar el tránsito de un estado a otro superior, en palabras de Georges Duby, “...transición tan pública como lo eran las bodas, tan majestuosa como la entrada de los reyes en sus buenas ciudades” (Rojas: 2004: 323). Y, la transición de un grande como *El Mariscal* será un espectáculo hermoso, una fiesta que se desplegará con toda su luminosidad como si de una gran obra de teatro se tratase, cada gesto, cada palabra, eran dignas de atención porque tenían que expresar

la grandiosidad del moribundo que se estaba despidiendo pero, sobre todo, su ejemplo en virtuosidad moral. La suntuosidad de esa muerte estaba dada entonces por la imperiosa necesidad de reafirmar la moral del que estaba a punto de partir. Ése era deber del que por supuesto estaba consciente también el moribundo.

Nos encontramos pues, con un preludio que es solemne y representativo de la dignidad del personaje que nos ocupa. Él ya no puede moverse de la cama, por ello, los hombres más importantes del reino deben atravesar el río para ir a verlo. Enrique, el pequeño rey, tercero de ese nombre, le visita el 8 o 9 de abril y Guillermo le dedica un discurso moral semejante al que todo padre debe dar a su primogénito desde su lecho de muerte. El discurso le exhorta a ser virtuoso y mesurado, a alejarse del vicio y no deja de disculparse por abandonarlo tan pronto y dejarlo sin protección. Una vez terminado, Guillermo pide a la compañía que se retire. Necesita estar a solas para pensar y decidir quién le sucederá como guardián. Él tiene la suficiente autoridad para decidir quién va a ocupar su lugar. Finalmente decide que serán Dios y el Papa los encargados de procurar el bienestar del Rey. Al día siguiente, haciendo el esfuerzo por levantarse de un costado, pide al Rey que vaya a su lado, lo toma con sus manos y lo pone en las manos del legado. Posteriormente, pide a su hijo que vaya a Reading, lugar en el que vive la corte para que representándolo, repita el gesto de manos que recientemente realizó, *rito de desvestidura y de investidura por el cual se realiza el cambio de posesión* (Rojas: 2004: 344).

El Mariscal descansa y se recuerdan las que siguen, como las palabras que, después de su muerte, se consideraron dignas para recordarlo,

“Yo ya estoy liberado, pero es necesario que vaya más allá, que me ocupe de mi alma, puesto que mi cuerpo está en peligro, que mientras vosotros me escucháis acabe de liberarme de todas las cosas terrestres para no pensar ya más que en las celestes” (Rojas: 2004: 345).

Porque lo más importante es liberarse del cuerpo como de una carga inútil, de lo que se relaciona con la tierra. El que va a morir orienta sus últimos esfuerzos a aligerarse para elevarse más rápido y más alto. En el momento de la salida, el estado más conveniente para el moribundo es la desnudez, tal como vio la luz al momento de salir del vientre de su madre; se trata de re-nacer a una nueva vida y de mucho más valor que el momento de la simple muerte.

Como reflexión tenemos que, la sociedad medieval se presentaba violenta en su cotidianeidad y esa actitud se reforzaba por la peste, las enfermedades y las continuas hambrunas. Era así como se volvía a la muerte una realidad omnipresente. Sin embargo, ello no significa que la población fuese inmune al sufrimiento o no se viera perturbada ante la presencia aleatoria y arbitraria de la violencia. El impulso a la violencia estaba fuertemente motivado por el miedo que esa aleatoriedad inspiraba y, por sorpresivo que parezca, era el inmenso deseo de estabilidad el que moldeaba la estructura de los planteamientos sociales. Se trata de una violencia organizada al interior de

un determinado pliegue del proceso civilizatorio que genera dentro de sí los mecanismos para regular el orden social. Es ahí donde se inscribe la figura del caballero.

Siguiendo de cerca la teoría sobre el Proceso Civilizatorio que sustenta el sociólogo Norbert Elias, encontramos que hay una transformación en la sensibilidad y la personalidad del individuo. Dicha transformación tiene lugar al interior de un proceso que no ha sido planeado con anterioridad y cuyas consecuencias tampoco pueden proyectarse hacia el futuro. Esto no significa que el movimiento de este proceso sea azaroso o contingente. Por el contrario, encontramos que el ritmo en el que se ordenan los sucesos que a su vez lo componen, dibujan la racionalidad misma del proceso. Lo que he tratado de hacer en este escrito es por tanto, reconstruir ese orden inmanente a ese pliegue del proceso. Podemos observar la formación y el ordenamiento de muchos procesos sociales. Se configuran entramados que involucran las relaciones que los individuos establecen entre sí y, asimismo, se forman determinadas funciones psíquicas que les impelen a reaccionar ya sea con vergüenza, con decoro, con alegría intensa o por el contrario, con sentimientos de frustración. Son determinadas fuerzas coercitivas las que

motivan el avance de la historia en determinada dirección, así como la cualidad constitutiva indiscutible del ser humano y el conjunto de la autodirección psíquica humana. En la *Sociedad de los individuos*, Elias sostiene, “a partir de fuerzas coercitivas de los entrelazamientos, se han producido y se producen tanto las épocas más pacíficas de la historia como las épocas de guerra y revolución, tanto las épocas de florecimiento como las de decadencia, tanto las etapas del arte más elevado como las de los meros imitadores” (Elias: 1987: 64).

Es una configuración de individuos la que implica un determinado orden de entrelazamientos que, a su vez, determinan el cambio histórico que subyace al proceso de civilización. Así pues, era que en la Edad Media las explosiones de cólera se reservaban a los *bellatores* y se negaban en cambio a los *laboratores*, es decir, los estamentos de rango inferior que dependían de las clases superiores y que no podían recurrir por cuenta propia a la espada para resolver las diferencias en turno. De manera que en las clases altas, el recurso a la violencia era una posibilidad que se encontraba al alcance de la mano, o mejor dicho, de la espada y podía surgir con facilidad en los primeros instantes de cualquier disputa.

Este tipo de comportamientos estaban sustentados, entre otros motivos, por la literatura de la época que mostraba una enorme sed de sangre, caballeros cercenados desde el hombro a la cadera y los cuentos con enseñanzas morales apenas diferían. Sean McGlynn cita el caso de una mujer que se ha fugado con



un monje en su texto *A hierro y fuego*, “los ultrajados hermanos de la joven la descubren *in flagranti delicto*. Castran al monje, arrojan las partes arrancadas al rostro de la muchacha y la obligan a comérselas. Después ahogan a los amantes (McGlynn: 2009: 39).

Ante la cotidianeidad de la violencia, la única regulación estaba en manos del poder regio cuyo principal objetivo al buscar la manera de regular la violencia entre las clases nobles y el pueblo, era el de perpetuarse a sí mismo. Su principal preocupación consistía en el riesgo de que una discordia entre familias pudiera trascender los límites del entorno familiar y provocar el enfrentamiento a muerte de regiones enteras. Con la puesta en práctica de la llamada por San Agustín, Guerra Justa (McGlynn: 2009: 131), se agudizó el espiral de la violencia recíproca puesto que, como señalaba la teoría dicha, si el motivo de la contienda era vengar una injuria se consideraba una guerra justa. Situación que fomentaba que las enemistades familiares o de clanes.

Finalmente, lo que requiere dejarse anotado es el hecho de que todo cambio en el comportamiento del individuo es la transformación de circunstancias sociales y de leyes que objetivan la estructura de la sociedad.

Como resultado de la reorganización de los hábitos individuales se origina también una reorganización dentro de la estructura psíquica individual, es decir, el sujeto empieza a concebir ciertas clases de restricciones necesarias en su comportamiento. Esa autocoacción implica un autodomínio consciente que se expresa bajo la forma de las costumbres y se llega a similar de tal forma y con tal intensidad que llega a funcionar de modo automático en la *psique* de los individuos. Para Norbert Elias, “la civilización no es <<racional>> y tampoco es <<irracional>>, sino que se pone y se mantiene ciegamente en marcha por medio de la dinámica propia de una red de relaciones, por medio de cambios específicos en la forma en que los hombres están acostumbrados a vivir” (Elias, 1989: 451). Lo anterior hace alusión a que la marcha e imbricación de las mismas relaciones sociales entre sí desemboca, a su vez, en una mayor diferenciación de funciones sociales como consecuencia de la competencia social. Lo que se necesita entonces es ajustar el comportamiento de los individuos y una mejor organización de la red de acciones para alcanzar el contexto adecuado bajo el cual la acción individual llegue, efectivamente, a cumplir con su finalidad social.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariés, Philippe. *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2007.
- Anónimo del siglo XIII. *La orden de Caballería*. FCE, España, 2009.
- Bühler, Johannes. *La cultura en la edad media*. Círculo Latino, Barcelona, 2005.
- Duby, Georges. *Guillermo el Mariscal*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- _____. *Europa en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 1999.
- Le Goff, Jacques y Truong Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 2005.
- McGlynn, Sean. *A hierro y fuego, Las atrocidades de la guerra en la edad media*. Crítica, Barcelona, 2009.
- Rojas, Beatriz. *Obras selectas de Georges Duby*. FCE, México, 2004.

LA RAZÓN EN JUEGO: VIOLENCIA Y SUBJETIVIDAD EN LA ARENA ROMANA

Norma Hortensia Hernández García*
UAM-I.

Recibido: 14-diciembre-2011
Aprobado: 20-enero-2012

RESUMEN: El presente trabajo se interesa en el modo en que el fenómeno del circo y su espectáculo de sangre, genera formas específicas de subjetividad. Es decir, nos centraremos en el despliegue de ciertos actos que de inmediato nos muestran su carácter aniquilador, pero que en su desenvolvimiento generan no sólo una manera de inteligibilidad de la subjetividad dentro de su entorno, también produce relaciones significativas de los individuos respecto a su comunidad y respecto a sí mismos. Nuestro esfuerzo se encamina a llevar el interés hacia el modo en que una forma de violencia específica –la que está presente en los espectáculos romanos– participa en la formación de la inteligibilidad del mundo y de quienes se mueven en él. Nuestro objetivo es, por tanto, abordar la manera en que la violencia se integra a la experiencia de la razón presente en el mundo romano.

PALABRAS CLAVE: Roma, Gladiatura, Subjetividad, Sufrimiento, Individuación.

Abstract: This paper is intended to explore the cultural relevance of one of the most disturbing phenomenal of the roman antiquity: the Roman games. In particular, the guiding thread of the comunication will be the analysis of the subjectivity around of the espectacles of death. The very core of the paper is devoted to essay the development of framework through the concept of subjectivity. In spite of the bloody rouge character of the games, we focus our attention in the meaning relationships of the individuals with his comunity and themselves. The final intention is to do the rational experience, even in the distant roman World.

Key words: Rome, Gladiator, Subjectivity, Suffering, Individuality.

* Licenciada, maestra y doctora en Filosofía por la UAM. Correo electrónico: norma.hortensia@gmail.com

Al hablar del espectáculo que se presentaba en los juegos romanos, indefectiblemente nos encontramos con entretenimientos sangrientos, que llevan en sí mismos una dosis de violencia insoslayable, aunque siempre ponderada desde el observatorio que los focaliza. El presente trabajo no se detendrá tanto

en la evaluación de tal violencia, como en el modo en que el fenómeno del circo y su espectáculo de sangre, genera formas específicas de subjetividad. Es decir, nos centraremos en el despliegue de ciertos actos que de inmediato nos muestran su carácter aniquilador, pero que en su desenvolvimiento generan no sólo una manera de inteligibilidad de la subjetividad dentro de su entorno, también produce relaciones significativas de los individuos respecto a su comunidad y respecto a sí mismos.

La comunicación que se desarrolla en las siguientes páginas, al mirar al pasado desde el presente, renuncia a hablar de la violencia como un eje sustancial desde el cual se orienten indefectiblemente las relaciones sociales, como si se tratara de una región específica de las mismas que se pudiera localizar y, en todo caso, extirpar como aquello que corrompe y trastorna el orden social. En cambio, nuestro esfuerzo se encamina a llevar el interés hacia el modo en que una forma de violencia específica —la que está presente en los espectáculos romanos— participa en la formación de la inteligibilidad del mundo y de quienes se mueven en él. Nuestro objetivo es, por tanto, abordar la manera en que la violencia se integra a la experiencia de la razón presente en el mundo romano.

Para resaltar el andamiaje conceptual a través del cual se guiará nuestro análisis, consideramos pertinente señalar la postura más frecuente de quien aborda esta problemática. Una manera frecuente de ocuparse del tema, se muestra en los trabajos que parten de una idea más o menos sustancial de

la violencia, obteniendo importantes resultados en tal respecto, pues abordan con acierto el modo en que la sociedad romana se organiza en torno a los juegos, los cuales son concebidos a partir de una función social que genera puntos de anclaje, según los cuales el Estado ofrece una imagen aceptable e idealizada de sí mismo. De manera que la violencia ordenada que se muestra en el espectáculo de muerte de los romanos, se ofrece como mecanismo de control del aparato ideológico del Estado.¹ Una exposición de tales características resulta indudablemente interesante y comprensiva del fenómeno, sin embargo, nuestra comunicación se aleja de tal punto de partida. Por nuestra parte, consideramos que para proceder de tal modo (partiendo de una idea sustantiva de violencia ligada con la noción de ideología, o como abundantes estudios proceden, asociándola con la idea de lo ritual y lo sagrado) se debe llevar gran cautela, para desde nuestra posición no violentar al pasado. Es decir, para no calificarlo imprimiéndole nuestros propios valores, descalificándolo o glorificándolo, pues nuestras propias valoraciones están indefectiblemente ancladas en nuestra sensibilidad ante el acto violento, sensibilidad que a su vez es resultado de los procesos históricos que nos han constituido. Sostenemos,

1 En este respecto específico remitimos a dos artículos de gran interés. Ambos tienen un trasfondo althusseriano, y en el caso de Gunderson, se recurre a herramientas foucaultianas para apoyar su análisis: Erik Gunderson, "The Ideology of the Arena" en *Classical Antiquity*, vol. 15, No. 1, 1996, pp. 113-151 y Javier Garrido Moreno, "El anfiteatro: una oscura imagen de la antigua Roma" en *Berceo*, núm. 149, 2005, pp. 153-178.



pues, que la violencia es siempre una experiencia disruptiva, sin embargo aquello que se quebranta, y el modo en que se presenta, corresponde a unas relaciones significativas precisas, sobre las cuales el pensamiento puede volver y poner de manifiesto el montaje que clarifica, al menos, aquello que a la distancia resiste toda comprensión.

La tarea de tomar distancia de una forma de entretenimiento en el cual seres humanos y animales perdían la vida a través de procedimientos dolorosos y la mayor de las veces atroces, encuentra grandes obstáculos. La academia misma, desde que comenzó a interesarse en ello encontró grandes reticencias, particularmente porque nuestra idea de clemencia se interpone con la normalidad con la que un hombre educado, o alguien cristianizado, podía contemplar los juegos.² En tal sentido encontramos juicios que subrayan sus características atroces³ o bien estudios

2 En las palabras de un padre del desierto, tenemos un ilustrativo ejemplo de quien el siglo V, habiendo adoptado los lazos carnales a través de la eucaristía, seguía disfrutando con el espectáculo del circo: “Un personaje importante disfrutaba mucho con los espectáculos de fieras y lo que más ansiaba era ver a los luchadores heridos por los animales. Un día se vio en peligro y pidió a Dios: ‘Señor, ven en mi ayuda en esta desgracia’. El Señor vino entonces hasta él con el cuerpo cubierto de llagas y dijo: ‘Si es así como deseas verme, ¿cómo voy a tener fuerzas para ayudarte?’” *Les sentences des Pères du Désert. Nouveau recueil*, 442; trad. fr. De L. Regnault, Solesmes, 1970.

3 Carlin Barton (1993), al inicio de su texto, en el que trata de introducirse en la vida emocional de los romanos, coloca en epígrafe

que tratan de descifrar su significado a partir de un intercambio ritual con los dioses, visión que otras investigaciones descartan. Asimismo, en el ámbito de la imagen en la cultura popular, se han producido cuantiosas películas, de las cuales una evaluación general nos permite afirmar que el modo en que se trata de comprender el fenómeno es asimilando a los gladiadores con figuras heroicas,⁴ que ya sea en aras de desplegar un paisaje histórico más o menos fiel, o bien invocar a una imagen atractiva para narrar una ficción, les hacen encarnar los valores y preocupaciones de un tiempo actual. De esta suerte tenemos dos extremos: el horror y la fascinación.

El mundo que consideramos en nuestra exposición, a pesar de que a una mirada no advertida le pueda parecer tan próximo por sus costumbres y manías, debe ser considerado en sus propias coordenadas, con su característico modo de hacer distinciones, a partir de las cuales los hombres y las mujeres se enamoraban, odiaban, manifestaban sus delirios, etc., de suerte que por más que nos identifiquemos con sus pasiones, deseemos sus placeres y aspiremos a sus glorias, el entramado a partir del cual

opiniones al respecto que merecen ser referidas: “el escándalo que es la gladiatura... una impensable monstruosidad” Georges Ville, *La gladiature*; “todo esto nos horroriza... decir que condenamos esta costumbre repulsiva es demasiado poco, aún no podemos siquiera comenzar a comprenderla” Ugo Paoli, *Rome*.

4 De la sorprendente cantidad de películas mudas sobre la antigüedad (900), sólo doce narraban la historia del gladiador Espartaco. Oscar Lapeña reflexiona en torno al modo en que el personaje responde a las situaciones políticas y sociales que dan marco a las producciones filmicas. O. Lapeña, “Espartaco antes y después de Kubrick. Las otras apariciones del gladiador tracio en el cine” en *Faventia*, 24/1, 2002, pp. 55-68.

los romanos orientaron sus acciones y construyeron su realidad, no ha de ser asimilado identificándolos con nosotros mismos.⁵

En tal sentido, debemos ser precavidos ante las analogías o las reducciones inmediatas, pues corremos el riesgo de dejar ir en ellas el contenido de nuestras propias valoraciones. Ante tal escenario es pertinente preguntarse ¿cuál es, entonces, el procedimiento válido (por objetivo) para hacer inteligible para nosotros a un mundo lejano, sin que nuestras identidades se impongan a su auténtico significado? A tal cuestionamiento se responde con lo que hemos llamado experiencia de la razón. La cual implica un esfuerzo de comprensión, a través de un aparato categorial firme que sea capaz de reconstruir significativamente las experiencias de una sociedad que, aunque lejana, nos ha dejado los vestigios de su presencia en las palabras, los monumentos, en fin, los objetos a través de los cuales se puede reconstruir, dentro de su propia exigencia lógica, las relaciones significativas de tal momento histórico. Se trata de edificar un observatorio para aproximarnos al pasado con las herramientas del pensamiento moderno. Así pues, nuestra exposición confía plenamente en la capacidad del pensamiento para tomar distancia del mundo que ha sido creado por su propia actividad y dar cuenta de las relaciones que los hombres establecen con los objetos y consigo mismos.

Así pues, sin que nuestra aspiración sea definir decididamente la violencia

que se ejerce o se contempla en la arena romana, consideramos que esta misma es un lugar que derrocha significado. Con tal divisa, nos centraremos en el modo en que la violencia participa en la forma de la subjetividad que adoptan el *editor* (quien ofrece los juegos), de los romanos cultos (Séneca y Cicerón, en específico) y del mártir. Tres formas específicas de subjetividad en las cuales de manera directa o indirecta, el desarrollo de los acontecimientos violentos de la arena tiene inferencia.

La estrategia que seguiremos será tomar como hilo conductor el modo en que diferentes formas de subjetividad se hacen identificables a través de su relación con la arena. Hablaremos tangencialmente de tal lugar,⁶ cuya topología ofrece abundantes elementos de reflexión, como región que se transforma para, en un mismo día, ser por las mañanas el campo de cacería de las *venatio*, en las que se exhibía y se daba caza a cientos de animales provenientes de las regiones más remotas del imperio; al medio día, con las *damnatio*, se transformaba en un ambiguo escenario en donde, con los condenados a muerte, se reproducían pasajes de la historia romana o de los mitos a través de historias retorcidas que exhibían singular

5 Un texto que profundiza y muestra con espíritu erudito y ameno esta perspectiva es el de Paul Veyne, *Sexo y Poder en Roma*, Paidós, Madrid, 2010.

6 Abordar la historia que nos llevaría del primer combate de gladiadores en el funeral de Décimo Junio Bruto Porcia, en la primera mitad del S. III a. C., a la construcción del Coliseo de piedra, en la dinastía Flavia, que inició Vespasiano y concluyó con Domiciano, resultaría enriquecedora por situarnos en el preciso espacio en el que no sólo cuenta lo que se ve, es de primera importancia ser visto. Sin embargo excedería los límites propuestos para esta comunicación, por lo que remitimos al lector al trabajo de D. L. Bomgardner, *The Story of Amphitheatre*, Routledge, Londres, 2000.

veracidad y “creatividad”. Llegada la tarde y en ocasiones extendiéndose hasta bien entrada la noche, se daban los enfrentamientos de los gladiadores, en los que los hombres (y en ocasiones mujeres) armados de manera singular⁷ se batían en duelos que no lucían tanto por su arte o destreza, como por su resistencia, para resolverse en el momento fatal en que los espectadores decidían su suerte, si han de vivir a pesar de ser vencidos o presentar el cuello sin chistar. Es el momento de los *munera*. La arena, pues, bien delimitada por un amplio muro, derrocha significaciones. Las cuales se prolongan de las graderías, con los distintos colores que se derraman comenzando por el blanco de los togados, pasando por la brillantez de los vestidos y peinados de las damas aristócratas, hasta la suciedad opaca de los desposeídos; incluso, rebasando su propia espacialidad, llegando hasta las *domus* de los romanos opulentos, en las que se encuentran mosaicos valiosos que reproducen las escenas que se

⁷ Los nombres que distinguen a los gladiadores, al igual que su misma designación como tales, nos refieren a sus propias características. Así podemos comprender que unos se llamen “tracios” o “galos”, lo cual nos permite intuir que en un inicio los combatientes fueron prisioneros de guerra, pero posteriormente, lo que los señaló fue principalmente el modo en que iban armados: los *retiarios* luchaban con una red, los *murmillones*, con un casco adornado con un pequeño pez, que le da nombre. Asimismo, los *hoplomachus*, cuyo nombre en griego designa al luchador con escudo, estaba armado de un escudo redondo, una lanza y una larga daga. En aras de una lucha equitativa, los enfrentamientos se daban en parejas, tratando de equilibrar el alcance y características tanto de armas como de armaduras. Respecto al desarrollo de los *munera* y las características específicas de los *Munera*, véase el capítulo 3 de Alison Futrell, *The Roman Games. A sourcebook*, Blackwell, Malden, 2006.

desarrollan en el circo, o las modestas insulas, en donde una lámpara podía ser un souvenir obtenido en un día de juegos. Como podemos apreciar, la arena en su posición material, merece una exposición, que lamentablemente no es la presente.

El prestigio del aristócrata como *editor*

A lo largo de los siete siglos en que mantuvieron vigencia los juegos romanos, se vivieron grandes transformaciones. El primer combate de gladiadores se llevó a cabo frente a una tumba; cuando se regularizó su exhibición, en las honras fúnebres, se realizaron en el foro, mientras que las cacerías de animales se daban en el circo. Gradualmente se fueron integrando los diferentes espectáculos, hasta el momento en el que en un mismo espacio se integraron tanto el espectáculo de las *Venatio*, como los *Munera*. Puesto que estos últimos constituían el gran atractivo de la jornada, las *damnatio* fueron una especie de espectáculo de medio tiempo. Ahora bien, se debe notar que el suplicio de los condenados se integra como espectáculo, considerando que no se trata de una proceso solemne desde el cual se de una lección moral al pueblo. Siguiendo el sentido de la justicia de los romanos, aquél que ha merecido morir en el circo, ya tiene de suyo una muerte previa: la muerte social. Como Carlin Barton, particularmente ha mostrado, en el circo se muestran unos marginales, (tanto supliciados como gladiadores) que en ocasiones tienen, en la arena, la oportunidad de reivindicarse.

En el tránsito del ofrecimiento de los combates de gladiadores como honras fúnebres a la integración del espectáculo bien estructurado, observamos que de ser una dádiva que los ricos patricios ofrecían al pueblo, se transformó a una obligación regulada por las leyes. Ejemplo de ello es la *lex Colonia Genetivae*, que establece a los juegos como una obligación oficial. En otro caso, la *Lex Ursonensis*, obliga a los magistrados en la colonia de Urso, en Bética, a ofrecer también los juegos. A partir de este desplazamiento, es notorio que los juegos que se dan en las provincias son más modestos que los que se ofrecen en la ciudad. Asimismo, se debe resaltar que se trata de una obligación que los magistrados no pueden omitir. Considerando la primera etapa de estos espectáculos, el regalo que los aristócratas y los comerciantes ricos daban al pueblo, a título de honra fúnebre de sus antepasados, pero celebrados en los días de las fiestas saturnales, es decir, lejana la fecha de la defunción y en el marco de las festividades en las cuales no se trabaja, la calidad del ofrecimiento tomaba parte del prestigio (la largueza) del donante, a quien deseamos observar con atención. Este “donante” llevaba el nombre de “editor” y era quien sufragaba los gastos de los juegos. Se debe destacar que la posición de *editor* corresponde al período preciso en el que se dan los juegos, pero que el prestigio que se gana permanece en la memoria de los ciudadanos.

Ahora bien, a pesar de que los juegos fueran un espectáculo deseado, participar en su preparación no era de suyo prestigioso. Tanto el *lanista*,

personaje que se encargaba tanto del entrenamiento de los gladiadores como de proveerlos a los juegos, como quienes mantienen relaciones comerciales con ellos, eran puestos bajo sospecha, de modo que si deseamos entender la manera en que se da el proceso de individuación a través del espectáculo gladiatorio, debemos ser cautos.

En la transición de la república al imperio, los juegos tuvieron un lugar significativo, pues entendidos como dádiva, no sólo fueron un medio de conseguir adeptos, también marcaron un fuerte vínculo, una especie de reivindicación de la *plebe*, que exigía una mayor participación en los asuntos de Estado. Por ello podemos entender que Augusto los institucionalizara y sólo autorizara en la ciudad de Roma, que el emperador fuera el *editor* de los juegos. No así en las provincias, en donde los magistrados no se sentían del todo motivados a ofrecer juegos, frente a lo cual su largueza comenzó a contar de manera excepcional en la manera en que eran percibidos.

El reconocimiento de tales personajes, esto es, los medios de individuación, entendidos como el modo en que se hacían identificables en amplios espacios sociales y el medio a su alcance para permanecer en la memoria colectiva, residía en la manera en que su imagen se proyectaba hacia los demás. Dicho de otro modo, el prestigio que marcaba su singularidad se jugaba en la manera en que eran percibidos por los otros. De esta suerte, sus cuerpos, sus vestidos, sus obras visibles, ocupaban un lugar de primer orden. En tal sentido, complacer al

pueblo, lo cual efectivamente llegó a ser parte del *euergetismo* romano, constituyó un pilar importante de tal forma de identificación. Sin embargo, a pesar del prestigio que podían granjearse, no siempre los patricios ricos se sintieron motivados a dar espectáculos, mientras que éstos iban arraigando en los gustos de los espectadores, quienes a fuerza de la costumbre y dado el disfrute que encontraban en ello, comenzaron a considerarlos como su derecho. Siendo así, que se tuvo que legislar para que los magistrados atendieran a tal demanda, particularmente en los territorios colonizados. La *Lex Coloniae Genetivae* dictaba la siguiente ordenanza:

Los Duunviro: Ofrecerán juegos o espectáculo dramático durante 4 días, la gran parte del día. Deberán gastar no menos de 2000 sestercios de su propio dinero y disponer de no más de 2000 del erario público.

Los Ediles: Deben organizar juegos o espectáculo durante tres días; un día de juegos en el circo o gladiadores en el foro de Venus. Gastarán no menos de 2000 sestercios de su propio dinero y no más de 1000 del dinero público.

La ley estableció los límites pecuniarios inferiores que se debían gastar en el espectáculo, no los superiores, que daba un gran margen para el lucimiento personal. Aunque, por otro lado, no todo patricio tuviera la capacidad para gastar de Julio César, quien con el pretexto de honrar a su padre muerto cuando él era un chiquillo, derrochó haciendo desfilar a 300

parejas de gladiadores con armaduras de plata. Omitimos aquí el efecto político que este gesto tuvo, para subrayar la cuestión del prestigio que se granjeara quien ofrecía juegos fastuosos y “creativos”. Así pues, introducimos un primer aspecto del proceso de subjetivación que hemos anunciado y para señalarlo con su mayor puntualidad, nos remitiremos a un objeto que, aunque fragmentado, nos da cuenta de este fenómeno. Nos referimos a la inscripción, hoy completamente desaparecida, de un podio encontrado en el s. XVIII y que Mommsen recopiló en el XIX. Tal podio algún día sostuvo la estatua de alguien que disfrutó del *ius imaginis*. La reproducción de la propia imagen, pues estaba reservada para la gente significativa. La inscripción que nos ocupa es la siguiente:

He dado un maravilloso (*mirabile*) espectáculo (gladiatorio) en el mes de Noviembre y la dotación de grano se ha ofrecido a mis expensas, tres veces durante el año.

Todos aquellos que motivados por el favor, en su inocencia creyeron que algo grandioso sería proponer, y esperaban obsequiarme, cuando el obsequio era mi ruina.

Sin embargo, la sagrada buena fortuna cambió los conflictos por algo mejor. Así, el destino se abrió camino:

Ellos me hicieron una estatua dorada con dinero proveniente de todos lados. Gran envidia surgió de tal honor; los ciudadanos, como si ellos fueran los amos, intentaron enviar a su patrón al exilio.⁸



⁸ Siguiendo la traducción al inglés (y su estudio al respecto) de Freya Martin, “The importance of honorific statues. A case-Study” en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 41, Diciembre, 1996, p. 57

Los maravillosos juegos que ofreció le han valido para que se erija una estatua en su honor, a expensas del pueblo. En tal ordenanza se deja ver una correlación entre el patricio y el pueblo beneficiado. Indudablemente, y dado que los hechos que se narran tuvieron lugar durante el imperio, el personaje cumplió con una disposición normativa, pero con tal lucimiento que le mereció ser particularizado, identificado, señalado. No es momento de detenernos en los avatares que pudo haber sufrido a causa de las envidias que despertó, lo que ha de quedar patente es el sentido honorífico que arroja una luz especial en un individuo, de suyo destacado en el orden social, pero que queda individualizado, remarcado.

Pensemos ahora ¿qué hace a unos juegos maravillosos? Para responder en breve, no sólo se trata de la creatividad en la presentación del espectáculo, también cuenta en gran medida la sangre que se vierte, sea de los condenados, de las bestias o de los hombres. La largueza no se expresa en el número de los hombres que combaten, sino en la cantidad de muertes que se conceden, pues el final del combate no lo resuelve el vencedor, sino los asistentes, quienes sugieren la suerte del vencido y el *editor* decide si el caído ha de vivir o no. De esta manera, el *editor* ha de pagar al lanista por la muerte de los gladiadores que les ha concedido a los asistentes. Para tener una dimensión del asunto consideremos que durante los tiempos del fin de la república, en los que las pugnas políticas llevaban a los aristócratas a competir por las simpatías del pueblo, un gladiador podía morir en su décimo o doceavo combate. En los tiempos prósperos de

Adriano y Antonino Pío, los gladiadores pocas veces sobrevivían a su segundo combate. En suma, el derroche marca la particularización y el prestigio de un individuo, el cual se proclama en un monumento público que lo mantiene vigente sobrepasando los límites del momento en que se desarrollan los propios juegos, con la particularidad de que lo que se ha derrochado es la sangre de los combatientes.⁹

El contacto consigo mismo intensificado a través de la experiencia de la gladiatura

Concentremos ahora nuestra atención en esa figura ambigua que es el combatiente. En un inicio, quienes componían las filas de la gladiatura eran principalmente condenados, proscritos y prisioneros de guerra. Su condición de infamia salta a la vista cuando leemos en *Sacramentum Gladiatorum*, a través del cual se compromete, incluso el hombre o la mujer libre que se enrola, a soportar ser quemado, encadenado, golpeado o atravesado por una espada. Su entrenamiento —sufragado por el lanista, individuo también de condición infame— no sólo estaba dirigido a luchar y resistir el combate, también les debía proveer de entereza y autocontrol para enfrentar la muerte. En este gesto se inserta una segunda forma de experimentar a la subjetividad que deseamos señalar.

⁹ En la misma sintonía de Martin, Futrell repara sobre el prestigio de un ciudadano pompeyano, en función de su largueza como editor en dos ocasiones. Cf. A. Futrell, *The Roman...*, p. 45.

BIBLIOGRAFÍA

- Barton, Carlin A. (1993), *The sorrows of the ancient romans*, Princeton University Press, New Jersey.
- _____, (1994), "Savage Miracles: The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr", *Representations*, No. 45, invierno, pp. 41-71.
- Bomgardner, D. L., (2000), *The Story of Amphitheatre*, Routledge, Londres.
- Cicerón, *Disputas Tusculanas*, versión de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, B. S. G. Et R. M., México, 2008 (1979).
- Futrell, Alison (2006), *The Roman Games. A sourcebook*, Blackwell, Malden.
- Garrido Moreno, Javier, (2005), "El anfiteatro: una oscura imagen de la antigua Roma" en *Berceo*, num. 149, , pp. 153-178.
- Gunderson, Erik, (1996), "The Ideology of the Arena" en *Classical Antiquity*, vol. 15, No. 1, pp. 113-151.
- Knapp, Robert C., (2011), *Invisible Romans. Prostitutes, Outlaws, Slaves, Gladiators and Others*, Profile Books, Londres.
- Kyle, G. Donald (1998), *Spectacles of Death in*

Si bien es cierto que el gladiador y su condición ambigua, sus armas y la manera en que puede conquistar la gloria, llaman justificadamente la atención, particularmente al caer en la cuenta de que algunos patricios de clase senatorial e incluso mujeres libres, renunciaron a su posición social por el clamor de un día, nosotros dirigimos la mirada hacia quienes los toman como modelos para intensificar la relación de autocontrol consigo mismos, como modelos de edificación moral. Para ello, invocamos los puntos de vista de Cicerón y Séneca.

Uno de los más fuerte contrastes que han hecho notar quienes se ocupan de este tema, es la que parece ser la total asimilación de los hombres refinados, formados en la *humanitas*, con el espectáculo de la arena. Hay quienes se detienen únicamente a observar a Séneca saliendo al medio día del circo, en el momento de la *damnatio*, y expresar su hartazgo por el derramamiento gratuito de sangre,¹⁰ sin considerar que él mismo recomienda en su consolación a su madre, Helvia, el entretenimiento del circo para aliviar sus penas.¹¹ Tenemos, pues, que en buena medida Séneca reacciona frente a la manera poco

adecuada de mostrar las ejecuciones, que sólo son un aspecto de los juegos y destaca la manera en que su entereza sobresale. Para observar el contraste a su propio juicio, atendamos a las palabras que Séneca dirige a su amigo Lucilio:

Durante el segundo espectáculo de la naumaquia uno de los bárbaros hundi6 enteramente su garganta la lanza que habia recibido contra sus adversarios. "Por qu6" se decia, "por qu6 no huy6 al instante de todo tormento, de todo escarnio?, ¿por qu6 con las armas en la mano aguard6 la muerte?". Este espectáculo result6 tanto m6s bello cuanto es mas digno que los hombres aprendan a morir que a matar. (*Ep.* 70, 26).

Cicer6n, por su parte, destaca frecuentemente el estado vil del gladiador, utilizando esta palabra como adjetivo para descalificar a sus adversarios. No obstante, en las *Disertaciones Tusculanas*, nos encontramos con el siguiente pasaje:

Los gladiadores, hombres perdidos o b6rbaros, ¿qu6 golpes sobrellevan! ¿De qu6 modo aquellos que han sido bien adiestrados prefieren recibir un golpe que evitarlo de manera torpe! ¿Cu6n a menudo se ve que ellos no prefieren otra cosa que satisfacer a su due6o o al pueblo! Incluso, cuando est6n agobiados por las heridas, mandan preguntar a sus due6os qu6 quieren: que si los han satisfecho, ellos quieren caer. ¿Qu6 mediocre gladiador ha gemido, cu6l ha mudado el semblante alguna vez? ¿cu6l estuvo en pie o cay6 de manera torpe? ¿Cu6l, despu6s de haber caído retir6 el cuello tras habersele ordenado que recibiera el hierro? Tanto valen la ejercitaci6n, la pr6ctica, la costumbre. Luego, esto lo podr6. (*Tus.* II. XVII. 41).

S6neca y Cicer6n coinciden en

ancient Rome, Routledge, Londres.

Lape6a, Oscar, (2002)

"Espartaco antes y despu6s de Kubrick. Las otras apariciones del gladiador tracio en el cine" en *Faventia*, 24/1, pp. 55-68.

Les sentences des P6res du D6sert. Nouveau ecueil, trad. fr. De L. Regnault, Solesmes, 1970.

Marcial, *Epigramas II*, traducci6n y notas de Juan Fern6ndez Valverde y Antonio Ram6rez de Verger, Gredos, Madrid, 2001.

Martin, Freya, (1996), "The importance of honorific statues. A case-Study" en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 41, diciembre, pp. 53-71.

Perkins, Judith, (1992) "The self as sufferer" en *The Harvard Theological Review*, vol. 85, No. 3, julio, pp. 245-272.

S6neca, *Consolaciones. Apocolocintosis*, traducciones y notas de Juan Marin6 Isidro, Gredos, Madrid, 2001.

_____, *Ep6stolas Morales a Lucilio I (libros I-IX, ep6stolas 1-80)*, introducci6n general de Antonio Font6n, traducci6n y notas de Ismael Roca Meli6. Gredos, Madrid, 2001.

Suetonio, *Vidas de los doce C6sares*. Libros I-III, introducci6n general de Vicente Pic6n Garc6a, traducci6n y notas de Rosa Ma. Agudo Cubas,

10 "Casualmente asist6 al espect6culo del mediodia esperando presenciar acrobacias y bufonadas o cualquier entretenimiento en el que los espectadores dejase de contemplar sangre humana. Sucede todo lo contrario: los combates precedentes han sido, en comparaci6n, modelos de misericordia; ahora suprimidos los juegos, no hay m6s que puros homicidios." S6neca, *Ep.* 7. 3

11 Al respecto, estas palabras dirige S6neca a su madre: "Otras veces con los juegos o con los combates de gladiadores mantenemos ocupado el esp6ritu; con todo, lo van minando, en medio de los espect6culos que lo entretienen, las leves punzadas de la a6oranza". S6neca, *Helvia*, 17. 1.

observar la entereza moral de quien enfrenta valientemente la situación de una muerte indecorosa. Asumen incluso a tales figuras, de suyo voluptuosas y viles, como una manera de entrenarse en su propia fortaleza; de elaborar su propio ejercicio espiritual, para enfrentar los avatares de sus propias vidas. Seamos atentos a esta forma de subjetivación: Séneca y Cicerón formulan una interpretación del hecho, elaboran una metáfora, resultado de una reflexión por cuya representación pueden alcanzar el estado moral dentro de sí mismos que se han propuesto. Se trata de una representación que señala la mediación en la relación de sí a sí que ellos establecen.

En contraste, la tercera forma de subjetividad a observar, está mediada enteramente por el cuerpo: el cuerpo que sufre. Una de las manifestaciones más penetrantes del autocontrol y de la intensificación de la relación consigo mismo, no aparece tanto en los combates como en las *damnatio*. La grandeza que Séneca encuentra en quienes suicidándose se libran de la deshonra, en Marcial se acentúa cuando observa al supliciado actuar con entereza en las *damnatio*, que nos transmite en su epigrama *Sobre Mucio, que se le quema la mano*:

Si Mucio, al que contemplaste en una mañana reciente, en la arena, el que puso sus brazos en el fuego, te parece fuerte, duro y valiente, es que tienes las entendederas de las gentes abderitanas. Pues cuando se dice –estando al lado de la hoga de los condenados– “quema tu mano” es mejor decir “no lo hago”. (*Epigramas*, Libro X, 25).

En esta ocasión no nos detendremos a evaluar el juicio de Marcial, tanto

como a destacar la dureza del supliciado. En estudios recientes, Judith Perkins ha señalado con gran agudeza esa forma de irrupción de la relación de sí a sí a través del sufrimiento. Se trata de una intensificación de la percepción del propio cuerpo; de una particularización que se vive a través del dolor, del que los mártires cristianos serán auténticos campeones, y que en su percepción de sí y su resistencia al dolor, van moldeando un modelo de subjetividad que campeará en la pastoral cristiana que se va abriendo camino.

Conclusiones

La arena guarda una gran complejidad de la cual apenas hemos mostrado algunos aspectos. Se trata de un lugar en el que los infames, los romanos invisibles como los califica Rober Knapp, pueden recuperar el honor, e incluso conquistar la gloria que los individualiza, los convierte en únicos. Ese espacio plagado de muerte, de historias retorcidas a propósito, del oropel del fasto que desafía a nuestra sensibilidad y entendimiento, se nos ofrece como la ocasión para desarrollar un ejercicio filosófico, a través del cual observamos las formas específicas en las que los hombres han conformado su mundo y se han constituido a sí mismos por su relación a él. Del trayecto que hemos seguido, no deseamos extraer una lección moralizante, sino la experiencia de pensar que aún lo más extraño, lejano o repulsivo, puede ser comprendido por el pensamiento cuando no sólo se consideran los hechos aislados, sino se desmenuza el montaje que da inteligibilidad a aquello que nos desafía.

Gredos, Madrid, 2001.
_____, *Vidas de los doce Césares*. Libros IV-VIII, traducción y notas de Rosa Ma. Agudo Cubas, Gredos, Madrid, 2001.

Thompson, Leonard L., (2002) “The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games” en *The Journal of Religion*, Vol. 82, No. 1, enero, pp. 27-52.

Veyne, Paul, *Sexo y Poder en Roma*, Paidós, Madrid, 2010.

DISCURSO POLÍTICO Y AUTOFIGURACIONES: LA MEDIACIÓN DE LA VIOLENCIA EN ESCRITOS DEL '50 DE EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

Adriana Lamoso*

Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca - Argentina

Recibido: 3-diciembre-2011
Aprobado: 18-enero-2012

RESUMEN: Los textos del ensayista argentino Ezequiel Martínez Estrada ponen en evidencia figuraciones del escritor que se construyen en tensión directa, por una parte, con las creencias asumidas respecto de una ética del intelectual que opera de manera fuertemente orientadora y, por otra, con la materialidad de las formas que se consideran viables para efectivizar un determinado fin. Si bien la primera de estas cuestiones parece sostenerse de manera constante con el transcurso del tiempo y el desarrollo de la historia del país, la segunda presenta variadas inflexiones que se vinculan con los posicionamientos que adquiere el intelectual en el campo cultural nacional. En dicho proceso no quedan exentas las apelaciones virulentas a los agentes receptores de sus discursos, ni las autofiguraciones que dan cuenta de la violencia padecida por los cuerpos del escritor y de la patria exánime, que en tal símil se representa. En respuesta a coyunturas políticas precisas, los ensayos y algunos de sus textos narrativos expresan, con sus formas; el clima álgido que el propio escritor asumió y se propuso transmitir. Notar qué rasgos diferenciales adquieren los mencionados elementos, según los modos de intervención de Martínez Estrada en la esfera pública del país, es el propósito que guiará el desarrollo del presente trabajo.

PALABRAS CLAVE: Martínez Estrada, política, discursos, autofiguraciones, violencia.

Abstract: Argentine essayist Ezequiel Martínez Estrada's texts show writer figures constructed in direct tension, on one hand, with intellectual ethics which operates in a strongly oriented way and, for other one, with forms materiality considered able to realise certain purpose. Although the first one of these questions seems to be sustained through time and history country development, the second one presents varied inflections that link with intellectual's positions in culture national. In this process, virulent appeals to receiving agents of his speeches are not exclude, as well as self figurations that show violence experienced by the writer's body and lifeless Motherland, in whose simile it is represented. To answer precise political conjunctures, his essays and some of his narrative texts express with their forms flashpoint atmosphere assumed by the writer, and that he proposed to transmit. To notice what differential features acquire the above-mentioned elements, according to Martínez Estrada's intervention types in public sphere of the country, is the main purpose that will guide development of this work.

Key words: Martínez Estrada, politics, speeches, self figurations, violence.

* Licenciada en Letras por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Ha realizado diversas estancias de investigación en diversas universidades de España, Francia, Bélgica y México. Candidata a Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Correo electrónico: adrilamoso@yahoo.com

Las indagaciones del ensayista Ezequiel Martínez Estrada sobre el panorama socio-político de Argentina conllevan a preguntar sobre su propia condición de escritor, que se construye en estrecha interconexión con el análisis de la compleja coyuntura sobre la que se asientan los avatares de la esfera pública. Cuestiones estéticas, epistemológicas y éticas se ponen en juego en el espacio privado de su reflexión y su escritura. La interpelación a los gobiernos de turno y, junto con ello, la construcción de un singular tanto como variable concepto propio de *pueblo* resultan recurrentes, pero tales representaciones se complejizan y las apelaciones recrudescen en momentos históricos peculiares. En función de esto, existe en su producción ensayística global más de un momento en el que el discurso del escritor trasluce sus padecimientos corporales¹, que se manifiesta a raíz del descontento del ensayista ante la praxis de los poderes estatales, y se vuelve cada vez más explícito a medida que la década del '50 avanza.

Especialmente significativa resulta, para el trayecto de escritura de Martínez Estrada, la etapa posterior a la

Revolución del '55, en la que publica una serie de ensayos que impugnan de un modo recalcitrante tanto al transcurrido gobierno del General Perón, como al que asume a partir del mencionado hecho. Los desencantos del intérprete frente a las circunstancias políticas, que se proyectan con marcas concretas en el cuerpo del escritor, se confirman con nitidez bajo su mirada y, en ese contexto, empuña las incisivas armas de su escritura para intervenir con ellas ante los responsables de los infortunios que padece el pueblo. Este imperativo puede apreciarse en la forma peculiar que adquieren los ensayos, en el uso particular del lenguaje, y en la propia autorrepresentación, que legitima la fuerza apelativa de su discurso. Respecto de los usos y modos discursivos que emplea en esta etapa, es posible aludir a las reflexiones de Lukács, en tanto afirma que la mirada del crítico sobre el entorno se proyecta en el contenido anímico que las formas presentan:

Se convierte esa forma en una concepción del mundo, en un punto de vista, en una toma de posición respecto de la vida de la que ha nacido; en una posibilidad de transformar la vida misma y crearla de nuevo. El momento crucial del crítico, el momento de su destino, es, pues, aquel en el cual las cosas devienen formas; el momento en que todos los sentimientos y todas las vivencias que estaban más acá y más allá de la forma reciben una forma, se funden y adensan en forma. Es el instante místico de la unificación de lo externo y lo interno, del alma y de la forma.²

1 Recordemos la enfermedad en la piel que padeció el escritor durante el transcurso del gobierno de Perón, a quien él tanto repudió. En palabras de Fernando Alfón: "En los albores de los años cincuenta, una enfermedad epidérmica, sobre la que bromeó al llamarla 'desbarajuste glandular peronista generalizado', confina a Ezequiel Martínez Estrada a los hospitales y lo lleva a urdir (es posible que desde entonces) el *¿Qué es esto?*, ensayo de carácter acusatorio que saldrá por primera vez en julio de 1956, y por segunda y última, en agosto del mismo año." Cfr. Alfón, Fernando, "Ezequiel Martínez Estrada, el arte de la etiología", en: Martínez Estrada, Ezequiel, *¿Qué es esto? Catilinarias*, Colihue, Buenos Aires, 2005, p. 11.

2 Lukács, Georg, *El alma y las formas y la teoría de la novela*, Grijalbo, México, 1970, p. 25.

En el presente trabajo se aludirá a *Las 40* y a *Exhortaciones*, ensayos publicados en 1957, para poner de relieve los rasgos que reproducen la perspectiva virulenta del escritor frente a las políticas desarrolladas en la última década, que se evidencian a través de las formas que presentan sus ensayos, ya que se tornan marcadamente panfletarios, mediante la inclusión de un lenguaje imprecatorio, y que implican un carácter diferencial respecto del trayecto de escritura que puede visualizarse a partir de 1933, lo que nos permitirá apreciar cómo se representa, interpreta, despliega, reactualiza y resimboliza en ellos la relación del ensayista con el mundo³. Para tal fin, haremos referencia a un texto autobiográfico del mismo escritor titulado: “No me olvides”, relato perteneciente a la colección *La tos y otros entretenimientos*, publicada en 1957, no sólo porque también forma parte de la denominada por la crítica como “etapa posperonista”, sino porque despliega, mediante los mecanismos de

la ficción autobiográfica, un diálogo perspicaz con las figuraciones insertas en los ensayos del *corpus*, en torno de las preocupaciones por el álgido y confrontativo clima cultural de la época.



³ Cfr. Weinberg, Liliana, *Situación del ensayo*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 2006, p. 56.

El “yo” y las “formas” en los ensayos

En principio, las enunciaciones que forman parte de los ensayos mencionados amalgaman reflexiones de carácter conclusivo, que se expanden como aserciones indubitables a un nivel de generalidad cuyo anclaje puede visualizarse en breves pasajes que particularizan hechos políticos reconocibles⁴. El gobierno de Perón (1945-1955) y el que se deriva de la Revolución Libertadora del '55 permiten a Martínez Estrada certificar las intuiciones y apreciaciones que sobre Argentina había pronunciado en las dos décadas anteriores. Con una fuerza persuasiva mayor que en los ensayos ajenos a este período, a través del dominio de sólidas estrategias retóricas, interpela a los gobernantes de entonces, con una tonalidad fuertemente acusatoria. Luego de hacer referencia a la situación del país y del aparato gubernamental, mediante el uso de un sofisticado y florido léxico que sostiene la prolífera abundancia de expresiones semejantes al estilo rococó, el escritor formula las imperiosas acciones que los

⁴ Sus configuraciones responden a las caracterizaciones que la crítica ha señalado, en lo que respecta al ensayo en tanto *forma enunciativa*. Al respecto Liliana Weinberg afirma que: “El ensayo corresponde también a una *forma enunciativa* particular, con fuertes marcas tensionales, un predicar sobre el mundo desde la perspectiva del autor en tiempo presente, que deja su inscripción en la textura del ensayo, y mediante la cual se nos participa de una interpretación argumentada sobre el mismo a través de un discurso generalizante, singularizante y ejemplarizante de la interpretación que se ha llevado a cabo.” Weinberg, Liliana, *Pensar el ensayo*, Siglo XXI, México, 2007.

dirigentes deben asumir para cambiar los rumbos de la patria. Sus veredictos e imperativos se construyen en función de un objeto de ataque particular, antes que sobre un tratamiento singular del campo de problemas al que alude. Veamos un ejemplo del sobrecargado y vituperante uso del lenguaje que utiliza para dirigirse a sus oponentes en el plano netamente político, y de qué manera traduce parte de sus apreciaciones sobre la situación, en todos los casos acuciante, que atormenta al pueblo y extrapola al país entero:

Verdugos, torturadores, embrutecedores, castradores, borrachos ojos de perro, bebedores de sangre, murciélagos y hienas, homosexuales y servidores de Mammón y Jagernaut, ¡sabed que Jehová no duerme! Pero si sois ciegos y mudos, degenerados y tercos, mejor será que me dirija a quienes aplauden vuestros actos de canibalismo y de tramperos de esclavos: al séquito que os aclama con silbidos en el Pandemonium de vuestras orgías sardanapalescas (...).⁵

Junto con la inclusión de pasajes como los precedentes, articula su argumentación con la inserción de las interpretaciones que se derivan de su posicionamiento se derivan, en el marco del contexto nacional; pero sus aseveraciones no se alejan del redundante ejercicio denunciante, acusador y carente de clara especificidad. En estos escritos abundan las evaluaciones, sanciones e interpelaciones virulentas, como los propios títulos lo anticipan, antes que las dilucidaciones fundamentadas en la observación y en los saberes del intérprete, como en el

⁵ Martínez Estrada, Ezequiel, *Exhortaciones*, Burnichon Editor, Buenos Aires, 1957, p. 73.

caso, por ejemplo, de su texto de 1940 *La Cabeza de Goliath*. De esta manera, la forma que adquieren los ensayos reproduce el estrecho vínculo que el escritor decidió asumir y encarnó con los sucesos de la esfera política nacional y, en especial, con las decisiones que sus agentes proyectaron sobre el escenario social del país, al que alude, en su generalidad, con el término *pueblo*.

Resulta significativo apreciar cómo la discusión se polariza entre dos masas opositivas⁶. El ensayista se ubica a sí mismo como intermediario entre estas dos grandes fuerzas, aunque se construye como superior a ambas por su clarividencia, su dominio de la erudición y de la retórica y, esencialmente, por su moralidad. La representación del aparato estatal, que no escapa en ningún punto a la impugnación y al que Martínez Estrada no se cansa de enjuiciar, se realiza en estos ensayos a partir de su división en siete estamentos que reproducen los excesos de poder. Ellos son, a su entender, la justicia, el gobierno, la curia, el magisterio, la banca, el cuartel y la burocracia⁷.



⁶ La inclusión de pares de opuestos en los ensayos constituye un modo de traslucir la mirada interpretativa que el escritor sostiene sobre el estado del mundo. Liliana Weinberg lo expresa del siguiente modo: “Muchos son los ensayistas que a su vez, en una operación genial, logran traducir a través de la forma de sus ensayos la forma que encuentran a través de su proceso de reflexión sobre el mundo: ese sistema de pares de opuestos o complementarios que Octavio Paz hizo característica de su obra, es también su modo de entender y traducir el mundo...”. Weinberg, Liliana, *Pensar el ensayo*, op. cit.

⁷ Cfr. Martínez Estrada, Ezequiel, *Las 40*, Ediciones Gure, Buenos Aires, 1957, p. 56.

Frente a estos “monstruos dantescos”, en palabras del escritor, se encuentra el pueblo indefenso e inerte, sobre el que recaen todas las acciones coercitivas que esas fuerzas ejercen a voluntad sobre él. Y esto se debe a que, según pronuncia en *Exhortaciones*: “(...) (el pueblo) no tiene medios ni capacidad para descubrir por sí la mentira.”⁸ En el marco de la generalidad en la incluye al concepto de “pueblo”, establece una distinción en esta categoría que no hace sino más que reforzar la intensidad de tal polaridad. Observemos cómo en el mismo ensayo habla de un modo conmisericordioso, y subraya la humanidad que es preciso extender sobre el pueblo con un criterio plenamente inclusivo:

Es preciso, padres conscriptos, que hablemos al pueblo el lenguaje de la redención y no el de la seducción. Mi pueblo –oídme- no quiere ser seducido. No quiere más pan, porque tiene ya el necesario y está harto. Tiene hambre pero no es de pan. Tiene hambre de honra, de amor, de trato cordial, de consideración humana, de derechos y no de mercedes, de respeto, de conversación con los que lo mandan y lo expolían; de conversación entre ser humano y ser humano, de amigo a amigo, de diálogo. Porque ese pueblo que acaso despreciáis todavía, como yo lo desprecié, merece ser tratado en otra forma que como lo hemos hecho hasta ahora. Tiene que ser elevado, dignificado, ennoblecido; y esto es lo que él quiere, creédmelo, y no pan.⁹

Mientras este discurso, dirigido con ánimo esperanzador al reciente gobierno de Aramburu, que asume las

promesas de la Revolución Libertadora, inicia *Exhortaciones*, otro, ligeramente diferente, lo cierra. La forma del ensayo incluye fragmentos discursivos pertenecientes a circunstancias y a situaciones de escritura temporalmente no idénticas. El mismo ensayo contiene una réplica a las acciones desarrolladas por tal coyuntura política, una vez que el tiempo ha transcurrido (apenas unos meses) y, prontamente, los desencantos se fueron acrecentando. En ese contexto, Martínez Estrada vuelve a interpelar a las figuras que encarnan el poder, pero lo hace en términos semejantes a las virulentas imprecaciones que había proferido apenas un año antes a Perón. Y en medio de este ámbito nuevamente desesperanzador, en el que las ilusiones se precipitan muy pronto en un abismo insalvable, desdobra y particulariza la imagen de pueblo: distingue un segmento de él y lo tiñe de una carga negativa, que condice con las valoraciones que atribuye a los poderes públicos de turno y que establece una nueva fractura del país, cada vez más claramente definida. En el mismo ensayo del '57 expresa:

Habéis decepcionado, otra más de tantas veces, a quienes esperábamos de vosotros el bien y no el perdón. Ahora mi pueblo que ha tolerado, sufrido y trabajado, como os dije hace un año, está más cansado y decepcionado que antes, porque no se atreve a miraros, ¡oh Praetores y Judices!, como ejecutores de una vieja sentencia borbónica contra él (...) En mi primera Epístola os hablaba del Pueblo, al que no conocéis sino en la imagen de veinte años, bisono, en general torpe, reclutado en todos los lugares y condiciones. Conocéis la tropa, que es una parte solamente del pueblo. Yo no os hablaba del pueblo de

8 Martínez Estrada, Ezequiel, *Exhortaciones*, op. cit., p. 77.

9 Martínez Estrada, Ezequiel, *Exhortaciones*, ibidem, pp. 7 y 8.

Campo de Mayo, sino del pueblo de Mayo: el de Moreno, Castelli y Paso. El nuestro. (...).¹⁰

La tregua que parecía haber ofrecido Martínez Estrada al gobierno entrante se diluye en el marco de enunciados que no superan la publicación de un ensayo. La marca distintiva que establece en su idea de pueblo señala un carácter voluntariamente selectivo y excluyente, que circunscribe y resalta la polaridad, a partir de la impugnación y condena las prácticas militaristas que incluyen, para su formación, una selectiva parte de tal concepto. De este modo, el cuerpo de ideologemas sobre el que se asienta el pensamiento y la escritura del ensayista atraviesa las discusiones y se torna vívido y cada vez más preciso conforme la década avanza, ya que presenta cierta variabilidad que condice con las experiencias de un intelectual situado y comprometido con las dinámicas que viabilizan el ejercicio del poder.

Al respecto resulta llamativa la inclusión reiterada de autoimágenes que contienen representaciones peculiares, y que se destacan por la confluencia de rasgos similares, que apuntan a legitimar sus intervenciones. En todos los casos, Martínez Estrada cree necesario justificar el rol que desempeña y lo hace sobre la base de fundamentos esencialmente morales, difíciles de desestimar por parte de sus adversarios. Así, sus creencias acerca del lugar que ocupa en el campo de la intelectualidad argentina se traslucen en una serie de lugares comunes: la soledad absoluta del escritor, una misión intransferible

que asume, una verdad que conoce y debe transmitir, el deber moral de la mediación¹¹. Estas autofiguraciones y las constantes interpelaciones virulentas que profiere a la *intelligentsia* del país poco espacio dejaron para un diálogo no confrontativo que, por su parte, en el escenario de la cultura nacional y bajo su voz, no encontraría lugar.

La vida y los textos: el padecimiento como argumentación

Respecto de tales representaciones de sí en tanto confrontan dialécticamente con la construcción de la figura del *otro* intelectual, pueden ensamblarse con las réplicas intemperantes a los gobiernos en turno, para dar cuenta, de forma más cabal, cómo operan las estrategias discursivas para descalificar al oponente, tanto en el plano político como en el

11 Un ejemplo de tales operaciones de construcción de la autoimagen es el siguiente: "Debo advertiros que, para mí, moralidad y civilidad son una misma, una única entidad indivisible. Por eso cuando un vicio o un abuso del poder, que es el más reprochable de todos, lesiona simultáneamente a ambas potestades intangibles, siento como si estuviera yo investido de una misión sagrada que me arrastra a morir por la verdad. Siento que estoy sirviendo la misma causa de nuestros próceres, la misma causa de los viejos profetas, cualquiera sea mi real pequeñez. Dios se vale casi siempre de voceros y emisarios sin ningún poder ni autoridad —y cuando los tiene los despoja de ellos—, a veces ignorantes y pecadores, para que adviertan a quienes invisten el poder y la autoridad, a los sabios y virtuosos, de los peligros y de los males que ocasionan al pueblo sus desvíos. Usaba de los profetas contra los reyes y de los niños contra los sabios. Hablo, entonces, fortalecido por un gran deber, aunque sea ilusorio, y en nombre de Dios, aunque no exista." Martínez Estrada, Ezequiel, *Exhortaciones*, *ibidem*, p. 55.

10 Martínez Estrada, Ezequiel, *Exhortaciones*, *ibidem*, pp. 78 y 79.

cultural. En los textos que implican una construcción autobiográfica por parte de Martínez Estrada es posible distinguir la intromisión de un personalismo, con distintos grados de intensidad, que toma voz en nombre del ensayista, en marcada y pretendida oposición a los intelectuales con los que mantiene álgidas disputas ideológicas, en función de los que construye tanto su propia imagen como su pertenencia y el lugar que ocupa en el campo de la intelectualidad argentina. Tales figuraciones fluctúan y recrudecen su beligerancia conforme varían los acontecimientos de la esfera política del país y, con ello, los fervientes duelos discursivos entre los miembros de la inteligencia nacional, que se intensifican a partir de 1956.

Recordemos que las controversias que se generaron a partir del derrocamiento de Perón en el campo cultural nacional se tradujeron en virulentas acusaciones cruzadas, a través de las cuales evaluaron el rol de la inteligencia frente al ejercicio de un poder considerado, en gran parte de los casos, como despótico. Tales enfrentamientos se intensificaron en los años 1956 y 1957, momento en el que Martínez Estrada fue explícita e implícitamente impugnado por numerosos escritores, desde marcos políticos

e ideológicos disímiles. Algunos de ellos fueron: Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato, Jorge Abelardo Ramos, Mario Amadeo, Arturo Jauretche, Agustín Ferraris, Juan José Hernández Arregui, así como los jóvenes parri-cidas de la Revista *Con-*



torno. Dichas polémicas se extendieron en los años siguientes, como se evidencia en el caso de Juan José Sebreli¹², entre muchos otros nombres.

Si hacemos referencia al relato autobiográfico “No me olvides”, es posible afirmar que en la narrativa de Ezequiel Martínez Estrada, los acontecimientos políticos que signaron una importante etapa tanto en la vida del país como en la del autor, condicionan los modos de construcción discursiva, al tiempo que impregnan la perspectiva peculiar que el escritor asume y trasluce en sus escritos. Literatura política de la desesperanza y del repudio que se articula y se manifiesta bajo múltiples formas. Es visible el montaje de escenas del pasado que se exhiben en su artificio y se legitiman con la confrontación definitiva del padecer individual. Se pone de relieve una teoría del conocimiento, que se asienta sobre la base de la dubitación, en tanto mecanismo propio y legítimo de los procesos introspectivos.

La literatura polémica se afirma tras un proceso de autorreferencialidad, que despliega el desarrollo temático y se articula en tensión directa, paulatina y

12 Borges, Jorge Luis. “Una efusión de Ezequiel Martínez Estrada”. *Sur*, Nº 242, Sept.-Oct. Buenos Aires. (1956): 52-53. Sábato, Ernesto. *El otro rostro del peronismo. Carta abierta a Mario Amadeo*. Buenos Aires: Imprenta López, 1956. Ramos, Jorge Abelardo. *Crisis y Resurrección de la Literatura Argentina*. Buenos Aires: Ed. Indoamericana, 1954. Amadeo, Mario. *Ayer, Hoy y Mañana*. Buenos Aires: Gure, 1956. Jauretche, Arturo. *Los profetas del odio y la yapa*. 1957. Buenos Aires: A. Peña Lillo editor, 1967. Ferraris, Agustín. *Pido la palabra. Contestando a Ezequiel Martínez Estrada, Mario Amadeo y Ernesto Sábato*. Buenos Aires: Capricornio, 1957. Hernández Arregui, Juan José. *Imperialismo y Cultura*. 1957. Buenos Aires: Plus Ultra, 1973. Sebreli, Juan José. Martínez Estrada. *Una Rebelión Inútil*. Buenos Aires: Palestra, 1960.

simultánea con el relato de la historia nacional. Si bien en los ensayos hemos apreciado el uso particular de un discurso que interpela, mediante la virulencia, a los agentes del poder público nacional, en la autobiografía dicha violencia se representa en las imágenes que el escritor delinea sobre sí, en tanto agente receptor de tales prácticas¹³. La escritura visionaria del ensayista se despliega en

la confirmación de los diagnósticos, y los males anunciados en su producción se re-actualizan y se certifican en la injusta imagen del escritor vilipendiado y expulsado de su tierra y de su vida. En este marco de incomprensión, emerge el valor y la significación de la obra personal, constatada por las marcas negativas en su cuerpo, por la imposibilidad presente de vivir, que es pensar, comprender y crear.

13 Algunos de los críticos que hacen referencia a las conexiones entre la obra narrativa y los ensayos del escritor, de un modo no coincidente, son Adolfo Prieto y Horacio González. Al respecto, este último afirma: "... en cuanto a su ficción en prosa, Martínez Estrada pareció cometer dos ligeras redundancias. La primera consistiría en haber elaborado un remedo del universo kafkiano, la segunda en haber ideado una imitación ficcional de sus propios ensayos de "psicoanálisis social". Lo que acaso podría ser una doble repetición —reincidir con Kafka en el Río de la Plata y reincidirse también a sí mismo— le quitaría originalidad, no a su ensayística, sí a su cuentística. Pero de otro modo, podríamos imaginar que hay motivos para abonar el interés con el que hoy podemos leer a esta última. Porque sería allí, donde un autor parece mostrarse *menos original* —como quieto afluente de identificables literaturas precursoras—, el lugar donde *precisamente* podríamos recoger las confesiones que su obra mayor no facilitaría". González, Horacio. *Restos Pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue, 1999. 175. En tanto, Adolfo Prieto sostiene que: "... la primera y más mezquina consecuencia sería, sin duda alguna, la de reducir el interés de los cuentos al de mero expediente complementario del sentido y alcance de los ensayos, al de apoyo circunstancial para corroborar las motivaciones y el trasfondo de las ideas utilizadas por el ensayista. Desde luego, tal posibilidad no es desdeñable, pero numerosos indicios apoyan la ventaja de la perspectiva opuesta, esto es, la de centrar el interés en el universo expresado por los relatos, y subordinar los temas y las líneas principales de la ensayística al nivel de correctores y ejemplificadotes de ese universo." Prieto, Adolfo. "Martínez Estrada. El narrador y el lenguaje del mito". *La crítica literaria contemporánea. Antología*. Nicolás Rosa, selección. Vol. 1. Buenos Aires: CEAL, 1981. 48.

Tales representaciones pueden leerse en una línea de continuidad que torna indiscernible, no sólo por las inflexiones formales en las que se inscriben, sino también por los rasgos que, en el marco de las caracterizaciones tradicionales, singularizan cada modulación particular. La reiteración de las construcciones de su propia imagen, de modo paralelo a la puesta en abismo de sus interpretaciones sociológicas, que se concreta con la mirada en espejo de su escritura previa, posibilita poner de relieve tales operaciones, que se asientan sobre la base de la consolidación del valor de verdad de su propio discurso, junto con el convalidación de su rol de intelectual comprometido.

Martínez Estrada delinea sobre el personaje ficcional que lo autorrepresenta el perfil de una vida miserable, que se corona en la injusticia de una vejez que le reporta la soledad y el desprecio, generalizable a una totalidad asfixiante. La construcción de una imagen que se aleja de la fama y el renombre marca la precipitación en un declive inevitable, que conlleva la clausura de su profesionalización de escritor y la necesidad de recurrir al mundo, tan pesimistamente reproducido en sus escritos, para me-

rodear en busca de imposibles oportunidades. La imagen del *incomprendido*, que se reduplica con la figura del que no encuentra sino fuera de sí las razones de su fracaso, atraviesa la historia narrada, para persistir con el perfil de un individuo que se lamenta por la suerte que le toca, conforme se consolida como una víctima perpleja, que busca las razones profundas y sólo encuentra en sí mismo la inocencia. Estas caracterizaciones se expresan en el cuento con una intensidad como la siguiente:

Pagué la culpa de la incomprensión de modo hartamente cruel. Me sentí como un viejo la primera vez que tuve que aceptar una limosna, pactar con la humillación y la vergüenza porque la muerte es peor. El primer paso hacia la degradación y la renuncia a toda defensa.¹⁴

El escritor conjuga dichas autorrepresentaciones con otras que reproducen el clima álgido que lo rodeaba. Las imágenes del *rechazado* y *vituperado*, así como las del *despreciado* y *desplazado* del país y de la vida misma, redundan en el relato bajo expresiones disímiles que remiten a las mismas configuraciones. De esta forma extrema de caracterización, que se recarga con adjetivaciones sobreabundantes y opresivas, surge la remisión directa al campo de interpretaciones que Martínez Estrada elaboró con relación a la escena nacional, en un posible paralelismo entre la vida que padece el intelectual y la situación que sufre el



14 Martínez Estrada, Ezequiel. “No me olvides”, en: *La tos y otros entretenimientos*, Editorial Futuro, Buenos Aires, 1957, p. 103.

país, al tiempo que efectiviza la puesta en abismo de tales dilucidaciones. Junto con ello, opera la certificación del valor de verdad de sus propias aseveraciones: el análisis y los pronósticos pronunciados en 1933 y retomados a través de diversos escritos que se expanden hasta abarcar su contemporaneidad, han sido revelados en su escritura, la que, paradójicamente, se torna desencadenante, según las argumentaciones del relato, de sus actuales infortunios. El autor, víctima de sus certeras “microscopías” que, como tales, se apartan y distinguen de las interpretaciones locales y provocan el violento desprecio generalizado, legitima su saber y su labor ensayística previa en pasajes como el siguiente:

Algunos de mis libros trataban de la vida que creí conocer sin conocer de ella más que los aspectos menos feroces y cuentos. Todavía me faltaba penetrar más hondamente en la entraña de una sociedad que se revestía con ropajes atrayentes y vistosos, ocultando sus garras y colmillos. Precisamente cuando llevé esos problemas a mis obras fui descalificado, renegado, vilipendiado. Estaba frente a frente de una realidad desnuda y acaso la veracidad de mis relatos me había perdido.¹⁵

Mecanismos retóricos sólidamente constituidos desdibujan la direccionalidad de sus incisivos discursos autorreflexivos, construidos sobre la base de un destinatario supuesto al que debe atraer y conmover, en medio de intensas disputas ideológicas y discursivas, aún en aquellos soportes textuales que se apartan de las formas que le ofrecen los ensayos.

15 Martínez Estrada, Ezequiel, “No me olvides”, *op. cit.*, pp. 106-7.

La confirmación de los pronósticos del ensayista y narrador, a través de los avatares que sufre el personaje, se tensa con la inclusión de numerosas expresiones introspectivas que instalan el marco ambivalente en el que se asienta su interioridad. La fragilidad de los recuerdos, que permiten dar cuenta de la experiencia pasada, se exterioriza en el texto, y se representan los procedimientos selectivos que la mente humana realiza en la reconstrucción de la propia historia. De esta manera, la interioridad, con sus cavilaciones, puede poner de manifiesto los cataclismos y oscilaciones de una exterioridad tan hostil como absurda. Martínez Estrada exhibe de este modo el artificio constructivo:

Cuando me detuve ante la florería para admirar con nostalgia y pena los muchos ramilletes de no-me-olvides con que habían adornado como intencionalmente para mí la vidriera ¿no concebí en ese momento, lo mismo que si hubiese concebido una escena de drama o de novela, la historia de mi madre en el jardín? Estoy seguro ahora de que no he inventado esa anécdota para encontrar un justificativo, si no una explicación a mis tribulaciones actuales. ¿Qué Isabel, Isabel, Isabel? (...) Todo eso ha existido, no puedo dudar de ello; pero, ¿por qué ahora se funden en una sola imagen, en un solo recuerdo, mi madre y ella, el miosotis de aquella tarde de sol dorado y sus últimas palabras: “no me olvides”, como si todo fuese lo mismo, un sueño?¹⁶

La unilateral condena de sus adversarios a sus dilucidaciones, y con esto a su labor previa, carece de real sustento ante una realidad compleja que se resiste a tales simplificaciones. Una

vida que puede ser explicada por quien la ha protagonizado, y en los términos aludidos, desmonta el valor de verdad de los juicios externos que lo sancionan. Respecto del privilegio que le otorgan los autobiógrafos a los relatos que cada uno ofrece sobre sí mismo, en tensión con los textos esbozados por terceros sobre su vida, Georges Gusdorf explica lo siguiente:

... nadie mejor que yo mismo puede saber en lo que he creído o lo que he querido; únicamente yo poseo el privilegio de encontrarme, en lo que me concierne, del otro lado del espejo, sin que pueda interponerse la muralla de la vida privada. Los otros, por muy bien intencionados que sean, se equivocan siempre; describen el personaje exterior, la apariencia que ellos ven, y no la persona, la cual se les escapa. Nadie mejor que el propio interesado puede hacer justicia a sí mismo, y es precisamente para aclarar los malentendidos, para restablecer una verdad incompleta o deformada, por lo que el autor de la autobiografía se impone la tarea de presentar él mismo su historia. (...) escriben para celebrar su obra, siempre más o menos incomprendida, para hacerse un tipo de propaganda póstuma en la posteridad, que corre el riesgo de olvidarlos o de no apreciarlos en su justa medida.¹⁷

El rostro frente al espejo se ilustra en el texto, mediante la autorreferencialidad que se intercala y se afianza como única certeza, ante la dubitación propia de su memoria experiencial. Lo verdadero, en el contexto de los hechos narrados, reside en la propia escritura, que determina el transcurso de sus acciones y marca el destino ineluctable, que tan pronto lo

17 Georges Gusdorf, “Condiciones y límites de la autobiografía” (Ángel G. Loureiro, trad.) en: *Suplementos Anthropos*, 29, 1991, p. 12.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfón, Fernando, “Ezequiel Martínez Estrada, el arte de la etiología”, en: Martínez Estrada, Ezequiel, *¿Qué es esto? Catilinarias*, Colihue, Buenos Aires, 2005.
- Altamirano, Carlos, *Intelectuales. Notas de investigación*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2006.
- González, Horacio, *Restos Pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Colihue, Buenos Aires, 1999.
- Gramuglio, María Teresa, “La construcción de la imagen”, en: AAVV, *La escritura argentina*, Universidad Nacional del Litoral, Ediciones de la Cortada, Santa Fe, 1992.
- Gusdorf, Georges, “Condiciones y límites de la autobiografía” (Ángel G. Loureiro, trad.) en: *Suplementos Anthropos*, 29, 1991.
- Lukács, Georg, *El alma y las formas y la teoría de la novela*, Grijalbo, México, 1970.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Cuadrante del Pampero, Deucalión*, Buenos Aires, 1956a.

16 *Ibidem*, pp. 100-101.

- _____, *Exhortaciones*, Burnichon Editor, Buenos Aires, 1957^a.
- _____, *La cabeza de Goliath*, Microscopía de Buenos Aires, Losada, Barcelona, 2001.
- _____, *Las 40, Gure*, Buenos Aires, 1957b.
- _____, “No me olvides”, en: *La tos y otros entretenimientos*, Editorial Futuro, Buenos Aires, 1957.
- _____, *¿Qué es esto?* Catilinaria, Lautaro, Buenos Aires, 1956b.
- Prieto, Adolfo, “Martínez Estrada. El narrador y el lenguaje del mito”, en: *La crítica literaria contemporánea, Antología*, Nicolás Rosa, selección, Vol. 1, CEAL, Buenos Aires, 1981.
- Sigal, Silvia, “Intelectuales y peronismo”, en: Torre, Juan Carlos (dir.), *Nueva Historia Argentina. Los años peronistas (1943-1955)*, T. VIII, cap. X, Sudamericana, Buenos Aires, 2002.
- Weinberg, Liliana, *Situación del ensayo*, CCYDEL-UNAM, México, 2006.
- _____, *Umbrales del ensayo*, CCYDEL-UNAM, México, 2004.
- _____, *Pensar el ensayo*, Siglo XXI, México, 2007.

precipita a la fama como lo sumerge en la decadencia y en el descrédito final. La escritura visionaria del ensayista se encuentra libre de cualquier sanción, los cuestionamientos y las interrogaciones corresponden a los inexplicables avatares externos, que se vinculan con los adversarios y sus obras, a los que se suman los implacables infortunios que padece el país, en razón de las condiciones políticas que lo atraviesan. Algunas de las referencias al violento escenario de su contemporaneidad se perciben en expresiones como estas: “Sea resultado de la guerra fría, de la conquista de los pueblos por métodos de propaganda letárgica –era el tema del folleto “Andamos en la maroma”-, yo estaba desplazado, desalojado, arrancado de mis soportes.”¹⁸

Conclusión

Hemos podido observar cómo el ensayista construye sus escritos críticos en estrecha tensión con los aconteceres políticos y con los rumbos que estos le han marcado al pueblo. La sucesión de gobiernos que reproducen programas opresivos va cancelando, paulatina y progresivamente, una mirada que vislumbra una salida esperanzadora a

partir de la asunción de tales regímenes. Los deslizamientos zigzagueantes del escritor por marcos ideológicos no exactamente coincidentes van redefiniendo su ubicación. Y esto está determinado por la decisiva voluntad de empuñar las armas de la escritura y de activar las herramientas de su pensamiento, al explicitar una remarcada representación de su condición de intelectual y de la concepción que abriga la puesta en práctica de tal ejercicio. El compromiso del ensayista es asumido, en su prolongado trayecto de escritura, como un activismo en el campo de las ideas, y por eso no duda en tensar las formas de sus escritos y sus modos de intervención, cuando las condiciones y los factores externos que lo aquejan transitan el camino reiterado del error. En este sentido, los últimos años de la década del '50, constituyen el puntapié inicial de un proceso de recolocación, que ubicará al ensayista en un lugar tanto singular como diferencial de la cultura, que lo trasportará más allá de los límites que atañen, en forma exclusiva, al análisis de las problemáticas de la nacionalidad argentina, ya que proyectará su mirada esperanzadora sobre la revolución cubana, y su interés se extenderá hacia los países de América Latina.

¹⁸ Ezequiel Martínez Estrada, “No me olvides”, *op. cit.*, p. 101.

LA SÚPLICA, UNA CONTENCIÓN A LA VIOLENCIA

Sergio Pérez Cortés*
UAM-I.

Dossier

Recibido: 3-enero-2012
Aprobado: 2-febrero-2012

RESUMEN: Este trabajo se propone mostrar que la súplica es una forma de contención de la violencia que permitía en la antigüedad establecer una forma de equilibrio entre el acusado y su juez en ausencia de estructuras jurídicas amplias. La súplica como acto ritual se ha alejado de nuestras vidas, pero en condiciones excepcionales se le puede encontrar nuevamente, siempre con el propósito de moderar, equilibrar y, en lo posible, anular la violencia.

PALABRAS CLAVE: súplica, violencia, antigüedad, ritual

Abstract: This work aims to point out that the plea is a way of containing violence that allowed in classical antiquity to establish a form of balance between the defendant and its judge in absence of comprehensive legal structures. The supplication as a ritual act has been removed from our modern lives, but in exceptional circumstances it may be found and used again, always with the purpose of moderating, balancing and, if its possible, nullify violence.

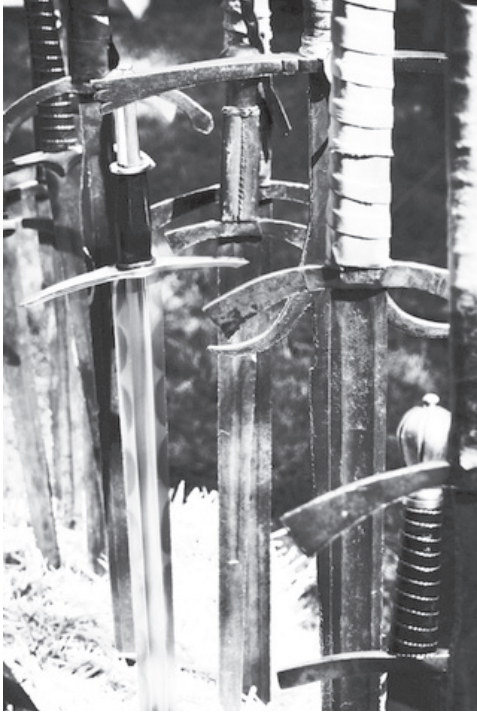
Key words: plea, violence, antiquity, ritual.

* Doctor en lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y en filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Forma parte del Departamento de Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 1984. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores en el nivel III. Es también director del Programa del Collège International de Philosophie, que tiene su sede en París. Entre sus libros más recientes destacan: *Palabras de filósofos. Oralidad y escritura en la filosofía antigua* (Siglo XXI Editores, 2004), *La travesía de la escritura: de la cultura oral a la cultura escrita* (Taurus, 2006) y *Karl Marx. Invitación a su lectura* (UAM, 2010). Texto presentado en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, Filosofía: razón y violencia, celebrado en la UAEM, Toluca en noviembre de 2011. Correo electrónico: spc0807@gmail.com

Recientemente, a través de los medios electrónicos, un gran número de personas hemos sido testigos de una súplica que fracasó. Según la información difundida, Muamar Gadafi, dictador derrocado, fue capturado vivo y pidió clemencia a sus captores, sin éxito. El personaje era sin duda moralmente cuestionable, pero aún así es imposible asistir a esos momentos patéticos sin resentir un verdadero estremecimiento. Nadie parece haber creído seriamente

que la víctima podría salir con vida y, salvo un puñado de personas, nadie más parece haber sentido compasión del asesinado. Quiso la casualidad que esta carnicería coincidiera con el momento en que este trabajo acerca de la súplica fuera leído en público por vez primera y quizá éste pueda ofrecer elementos para la comprensión de aquélla.

La súplica es un ritual que acontece cuando un individuo (o un grupo de individuos) acusado de haber causado



un daño, debe presentarse ante un personaje (o un grupo) poderoso que tiene la facultad de decidir la suerte del inculpado. Desde el punto de vista de la violencia, la súplica es interesante porque parece remitir a una forma de justicia sumamente individualizada y por ende, tanto resentida como arbitraria. La súplica puede presentarse en contextos perfectamente codificados, como las cortes de justicia, pero con más frecuencia aparece en contextos en los que la

decisión del suplicado es más personal. Como se verá, el suplicante apela, mediante *argumentos*, a valores morales, políticos o religiosos compartidos con su juez, pero debido a la situación de desigualdad en que se encuentra, su acción está teñida igualmente de intensas *emociones*: miedo, inseguridad, hipocresía, furor o misericordia. Por supuesto, la súplica no siempre tiene éxito, pero siempre se propone aminorar la violencia inmediata, mitigarla o cancelarla, abriendo un espacio entre la emoción del instante y la decisión en aquel al que va dirigida. Como sucede con frecuencia, a la violencia sólo se le puede poner un freno cuando se la circunscribe en un ritual, es decir, en una serie de pasos sucesivos en el tiempo que los participantes están obligados a cumplir para hacer inteligibles tanto sus actos a los demás, como su acción a sí mismos. En

efecto, el suplicante sigue una secuencia: debe elegir, en un contexto dado, a quién dirigir la súplica; luego, debe manifestar su voluntad de hacerlo y en caso de ser aceptado, debe hacer explícitas sus demandas y sus razones para hacerlas. Por su parte, el que recibe la súplica debe escuchar; luego, debe valorar las demandas que le son hechas y tomar una de dos alternativas: “sí” o “no”. Desde su forma, la súplica es un ritual de contacto entre individuos¹ que pretende restablecer una reciprocidad emocional o moral en la cual pueda descansar la contención de la violencia potencial del castigo.

La súplica, como ritual, se ha alejado de nuestras vidas a medida que las diferenciales de poder entre los individuos se han reducido y por tanto el culpable ya no depende de la voluntad subjetiva de un poderoso. La súplica se eclipsa igualmente a medida que dichas relaciones intersubjetivas caen bajo normas jurídicas: la mujer maltratada de nuestros días, por ejemplo, más que suplicar, debe dirigirse ante un juez. Con todo, la súplica no ha desaparecido por completo y se la encuentra en dominios donde el poder personal (o de unos pocos) sigue vigente y conserva la facultad de sancionar o perdonar. Es por eso que, por claridad, seguiremos los pasos de la súplica en la antigüedad,² donde ninguna de estas condiciones modernas se encontraba presente.

La súplica (*hiketeía*, en griego; *supplicatio*, en latín) se inicia con un primer paso que suele pasar inadvertido:

1 J. Gould, “Hiketeia”, en *The Journal of Hellenic Studies*, núm. 93 (1973), p. 93.

2 Hemos seguido en ello la estructura que ofrece F.S. Naiden en su libro *Ancient Supplication*, Oxford University Press, New York, 2006, que será nuestro guía permanente.

el suplicante debe saber *dónde* y sobre todo *a quién* presentar su demanda. En muchas ocasiones, bajo circunstancias apremiantes, la situación es suficientemente clara, pero no siempre es así y entonces el suplicante está obligado a razonar acerca del contexto de poder en que se encuentra. Aunque la decisión puede ser instantánea, la súplica supone un cálculo, una táctica, un resquicio que el individuo encuentra entre el miedo y la inquietud, porque una súplica mal dirigida o inoportuna puede acarrear su pérdida.

El segundo paso del ritual es mucho más complejo: desde su posición de inferioridad, el suplicante (*hiketes*) debe tratar de obtener cierto reconocimiento de aquel al que se dirige para tratar de mitigar las emociones en su contra: la ira, el odio o el desprecio. Desde su posición de marginal debe buscar un espacio compartido con aquel que recibe la súplica, algo que lo haga semejante a este y pueda suscitar alguna reciprocidad. Para ello debe hacer visible su voluntad de suplicar y con ello expresar su deseo de ser “aceptado”, de ser escuchado con alguna benignidad. El suplicante recurre ciertamente a las palabras, pero mediante una serie de gestos y actitudes corporales compromete todo su ser: él pone en juego toda su existencia física e inteligible. Los griegos llamaban “signos dolorosos”³ a esa serie de posturas y de gestos. Aunque esos signos de dolor varían de una cultura a otra, incluso en la antigüedad, su número es limitado y algunos de entre ellos eran característicos de esta situación. Para hacer patente su postura de inferioridad, el suplicante

aparecía de rodillas, sentado en el suelo, postrado o bien extendiendo los brazos. Si la cercanía lo permitía, tocaba a aquel que recibía la súplica: le abrazaba las rodillas a las que también podía besar, le tocaba el mentón, le besaba los pies o intentaba alcanzarle las manos.⁴ Cada uno de estos gestos tiene un significado profundo: se hinca o se sienta en el suelo porque la tierra es un lugar sagrado, y para aquel que recibe la súplica denota hospitalidad. Toca el mentón, las rodillas o las manos, porque en estos descansan simbólicamente ciertos signos de potencia o de vitalidad. Si el suplicante extiende la mano, es siempre la mano derecha, porque esta significa “buena fe”. Si como ocurrió a Cassius, el asesino de César, el suplicante ha perdido la mano, extiende patéticamente el muñón.⁵ Estas posturas son más raras entre los romanos que entre los griegos, quizá porque, como piensan los guerreros más aguerridos, tales gestos tienen algo de mujeril.

Existe toda una serie de gestos adicionales. Los suplicantes griegos y hebreos podían portar unos ramos tejidos de palma en signo de perdón (de ahí nuestro “Domingo de Ramos”); o bien, otro gesto de gran importancia entre los romanos y los hebreos: el suplicante porta vestidos de duelo. El vestido de duelo tenía la ventaja de proclamar ante todos el estado de postración espiritual del suplicante y entre los hebreos dio lugar al cilicio (que es el vestido característico del suplicante medieval). No era sólo el suplicante quien portaba vestidos de duelo: podía

3 F. S. Naiden; *op. cit.*, p. 44.

4 J. Gould; “Hiketeia”, en *op. cit.*, p. 76.

5 F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 55.

hacerse acompañar de familiares, amigos y hasta clientes, todos ellos expresando a través del vestido sus sentimientos de aflicción. Tal escenografía teatral y un tanto demagógica provocó que el jurista romano Veneleius considerara ilegal que en un juicio se presentaran de este modo todos los cercanos del acusado.⁶ Pero se comprende tal aparato porque el suplicante debe desplegar una imagen de abyección: él ha renunciado ante su juez a cualquier posición de relativa igualdad, a todo tipo de relación propia de los ciudadanos libres que no son amigos, y con sus gestos advierte de antemano que renuncia a cualquier impulso de venganza. La posición que adopta es pues servil y no es una casualidad que la palabra griega para “mendigo” signifique justamente “aquel que se arrodilla” en el suelo.

En ocasiones no era físicamente posible, o bien, por razones religiosas o de respeto, no era deseable que el suplicante tocara el cuerpo de quien recibía la súplica; entonces, recurría sólo a las palabras. En la *Iliada*, por ejemplo, Héctor que yace herido fatalmente, no puede tocar las rodillas de Aquiles, pero las menciona en su súplica. Otros suplicantes también señalan verbalmente “te abrazo las rodillas”, pero es una expresión figurativa o metafórica. Pero en todos los casos, cuando toma la palabra, el suplicante debe expresarse de manera directa y enérgica (*hiketuo*, *deomai*) para evitar incrementar el posible desprecio hacia su persona. Si el suplicante no poseía suficientes dotes retóricas podía dejar a otro la expresión verbal, mientras él mismo adoptaba los

6 *Ibid*, p. 60.

gestos físicos de inferioridad. Esto era lo que sucedía a los defendidos por el gran orador Cicerón quien, al lado de su vibrante expresión, montaba verdaderas escenografías que incluían familiares, amigos y hasta mujeres próximas al acusado en cantidad tal que todos y cada uno de los miembros del Senado eran alcanzados por los suplicantes. De este modo logró el perdón de Sula, Murena y Flacco.

Con todo, el clímax del ritual eran las palabras del mismo suplicante. Este es un vencido, un acusado o un perseguido y por ello ha perdido temporalmente su lugar social. La súplica tiene como objetivo ser reintegrado a las relaciones de reciprocidad, al orden de las cosas. Se ha convertido en un extraño, ocupa el lugar del “otro” y quiere ser readmitido. Aunque está en posición de dependencia no debe parecer pusilánime y, a la inversa, tampoco debe parecer arrogante o amenazante, pero debe ser firme en reclamar algo que considera justo, que merece que le sea otorgado por sus méritos, por sus antecedentes, por su pertenencia a un grupo o por la equidad que le es debida. El suplicante debe elevarse por encima de su situación de desigualdad pues, como advierte Aristóteles, los jueces favorecen a aquellos que lo merecen.⁷ Las palabras del suplicante deben poseer tal vigor y duración en el tiempo que mitiguen las emociones negativas y que, por medio del respeto al otro y la propia aflicción, provoquen una crisis

7 Aristóteles; *Retórica*, versión de A. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, II, 8, 1386^a (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).

de indecisión en aquel que recibe la súplica.

Es tiempo ahora de pasar al tercer momento de la súplica: la demanda y los argumentos que la sustentan. El suplicante ha hecho patente su voluntad de suplicar y el deseo de ser “aceptado”, pero ahora debe hacer explícito el contenido de lo que pide y los argumentos de por qué considera que sus demandas pueden serle concedidas. Entonces, al lado del respeto y la deferencia, las palabras y los gestos expresan también urgencia y desesperación: por ejemplo, cuando Príamo suplica a Aquiles por la devolución del cuerpo de Héctor, dice que ha debido besar las mismas manos que han quitado la vida a muchos de sus hijos, entre ellos el divino Héctor.⁸ En un mundo tan jerarquizado como el antiguo, las demandas hechas por los suplicantes son muy diversas: en algunos casos piden la devolución de beneficios o privilegios que les han sido arrebatados; otros, protección ante alguna amenaza; otros más, que sean cumplidas ciertas obligaciones, como enterrar a los muertos (es el caso de Príamo); otros, especialmente mujeres, pueden pedir venganza: como Hécuba contra Helena, causante de la guerra que provocó la muerte de sus hijos; y Lucrecia, contra el príncipe que la raptó.⁹ Entre todos, son especialmente notables aquellos suplicantes que han sido vencidos en el campo de batalla. Los habitantes de las ciudades capturadas suelen pedir clemencia

y, salvo que hayan presentado una resistencia muy grande, normalmente no son masacrados, aunque sin duda les espera ser capturados y vendidos como esclavos, costumbre sólidamente arraigada entre los ejércitos griegos, o bien su destino es convertirse en dependientes o esclavos de Roma o del general romano al que han debido rendirse.

A fin de dar fundamento a estas complejas demandas, ya no bastan los gestos y las posturas de humillación: se precisa de argumentos. La súplica no es un ritual de contacto entre individuos cuyo resultado esté establecido de antemano, ni tampoco es un ritual de persuasión que parta del vacío. El suplicante debe apelar a argumentos, pero estos normalmente sólo tienen éxito si se apoyan en un conjunto de valores sociales, políticos o simbólicos que eleven al suplicante al nivel racional de aquel que escucha sus demandas.¹⁰ En general, tales argumentos en la antigüedad eran de tres clases: la reciprocidad, los lazos de parentesco y la equidad.¹¹ Estos argumentos eran tan frecuentes que se les puede encontrar en los manuales de retórica con los cuales eran educados los aristócratas griegos y romanos. En un mundo basado en la pertenencia y la reciprocidad, el aprendizaje de esos argumentos era parte indispensable de la educación superior.

Los primeros, los argumentos de reciprocidad, se cuentan entre los más poderosos porque descansaban en las relaciones sociales entre aquellos

8 Homero; *Ilíada*, versión de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, XXIV, 475 (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).

9 Cfr. F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 74.

10 J. Gould; “Hiketia”, en *op. cit.*, p. 75.

11 *Ibid*, p. 81.

ciudadanos libres que no eran ni parientes ni amigos. La reciprocidad es un sistema de intercambio entre iguales en el cual la cesión o la devolución de beneficios o daños no obtiene su impulso ni por la ley, ni por la fuerza, sino por la pertenencia a un grupo o un estamento. El suplicante solía por ello recordar a su juez que en el pasado le ha entregado

bienes, que le ha prestado ayuda, que le ha hecho favores o bien le sugiere que podría hacerlo en el futuro. En las *Fenicias* de Eurípides, por ejemplo, Yocasta suplica a sus hijos, quienes combaten entre sí, señalándoles, mientras se descubre los pechos, que ella los ha alimentado desde niños.¹² El mismo gesto hace Hécuba cuando suplica a Héctor que no salga de los muros de Troya a combatir a Aquiles: “Hijo mío, estas cosas respeta y apiádate de mí. Si alguna vez te apliqué el pecho que

mitiga las penas, recuérdalo y evita a ese hombre enemigo”.¹³ Un caso excepcional son los suplicantes que agregan amenazas, porque su posición normalmente no les permite tal licencia; sin embargo, en *Las suplicantes*, de Esquilo, el coro expresa la posibilidad del suicidio como una manera de arrancar, al que recibe la súplica, sus demandas:

12 Eurípides; *Las fenicias*, versión de J.A. López Ferrer, Madrid, Cátedra, 2008, 585.
13 Homero; *op. cit.*, XXII, 82-85.



CORIFEEO
Oye mis muchas voces suplicantes.
REY
Escucho. Y habla, que no se me escapa.
CORIFEEO
Poseo ceñidores y refajos,
con los cuales abrocho mis vestidos.
REY
Debe ser adecuado a las mujeres.
CORIFEEO
Pues sabe que eso será un remedio.
REY
Dime cuál es la frase que meditas.
CORIFEEO
Si no haces a este corro la promesa...
REY
¿...qué vas a hacer con esos ceñidores?
CORIFEEO
...con raras tablas ornaré esas tallas.
REY
Oscura es tu palabra: habla más claro.
CORIFEEO
Me colgaré, al instante, de estos dioses.
REY
Lo que escucho fustiga mis entrañas.
CORIFEEO
Comprendiste: tus ojos he aclarado.¹⁴

La segunda clase de argumentos, los referidos a los lazos de parentesco o proximidad, son un género muy similar al anterior. Como se ha visto, a veces una madre debe suplicar a sus hijos, pero también sucede que un hijo tiene que suplicar a su madre, como en *Medea*, donde el coro imagina a sus hijos suplicando por su vida a su madre, quien planea asesinarlos. Con frecuencia los suplicantes afirman pertenecer a un grupo que merece beneficios o protección por razones morales o políticas: Tucídides, por

14 Esquilo; *Las suplicantes*, en *Tragedias completas*, versión de J. Alsina Clota, 8ª ed., Madrid, Cátedra, 2001, pp. 179-180 (Letras Universales).

ejemplo, relata que un ejército griego derrotado suplicó bajo el argumento de que, lo mismo que los vencedores, ellos eran griegos, es decir, que cualquier violencia ejercida iría contra de las leyes morales de la guerra en la antigüedad.¹⁵ Aristóteles, sin embargo, sugiere al suplicante que sea discreto en el uso de estos argumentos para no ser impertinente ante su juez, quien debe ser capaz de reconocer esos principios por sí mismo.

Vienen en tercer lugar los argumentos que se refieren a la equidad. En muchos casos, los suplicantes son acusados de algún delito o de una fechoría: son asesinos o perseguidos. Ellos se defienden entonces alegando inocencia o bien admitiendo el crimen, pero argumentando que fueron llevados a ello a pesar suyo, más como víctimas que como culpables. Recurren entonces a principios jurídicos o morales: por un lado pueden aportar pruebas de su inocencia, pero en muchos otros casos apelan a valores aceptados: los esclavos, por ejemplo, reclaman ser prófugos de malos tratos, lo mismo que las mujeres. Estos argumentos resultan para ellos cruciales, porque debido a su situación de dependencia y por tanto su propensión a mentir, sus palabras suelen recibir muy poca credibilidad y por ende difícilmente pueden justificarse desde un punto de vista meramente legal. Algunas veces estos suplicantes afirman haber actuado bajo una irresistible compulsión externa, como en la obra *Edipo en Colono*, donde el acusado sostiene ante los ancianos de la ciudad: “Todo lo que yo hice no fue sino venir a dar

en tales desgracias por impulso de los dioses [...] no merezco este destino”.¹⁶ Son muy pocos los que, para justificar sus actos, aseguran haber sufrido una incontrolable compulsión “interna”. La presencia de estos argumentos muestra que dentro de la súplica no es la violencia ciega la que prevalece, sino que actúa igualmente una serie de restricciones morales o legales activas, lo mismo en la vida cotidiana que en las cortes de justicia.

Esto último es especialmente notable entre aquellos que suplican por clemencia. En general, tendemos a pensar que la súplica sólo tiene éxito si de antemano existe una inclinación hacia la piedad por parte del juez; pero los especialistas parecen mostrar que no es únicamente la emoción la que prevalece, sino también algún razonamiento. El ritual mismo no tendría sentido si la solución estuviese decidida de antemano. Esto desde luego no significa que no existe la emoción e incluso que ella pueda ser decisiva. Por ejemplo, cuando Héctor suplica a Aquiles que no deje su cuerpo a los perros y a las aves de rapiña, éste responde ferozmente en el momento que ésta será sin duda su suerte, a pesar de que en Troya sea admirado como un Dios; pero no en todos los casos prevalece la ira del instante.¹⁷ Con el fin de obtener misericordia, los suplicantes buscan ser asociados con símbolos de inocencia o de pureza: muchos de ellos exhiben a sus hijos o mejor aún, se aproximan a los hijos de aquel al que

16 Sófocles; *Edipo en Colono*, versión de J. Vara Donado, Madrid, Cátedra, 2008, 997-999.

17 Homero; *op. cit.*, XXII, 338-354.

15 Cfr. F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 87.

dirigen la súplica, los toman en sus brazos, apelan a sus padres. Por ejemplo, cuando Hermes conduce a Príamo ante Aquiles le sugiere que suplique recordando a éste su propio padre, a su madre y a su hijo;¹⁸ en su súplica, Príamo sólo se refiere al padre de Aquiles, pues el mismo viene en calidad de padre de Héctor.¹⁹ No es desde luego que los suplicantes pretendan tener lazos de sangre, pero al recurrir a los niños o a los padres del juez quieren ser asimilados con los símbolos que para éste implican pureza, inocencia y deben ser considerados sin mácula.

Con todo, en ciertos casos, los suplicantes pueden recurrir a argumentos más emocionales o incluso eróticos, que racionales: por ejemplo, una vez concluida la guerra de Troya, Menelao estaba decidido a asesinar a Helena; ni los gestos, ni las palabras de ésta pudieron conmover la feroz mirada del rey. Aunque en Eurípides fue necesaria la intervención de otra suplicante, según otras fuentes, Helena obtuvo el perdón mediante otro expediente: se descubrió los senos y Menelao no fue capaz de cumplir su amenaza.²⁰ Tal como lo hizo esta semidiosa, actuó una cortesana de mediados del siglo IV a.C.: Friné. Ésta había sido acusada de impiedad y había confiado su defensa a uno de sus amantes: el orador Hepérides. Pero ante los jueces, la intervención del orador no parecía tener ningún éxito. En consecuencia, éste condujo a Friné ante la Asamblea donde, retirándole la

ropa, dejó al descubierto sus senos. Este efecto, patético a los ojos de un amante, debió producir un choque electrificante entre los jueces. Tratándose de una mujer de la que se decía que había servido de modelo para la “Venus de Cnido”, una escultura realizada por Praxiteles, otro de sus amantes, el efecto fue decisivo: considerándola digna devota y sirvienta de Afrodita, Friné fue exonerada.²¹

Los tres pasos anteriores han sido obra de los suplicantes y tienen diferentes duraciones: el primero de ellos, decidir a quién elegir, suele ser muy breve y hasta puede pasar inadvertido; el segundo, los gestos y las posturas de humillación puede ser más o menos largo, pero compensa su duración con su patetismo; el tercero, la exposición de los argumentos, puede tener una duración considerable. Breves o largos, estos pasos obedecen a una secuencia que debe ser respetada, pues su propósito es atenuar la violencia inmediata transmutando la emoción negativa en razonamiento. El siguiente paso corre ahora a cargo de aquel que recibe la súplica.

Éste debe responder y lo hace igualmente a través de una serie de momentos: ha aceptado y debe escuchar la súplica; luego, debe evaluar los argumentos; finalmente debe tomar una decisión, un “sí” o un “no”, emitiendo un veredicto que debe considerar cuidadosamente, porque esto lo conduce a dos vías muy diferentes, pues aunque es libre de decidir, una vez tomada su decisión ya no es libre de volver a ella y evadir sus consecuencias. Esto lo

18 *Ibid.*, XXIV, 465.

19 K. Crotty; *The poetics of Supplication, Homer's Iliad and Odyssey*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1994, p. 88.

20 Cfr. F. S. Naiden; *op. cit.*, p. 101.

21 U. Wal; “Phryne”, en *Brill's New Pauly: Encyclopedia of The Ancient World*, vol. XI, Boston, Brill, 2008, p. 198.

obliga a ser prudente. Algunas veces, para decidir, pide consejo a un tercero: un sabio o un oráculo; otras veces interroga violentamente al suplicante: “¿Quién es usted y cómo se responde a las acusaciones en su contra?”.

Si después de todos estos preliminares decide responder afirmativamente a la súplica, el juez debe hacer patente su decisión ante todos. La respuesta afirmativa y el compromiso que esto conlleva exigen que su respuesta sea inequívoca y vivida. Puede recurrir para ello a una serie de actos que “invierten” los gestos del suplicante: si éste se encuentra postrado o abraza las rodillas, aquel que recibe la súplica extiende la mano y lo levanta.²² Éste es el gesto que realizó Aquiles ante Príamo, en una de las escenas finales de la *Ilíada*. Siempre extiende la mano derecha porque según Eustacio esa mano simboliza “hacer una promesa”; otros autores llegaban incluso a afirmar que en la mano derecha reside la *Fides* (diosa de la fe y la confianza).²³ Otro gesto posible era asentir con la cabeza, la cual simboliza “reflexión”. En Roma, el gesto usual del Emperador era extender la mano derecha en señal de perdón, por lo que aquél era llamado *Restitutor* (del verbo *restituere*, “levantar” o “restaurar”). Desde luego, existía igualmente la respuesta verbal pero ésta también se refería a los gestos del suplicante; por ejemplo si éste portaba vestido de duelo, el otro responderá: “Cámbiate el vestido”.

¿Cuáles son las razones para otorgar una respuesta afirmativa? Al-

gunas fuentes tardías utilizan el término “filantropía”, que podría ser interpretado como “caridad”, pero este término no es el adecuado para describir las razones del suplicado. Las razones de aquel que recibía la súplica no están relacionadas con nuestro concepto de “humanidad”, sino con la percepción que se formaba acerca de la reciprocidad y el respeto que debía al suplicante. No son los “derechos humanos” en general lo que lo impulsaba a actuar de este modo, sino la consideración que se hacía del suplicante y de sí mismo: se imaginaba a él mismo en una situación similar o bien se preguntaba por el respeto que a él mismo le era debido.²⁴ Por eso Aristóteles afirma que sólo se siente compasión ante nuestros semejantes: “Se compadece a sus semejantes en edad, en caracteres, en reputaciones; pues en todas estas cosas más se manifiesta que también a uno pudiera ocurrir”,²⁵ y por la misma razón, en la antigüedad se creía que era ridículo suplicar ante los extranjeros.

Debido a ello la respuesta no siempre era un “sí” o un “no” definitivo, sino una suerte de negociación que expresaba las reservas de aquel que recibía la súplica: éste ponía ciertas condiciones o establecía un período de prueba antes de aceptar definitivamente un compromiso. Puesto



22 J. Gould; “Hiketēia”, en *op. cit.*, p. 78.

23 Valerio Máximo, citado por F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 110.

24 F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 113.

25 Aristóteles; *op. cit.*, II, 8, 1386^a.

que era una negociación, los suplicantes también trataban de obtener alguna ventaja. La súplica no era pues un ritual cuyo resultado fuera conocido de antemano, sino un enfrentamiento, un “agonismo” basado en el interés mutuo y la reciprocidad, porque establece entre ambas partes ciertos compromisos, lazos duraderos. ¿A qué se comprometía aquel que aceptaba la súplica? Desde luego son de orden muy diverso: algunas veces aceptaba la reincorporación del suplicante a su propio grupo en condiciones de completa igualdad y libertad: es la *xenia*; otras veces no ofrecía la igualdad sino sólo la amistad, es la *philia*. En este caso, el suplicante se convertía en un amigo, aunque seguía siendo un inferior. En otros casos, sobre todo entre los pueblos vencidos, el compromiso sellaba la inferioridad permanente de los suplicantes: eran convertidos en esclavos, debían pagar una suma de rescate por sí mismos o simplemente eran convertidos en dependientes de algún aristócrata romano. Esta conclusión era tan común que Basilio de Cesarea no encuentra condenable la esclavitud en sí misma, sino el hecho de que los traficantes aún reclamen intereses por la venta de los pueblos derrotados.

Lo que mejor indica la naturaleza de este acto es que una vez dada la afirmativa, aquel que acepta la súplica acepta con ello los compromisos y ya no puede de ningún modo retractarse. La literatura antigua está llena de los castigos más terribles infringidos a quienes incumplen sus promesas. Todos estos sufren penas catastróficas: algunas veces son impuestas por los dioses: plagas,

pestes, terremotos, deformaciones corporales. Otras veces el castigo llega a manos de algún próximo al suplicante: hijos, hermanos o esposas. Esto es irremediable, lo mismo para griegos, romanos o hebreos: Zeus, Júpiter o Yahweh, todos ellos castigan sin piedad a los que traicionan su propia palabra. Esto se explica porque el compromiso descansa en el honor, la reputación, la imagen pública, valores de extrema importancia en la antigüedad. Platón, por ejemplo, deja claro que romper una promesa es uno de los peores crímenes imaginables y que jamás queda impune; según Hesíodo es tan grave como llevar a la cama a la esposa de un hermano.²⁶ En caso de ser aceptada, la súplica crea lazos de reciprocidad, acuerdos solemnes que involucran la imagen pública y que cada uno tiene de sí mismo. Desde luego, estos lazos podían ser reducidos o muy extensos, pero eran prácticamente indisolubles.

La segunda alternativa al alcance de quien recibe la súplica era el rechazo. Lo mismo que el asentimiento, el “no” debe ser comunicado mediante gestos explícitos y vividos que usualmente niegan por completo los gestos del suplicante: entonces, el que recibe la súplica evade el contacto físico, rechaza el cuerpo del suplicante, permanece impasible, inexpresivo e incluso puede ocultar las manos. Si la manera de expresar el rechazo es sencilla, el siguiente paso es más complejo porque debe expresar las razones que lo llevan a actuar de este modo. Aunque el rechazo puede ser instantáneo, no es del todo arbitrario, o al menos la súplica intenta

26 Cfr. F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 123.

que no lo sea. Un ejemplo de ello se encuentra nuevamente en la *Iliada*: en el momento en que Héctor suplica que su cuerpo no sea dejado a la rapiña, Aquiles responde con fiereza que ésa será su suerte, sin importar el monto del rescate que Príamo ofrezca por su cuerpo. Sin embargo, Aquiles sufre la presión de los dioses, conmovidos por las súplicas de los troyanos y aconsejado por su madre, Tetis, accede a entregar el cadáver, no sin antes maltratarlo en diversas ocasiones.²⁷

Las razones que explican el rechazo son, por supuesto, muy diversas pero siempre ponen en juego una serie de valores morales, religiosos y políticos que les quitan arbitrariedad. El que recibe la súplica debe respetar igualmente las reglas de este “juego de verdad” que incluyen varias responsabilidades: la primera es mostrar respeto (*aidos*, en griego) por el suplicante, escuchando sus argumentos y evaluándolos; la segunda es hacerle “justicia”, es decir mostrar equilibrio en su decisión y claridad en su juicio. A pesar de su condición de inferioridad, diversas fuentes llegan a llamar “sagrado” al suplicante y sostienen que “no debe ser engañado”. La súplica es por tanto una forma particular de hacer justicia y por ello no puede descansar exclusivamente en las emociones. No es que las pasiones estén ausentes, pero deben ocupar el lugar que ciertos razonamientos les permitan. Por ello, los argumentos que justifican el rechazo deben ser los antagónicos directos de los argumentos del suplicante: en vez de amigos, son enemigos; en lugar de inocentes, son

culpables de los sufrimientos que han provocado; en lugar de individuos valiosos y respetables, son gentes que carecen de valor.

Quizá sea éste el argumento más general para justificar la negativa: la acusación de hipocresía. El suplicante no es quien dice ser. Los que reciben la súplica esperan que los culpables sean sinceros, incluso respecto a sus presuntos crímenes y cualquier distanciamiento de la sinceridad esperada, sea este verbal o corporal, implica que sus demandas serán rechazadas. Pero por supuesto, incluso la sinceridad puede no ser suficiente ante la gravedad de los delitos. En la antigüedad, los delitos parecen concentrarse en tres tipos generales: el primero, absolutamente imperdonable, es la ofensa a los dioses; el segundo es la ofensa a los mortales, que puede a su vez ser de tres clases: asesinato, violación a las leyes de la hospitalidad (la *xenia*) y haber provocado guerras injustas. Este último caso es especialmente significativo para nuestros propósitos: con frecuencia, los vencidos en el campo de batalla piden clemencia, pero siempre encuentran la enemistad del otro y aunque en principio existe la posibilidad del perdón a cambio de una suma de rescate, esto es raramente aceptado. En la *Iliada*, por ejemplo, aparecen seis casos de



27 Homero; *op. cit.*, XXIV, 127-137.

héroes, todos troyanos, capturados por los griegos: Adastro, Dolon, Pisandro e Hipóbolos, Cleóbulo y Lycaion. Todos ellos piden por su vida y todos fracasan. Los argumentos que reciben muestran que aquí prevalecen las necesidades militares y la hostilidad a los argumentos económicos (como obtener un rescate) o sentimentales (pues algunos de ellos son muy jóvenes). Es porque los griegos consideran que la guerra de Troya ha sido una guerra injusta provocada por la violación de las leyes no escritas de la hospitalidad que Paris ha cometido contra Menelao, violación que los troyanos comparten por acoger a Helena. Por eso se les condena: por causar una guerra y ser crueles en el combate e hipócritas en la súplica.²⁸

Las actitudes del suplicante y del suplicado son entonces indicativas del carácter social, religioso, político de este acto de súplica.²⁹ Una vez pronunciada la decisión del rechazo, se espera que el suplicante permanezca incólume, que se marche si le es posible, o bien, que acepte la muerte. Es verdad que el suplicante debe ser muy expresivo durante su demanda, pero no debe ser impertinente y fastidioso y siempre hay un punto en el que debe desistir de su petición, así sea por resignación. El que recibe la súplica, en cambio, tiene entera libertad: según las fuentes antiguas está en su derecho y cualquiera que sea su decisión no debe temer ninguna represalia, ni por parte de los dioses, ni por parte de los hombres. Él expresa su gesto de rechazo sin ningún impedimento externo, ofrece sus razones sin temor

a contradecirse y toma su decisión sin miedo a un castigo posterior. Sus únicas limitaciones provienen del hecho de que su actuar debe estar basado en el respeto y en la justicia que debe al suplicante. Esto descansa a su vez en que tiene plena conciencia de que en el mundo antiguo nadie está a salvo de los reveses de la fortuna, que de cualquier modo su palabra está comprometida y que en caso de no cumplirla le esperan represalias feroces.

En síntesis: la súplica en la antigüedad era una forma determinada de impartir justicia, y con ello contener la violencia indiscriminada, en un momento en que muchas fuentes de poder personal no estaban reguladas por una “juridificación” extensa. Esta justicia descansaba en los valores de la reciprocidad, en el equilibrio de roles, en el razonamiento del juez acerca de sí mismo y del lugar social y político que ocupaba el suplicante. Puesto que no existía ningún poder por encima de él, su justicia era irrevocable y puesto que no temía ningún castigo, era expedita. La justicia que aplicaba era sencilla, sin tecnicismos legales, pero no era del todo arbitraria porque estaba fundada en valores morales, religiosos y políticos conocidas por todos y compartidos. Desde luego, esto no significa que no hubiese injusticias y violencias infundadas e injustificadas, pero las fuentes literarias e históricas se esfuerzan por mostrar que, de un modo u otro, tarde o temprano, la arbitrariedad y el crimen contra los suplicantes son castigados. De modo que, en general, prevalece la justicia: en las súplicas conservadas aquellos

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles; Retórica, versión de A. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).
- Barden Dowling, M.; Clemency and Cruelty in the Roman World, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2009.
- Burkert, W.; The Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.
- Crotty, K.; The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1994.
- Esquilo; Las suplicantes, en Tragedias completas, versión de J. Alsina Clota, 8ª ed., Madrid, Cátedra, 2001, pp. 151-207 (Letras Universales).
- Eurípides; Las fenicias, versión de J.A. López Ferrer, Madrid, Cátedra, 2008.
- Goldhill, S.; “Supplication and Authorial Comment in the Iliad: Iliad Z 61-2”, en Hermes, vol. CXVIII, (1990), pp. 373-376.
- Gould, J.; “Hiketēia”, en The Journal of Hellenic Studies, núm. 93 (1973), pp. 74-103.

28 Véase F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 135 y ss.

29 Véase K. Crotty; *op. cit.*, p. 97 y ss.

que son liberados son generalmente inocentes y aquellos que son castigados son generalmente culpables. Cuando los perseguidos logran refugiarse en algún lugar sagrado, por ejemplo un templo, aquellos expulsados de ahí son individuos justamente culpables y los únicos asesinados en esos lugares son los tiranos, enemigos de todos.³⁰ En breve: la súplica era una forma de moderar la violencia o los resultados de ésta, confiando en valores y normas que en principio son ajenos a los instrumentos propiamente jurídicos. A medida que las instituciones fueron cubriendo gradualmente todas las relaciones sociales, los actos de súplica se han vuelto más extraños y hoy se les encuentra ocultos, inaccesibles o en situaciones excepcionales (como la relatada a propósito de M. Gadafi). La violencia está muy lejos de haber abandonado nuestras vidas, pero las formas que los seres humanos han creado para contenerla tienen una genealogía de la que hemos deseado mostrar que la súplica forma parte.

Homero; *Ilíada*, versión de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997 (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).

Naiden, F. S.; *Ancient Supplication*, New York, Oxford University Press, 2006.

Sófocles; *Edipo en Colono*, versión de J. Vara Donado, Madrid, Cátedra, 2008.

Wal, U.; "Phryne", en *Brill's New Pauly: Encyclopedia of The Ancient World*, vol. XI, Boston, Brill, 2008, p. 198.

30 F.S. Naiden; *op. cit.*, p. 162.

FILOSOFÍA Y VIOLENCIA (A PROPÓSITO DE JOSEPH DE MAISTRE)

Jorge Armando Reyes Escobar*
FFyL, UNAM

RESUMEN: Las siguientes líneas versan sobre la dificultad de definir a la violencia. El hilo conductor se centra en una reflexión en torno a la función que cumple el espacio en la obra del escritor francés Joseph de Maistre. La exposición se divide en dos partes: en la primera se expone la dificultad de aprehender conceptualmente la experiencia de la violencia y se presentan algunas razones que dan cuenta de semejante dificultad. En la segunda parte, se ilustrará el vértigo y desconcierto que produce en el pensamiento la vivencia de la violencia tomando como eje el modo en el cual opera la distribución espacial en *las veladas de San Petersburgo* de Joseph de Maistre.

PALABRAS CLAVE: violencia, filosofía, De Maistre.

Abstract: This paper is about the difficulty to define the violence. The purpose of this text is a reflection on the role of space in the work of French writer Joseph de Maistre. The exposure is divided into two parts: the first presents the difficulty of apprehending conceptually the experience of violence and some reasons about this difficulty. In the second part, we will illustrate the vertigo and the confusion that occurs in the thought the experience of violence using as a focal manner which appears in the spatial distribution in *St. Peterburg Dialogues* of Maistre's work.

Key words: violence, philosophy, De Maistre.

Recibido: 23-diciembre-2011
Aprobado: 28-enero-2012

I

No filosofía *de la* violencia, sino filosofía y violencia. ¿Acaso tiene sentido la diferencia? Theodor Adorno escribió en alguna ocasión que “los títulos deberían, como los nombres,

designar, no decir”¹. De ser así, el título señala e indica, pero no proporciona conocimiento discursivo porque no opera a la manera de un juicio, en el cual cabe discernir la presencia del concepto mediante el cual se determina

¹ Theodor W. Adorno, *Notas sobre literatura*, Akal, Madrid, 2003, p. 314.

* Doctor en Filosofía. Profesor del Colegio de Filosofía y del Posgrado de Filosofía en la FFyL. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: guandajo@gmail.com

lo particular; más aún, el título tampoco hace las veces de ujier del concepto, sino que señala, en cambio, el talante del asunto del que se ocupará el texto, talante casi siempre destinado a mantenerse al margen del sentido fijado en el despliegue de este último.

¿Qué designa, pues, el título “filosofía y violencia”? No una unidad funcional formada por la conjunción copulativa, en la cual la filosofía desempeñaría el papel del marco teórico mediante el cual se explicarían y criticarían los actos violentos. Semejante modo de proceder presupondría que aún se mantiene incólume la posibilidad esencial de posicionar (en el sentido que le da Hegel al término “*setzen*”). Esto es, establecer y hacer autoconscientes los límites que coordinan la reciprocidad de categorías tales como interno/externo, forma/contenido, teoría/praxis que ordenan el campo de la experiencia como experiencia *del mundo*. La espontaneidad del posicionar —y la subsecuente capacidad de emitir juicios— es precisamente lo que la percepción de la potenciación de la violencia parece desmentir, no por medio de la interpelación de un argumento, sino por la imposibilidad misma de orientarse debido a la desarticulación del “espacio de las razones”.

La percepción se encuentra en la violencia, en un torbellino de encierro y desamparo. El desplazamiento de las imágenes espaciales asociadas a la violencia, del espacio fortificado del castillo en los siglos XI y XII —de donde salían intempestivamente los hombres armados al servicio del señorío para azotar la campaña— al desamparo

y vulnerabilidad que representa la ciudad de Sarajevo al final del siglo XX —en la cual no hay edificación que brinde cubierto y toda plaza, escuela o biblioteca es un espacio totalmente expuesto a la mirada de los francotiradores— no indica un proceso de diferenciación a lo largo del cual se haya formado algo así como la “experiencia de la violencia” (entendiendo experiencia en el sentido idealista de *Erfahrung*, de camino que integra momentos heterogéneos en una unidad narrativa) respecto a la cual sea posible discernir sus formas, sus causas y su desarrollo.

Por el contrario, el desplazamiento es errático, aun en su recurrencia, en éste se alternan y combinan encierro y desamparo hasta confundirse produciendo como efecto la imposibilidad de tomar la distancia reflexiva necesaria para que uno mismo se constituya como *espectador*; es decir, como subjetividad autoconsciente de su actividad productora de los límites normativos que hacen inteligible el mundo permitiendo afirmar no sólo qué aparece en la experiencia sino también *cómo* aparece. En este sentido, es ejemplar la manera en la cual Kant juzga la violencia revolucionaria puesta de manifiesto en la ejecución de Luis XVI:



entre todas las atrocidades que conlleva un golpe de Estado por insurrección, el *asesinato* mismo del monarca no es todavía lo más grave [...] La *ejecución formal* es la que conmueve el alma imbuida del derecho humano con un estremecimiento que se renueva tan pronto como imaginamos una escena como la del destino de Carlos I o Luis XVI².

Llama la atención que Kant no haga proceder tal estremecimiento de la imaginación o el sentimiento, sino de la razón, debido a que la *ejecución formal* del monarca representa un caso en el cual la razón transgrede sus propios límites por medio de la legalidad que ella misma ha instituido:

la ejecución ha de pensarse como la total inversión de los principios de la relación entre el soberano y el pueblo (éste, que tiene que agradecer su existencia sólo a la legislación del primero, se convierte en soberano de aquél) de suerte que la violencia, con la frente bien alta y siguiendo principios, se eleva sobre el derecho más sagrado; lo cual, como un abismo que lo devora todo sin retorno, como un suicidio cometido por el Estado, parece ser un delito sin expiación posible³.

El abismo no designa tanto el hecho de abolir la legalidad y la racionalidad como la forma legal y racional por la cual éstas son trastocadas; pues lo que inquieta a Kant es que lo constituido, el pueblo, se determine a sí mismo como tribunal legal para condenar a muerte a su propia condición de posibilidad, el rey; con ello la violencia revolucionaria no sólo subvierte el orden político de

un Estado, pone también en cuestión la posibilidad de tomar la distancia requerida para instituir los límites de legalidad/ilegalidad, condicionante/condicionado, el soberano y el pueblo.

Así, lo que Kant parece avizorar es que el encuentro con la violencia introduce un desorden fundamental en la economía de la razón, porque su modo de irrumpir en la experiencia es de una inmediatez tal, que deja al acto reflexivo desprovisto de las coordenadas necesarias para posicionarse respecto a lo que ha acontecido, y constituirse a sí mismo como espectador que identifica y distingue cómo lo acontecido ha tenido lugar. En esa medida, la violencia encierra al individuo en los confines de su percepción inmediata y, al mismo tiempo, lo sitúa en el desamparo —literal y metafórico— de ignorar por completo qué acontecerá y cómo integrarlo en un todo unificado. Semejante “desorden fundamental” es el que parece permear los intentos de comprender la violencia con la que millones de seres humanos fueron desplazados de sus lugares de origen y enviados a campos de exterminio en la Segunda Guerra Mundial, como advierte Karl Schlögel:

La línea de Hanau a Lodz, de Berlín a Lublin, la fecha que lleva añadida, figura un desplazamiento, aparecen consignadas fechas de partida y llegada. Pero en verdad el desplazamiento figura un descenso a los infiernos. De eso no nos enteramos por los mapas, sino por relatos de quienes fueron forzados a tal viaje [...] No hay un guía mejor en la topografía del terror que informes y recuerdos de sobrevivientes [...] Seres humanos que en la vida corriente habían tenido que orientarse a lo sumo en el barullo del tráfico, los transbordes

2 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2002, 320-321/152-153.

3 *Ibidem*, 322/154.

del metro y los enlaces de tren, tenían que situarse ahora en comarcas de las que ni siquiera habían oído hablar [...] Como mejor se describe el camino que queda atrás no es con indicaciones de distancia, sino con etapas: policía, prisión, transporte⁴.

Si bien este fragmento presenta una situación que en principio pareciera ser ajeno a Kant —el planteamiento de una ilegalidad interna a la ley—, considero que concurre en un punto básico concerniente a uno de los efectos más profundos de la violencia: la incapacidad de orientarse tomando como punto de referencia las reglas o los objetos que hasta entonces habían sido necesarios o útiles para hacer que la heterogeneidad de lo vivenciado se transformara en unidad de la experiencia; incapacidad que se pone de manifiesto en la suerte corrida por la legalidad en un caso y por el mapa en el otro: la existencia de ambos presupone como condición la distancia respecto a lo inmediato. De esta forma, así como la legalidad se ocupa de las acciones particulares únicamente en la medida en la cual son instancias de un principio universal, el trabajo cartográfico incorpora la particular sólo en tanto corresponde a la tarea de presentar la yuxtaposición y simultaneidad de elementos previamente elegidos. Ese distanciamiento, empero, es el que le permite a ambos ser condiciones necesarias para orientarse en la pluralidad de lo particular (para no perderse en los detalles del acto ni en los accidentes del terreno). Ahora bien, la irrupción de la violencia impide que

se sitúen a la distancia necesaria para producir una orientación reflexiva.

Esta peculiaridad es, a mi juicio, la responsable de que la filosofía, no pueda hacer de la violencia un tema, la explicitación conceptual de una trama de inteligibilidad ya operante. Esta afirmación, sin embargo, parece entrar en conflicto directo con el acto que está ocurriendo ahora mismo, pues, ¿no se está escribiendo *acerca* de la violencia? ¿Cómo podría hablarse de algo si no se partiera de la presuposición de que los recursos del lenguaje no ponen ya a nuestra disposición determinaciones que, aunque puedan ser precarias, proporcionan puntos de referencia para identificar distintas formas y figuras de la violencia en nuestra sociedad y a lo largo de la historia? En efecto, la violencia no es algo así como *lo totalmente otro* que sólo podría advenir al pensamiento por medio de “un lenguaje de pura invocación, de pura adoración, que no profiere más que nombres propios para llamar a lo otro a lo lejos”⁵. Así, distinguimos distintas formas de violencia (familiar, de género, política, etc.) y somos capaces de explorar a las diversas regulaciones a las que éstas se han sometido a lo largo de distintos momentos de la historia, e incluso puede practicarse una genealogía que muestre cómo estas regulaciones de la conducta violenta han contribuido a la constitución de la subjetividad moderna⁶.

En breve, el hecho de que la violencia no se sustraiga a lo que la

4 Karl Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Siruela, Madrid, 2007, pp. 424 y 426.

5 Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*,
6 Véase, por ejemplo, el artículo de Sergio Pérez, “Violencia y gobierno de sí mismo,” *Alteridades*, núm. 4, vol. 8, 1994, pp. 55-66.

hermenéutica filosófica ha denominado “lingüística” parece echar por tierra la sugerencia previa, según la cual la violencia interrumpe radicalmente el despliegue de un campo de experiencia en el que fuera posible orientarse reflexivamente. ¿No es, sin embargo, precisamente en su modo particular de venir al lenguaje (en especial al lenguaje de las humanidades y las ciencias sociales) donde mejor se percibe el desorden fundamental que la violencia introduce en el pensamiento? La respuesta dependerá en buena medida de percatarse de la paradoja inherente a los intentos de presentar discursivamente lo que la violencia es: por un lado, como ya lo insinuaba la cita de Schlögel, ésta sólo se puede reconocer si se apoya en el testimonio de individuos que, ya sea en cartas, informes diarios, súplicas, etc., viven en carne propia la violencia, de tal modo que lo que desde una perspectiva distinta significaría, por

ejemplo, la ejecución de una orden judicial, la implementación de un programa de reubicación o un daño colateral para ellos es un sentido vivido como una detención violenta, como un exilio forzoso o como un dolor irreparable. En esa medida la aproximación a la violencia no puede prescindir de la manera en la cual es percibida como tal, como si su sentido se encontrase ineludiblemente ligado a su vivencia. No obstante,

por otro lado, si la inteligibilidad de la violencia se agotase en el sentido que ésta tiene para quien la padece, si su interpretación o explicación dependiera exclusivamente de la manera en la cual es sentida como tal, entonces no habría manera de salir del remolino de la anécdota, la idiosincrasia o una sensibilidad hipertrófica.

De ahí que investigadores como Fernando Escalante Gonzalbo, ante la creciente percepción de la opinión pública mexicana de que nos encontramos en una irrefrenable espiral de violencia que ameritaría hablar de una “colombianización” del país, recurra a índices cuantificables —a saber, la comparación de la tasa de homicidios, así como su distribución geográfica— para disponer de un criterio que le permita poner en tela de juicio la mencionada percepción y concluir que

la sensación general de inseguridad que acusa la opinión mexicana tiene como referente concreto la violencia del crimen organizado, y con razón, pero traduce también un miedo mucho más difuso: el de una sociedad inestable, sumamente desigual, con un sistema político fragmentado, de futuro incierto⁷.

Mediante tal proceder, la violencia se convierte en un fenómeno cuyas causas, características y consecuencias pueden explicarse de manera objetiva y servir para la justificación de juicios en el ámbito de la sociología, la historia o la ciencia política.

⁷ Fernando Escalante Gonzalbo, “¿Puede México ser Colombia? Violencia, narcotráfico y Estado, *Nueva Sociedad*, núm. 220, marzo-abril de 2009, p. 96.



Sin embargo hay que notar cómo en este último punto el modo en el cual la violencia es percibida pasa a segundo término; paradoja que Balibar expresa en los siguientes términos:

por definición la violencia extrema es una noción difícil, incluso paradójica. Indica un umbral o un límite reconocible en las cosas mismas. Al mismo tiempo, se presta a criterios absolutos y a estimaciones cuantitativas⁸.

La cita, a mi juicio, es pertinente debido al modo en el cual presenta la dificultad presente en los intentos de pensar la violencia en términos espaciales: como si ésta, aun en sus casos extremos, no se tratara tanto de un desbordamiento —un exceso capaz de hacer zozobrar todo intento de confinar la violencia vivida a los confines de un concepto— como de un punto ciego —un hiato entre la particularidad del individuo sufriente y la universalidad de los conceptos mediante los cuales es posible dar cuenta de la magnitud de los hechos calificados como violentos—. En este último caso, la percepción de la violencia, y la dificultad de llevarla al ámbito conceptual, no acusaría una manera inapropiada de situarla como objeto de estudio, sino la incapacidad de situarse a sí mismo en límites con base en los cuales mediar entre lo universal y lo particular.

Tal manera de explicar la inestabilidad propia de las aproximaciones conceptuales a la violencia con base en la incapacidad de posicionarse respecto

a ella se repite, por ejemplo, en *Sobre la violencia*, de Hannah Arendt, cuando hace notar lo

sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración [...] Esto demuestra hasta qué punto han sido presupuestas y luego olvidadas la violencia y su arbitrariedad; nadie pone en tela de juicio ni examina lo que resulta completamente obvio⁹.

¿A qué se debe esta omisión?
¿A una negligencia enmendable de filósofos y científicos sociales o a una incapacidad *de origen* en el modo de operación de los procesos por medio de los cuales suponemos que se produce la inteligibilidad del mundo (incluyendo en éste a la violencia)? La plausibilidad del segundo disyunto es la que se tratará de explorar porque, en primera instancia, le concede crédito a la perplejidad que puede provocar la manera en la cual la violencia se resiste a la aprehensión conceptual, renuencia cuyos efectos se perciben en la forma en la cual la violencia oscila, se desplaza del testimonio individual a la estadística anónima.

A continuación quisiera sugerir que la paradoja tiene como origen una cuestión de estructura, a la manera en la cual el pensamiento, sobre todo a partir de la filosofía crítica de Kant, se toma a sí mismo como un proceso¹⁰. Quisiera

⁹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, p. 16.

¹⁰ En este punto quisiera señalar que la posición del presente artículo no adoptará la visión según la cual el pensamiento, especialmente el pensamiento racional, tiene en sí mismo una estructura violenta, como ha sugerido, por ejemplo, Emmanuel Levinas y como parece desprenderse de algunos

⁸ Étienne Balibar, "Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology," *Differences*, núm. 2-3, vol. 20, 2009, p. 11.

sugerir que el problema estructural es un problema de *vértigo*: “éste se refiere a una perturbación de la percepción del espacio combinada con una ilusión de movimiento”¹¹. ¿Por qué proceder de tal modo? Para expresarlo primero en imágenes con el fin de conducirlo después al concepto: sugerir que el problema estructural que afecta a la razón es un problema de vértigo quiere decir que se trata simultáneamente del reconocimiento de que los parámetros y distinciones que le sirven de límite para apoyar sus criterios colapsan (y en ese punto se encontraría la “perturbación en la percepción del espacio”) y la suposición de que, a final de cuentas, ese espacio de distinciones no importa, que su materialidad y contingencia pueden ser dejados de lado para quedarnos con los principios racionales mediante los cuales sería posible tomar distancia de la situación violenta que nos salga al paso para enjuiciarla y criticarla (y ahí reside la “ilusión de movimiento”: suponer que el paso del concepto particular a la universalidad del concepto es una calle de dirección única y sin obstáculos). Así

párrafos de la *Dialéctica del Iluminismo*, de Horkheimer y Adorno. El motivo de tal negativa no obedece, empero, a la voluntad de omitir la forma en la cual ciertos modelos predominantes de razón le han otorgado privilegio al polo de unidad al momento de dar cuenta de la realidad bajo el esquema sujeto-objeto —privilegio que se ha mantenido a costa de suprimir la diferencia y resistencia del objeto, tanto en epistemología como en ética—, sino a que, si se optara por enfrascarse en un debate acerca del carácter violento o no de la razón, pasaría a segundo término una de las hipótesis que el artículo se propone examinar: el callejón sin salida al cual conduce el modelo de razón que ha sido tan objetado en el pensamiento del siglo XX se debe, entre otras causas, a no haber meditado sobre su forma espacial.

¹¹ Danielle Quinodoz, *Emotional vertigo*, Routledge, Londres, 1997, p. 2

pues, la intuición que se quisiera ensayar es la siguiente: cuando el pensamiento se da de bruces con la violencia se produce una sensación de vértigo.

Es preciso aclarar, sin embargo, que el término intenta ser más que una metáfora apta únicamente para reflejar las desventuras de la razón *frente* a la violencia. Más bien, intenta sugerir que la razón se descontrola porque no reconoce como propio su carácter espacial; ésta, en medio de una situación de violencia extrema, omite la forma en la cual sus criterios y modos de discernimiento no sólo instituyen espacios, sino que éstos se fundan en la experiencia espacial, la cual es transgredida por la violencia. Para observar el funcionamiento de esta transgresión se tomará como hilo conductor, la manera en la cual se ha recibido la obra de Joseph De Maistre.

II

Joseph De Maistre

Iniciaré directamente con una cita de Joseph De Maistre:

“La raza entera de los hombres se somete al orden por el castigo. [De esto] resulta la existencia necesaria de un hombre destinado a imponer a los hombres los castigos decretados por la justicia humana; y este hombre, en efecto, se encuentra en todas partes, sin que haya ningún medio de explicarse el cómo [...] ¿Qué ser tan inexplicable es éste [el verdugo] que prefiere a todos los oficios agradables y lucrativos y aun honoríficos [...] el de atormentar o matar a sus semejantes [...] Es formado como nosotros exteriormente; nace como nosotros, pero es un ser extraordinario, y que exista en la familia humana es menester un decreto particular,

un *Fiat* del poder creador [...] Apenas la autoridad ha designado su morada, apenas ha tomado posesión de ella cuando las otras habitaciones retroceden hasta que no ven la suya. En medio de esta soledad y de esta especie de vacío formado a su alrededor, vive solo con su mujer y sus pequeñuelos, que le hacen oír la voz del hombre; sin ellos no conocería más que sus gemidos... Se hace una señal lúgubre, un ministro abyecto de la justicia llama a su puerta y le advierte que hace falta: marcha, llega a una plaza pública llena de gentes que se oprimen y palpitan. Se le entrega un envenenador, un parricida, un sacrílego; se apodera de él, lo tiende, lo ata a una cruz horizontal y levanta el brazo, entonces en medio de un horrible silencio, no se escucha más que el sonido de los huesos fracturados bajo la barra y los alaridos de la víctima [...] Ha concluido la operación [...] Baja, alarga su mano teñida de sangre y la justicia arroja en ella, desde lejos, algunas piezas de oro, que se lleva consigo a través de dos filas de hombres que se apartan horrorizados [...] toda grandeza, todo poder, toda subordinación descansa en el ejecutor: es el horror y el nudo de la asociación humana. Quitad del mundo ese agente incomprensible y en el instante mismo el orden deja su lugar al caos, los tronos se hundén y la sociedad desaparece”¹².

Muy probablemente la imaginación estaría tentada a atribuirle la autoría de este relato a un inquisidor del siglo XVI o a un rabioso defensor del absolutismo del siglo XVII. Sin embargo, proviene de una obra escrita en el albor del siglo XIX, *Las veladas de San Petersburgo* (cuya composición comenzó en 1809), en la cual el autor, Joseph De Maistre (1753-1821) —senador del ducado de Saboya—, hizo patente el fuerte influjo que

Francia ejerció sobre él, influencia que distaba mucho de ser unidimensional debido a que, si bien su admiración por lo que representaba la monarquía francesa era apenas compatible con la enraizada lealtad de familia a la corte saboyana (su padre también había sido Senador), no hay presentación de su pensamiento que pueda omitir el horror que le causó la revolución en Francia; un pavor que no necesita de la lectura repetida y pormenorizada de los textos de Joseph De Maistre para dejar en claro que no procede ni se agota en el estremecimiento físico causado por el derramamiento de sangre durante el Terror revolucionario. Más bien, el modo en el cual sus escritos transmiten la honda perturbación que trajeron consigo los acontecimientos en Francia —cuya exposición se entretiene con reflexiones en torno a la Providencia, el pecado original, el lenguaje o la naturaleza del número— sugiere que su ansiedad posee un carácter moral —casi se estaría tentado a emplear el término “metafísico”— porque la revolución ha hecho algo más que llevar la violencia a las calles, ha introducido una perspectiva que, a la manera de una grieta en un dique, aunque minúscula en sus proporciones materiales, ocasiona a final de cuentas el quebrantamiento de toda barrera, todo orden, posible por una fuerza excesiva. De ahí que De Maistre describa a la revolución en términos que parecen más apropiados para dar cuenta de una catástrofe natural que para explicar una relación social:

La cosa más sorprendente acerca de la Revolución Francesa es esa fuerza abrumadora que dobla cualquier obstáculo. Es un remolino que arrasa como si fuera

¹² Joseph De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Aldus, México, 2007, pp. 26 y 28.

paja todo aquello que la fuerza humana le haya opuesto [...] Se ha señalado correctamente que, más que ser llevada por los hombres, es la Revolución Francesa la que lleva a los hombres¹³.

Es preciso hacer hincapié en esta analogía porque, al menos en lo que concierne a De Maistre, presentar a la Revolución Francesa en términos de una



fuerza natural de consecuencias desastrosas es mucho más que una floritura en su prosa. Se trata de una estrategia retórica mediante la cual el autor intenta dar cuenta de un desplazamiento en la concepción del escenario político a partir del evento revolucionario:

en lo que concierne a sus contemporáneos, De Maistre pone de manifiesto cómo se ha invertido la forma en la que se intenta dar cuenta de la legitimidad política: en lugar de que ésta sea el resultado de constreñir exitosamente aquellos aspectos de la naturaleza (incluyendo aquí a la naturaleza humana) que ponen en riesgo el vínculo social, ahora se la presenta como una situación que aún está por obtenerse en la medida en la cual las instituciones políticas sean fieles a la naturaleza. Es decir, tras la Revolución Francesa la naturaleza es colocada como el fundamento conforme al cual debe moldearse el ámbito de lo político, y esto es precisamente a lo que se opone De Maistre, no porque, a su juicio, no exista algo a lo que quepa denominar

“naturaleza,” sino porque la naturaleza está atravesada de un extremo a otro por la violencia. Así, suponer que el ámbito de lo político tiene que ser un “espejo de la naturaleza” no puede tener desde esta perspectiva otra consecuencia más que abrirle la puerta a la violencia:

“No hay más que violencia en el universo, pero ha hecho mucho daño la filosofía moderna [en referencia al pensamiento ilustrado], que nos ha dicho que todo es bien, siendo así que el mal lo ha corrompido todo, y que en un sentido muy verdadero puede decirse que todo es mal, cuando no impera la ley de Dios [...] siguiendo las reglas de la armonía: *todos los seres gimen y caminan con esfuerzo* y con dolor hacia otro orden de cosas”¹⁴.

Este último punto es el que, sin embargo, los ideales políticos nacidos de la revolución no habrían sabido o querido reconocer debido a que toman el acontecimiento revolucionario como la expresión más acabada de la autodeterminación, la subversión radical del orden vigente que deja tras de sí un espacio en blanco sobre el cual la razón puede erigir un nuevo orden, libre y equitativo, siempre y cuando se base en el conocimiento de la naturaleza. No son conscientes, empero, de que los procesos causales que rigen la naturaleza y las expectativas puestas en el orden social discurren por caminos distintos, motivo por el cual la primera no tendrá que dar la norma para la segunda:

la teoría más evidente en apariencia se encuentra en contradicción con la experiencia. La política, por ejemplo,

¹³ Joseph De Maistre, *Considerations on France*, Cambridge University Press, 2003, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31 (cfr. *Veladas de San Petersburgo*, p. 282).

ofrece muchas pruebas de esta verdad. ¿Qué otra cosa hay más extravagante en teoría que la monarquía hereditaria? Nosotros juzgamos por experiencia; pero si jamás se hubiese oído hablar de gobierno, y fuese necesario elegir uno, creo que se tendría por loco a aquel que prefiriese la monarquía hereditaria a la electiva. Sin embargo, sabemos por experiencia que el primero, en todos conceptos, es el mejor, y el segundo el peor¹⁵.

En este momento podríamos, quizá, equiparar a Joseph De Maistre con un contemporáneo suyo, Edmund Burke, pues parece que en ambos casos nos encontramos con posiciones que exhiben el parentesco entre la violencia revolucionaria y la entronización de la diosa razón oponiéndoles, en cambio, la medida de la experiencia que se asienta en la tradición política. La convergencia, sin embargo, se revela como un espejismo en cuanto se hace notar que la experiencia a la que apela De Maistre no se refiere, como ocurre en el caso de Burke, a la tradición de libertades políticas en la cual paulatinamente se han dibujado los límites del poder político. Por el contrario, aquél es un furibundo defensor de la monarquía absoluta, la cual, por su parte, no podría encontrar otro fundamento que no fuera el de la Sagrada Escritura:

es necesario subordinar todos nuestros conocimientos a la Religión, creo firmemente que se estudia orando, y, sobre todo, cuando nos ocupamos de filosofía racional no olvidemos jamás que toda proposición de metafísica que no se funde en un dogma cristiano no es ni puede ser

más que una culpable falsedad¹⁶.

Lo que tenemos en la obra de Joseph De Maistre es, pues, un anacronismo viviente. Mientras Kant y Hegel fueron capaces de reconocer en la Revolución Francesa

—a pesar de la violencia del Terror— el momento en el cual el pueblo era, por fin, capaz de alcanzar plena autoconciencia y hacerla efectiva en el terreno de las relaciones sociales concretas, el saboyano la contemplaba con horror absoluto lamentando el hundimiento del mundo en el cual la espada y el báculo habían sido símbolos indisociables del poder político y sin contar siquiera con la esperanza de la restauración, pues, a diferencia de otros espíritus contrarrevolucionarios De Maistre era muy consciente de que, más que un monarca, lo que había colapsado era una visión del mundo.

III

¿Por qué revisar, pues, a Joseph De Maistre?

La exposición previa ha tenido sentido únicamente en la medida en la cual conduce a tal cuestionamiento, pues el objetivo de este ensayo no es tanto exponer las tesis en las cuales puede resumirse el contenido de sus obras como preguntarse por la manera en la cual éstas operan y qué efectos producen en nosotros, intérpretes contemporáneos



15 Joseph De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, p. 277.

16 *Ibid.*, p. 316.

que, ya sea desde un horizonte liberal, republicano o marxista nos hemos habituado a considerar a la Revolución Francesa como un punto de referencia fundamental para plantear una y otra vez preguntas como “¿qué es una sociedad racional?”. “¿Cómo podemos hacer compatibles las exigencias de libertad e igualdad?” o “¿cómo pensar el vínculo social en una sociedad laica?”.

Con lo anterior no se pretende sugerir que un texto marginal, como *Las veladas de San Petersburgo*, pueda, a final de cuentas *aplicarse* en los debates contemporáneos en filosofía política. Por el contrario, si hay una hipótesis (o mejor dicho, una convicción) que pudiera extraerse con base en lo anteriormente expuesto es precisamente que no existe modo alguno en que puedan aplicarse sus afirmaciones teocráticas a discusiones actuales sobre justicia, derecho o gobernabilidad. Su obra surgió como un anacronismo y permanece como tal, y el lugar marginal que ocupa en la historia de la filosofía política (si es que se le concede) parece tener más bien la finalidad de elaborar una “teratología de la razón” que nos recuerde las anormalidades que le han salido al paso a la racionalidad en su desarrollo moderno y de las cuales, en el mejor de los casos, se pueden extraer algunas moralejas útiles: es mejor reconocer que, en tanto seres finitos situados en un escenario post-convencional, más vale discutir y buscar consensos respecto a principios universales y formales que regulen la acción colectiva que, por ejemplo, tratar de imponer formas de organización social basadas en una noción sustancialista del bien común,

pues, a largo plazo, estas últimas generan intolerancia y violencia hacia quienes no comparten tales nociones. ¿Qué otro lugar habrían de ocupar semejantes autores que no fuera el de la marginalidad? Ni siquiera es un autor como Carl Schmitt, que nos obligue a refinar nuestra manera de justificar el Estado constitucional democrático de derecho.

En esa medida quisiera sugerir que lo que está en juego no es reivindicar a ciertos autores “malditos” para sacarlos de la marginalidad, y mucho menos tratar de condenar a la racionalidad desde su “otro”, sino observar qué es lo que ocurre cuando la interpretación se topa con obras como la de Joseph De Maistre.

¿Qué representa De Maistre para la autocomprensión contemporánea? O, para expresarlo de manera más prolija, ¿cómo aparece en nuestro horizonte un iracundo reaccionario que fustiga en todos los tonos posibles los ideales tejidos en torno a la Revolución Francesa? Muy probablemente la respuesta tendría que ingeniárselas para expresar la mezcla de escándalo, repulsión y desprecio que suscitan las invectivas teocráticas en De Maistre a una conciencia formada en las ideas de libertad, igualdad y tolerancia (incluso en aquellos casos en los cuales se les niega validez o efectividad a estas últimas, bien puede argüirse que la conciencia en cuestión, al objetarlas, se define *en oposición* a ellas).

Hay, no obstante, algo más que mero rechazo a los prejuicios del “extranjero más francés que existe” (como acostumbraba referirse De Maistre a sí mismo), pues los efectos que

éstos causan en nuestras convicciones no se dejan aquilatar debidamente si se les considera sólo como la negación de las tesis básicas de las convicciones democrático-liberales con base en las cuales se configuró la cultura occidental moderna. Esta última acotación se introduce con el fin de traer a la memoria una característica distintiva del modo en el cual acontece nuestra experiencia que, para los propósitos de la presente exposición, puede indicarse por medio del vocabulario de la hermenéutica filosófica: toda comprensión trae consigo una tensión de familiaridad y extrañeza; es decir, el disgusto con el cual se reciben las ideas de un autor como De Maistre hunde sus cimientos en un terreno cuya profundidad no se deja medir por la validez o la corrección de los enunciados particulares que trastocan los contenidos, así como los criterios del horizonte con el cual estamos familiarizados. Más bien, si su descripción del veredicto o sus condenas a todo intento de aprehender la racionalidad del orden social no dejan de causar asombro dos siglos después de su aparición se debería, en apariencia, a su capacidad para urdir con peculiar fuerza retórica buena parte de las interpretaciones y cuestionamientos lanzados contra una naciente conciencia ilustrada y que, debido a la consolidación de ésta como tradición —proceso en el cual es forzoso incluir impugnaciones y ataques posteriores— se han vuelto extraños, en el sentido de no ofrecer ya, al menos para sujetos formados en las postrimerías del siglo XX, un vocabulario con base en el cual sea posible comprendernos a nosotros mismos (imagínese, por ejemplo, lo

poco habitual que es comprenderse a sí mismo en términos del “gobierno de la providencia”).

Sin embargo, y este será el elemento decisivo para observar *cómo se observa a* De Maistre, la extrañeza no se deja identificar con aquello que a priori se excluye de nuestro horizonte de comprensión, como si estuviera condenado a permanecer del otro lado de la frontera determinante del ámbito de lo que puede ser comprendido. Por el contrario, la irrupción de la extrañeza interrumpe la ilusión de estabilidad y autosubsistencia a través de la cual se presenta la propia comprensión a la conciencia cotidiana, en cambio, la devuelve a su condición de horizonte, en el cual lo que aparece en el presente está formado por sus remisiones al pasado y por el modo en el cual prefigura expectativas respecto al futuro. Como condensa Gadamer lo íntimo que le es la extrañeza a la comprensión:

revelar lo extraño no quiere decir aquí solamente la reconstrucción histórica del ‘mundo’ en el cual una obra [...] tenía su significado original y su función; quiere decir también la percepción de lo que se nos dice [...] en el sentido de que alcanza más allá de nosotros¹⁷.

No es preciso sostener todas y cada una de las (polémicas) tesis básicas de la hermenéutica filosófica para advertir en su descripción de la extrañeza una forma de dar cuenta de la estructura de la experiencia moderna, susceptible de presentarse en los siguientes términos: el pensamiento admite lo extraño —e

17 H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 59-60.

incluso aguarda con impaciencia su encuentro— porque sabe cómo situarlo en el espacio de sus determinaciones (más aún, cabría agregar, sólo por medio de este encuentro el pensamiento puede ampliar, y hacer autoconsciente, los contornos de tal espacio).

Pero es justamente este modelo de pensamiento (y, más en particular, de autocomprensión) lo que parece quedar descontrolado *en la recepción crítica de las obras de Joseph De Maistre*. Nótese: no *en* las obras de De Maistre, sino *en la recepción* de su obra; es decir, en la *manera* en la cual *opera la comprensión*. Semejante acotación cumple varios propósitos: no sólo abjura de la suposición conforme a la cual el pensamiento de De Maistre aparecería como portador de una verdad concerniente a lo político, oculta por la tozudez con la cual se acepta como dada la validez de las ideas políticas engendradas por la Ilustración. Tampoco se trata de pulir los lentes a través de los cuales se pondera el abigarrado panorama de las ideas políticas de finales del siglo XVIII con el fin de ser más cuidadosos al momento de distribuir calificativos como “conservador, “reaccionario” o “irracionalista”. Más bien, el propósito es el tratar de poner en marcha un ejercicio metodológico: observar a quienes observan a De Maistre, enfocar la mirada a la perspectiva desde la cual autores como Berlin o Cioran enfocan a aquél para, así, describir una desorientación, un vértigo: la dificultad con la cual sitúan a De Maistre en el horizonte de comprensión. Examinemos primero a Berlin:

Puede que la fachada del sistema de De Maistre sea clásica, pero detrás de ella hay algo terriblemente moderno y violentamente opuesto a la dulzura y la luz. El tono no es ni remotamente dieciochesco, ni es siquiera el de las voces más violentas e históricas que marcan el punto crítico de revuelta de ese siglo —como en Sade o en Saint Just—, ni tampoco el tono de los fríos reaccionarios que se emparedaron en oposición a los campeones de la libertad o la revolución tras los gruesos muros del dogma medieval¹⁸.

¿Dónde encontrar, pues, el espacio para hacer inteligible la obra del autor? La respuesta de Berlin es clara: en el futuro, en las doctrinas totalitarias del siglo XX:

No se trata ni de quietismo ni de conservadurismo, tampoco de fe ciega en *status quo*, ni de mero oscurantismo clerical. Mantiene una afinidad con el paranoico mundo del fascismo moderno, que es impresionante hallar tan tempranamente en el siglo XIX¹⁹.

No forma parte de los intereses del presente artículo discutir la validez de las afirmaciones de Berlin, sino señalar el *movimiento* que ejecuta al realizarlas: el pasado (De Maistre) sólo se torna comprensible proyectándolo al futuro (los regímenes fascistas y totalitarios del siglo XX) a la manera de un precursor —inconfeso y jamás reconocido— de las atroces experiencias fascistas; tal transposición le permite a Berlin concluir que

nuestro interés actual por él [De Maistre]

18 Isaiah Berlin, *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, Vuelta, México, 1992, p. 159.

19 *Ibid.*, p. 144.

de esta expresión, en relación a obras cuya realización, a su vez, trastoca el campo objetivo dentro del cual son producidas²².

Cabe retomar algunos señalamientos del pasaje recién citado, concerniente al modo en el cual la filosofía trastoca el campo mismo al interior del cual produce sus objetos, con el propósito de sugerir cómo, *por otro lado*, lo que implícitamente hace Berlin al momento de llevar a cabo la operación mediante la cual la inteligibilidad de la obra de De Maistre se produce en la proyección del pasado sobre el futuro es subvertir el espacio en el cual tiene lugar la interpretación de textos; éste deja de ser una metáfora (en el sentido ordinario del término) para referirse a la manera en la cual el intérprete encuentra a su objeto de estudio en la cronología rectilínea y uniforme de la historia de las ideas y, en contraste, el espacio adquiere una densidad cuyo significado para la presente discusión puede introducirse, tal vez, de mejor manera, con el auxilio de los estudios acerca de la cultura visual. Como glosa y sugiere Martin Jay en uno de sus ensayos sobre la mirada en Occidente: afirmar que el “régimen escópico” de la modernidad se reduce al “perspectivismo cartesiano” —esto es, una concepción para la cual pensar es equiparable a situarse en un campo visual cuya característica básica es la de ser un espacio geoméricamente isótropo— es omitir la presencia de otros modelos de visibilidad, como el de la pintura holandesa del siglo XVII, el cual toma como punto de partida el “desajuste entre la visión de la escena que tenía el

pintor y la del supuesto espectador”²³. La razón por la cual este quiebre del régimen escópico propio de artistas como Vermeer se trae a colación en el presente ensayo se debe a que lo que efectúa con el espacio es un *movimiento* comparable al que se ve obligado a realizar Berlin al interpretar la obra de De Maistre: la yuxtaposición de planos que rompe el carácter rectilíneo de la cronología, trastoca la suposición de que la experiencia de lo extraño dilata el horizonte de nuestra comprensión obligándonos a producir límites para orientarnos en la lectura de un extravagante reaccionario. Desplazamientos y quiebres paralelos a los de la pintura holandesa del siglo XVII:

El impulso no matemático de esta tradición armoniza bien con la indiferencia por la jerarquía, la proporción y las semejanzas cronológicas características del perspectivismo cartesiano. El arte holandés, en cambio, dirige su ojo atento a la superficie fragmentada, detallada y ricamente articulada de un mundo que se conforma con describir antes que explicar²⁴.

¿Qué nos ofrece, en resumen, la observación de cómo observa Berlin a De Maistre? Un movimiento de desajuste, de quiebre, en el cual, por medio de la yuxtaposición (no fusión) de horizontes temporales se produce un posicionamiento que no puede entenderse como resultado de un proceso de *transmisión* en el cual cada perspectiva, cada forma de autocomprensión, se gana mediante la expansión y ramificación de las

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. *Notas sobre literatura*, Akal, Madrid, 2003.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Balibar, Étienne. “Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology,” *Differences*, núm. 2-3, vol. 20, 2009.
- Berlin, Isaiah. *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, Vuelta, México, 1992.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*.
- De Maistre, Joseph. *Considerations on France*, Cambridge University Press.
- De Maistre, Joseph. *Las veladas de San Petersburgo*, Aldus, México, 2007.
- Jay, Martin. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Gadamer, H.G. *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. “¿Puede México ser Colombia? Violencia, narcotráfico y Estado,” *Nueva Sociedad*, núm. 220, marzo-abril de 2009.
- Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2007.

22 Pierre Macherey, *In a materialist way*, Verso, Londres, 1998, p. 34.

23 Martin Jay, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 230.

24 *Ibid.*, p. 232.

expectativas de sentido que, a la distancia (sea ésta histórica o haga mención a expresiones culturales distintas de la nuestra) interroga las convicciones que suponíamos lo bastante fundadas o evidentes como para necesitar presuposiciones.

Y una duda aún más inmediata: ¿qué relación guarda con la violencia las consideraciones precedentes? La tentativa de respuesta demanda no considerar el movimiento antes expuesto como una estrategia de lectura, un modelo para la interpretación de textos marginales o provocadores como los de De Maistre. Si se hiciera caso omiso de la petición, se pasaría de largo frente a lo que se ha tratado de mostrar: pensar es desplazarse en un terreno irregular en el cual no hay coordenadas fijas en relación a las cuales situar claramente la propia posición²⁵. Empero, al no reconocer ni asumir como propia esta condición, acontecimientos como los que se manifiestan en la violencia extrema exhiben qué tan precario es suponer que el pensamiento se trata de un espacio en el cual, incluso admitiendo la pluralidad del “mal infinito” hegeliano, siempre cabe la posibilidad de tejer un orden relacional, una confianza en el orden más propia del pensamiento de De Maistre:

Aun en los crímenes instantáneos, los suplicios quedan siempre en suspenso, y así debe ser [...] es preciso que el culpable sea aprehendido, que sea acusado y que se defienda [...] son necesarios preparativos materiales para su suplicio; en fin, se requiere cierto tiempo para conducirlo al lugar del suplicio. El cadalso es un altar; por consiguiente, no puede alzarse ni quitarse sino por orden de la autoridad²⁶.

Hay que hacer hincapié en la *conciencia espacial* de De Maistre: el cadalso es algo más que un símbolo mediante el cual se castiga al transgresor y se amedrenta a los súbditos, es, de manera mucho más decisiva, una *representación* del orden social, en la cual la edificación del cadalso aísla al condenado de los posicionamientos habituales al mismo tiempo que lo convierte en el punto en torno al cual, en su ejecución, se disponen y confirman las relaciones sociales. Ese orden, que no puede ser legitimado ni exaltado por nuestra conciencia ilustrada, no existe más, como da testimonio de ello los cuerpos colgados y mutilados abandonados en puentes o avenidas que se han vuelto habituales en varias partes de nuestro país. Y sería tan peligroso añorarlo como suponer que esa sigue siendo la forma y configuración de nuestro pensamiento.

- Macherey, Pierre. *In a materialist way*, Verso, Londres, 1998.
- H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Pérez, Sergio. “Violencia y gobierno de sí mismo,” *Alteridades*, núm. 4, vol. 8, 1994.
- Quinodoz, Danielle. *Emotional vertigo*, Routledge, Londres.
- Schlögel, Karl. *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Siruela, Madrid, 2007.

25 Este juicio no tiene un sentido normativo, en tanto que no señala lo que el pensamiento *debe* llevar a cabo. Por el contrario, intenta ser una descripción del movimiento que efectivamente realiza el pensamiento y que Freud o Husserl, por ejemplo, han tratado de indicar al referirse a sus respectivas empresas en términos de una arqueología: remover los estratos de sentido que han dado lugar a las formas de pensamiento que tomamos por evidentes.

26 Joseph De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, pp. 302-303.

EN DEFENSA DE UNA EDUCACIÓN PLURAL, INTEGRAL Y DEMOCRÁTICA, EN DEFENSA DE LA FILOSOFÍA

Responsable de la publicación: Lucía Agraz*
Observatorio Filosófico de Morelos

Recibido: 30-noviembre-2011

Carta Abierta al pueblo mexicano;
Al maestro Alonso Lujambio Irazábal,
Secretario de Educación Pública;
Al doctor Alejandro Pacheco Gómez,
Secretario de Educación del estado de Morelos;

Los que suscribimos, reunidos en Morelos en torno a la Celebración del Día Internacional de la Filosofía, instituido por la UNESCO, expresamos nuestra inconformidad y protesta por el incumplimiento y la violación de los Acuerdos secretariales 488 y 5/CD/2009, al continuarse con la implementación de la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS). Dicha reforma, lejos de contribuir a una educación integral y diversa, aleja al joven estudiante de sus fundamentos humanísticos y de su capacidad de ser humano crítico, autónomo y reflexivo. Las materias filosóficas, gracias a la RIEMS, salen de los planes de estudios y se insertan de manera “transversal” con nombres distintos. Pensar las humanidades de manera transversal y no como algo fundamental es un error descomunal que afectará nuestro presente y el futuro que construyamos. Así como lo ha dicho nuestro coordinador nacional del Observatorio Filosófico de México, *“la filosofía es y ha sido desde su origen una conciencia crítica de la sociedad fundada en la argumentación, la racionalidad y la búsqueda de un mundo en el que impere la justicia. Su enseñanza ha permitido históricamente que tanto la sociedad como el individuo sean más conscientes y libres.”* El menosprecio por la educación manifiesta la ignorancia y la intransigencia de las autoridades, fieles al estandarte neoliberal tecnócrata. La base de toda sociedad libre y de la autodeterminación de los pueblos es la educación, democrática y verdaderamente integral, brindada por un Estado capaz de garantizar que ese derecho se traduzca no sólo en el desarrollo de cada país, sino también en la autorrealización de cada ser humano.

Defendemos un principio universal donde no existan divisionismos y la unidad sea posible. Exigimos, además, que la Educación Pública no sea certificada por el ámbito privado (COPEEMS, Consejo para la Evaluación de la Educación Media Superior, Acuerdo 3 del Consejo Directivo del Sistema Nacional de Bachilleratos) y que las universidades autónomas sean independientes de los intereses del poder

* Este texto apareció en *La Jornada Morelos* el 28 de noviembre de 2011. Directora León García Soler. Directora General: Carmen Lira Saade. Cuernavaca, Morelos, año 12, núm .4348. Véase (http://www.jornadamorelos.com/2011/11/28/editorial_nota_02.php) Correo electrónico: luciaar@gmail.com

en turno. La educación es un derecho, no un bien de consumo a negociar. La crisis que enfrentamos hoy en día no se soluciona con una reforma que sólo pode el árbol seco, sino con el avance hacia una estructura integral de la educación, enraizada profundamente en las humanidades y con una estrecha relación con las ciencias naturales. Uniéndonos a la UNESCO, de la cual nuestro país forma parte activa, declaramos que **la filosofía es la escuela de la libertad**, imprescindible en la formación ciudadana, el pensamiento crítico y el proyecto de democracia. La Educación Media Superior, y cualquier nivel de enseñanza, deben formar a los librepensadores que configurarán la sociedad desde las aulas; sociedad donde la Universidad sea centro de *unidad* de la pluralidad, al contrario de las prácticas neoliberales que pretenden adiestrar utilitariamente las mentes de las juventudes y convertirlas en herramientas de maquila para arrastrarlas a un mundo de destrucción, crisis e inequidad.

De esta manera, exigimos el respeto al Acuerdo 488 (aceptado el día 22/05/09 en forma unánime por las autoridades educativas de México y publicado el 23/06/09 en el *Diario Oficial de la Federación*) junto con la restitución de las disciplinas filosóficas y de las humanidades en general con sus nombres legítimos y como pilares esenciales de nuestra sociedad. Materias como la estética, la lógica, la ética y la formación filosófica en general brindan a los jóvenes el pensamiento universal, crítico y reflexivo; la estructuración del pensamiento; la capacidad de discernir entre lo verdadero y lo falso; la coherencia en el pensar, el hablar y el comprender; responsabilidad para con su tiempo y sus coetáneos; la libertad de elegir los caminos de su propia vida; la capacidad de diferenciar entre la producción y la creación; la capacidad de cuestionar si lo que es, verdaderamente debe ser de ese modo; etc. Nuestro colega y amigo, el doctor Jorge Jesús García Angulo, ha dicho: “*sin cultura ni educación no puede haber verdadera humanización y mucho menos liberación individual, social, nacional*”.

Cuernavaca, Morelos 24 de noviembre 2011.

El Observatorio Filosófico de Morelos

Firmas en apoyo:

Observatorio Filosófico de México y Observatorio Filosófico de Morelos: Gabriel Vargas Lozano, Guillermo Hurtado, Alfredo Torres, Alberto Saladino, Cuauhtémoc Mayorga, Roberto Hernández Oramas, Ausencio Pérez, Ángel Alonso, Virginia Sánchez, Lucía Agraz, Estefanía Agraz, Héctor González Torres, María Helena Franco Brizuela, Centeocíhuatl Virto, Manuel Reynoso, Xóchitl Virto, Eduardo Sarmiento, Shirley Florencia y Francisco Javier Concha; **Cátedra Karl Marx de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos;** **Organización Juvenil Utopía** (México y Colombia); Alejandra Julià (estudiante EMS), maestra Marcela Hersch, pianista profesional y profesora del Centro Morelense de las Artes Cuernavaca, Morelos; doctor Armando Villegas, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; doctora Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía, Universidad de Morelia, Michoacán); doctor Jorge Jesús García Angulo, Historia y Filosofía de la Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas (UCLV, Cuba); doctora Dalia de Jesús Rodríguez Bencomo (Universidad de Oriente, Cuba); Ángel Alonso Salas (CCH UNAM/FES Acatlán); Luis Carlos Batista Morales (Facultad de Derecho, Universidad de la Habana, Cuba); Arley Enrique Morrell Consuegra (UCLV, Cuba); **Colectivo de Estudios Urbano Ambientales:** Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos Cuernavaca, México: doctor Rafael Monroy Ortiz; arquitecta Adriana Uribe Ángeles, arquitecto Arturo Cortés Leandro, maestro César Augusto González Bazán, arquitecto Evert Quevedo Bahena, maestro Francisco Javier Ortiz Salazar, maestro Jacinto Mariscotti Rodríguez, arquitecto Jahziel Gallegos de la Rosa, arquitecto Juan Manuel Figueroa Mendiola, arquitecto Pedro Adrián Vida Vázquez, maestro José Javier Rivera Islas, doctor Rafael Monroy Ortiz, arquitecto Yeyektzi Yulcelik Figueroa Hernández, arquitecto Sergio Nieto, maestro Felipe Gómez Izquierdo, arquitecto Fernando Martínez, maestro Heriberto Cajigal; Jesús Castro (Instituto Sapientia - Filosofía); Academia Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades, Revista *Uturunku Achachi* (ISSN 0719-1294), *Revista de Humanidades* (ISSN 0719-0999), Antonia Mejer, Laura Gómez, Ismael Cáceres, (Chile); Roberto Gandarilla (CCH); Alexandra Peralta (FFyL); Jonathan Caudillo (CECYT, IPN); Marco Antonio Camacho Crispín (CCH), Norma Hernández (UAM), Vanessa Caballero de Carranza (UAH), Jorge A. Reyes (FFyL); Psic. Jorge Alberto Ornelas Lizardi (Facultad de Filosofía, UAEM); Marcelo Colussi, (Guatemala); doctor Ricardo Melgar Bao (Centro INAH, Morelos); maestro Ignacio López Guerrero (Centro Cultural Universitario); Emmanuel Serrano Sámano (Facultad de Humanidades - UAEM); licenciado Ernesto Adair Zepeda Villarreal - Economía Agrícola, UACH (Chapingo, México); Julio Cesar Hernández Cuevas, Filosofía Universidad de Guadalajara (México); Aldo Gerardo Reyes García-licenciatura en Filosofía- Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino (León, Guanajuato, México); Victoria Carrasco Sánchez – licenciatura en Filosofía, UNAM y

miembro activo de la Asociación Nacional de Locutores de México; Cecilia Carmina Cruz Martínez (estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras, UANL); Psic. Miguel Ángel Gómez Gudiño (Miembro de la Asociación Nacional de Locutores de México, A. C.); licenciada Lucía Briseño Haro - (Filosofía por la UABCS, estudiante de Maestría en Administración de Instituciones Educativas en el ITESM); Lorenzo Espinosa Gómez (maestría en filosofía política); Homero Francisco Salgado Pérez (pasante de informática y estudiante de filosofía en la UABCS); SR-30, Centro de Documentación e Investigación; Horacio García Fernández, maestro; Ariadne Alvarado Uribe (Colegio Pablo Picasso); Jesús Adrián Díaz Ramales (licenciatura en Filosofía, FFyL, UNAM); Pedro Tello García (arquitecto y licenciado en Filosofía, UNAM); Francisco Díaz Ramírez, librepensador; Pilar Hinojosa – maestría en Historia del Arte; Marcia Marisol Zapata Velez (estudiante de Filosofía en FES, Acatlán); Vera Patricia Bolaños Santos (Guatemala); Abraham Antonio Alonso Reyes (pasante de Filosofía por la Universidad Pontificia de México, profesor en el Seminario Mayor San José, Diócesis de Nezahualcóyotl; estudiante de la licenciatura en Historia SUA, FFyL, UNAM); Berenice Zavala Salazar, Facultad de Filosofía y Letras UANL; doctor Luis Tamayo (Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, CIDHEM), maestra Nina Green Bogatir (docente en EMS); doctora Graciela López López (docente EMS); maestro Renato Galicia Brito (Matemático, maestría en Filosofía y docente en EMS, Morelos); Jesús Salvador Coronel Trujillo, asesor académico, Universidad Pedagógica Nacional Unidad 17- A (México), doctor Guadalupe Poujol (Universidad Pedagógica Nacional)

Y muchas más firmas, consultando www.ofmor.blogspot.com

DEL PRINCIPIO DE CONCRECIÓN A LA CRÍTICA DE LA REFLEXIÓN

Karina Margarita Aranda Escalante
Universidad Iberoamericana

Recibido: 12-diciembre-2011
Aprobado: 3-enero-2012

RESUMEN: En este ensayo propongo una relectura del concepto hegeliano de *reconciliación*; de acuerdo con éste, la reconciliación en la historia no sería un momento necesario de síntesis (como se podría presumir de un proceso lógico) sino un imperativo ético. Parto de abandonar una noción determinista de la historia, para asumirla como un proceso abierto en cuyo centro está la libertad. Entendida de este modo, la reconciliación ha de ser responsabilidad del hombre, como la exigencia de hacer justicia al devenir vivo de lo real.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento vivo, proceso dialéctico, responsabilidad histórica, reflexividad, concreción.

Key words: Dynamic thought, dialectical process, historical responsibility, reflexivity, concretion.

El estudiante de filosofía muy rara vez habla por sí mismo. Llega a un recinto una vez que el gran espectáculo ya ha comenzado, asiste tímidamente y como un simple espectador a una batalla en la que se enfrentan a gritos las voces más potentes de la historia. Si tiene algo que decir, desde su lejano asiento y en medio del griterío, descubre que su propia voz es inaudible, incluso para él mismo, si es que tiene todavía algo que decir y no haya enmudecido ya en medio del aturdimiento.

Reconozco que por algún tiempo oculté mi voz culpablemente debajo de la autoridad de los *ídolos del teatro*. Pero

si alguna vez enmudecí frente al griterío de los ídolos no fue para rendirles culto y vivir plácidamente bajo su dominio; lo que ocurre es que siempre me he negado a tomar la palabra y a levantar mi propia voz para decir algo en lo que no creo. Y creer me costaba mucho, porque mi propia experiencia me revelaba sólo lo que tenían las cosas de fugaces y fragmentarias, y *decir* suponía ya una traición a lo que *eran* las cosas.

Mi camino por la filosofía me condujo a la confirmación de una *sentencia* ya antigua, aquella para la cual la esencia del pensar filosófico se origina en el problema del cambio y la

* Correo electrónico:
aranda-e@hotmail.com

permanencia. En mi modo de concebirla, la relación entre las palabras y las cosas (pensamiento y ser) tiene como fondo el problema de la relación entre el cambio y la permanencia. Tuve que hacer un largo recorrido para llegar a la fenomenología y a la idea de que lo que cambia propiamente no son las cosas en su ser, sino nuestra manera de encontrarnos con ellas. De ahí que no podamos asir las cosas en forma completa y definitiva: las cosas simplemente se dan, pero nuestro tener experiencia de ellas es un fluir siempre abierto.

La experiencia de la realidad no ofrece en sí misma la unidad de la experiencia, sino piezas de carácter fragmentario. Adorno habla, por ejemplo, de la imposibilidad de “*aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento*”.¹ Todo sistema supone una verdad fija y, en su calidad de fija, es permanente y en consecuencia abstracta. Si la experiencia de las cosas, que es el mismo pensamiento, es un fluir, el pensamiento sistemático no le hace justicia a las cosas en su realidad concreta.

Lo concreto es lo singular, lo que presenta esa resistencia a la permanencia y a la unidad. Por eso, yo diría que lo que se da en el fluir de la experiencia es en sí mismo un fluir; y añadiría también que lo propiamente singular e inaprensible por el pensamiento fijo es la *vida*.

Cuando el filósofo mudo pretende pensar *mecánicamente* la realidad, imponer a toda costa una unidad a la diversidad de la experiencia, no consigue pensar nada. No conoce más que lo

que *pone* él mismo en las cosas. De la misma forma en la que quien pretende capturar lo vivo con clasificaciones no tiene en la clasificación nada vivo, la vida es dinamismo puro que se resiste a la rigidez de la clasificación.

Con el lenguaje, de manera más general, ocurre algo análogo que con la vida y la clasificación. Las palabras juegan a dar esa unidad, podría decirse, y con ello también la universalidad de la experiencia. Sin embargo, la universalidad así inscrita e incluso impuesta a la realidad es ya una abstracción. Cuando pensamos las cosas por medio de “etiquetas universales”, las palabras se muestran en su arbitrariedad, y en ese sentido, como una violencia sobre lo real.

La única forma en que el lenguaje puede decir algo real sin violentarlo, es sugerirlo expresando no lo que éste retiene de la cosa, sino lo que hay en la cosa que resiste todo intento de retención. Lo que yo creo que es esto que resiste a todo intento de retención es el *devenir* de la cosa: el cambio es lo que siempre se sustrae al pensamiento; y sin embargo constituye lo real y concreto que la cosa *es*. Por ello pienso que hay siempre algo esencialmente paradójico y contradictorio en la relación entre las palabras y las cosas.

El pensamiento idéntico es incapaz de pensar el dinamismo fugaz y violento de la vida. Éste siempre se le sustrae, mostrando sus efectos mortíferos de la universalidad sobre lo concreto de vida, que sólo posee al precio de aniquilarla. Galileo, en *El ensayador*, relata la historia de un hombre que oye un sonido e intenta descubrir su origen.

1 Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, p. 73.



Después de atribuir el origen a diversas causas, el hombre se da cuenta de que el sonido proviene de una cigarra. Pero al hurgar con una aguja el interior del insecto, para encontrar la estructura que produce tal sonido, la mata, lo que le imposibilita resolver el misterio. Muerta la cigarra, el misterio del sonido ha desaparecido.²

Existe una relación profunda entre el *misterio* de la vida que todo lo *penetra y domina* y la búsqueda insaciable de la verdad.³ El misterio de la vida se resiste a revelarse en el filo de un bisturí y la arbitrariedad de la clasificación del pensamiento idéntico. Desde mi modo de ver el asunto, la verdad sólo puede colocarse más allá de la universalidad abstracta y el carácter fijo de los conceptos: sólo puede encontrarse ahí donde ha asumido su propio devenir; es decir, cuando tiene conciencia de su *historicidad*. Sólo es verdadero lo que por su dinamismo y fuerza es inaprensible para el pensamiento mudo, estático y mortífero.⁴ Un pensamiento es verdadero sólo cuando no violenta la realidad, sino que expresa lo vivo sin intentar retenerlo; un pensamiento es verdadero cuando él mismo es un pensamiento vivo.

La verdad consiste en un *dejar ser*, decíamos al leer a Heidegger. El

2 Cfr. Mario Biagioli, *Galileo cortesano: la práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, p. 371.

3 Martin Heidegger, *Hitos*, p. 164.

4 En esto sigo a Adorno cuando dice: "Sólo son verdaderos los pensamientos que no se entienden a sí mismos." Véase Theodor W. Adorno, *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, p. 199.

misterio se piensa cuando el pensar no lo aprisiona sino que lo hace patente en toda su apertura. *Dejar ser* significa que hay en el fondo de toda consideración radical sobre la verdad una exigencia de pensar la libertad. La libertad del proceso universal de lo vivo recibe en Hegel el nombre de devenir:

La realización de la libertad del espíritu significa negación de su exterioridad, la refutación de la toda trascendencia. La muerte de Dios equivale a la muerte de todo ser ajeno al proceso y a la negatividad del sujeto histórico (...) La razón que sea real —que ahora, por obra del proceso, se ha mostrado como verdadera (concreta)— es aquella que se identifica con la realidad, con ese objeto, sustancia o naturaleza que antes aparecía separado o exterior a ella misma, pero que ahora se revelan como la realidad de la cual —la razón— es inmanente; y por ello mismo, por la inmanencia de la razón en la realidad, la realidad es racional, y no existe por tanto una realidad trascendente para la razón, toda vez que por razón Hegel concibe al devenir y lo que existe es la realidad que deviene o la realidad que es devenir.⁵

El problema está en que Hegel sí concibe el proceso de devenir histórico como la *totalidad* dialéctica de un proceso. Adorno cuestiona de manera muy pertinente si es que podemos realmente encontrar una racionalidad inmanente al devenir histórico y si ésta es, en efecto, resultado de la identidad absoluta entre el pensamiento y la realidad.

Adorno hace una crítica a esta noción de reflexividad de la historia: la identidad del pensamiento

5 Rodolfo Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia*, p. 157.

consigo mismo en la historia se llama *totalitarismo*; la historia, especialmente la violencia de la historia, muestra que siempre hay algo en la realidad que se sustrae al concepto. A lo que apunta esta crítica es a la imposibilidad de una reconciliación absoluta; así, lo que la historia muestra no es la realización de la vida del espíritu absoluto en el terreno de la eticidad, sino la barbarie, y hay que decirlo, la muerte.

Debe mencionarse que hay lecturas para las que la idea de la reflexividad del devenir histórico en la filosofía hegeliana funciona como legitimación racional de la violencia; pues, según dicen, la finalidad que este filósofo ha inscrito en la historia hace necesarios cada uno de los momentos históricos y con ello necesarias las condiciones concretas de injusticia para llegar a tales momentos.

Ya que se me ofrece la oportunidad de tomar la palabra, haré uso de ella de la manera que considero más pertinente. No podemos comprometernos con esta lectura *determinista* si reconocemos la importancia que el filósofo concede a la libertad, y de lo que significa la *eticidad* como la realización de la libertad humana. Parto de que la historia (como proceso inmanente de lo vivo) debe considerarse como un proceso abierto,⁶

⁶ Estoy de acuerdo con Rodolfo Cortés cuando sostiene que el mismo planteamiento hegeliano no admite la idea de un “sistema cerrado” debido a la distinción entre buen y mal infinito que envuelve a la filosofía hegeliana. Desde luego que la historia no es una excepción. La totalidad del proceso sólo es visible porque históricamente podemos tomar distancia respecto a los acontecimientos, no porque haya una determinación previa, una planeación racional previa al proceso; pues, para decir que hay una determinación racional previa al proceso histórico, tendríamos que suponer que hay algo que trasciende al proceso, una

cuya apertura reside en la libertad (y no en un determinismo que suponga que la acción humana puede entenderse entre las causas naturales y mecánicas).

Líneas arriba hablábamos del misterio de la vida. Estamos autorizados a admitir en el devenir de la naturaleza una fuerza ciega y misteriosa, pero no estamos autorizados a hablar así del hombre. El misterio de la naturaleza son las fuerzas ciegas y ocultas que hacen de la lucha por la supervivencia una continuidad armoniosa de la vida. Pero cuando hablamos del hombre, el misterio, esa fuerza de la vida, toma un matiz muy distinto, y cometemos un error si identificamos ambos órdenes sin las debidas precauciones. En el mundo humano, ese gran *misterio* deja el nombre de devenir ciego, para convertirse en “libertad”.

Lo que habría que decir es que si existe en la totalidad de los procesos humanos (que son históricos) algo como una determinación, ésta sólo puede aparecer (ya que nos encontramos fuera del terreno de la causalidad natural) como *autodeterminación*. Esto tiene una implicación fundamental y es la que me interesa resaltar: decir que la libertad humana se realiza en la historia significa asumir una *responsabilidad absoluta* respecto a las injusticias cometidas en el pasado.

La radicalidad de la conciencia histórica no está en su proyección hacia el futuro (la cual recibe el nombre de progreso, y lo que produce son utopías: y por lo tanto violencia a lo real concreto). No, la conciencia histórica es concreta

racionalidad divina absolutamente exterior al hombre, que Hegel no admitiría. *Ibid.*, pp. 172-173.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Adorno, Theodor W., *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Tres Cantos (Madrid), Akal, 2006.
- Biagioli, Mario, *Galileo cortesano: la práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.
- Cortés del Moral, Rodolfo, *Hegel y la ontología de la historia*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 1980.
- Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.

cuando se sabe a sí misma en relación con el pasado y le hace a éste justicia en el presente. Tal conciencia es para mí el único principio crítico eficaz contra el pensamiento estático, idéntico, mudo.

En todo dogmatismo hay algo de aturdimiento y de mutismo. Pero un filósofo mudo no es más que una máquina; sólo reproduce con una fidelidad (a veces sorprendente) sistemas, pensamientos y doctrinas. El filósofo dogmático evita poner algo de sí mismo y romper la perfecta identidad de un pensamiento estático; y, como suele ocurrir con los locos que son incapaces de reconocer su locura, éste jamás admitirá su dogmatismo. La reflexividad también puede, sin saberlo, convertirse en dogma y, con ello, volverse incapaz de pensar la realidad concreta, que es la vida.

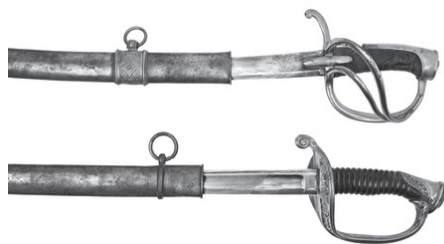
El pensamiento de lo vivo es un pensamiento libre, porque no está atado a las permanencias (tan ilusorias como tranquilizantes) de la estaticidad y ahistoricidad de los conceptos. Al pensamiento que se sabe no determinado más que por sí mismo, responsable, se le presenta la vida en su concreción más lúcida y a veces, por ello, más dolorosa.

Creo que, partiendo de la idea de un proceso histórico abierto, ajeno al determinismo de la causalidad natural, se pierde el peso en la identidad absoluta del proceso consigo mismo, entendido como un plan o programa en la historia. Se abre la posibilidad de pensar, en cambio, la finalidad de la historia, una

reconciliación, no como un hecho, ni siquiera como una tendencia, sino como un *deber*. De esta forma, la reconciliación deja de entenderse como algo inscrito necesariamente (de manera causal) en la historia, y se vuelve responsabilidad del hombre. De acuerdo con esta propuesta de lectura, la conciencia de la historia sería, ella misma, éticamente un imperativo de reconciliación con la historia.

La idea que intento sostener, y que tendría que desarrollar más ampliamente en un trabajo posterior, es que la historia ofrece condiciones de inteligibilidad de lo concreto, que si bien no son totales ni definitivas, sí permitirían una aproximación a una manera de hacerse cargo de la realidad y de hacerle justicia; no desde una perspectiva meramente reflexiva, porque como principio la reflexividad sí supondría una identidad absoluta de la realidad y el pensamiento, sino más bien asumiendo que lo que hay no es una determinación causal de la acción humana sino *libertad*. Con ello lo que se abre es el imperativo de hacernos cargo de la realidad y de asumir nuestra responsabilidad en relación con ella.

Ahora bien, podríamos ir todavía más allá y decir que el imperativo de hacer justicia y asumir la responsabilidad de lo concreto supone una conciencia de las condiciones de inteligibilidad del proceso de lo vivo, una conciencia histórica. Pero ésta no se agota en la exigencia de una reconciliación con el pasado, sino que es también una exigencia de reconciliación y de justicia respecto a las formas de violencia del presente.



UN ENSAYO SOBRE LAS PARADOJAS DE LA EDUCACIÓN MODERNA

Gerardo Valero Cano*
CCH Naucalpan / FES Acatlán. UNAM

Artículos
libres

RESUMEN. El escrito trata sobre las paradojas de la educación moderna inmersa en los propósitos del proyecto moderno de progreso, basado en la ciencia, la técnica y la democracia. En este sentido, el documento explora la orientación de la educación hacia el hedonismo, la cultura del mercado y el relativismo moral.

PALABRAS CLAVE: educación, modernidad, universidad.

Abstract: This paper is about the paradoxes of modern education purposes immersed in the modern Project progress based on science, technology and democracy. In this sense, this paper explores the orientation of education towards hedonism, the market culture and moral relativism.

Key words: education, modernity, university.

Recibido: 6-diciembre-2011
Aprobado: 11-enero-2012

Introducción

El escrito que presento tiene como objeto mostrar las paradojas de la educación moderna a través de explorar la relación entre la educación y la filosofía moderna. Presentaremos, someramente, algunas ideas sobre los fundamentos epistémicos y políticos de la modernidad, con objeto de entender el fundamento teórico de la educación universitaria moderna. Parto de la siguiente hipótesis: de que prácticamente toda escuela es hija de su tiempo, pues sus esfuerzos, recursos e integrantes responden a las necesidades, problemas y

oportunidades del mismo; si comprendemos los fundamentos ideológicos de la modernidad, entenderemos las ideas de hombre y sociedad en que se inscribe la educación. Esto nos llevará a comprender cómo la escuela se ve obligada a ofrecer sólo aquello que su contexto le permita y que no es, intentaré mostrarlo, educación en sentido genuino. El escrito será, también, una crítica y un llamado por replantear dos preguntas: ¿Qué es educar? y ¿Para qué educar en nuestros días? Ambas parecen comúnmente oscurecidas por los parabienes de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, o por el perfil que los gobiernos y

* Profesor de Ética I y II, del Monográfico III Tomás de Aquino en la FES Acatlán, y del Colegio de Ciencias y Humanidades, Naucalpan. Asesor de Problemas Filosóficos, Lógica y Estética para el Bachillerato a Distancia del Distrito Federal. Egresado de la Maestría en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Correo electrónico: valerocg@gmail.com



las empresas se empeñan en dar a las universidades para volverlas centros de capacitación, más que lugares de reflexión libre e independiente, convirtiéndolo al profesorado en entrenadores y reduciendo la enseñanza a un “producto”. Hoy más que nunca la voz de nuestro rector es oportuna al defender la Universidad como espacio de profunda reflexión y crítica independiente. Esta reflexión, en síntesis, es una respuesta posible al llamado de nuestra Uni-

versidad, y se justifica por la apremiante necesidad de revalorar su sentido, así como el propio en ella. En los tiempos del *hiperconsumo*¹, la retórica electoral y la voracidad de las empresas más poderosas, nuestra Máxima Casa de Estudios corre peligro.

Análisis de la educación moderna. Sus raíces y paradojas

Muchos de quienes participan en la educación universitaria luchan por modernizar la educación. Se piensa que la educación debe estar a la “vanguardia” de nuestros tiempos. Pero ¿qué es la modernidad, más allá de la concedida confianza en los avances tecnológicos? La modernidad tiene

1 Cfr. Gilles Lipovetsky. *La Sociedad de la Decepción*. Anagrama. España. 2008

su origen en la superación del mundo clásico y del mundo medieval; parte de la “matematización” de la naturaleza y de la nueva ciencia política². Tal “superación” consiste en el pregonar de científicos y filósofos que dicen haber superado los dogmas filosóficos clásicos y el oscurantismo medieval, esto es, la metafísica y la teología como criterios epistemológicos y antropológicos; así, se abandona lo noble o lo piadoso como orientaciones de la mejor vida. ¿Cómo lo hicieron? Con la ciencia moderna³.

a) *Matematización*. A partir de Descartes, el cosmos, explica Koyré⁴, pasó de ser un mundo cerrado a un universo infinito. En la física clásica, la aristotélica, la naturaleza se concebía como el principio del movimiento y del reposo que tienen las cosas que son por sí mismas, esto es, de acuerdo con su *eidos*⁵, con su forma de ser. El orden del mundo se explicaba por sus propios fundamentos, tanto materiales como formales, eficientes y finales. El mundo tenía un sistema, un orden dentro del cual cada ser viviente poseía una naturaleza y, por ende, una finalidad.

Más tarde, con el advenimiento y consolidación del pensamiento filosófico-cristiano en occidente y en

2 Nos concentraremos en la primera porque se confía en que la ciencia y la tecnología lograrán solucionar las aspiraciones y necesidades sociales.

3 Cfr. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. Barcelona. 1991.

4 Cfr. Alexandre Koyré. *Del mundo cerrado al universo infinito*. España. Siglo XXI. 1979.

5 No me detendré en explicar esta afirmación porque para los fines de este escrito basta sólo con hacer mención. Sugiero al lector la revisión del texto: *Aristotélés Physics* por Joe Sachs. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey.

oriente, el mundo se entendió ordenado por Dios⁶. En ambos casos había un orden final y causal que daba sentido a lo existente; lo existente, el cosmos, era un mundo finito, limitado y ordenado. En la modernidad, Descartes sustituye ese orden al establecer dos clases de entes: la *res cogitans* y la *res extensa*. La segunda fue negada como vía de conocimiento porque la existencia del cuerpo era dudosa si los sentidos son fuente de error. Así, hubo que reemplazar la experiencia cotidiana y se le sustituyó con la *res cogitans*: Lo único realmente existente, claro y distinto, es lo que nuestra propia razón produce y demuestra. Para llenar ese vacío que la sustancia y la experiencia dejaron como paradigmas de verdad y falsedad, Descartes echó mano de lo más puramente demostrable: la matemática y la aritmética. El mundo se matematizó; perdió su orden inherente y la matemática debía de darle otro.

Matematizar significa atribuir una medida a todo aquello que quiera estudiarse sobre la base de que todo es medible. Empero, incluso aceptando que a los entes se les puede atribuir una medida, cabe decir que ella les es incidental, les acaece por causa de un alma *numerante*. Un perro no pesaría 50 kg. si no hubiera un sistema de pesos y medidas; el kilo no está esencialmente en él. La *matematización* explica a los entes por relaciones numéricas necesariamente abstractas y no naturales, con modelos.

A raíz de la matematización del mundo, la primera tarea consistió en explicar el movimiento. Al auxilio vinieron las exitosas ciencias de la biología y la

física. Ninguna buscó dar con un principio causal de la existencia del mundo, pero sí demostraciones de la mecánica de la materia, según explicaciones descriptivas y modelos matemáticos. La ciencia explicó cómo funcionaban las cosas, pero no por qué. El resultado fue una existencia literalmente “atómica”, que ofrecía una visión mecanicista o abstracta del universo. ¿Y las sustancias? En ausencia de *teleología*, el *todo* fue explicado por complejas relaciones de azar y necesidad en la materia y la energía. Ya no hubo “todo”.

b) El sinsentido de lo humano.

Esta concepción del universo lo despoja de toda razón de ser. El Big Bang no tiene finalidad, aunque, se nos dice, sí necesidad. Es preciso enfatizar el sinsentido en que queda el hombre como parte accidental suya. Sin naturaleza, sin Dios, dicen, todo está permitido. El hombre pierde la noción de lo que es, y para responder surgen varias teorías, las más exitosas son las historicistas y las existencialistas; ambas convergen en una idea: el hombre es resultado de su tiempo y no hay naturaleza humana, sólo circunstancia. Lo humano carece de una finalidad que de suyo oriente su existencia, a no ser la propia circunstancia o, en última instancia, sus propios deseos.

En consecuencia, el hombre pierde su ser cualitativo para devenir



⁶ Cfr. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Primera parte.

en uno cuantitativo, pues únicamente lo científico es fidedigno. El hombre se matematiza anatómica, ética y políticamente. Todo lo que somos son átomos; por ello no existen las diferencias antropológicas, anímicas. Conocemos de la misma forma y tenemos los mismos fines, complacernos. Con el universo matematizado y el éxito de la técnica, la naturaleza se transforma en algo que hay que conocer para someter; un medio que su soberano rey, el hombre, puede explotar a su antojo, a pesar de que la bioética, de reciente cuño, intente corregir este pensamiento.

En una segunda instancia, se respondería, la psicología moderna explica las razones del comportamiento humano. Es posible, sí, hasta cierto límite, hablar de lo humano, pues los fundamentos de nuestra personalidad escapan a nuestro control y en última instancia diluyen nuestra voluntad, es decir, la capacidad de tener libertad de elección. Esta vía hace del hombre un enigma. Para resolverlo, surge la neuropsicología, de modo tal que nos hallamos entre el sinsentido de las pulsiones y la predeterminación de la bioquímica cerebral. Ahora el enigma se matematizó, pues, parafraseando a Freud, infancia y serotonina son destino.

c) El vector social. Políticamente, la única vía coherente a esta cosmología y antropología fue la democracia. Este sistema se fundó en el postulado de la igualdad, pues asume que todos tenemos las mismas capacidades, un común deseo de goce y, por ende, los mismos derechos y oportunidades para ser felices. Decir lo contrario sería retrógrado, contrario,

incluso, al paradigma moral actual: los derechos humanos.

¿Qué nos queda como hombres sin razón de ser, efímeros, glotones e iguales, pero sujetos al enorme poder de los dueños de la técnica? Ante el terror que causa vivir en el silencio de los espacios infinitos, como susurraba Pascal, el hombre buscó con qué llenar su carencia de finalidad satisfaciendo el egoísmo que en soledad alimenta la mercadotecnia. El modelo del pequeño-burgés se tornó paradigma de lo humano actual: Lo que todos quieren y deben hacer es triunfar según los mismos cánones del mercado. Triunfar significa progresar, vivir cómodamente, seguros y sin dolor. Para ello es necesario el dinero, pues la ciencia y sus frutos no son gratuitos. El bienestar mantiene al hombre que lo busca *a toda costa*, ambicioso de recursos y ganancia. El utilitarismo se instaura como la bandera de la ética moderna pues lo bueno, explicó Mill⁷, es lo que propicia la felicidad de la mayoría; bueno es lo democráticamente útil. Tener más para vivir mejor, es el lema recurrente de la mercadotecnia política.

En lo social y lo moral, los valores fundamentales de la modernidad son la ciencia, la democracia, la utilidad y el placer. De esta forma, toda sociedad moderna buscará fomentar, fortalecer y administrar estos horizontes de vida y lo hará a través de la educación escolar como su principal instrumento para la capacitación eficaz e inserción del egresado en el mercado laboral y productivo (progreso nacional) y para la transmisión de valores democráticos

⁷ Cfr. J.S. Mill. *¿Qué es el utilitarismo?* Aguilar. Buenos Aires. 1974

y liberales. Pensemos estos puntos en nuestra educación.

d) La educación. Con relación a las implicaciones educativas de la ciencia, podemos plantear tres ideas. En primer lugar ocupémonos del valor científico. Toda universidad que se precie de ser calificada entre las mejores defiende la “cientificidad” de lo que enseña. Sin embargo, la ciencia se declara moralmente imparcial, o bien, amoral. La ciencia se dice libre de prejuicios que limiten sus derroteros, o asume alguna idea de progreso, generalmente la que mejor responda a los fines político-económicos en boga. Esto revela que la ciencia, paradójicamente, nunca es libre pues se somete a las exigencias del progreso, a las del dominio político o a las del mercado. Promover las ciencias técnicas por su sola promesa de emancipar a la humanidad es, en el caso más caritativo, ingenuo⁸; en otro caso, habría que revalorar si los efectos de la técnica y las ciencias han provocado esclavitud y daños ambientales o sociales, paralelamente a un cuestionable par de libertad y progreso, cual anunció Rousseau⁹, que atestigüamos con los terribles efectos ecológicos y socioeconómicos de los que no es preciso especificar.

En este tenor, al lado del paradigma científico, el segundo gran paradigma

de la educación moderna es el de las ciencias humanas en la escuela. Las humanidades se encaminan hacia tres rumbos: (1) Intentan adecuar la vida política a su comprensión matemática dando lugar al *homo economicus*; (2) Tienden a admitir que no pueden hacerlo y se declaran humanistas; o (3) Se relativizan, pues parten de la idea de que el hombre es circunstancial, así que toman el camino de la historia. Un error en el éxito del primer aspecto es el uso desmesurado de la matemática para dirimir asuntos morales, o no hacerlo, según convenga. Un ejemplo de ello es el empleo de estadística para “medir” “fenómenos” sociales, y que exhibe su error al preguntar quién es el .7 ciudadano de los 5.7 capitalinos en contra de la adopción de menores por parte de matrimonios homosexuales. Al rechazar que el hombre tiene una naturaleza no fragmentada ni sujeta a su capricho, la ciencia aspira a formular teorías y leyes de algo que no es divisible ni invariable. Sin embargo, son especialmente dignos de atención la segunda y tercera opción. En cuanto a la comprensión matemática, admitir que el hombre no es *matematizable*, en el fondo del discurso científico ortodoxo, más que un fracaso sería renunciar a las esperanzas de la absoluta emancipación y abandonar, por ejemplo, la fe en el poder de la medicina o de la psiquiatría, lo cual sería humanitariamente inadmisibile. Lo tercero resulta en la democratización de los estudios humanos, punto que veremos en seguida. Lo cierto es que, al ver el constante fracaso de la *matematización* de lo espiritual, de lo humano, la escuela acaba por decir

8 Un ejemplo de la intervención de empresarial en la educación puede leerse en: Raul Trejo. *Enciclopedia: el juguete favorito*. El autor expone la relación entre el programa gubernamental y el monopolio de la principal empresa dedicada a software. En <http://lared.wordpress.com/2005/11/14/enciclopedia-el-juguete-favorito/>

9 Cfr. Rousseau. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Alianza. Madrid. 2003

que en este terreno no hay verdades absolutas, que solo se puede opinar. Con ello propicia que los estudios de profesores y alumnos se realicen sin criterios axiológicos y que resulten en un cientificismo miope, no importa si quedan ambos en el vacío moral. Esto abre el paso al tercer rumbo de las humanidades y que es la democracia y sus “valores”.

e) Democracia y educación. El principio político moderno inapelable es el de la igualdad. ¿Quién defendería hoy que el saber es en esencia exclusivo de las élites intelectuales? Las exigencias del saber son hoy prácticamente imposibles porque se quiere que esté al alcance de todos y se dice que esto se puede con el uso racional de las mejores herramientas; esto sucede, por ejemplo, cuando en un espíritu positivo y utilitario se sobreestima el uso de las TIC¹⁰. Además, por parte del profesorado, los grandes maestros son cada vez más escasos e innecesarios, pues el alumno es generador de su propio saber y puedo lograrlo con las mejores técnicas. Por parte del alumno, debe concentrarse en volverse competitivo, es decir, en adquirir habilidades y/o competencias para lograr una carrera exitosa, una vida exitosa. La finalidad parece apuntar a tener más profesionistas en la idea de que eso significa progreso, igualdad de oportunidades, prosperidad personal, éxito en la democracia¹¹.

10 Los criterios para decidir los mejores medios pueden ser contraproducentes cuando lo mejor no propicia el estudio, sino sólo el entrenamiento.

11 Un escrito que refiere de manera puntual el problema de la tecnificación de la educación y su orientación a las exigencias del mercado

Una de las paradojas de la educación en la modernidad es que deja a las instituciones la encomiable labor de ofrecer posibilidades de educación, progreso personal y nacional, y le exige que lo haga a todo aquél que lo busque en pleno uso de sus derechos humanos y de ciudadano; empero, esto implica que el abandono de las jerarquías intelectuales que puedan causar una antidemocrática e inhumana exclusión. En algunas instituciones los criterios de selección y permanencia del alumnado son de una peligrosa laxitud. Así, la modernidad democratiza el saber, pero en su intento por facilitararlo trivializa lo que debería llevar a la elevación intelectual. El antiguo valor del rigor en el saber se descubre como prejuicio en la medida en que la educación se ciñe a los proyectos políticos modernos, de entre los cuales destaca su oferta masiva y sencilla, lo cual, paradójicamente, fulmina la autenticidad del pensamiento o la subordina a la utilidad. En palabras de Nietzsche:

... Cuanto más numerosos sean estos hombres, más feliz será un pueblo. Y el fin de las escuelas modernas (...) deberá ser que a partir de su conocimiento y saber obtengan la mayor cantidad de felicidad y de ganancia...¹²

Por último, cabe mencionar la más peligrosa, y paradójicamente la

laboral según la RIEMS, es el del maestro Gabriel Vargas Lozano. “La filosofía y las humanidades y su (no) lugar en la reforma integral de la educación media superior de la SEP”. Revista *Murmulllos Filosóficos*. UNAM. CCH. Época 1, año 1, número 1, septiembre 2011.

12 Nietzsche, F. “Sobre el porvenir de nuestras escuelas”. *Cuadernos de Formación Docente*. UNAM., Acatlán, México. N° 25. p. 23.

más ventajosa, consecuencia de la democratización de la enseñanza, el empleo inmerecido de la libertad para enseñar. La libertad de enseñanza es libertad de expresión, fincadas ambas en la libertad de cada quien para decir lo que quiera, lo cual, necesariamente, tendrá algún tipo de efecto en la mentalidad del estudiante sin garantía de que este efecto sea moralmente digno o políticamente responsable. En palabras de Nietzsche:

esa doble autonomía se le elogia entusiásticamente como libertad académica. Por otro lado, el profesor —para aumentar todavía más esa libertad— puede decir prácticamente lo que quiere y el estudiante escuchar prácticamente lo que quiere...¹³.

¿Acaso no hemos padecido al profesorado que ocupa cátedras inmerecidas, logradas por medios en que el mérito es irrelevante o arropado por un sindicalismo desinteresado por la educación?

En concreto, la educación moderna une el binomio de ciencia y democracia en el resultado del progreso. Así, puede decirse que corre el riesgo de dedicarse a mitigar el dolor y acrecentar la ganancia, paradójicamente, para acabar con la pobreza. Cabe enfatizar que la educación moderna cobra sentido sólo si ayuda a satisfacer estas dos exigencias sociales; al hacerlo dirige sus esfuerzos a crear mejores técnicas productivas. El saber se sujeta al mercado, mismo que determina qué necesita la gente para ser feliz: dinero.

En consecuencia, desde que se mide al saber con la ganancia, se hace también un sinónimo del poder. Puede

más quien más sabe, pues ello le acerca a poseer en la misma proporción. La última finalidad del saber moderado es satisfacer los egoísmos. Para satisfacer la voracidad moderna, la ciencia queda al servicio de la explotación tanto de los hombres como de la naturaleza. Así, las instituciones educativas se debaten entre dos contradicciones: la felicidad del hombre y su sometimiento, fracasando, como es de esperarse, el proyecto democrático moderno de educación.

Por otra parte, la universidad tiene la enorme tarea de fortalecer y propiciar el desarrollo de la cultura. Definamos cultura:

... el cultivo de seres humanos: la protección del ente humano y la propiciación de su desarrollo, el cuidado y la crianza de los hombres...¹⁴.

Es necesario partir de que todo lo que se cultiva debe ser dirigido. ¿Rumbo a qué fin nos dirigimos en la modernidad? Tan es imposible fomentar una cultura humana cuando se desconoce el ser del hombre, como lo es sembrar semillas sin saber de qué son o creyendo que pueden ser lo que ellas quieran, por eso se prefiere dejar que prácticamente todo crezca. Sin embargo, ya que la correcta cultura humana no es posible pues “para cultivar al hombre hay que conocer su ser, sus cualidades, su naturaleza y sus circunstancias...”¹⁵, y dado que la modernidad sólo acepta a estas últimas, nos quedamos con un hombre circunstancial. La *escuela circunstancial* propiciará cualquier tipo de expresión

14 García Olvera, F. *Reflexiones sobre política y cultura*. SCISA. México, 1997, p.3.

15 *Idem*.

13 *Ibid*, p. 141.



cultural y con ello echará a perder su más difícil encomienda: crear las directrices de una nueva, sólida y bella cultura. Pero como todos se sienten felices de la extensión y abundancia cultural, nadie protestará, pues la democracia avala la libertad cultural. Así, el espíritu plurivalorativo acaba por detener el crecimiento espiritual en aras de enriquecerlo.

f) La universidad.

Abordados los problemas principales de la educación moderna, veamos más de cerca que pasa con la universidad. Para ello debemos saber qué significa esa palabra. La respuesta más simple es que es un centro de estudio superiores, pero qué se estudia ahí. Marino sostiene: “Toda universidad es instrumental: está al servicio de los fines que la sociedad dispone para ella...”¹⁶. En las universidades se estudiará aquello que se considere necesario para satisfacer los fines que hemos examinado como los valores que cimientan las sociedades modernas. Siendo más puntuales, digamos que son tres las esferas de beneficio que debe propiciar la universidad: La universal, la particular y la individual. Si esta clasificación es correcta, vemos otra paradoja. Lo universal de la ciencia se

16 Marino López, A. “Las bases filosóficas y políticas del proyecto educativo moderno”. *Cuadernos de Investigación*. N° 15. UNAM, Acatlán. p. 14

subsume a lo particular de lo social y esto al interés de los individuos. Pero la universidad cumple su labor: Propiciar la tecnociencia, la extensión cultural y la erudición. La naturaleza de la modernidad no pide a la educación belleza ni bondad, pues ¿quién presumiría tener la verdad sobre ambas? Como nadie la tiene, hay que respetarlas a todas.

La labor de la universidad, en un sentido más preciso, es educar. Según García Olvera, el término educación se compone de dos verbos latinos *educere* y *educare*:

educere es un verbo compuesto de la partícula *ex* y del verbo *ducere* que significa llevar. Por su composición dice llevar hacia afuera, hacer salir, dejar brotar...¹⁷.

Por otro lado, *educare* significó “...amamantar, criar, cuidar párvulos para que se desarrollen en las mejores condiciones; cultivarlos...”¹⁸. Educar significa hacer crecer. Fisiológicamente lo sano es lo que nutre, lo que proporciona alimentos adecuados a la naturaleza del cuerpo; espiritualmente lo sano ya no es claro. Para Aristóteles, educar significaba formar hombres prudentes, mas la dificultad valorativa del liberalismo educativo moderno nos vuelve ignorantes de lo que es moral, política y espiritualmente sano. Toda preferencia, se dice, es válida siempre que no dañe al otro, así que aparece cualquier forma de vida sin que se tenga un criterio de daño mayor que la violación a la propiedad, al cuerpo o la voluntad del otro. Así, como una madre complaciente que da

17 *Op. Cit.* García O. p. 7.

18 *Idem.*

al hijo los alimentos que quiera, si ese es su deseo, sin orden ni cuidado, de modo semejante el estudiante enfermará de empacho, abulia o septicemia. Rodeados por el relativismo moral, el desconocimiento de la naturaleza humana, la renuncia y renuencia a buscar criterios buenos esencialmente, el utilitarismo y la enajenación fetichista del mercado, los fines utilitarios de la educación harán que la universidad forme personas productivas, pero moralmente indiferentes o poco dispuestas al compromiso político; eso mantiene felices a todos.

Una importante consecuencia que puede observarse es la llamada crisis de valores, lugar común que refiere la miopía moral. Pero ¿no es inconsecuente declarar la pérdida de valores, la irresponsabilidad del ciudadano, la corrupción, la adicción de los jóvenes a las drogas toleradas o ilegales, la apatía política, no es todo esto inconsecuente cuando la educación se dirige, principalmente, a la formación de hombres cuya máxima aspiración vital es la del éxito profesional para la satisfacción del hedonismo más vulgar, o más refinado si se quiere?

En síntesis, la inherente contradicción de la educación moderna, es que en su esfuerzo por liberar al hombre con las ciencias, de independizar los estudios de criterios normativos ajenos al mismo saber, de lograr progreso, sin bondad ni belleza morales, deriva en una desmesurada carrera por el beneficio material que resulta en un egoísmo difícil de frenar: el progreso no tiene límites, se dice, porque la ciencia los rompe todos. El problema de esta desmesura pide,

en consecuencia, volver a las virtudes cívicas y morales, a la sensatez y la moderación en los deseos de bienestar. La pregunta es ¿cómo volver a ellos si justo el propósito del progreso material es dotar a todo hombre de los medios suficientes para que busque, libremente, lo que lo haga feliz, entendiendo por felicidad la liberación del sufrimiento y el logro de la satisfacción? ¿Cómo propiciar una ciudadanía responsable ante la victoria del hedonismo y del mercado que, paradójicamente, orientan los criterios del progreso? Esta pregunta abre un debate necesario sobre la orientación y sentido de la educación actual.

Conclusión

Toda universidad depende de la sociedad y de las exigencias de la misma y de la época. En la medida que subordinemos los estudios a las ambiciones personales, particulares y temporales haremos de la escuela y del saber simples instrumentos, valores útiles. Así pues, si continuamos educando sin ética, es decir, sin indagar qué es el hombre, todo proyecto educativo será necesariamente una respuesta a las exigencias de la tecnocracia, los dogmas políticos o la desmesura en los deseos. La indagación ética para la mejor cultura de lo humano supone revalorar los fines de la vida humana para entender cuál es la mejor posible. La respuesta clásica apelaba a la unidad de las virtudes de la fortaleza, la templanza, la valentía y la justicia, siempre bajo la guía necesaria de la razón, de la sensatez y la medida. La respuesta moderna apeló a la posibilidad de lograr una vida placentera por medio

BIBLIOGRAFÍA

- Alexandre Koyrè. *Del mundo cerrado al universo infinito*. España. Siglo XXI. 1979.
- García Olvera, Francisco. *Reflexiones sobre política y cultura*. México. SCISA.1997.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Crítica. 1991.
- Joe Sachs, traductor. *Aristotélés Physics*. New Brunswick, New Jersey. Rutgers University Press.
- Lipovetsky, Gilles. *La Sociedad de la Decepción*. Anagrama. 2008.
- Marino López, Antonio. Las bases filosóficas y políticas del proyecto educativo moderno. *Cuadernos de Investigación*. México. UNAM. Acatlán. México.
- Nietzsche, Federico. Sobre el porvenir de nuestras escuelas. *Cuadernos de Formación Docente*. Nº 25 y 26. UNAM. México. Acatlán.
- Rousseau. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid. Alianza. 2003.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. BAC. España.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Gabriel Vargas Lozano. La filosofía y las humanidades y su (no) lugar en la

reforma integral de la educación media superior de la SEP. Revista *Murmillos Filosóficos*. México. UNAM. CCH. Época 1, año 1, número 1, septiembre 2011.

Raul Trejo. Enciclomedia: el juguete favorito. *El autor expone la relación entre el programa gubernamental y el monopolio de la principal empresa dedicada a software*. En : <http://lared.wordpress.com/2005/11/14/enciclomedia-el-juguete-favorito/>

del avance en las ciencias y las artes; sus consecuencias las hemos planteado arriba. La educación debe volver a la mesura y dar a los molinos de viento su justa dimensión. Una solución factible sería mirar más hacia la ética de la responsabilidad y estudiar a través de ella las materias que se han cultivado perennemente a lo largo de la historia humana: filosofía, ciencias y artes desde una clara idea de belleza moral. Esto, quizá, evitaría la “instrumentalización” del saber y la ambición mercantilista que causa explotación y miseria. La educación será genuinamente liberadora si se libera a sí misma del utilitarismo enmascarado de progreso que, paradójicamente, esclaviza y envilece más al hombre al volverlo egoísta, políticamente apático y moralmente obtuso, un verdadero lobo de sí mismo.

Este espacio tiene la finalidad de brindar un espacio de reflexión y discusión argumentada sobre política con base en fundamentos filosóficos, que permitan a su vez el vínculo con temas tales como la emergencia del discurso, el cuerpo como sujeto y objeto de poder, la sociedad como producto de la historia, el surgimiento del Colegio de Ciencias y Humanidades y su normatividad vigente, el Programa de Temas Selectos de Filosofía II, entre otros.

El punto de partida es el diálogo y el intercambio disciplinario entre distintas perspectivas y disciplinas sobre temáticas que van desde la Antigüedad hasta la época contemporánea. Se buscará resaltar el vínculo entre lo que se escriba y las prácticas ciudadanas en la vida cotidiana sin que por ello se trate de un espacio de simple opinión. Será indispensable la referencia a fuentes filosóficas y otras afines para que los materiales sustenten un discurso que permita, a su vez, una actualización disciplinaria.

Correo electrónico: politicaycotidianeidad@gmail.com

APROXIMACIONES A *HACIA UNA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA* DE WALTER BENJAMIN

Iyazú Cosío Ramírez
UAM - I

RESUMEN: En la presente exposición se pretende analizar los argumentos desarrollados por Walter Benjamin en *Hacia una crítica de la violencia* desde la filosofía de la historia. A partir de esta perspectiva es posible comprender la noción de violencia como un dato no-natural en el Estado moderno. La desnaturalización de la violencia permite realizar una crítica al *iusnaturalismo*. El planteamiento inicial del texto expone la dialéctica de la violencia estatal, donde ésta se muestra en su función fundadora-conservadora del derecho y aparece como fundamento del Estado. La intención de realizar la crítica a la violencia, desde una filosofía de la historia, es hacer de ella una crítica al derecho para desenmascarar la arbitrariedad de su fundamento. Esto apunta a la circularidad del dogma del Estado moderno como una articulación del esquema medios-fines que no tiene solución en el derecho.

PALABRAS CLAVE: Violencia, Derecho, Estado, Crítica, Política.

Los apartados aquí desarrollados buscan estructurar el origen de la violencia estatal y mostrar la función de sus manifestaciones en relación con el derecho. También se pretende resaltar la noción benjaminiana de “soluciones no-violentas para los conflictos entre las personas” que corresponden al ámbito privado; tal es el caso del lenguaje como medio puro del entendimiento. Posteriormente, se enuncia una violencia de naturaleza distinta, que es superior a la violencia estatal y opuesta a la mítica: la violencia divina. En un intento de aproximación a la concepción de esta última se analiza la crítica benjaminiana

al origen mítico, que revela la existencia de una “violencia de destino” como una cuestión inevitable. Por último, se esboza la posibilidad de gestar una transformación del orden social que, según el autor de la *Crítica*, equivale a la apertura de una nueva época histórica.

Hacia una crítica de la violencia (Walter Benjamin, 1921)

“La tarea de una crítica de la violencia puede ser definida como la exposición de la relación de la

* Licenciada en Filosofía por la UAM. Estudiante de maestría en el posgrado de Filosofía Moral y Política en la UAM-Iztapalapa. Becaria del Conacyt. Correo electrónico: iyazucosio@hotmail.com

violencia con el derecho y la justicia”¹. Con esta frase se inicia el recorrido de *Hacia una crítica de la violencia*, la cual apunta a tres cuestiones que serán sumamente importantes para el resto de la argumentación benjaminiana: por principio de cuentas, la violencia no es algo que pueda captarse por sí mismo, sino que hemos de llegar a su comprensión por medio de las formas en que ésta se relaciona tanto con el derecho como con la justicia. Segundo, en la medida en que se analice la violencia se evidenciará también el contenido de esas otras nociones, es decir, se desmitificarán las determinaciones que corresponden al derecho y con ello el contenido de la noción de justicia se irá deshilvanando. En tercer lugar, aceptar una definición tan común y somera, como declarar que la violencia corresponde únicamente a un medio con el que se persiguen ciertos fines, poco ayuda a esclarecer la primera cuestión que se presenta cuando se pretende examinar cuál es el criterio legítimo para la violencia, esto es, cómo se define la violencia. Pues si la violencia se encontrara ubicada únicamente en la esfera de los medios del derecho, de manera completamente independiente a la de los fines y sin relación alguna con la justicia, la observancia de los fines justos bastaría para plantear un criterio para la violencia. Pero, al decir que ella es un medio legítimo, según sirva para persecución de fines justos o no, se enfrenta el problema de no poder emitir un juicio sobre la moralidad de la violencia, porque lo que se atiende ahí son sólo los casos específicos en

que se la emplea. Si se procede de esa forma, no es posible ofrecer una respuesta satisfactoria a la cuestión sobre la legitimidad de la violencia, independientemente de los fines que persiga.

El primer punto que hay que resaltar es que la palabra *Gewalt* no tiene un sentido unívoco, sino que puede entenderse en sentido laxo como fuerza, capacidad y poder, pero en su sentido enfático significa violencia. Así, el aspecto que le interesa resaltar es la manifestación de formas coercitivas que afectan moralmente los vínculos entre las personas. Igualmente, es preciso aclarar el sentido de “crítica”. En *Fuerza de ley* Derrida declara que esta crítica benjaminiana es una evaluación de la violencia en sí misma como medio. Esto corresponde al juicio de la razón examinadora que, desde sus propios límites gnoseológicos, juzga su objeto. Al parecer, en diversos estudios Benjamin empleó el término “crítica” como examen y posibilidad de emitir un juicio. No obstante también quiso expandir el instrumentalismo del sentido estrictamente kantiano de la crítica, según el cual la experiencia queda supeditada al sujeto epistemológico y su objeto, que marca los límites del conocimiento posible; pues, a decir de Honneth, la pretensión de Benjamin al respecto era ampliar el campo crítico (y, por consiguiente, el de las condiciones de posibilidad del conocimiento) a otras áreas de experiencia humana cuyo contenido es un acto comunicativo, como es el caso del arte o la religión.²



1 Walter Benjamin, *Hacia una crítica de la violencia*, p. 181

2 Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, p. 108.



Asimismo, es necesario observar el sentido crítico del texto en cuestión, referido directamente por Benjamin un poco antes del cierre, cuando dice:

La crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia. Y es la ‘filosofía’ de esta historia porque sólo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica: una separadora y decisiva ante sus propios ojos.³

Pero, ¿por qué remitir la crítica a la filosofía de la historia? Es necesario tener presente esta declaración, pero sería precipitado ofrecer ahora las implicaciones de la misma, ya que éstas deberán aparecer en el transcurso de este trayecto. Por otra parte, hay que considerar la indicación del contexto específico al que ésta se refiere. Aunque se trata de una crítica a la violencia en general hay que tener en cuenta que, con fines metodológicos y prácticos, el autor indica que la violencia se analiza ubicando sus relaciones con el derecho en “las condiciones europeas actuales”,⁴ esto es, a principios del siglo XX.

Entonces ¿qué debemos entender aquí por violencia? Benjamin no brinda una definición acabada. Sin embargo, a partir de lo expuesto por él, Axel Honneth sostiene que:

[...] una causa operante de uno u otro modo se convierte en violencia en cuanto se adentra en situaciones morales [...] la ‘violencia’ es una ‘causa eficiente’ que infringe ‘relaciones morales’ que son definidas a partir del derecho y la justicia contemporáneos. Y esto implica que no sólo se considerará violencia lo que afecta

³ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

las relaciones morales entre individuos sino, de manera más específica, a las ‘formas de violencia que tienen suficiente legitimidad moral para poder imponer a su vez transformaciones morales en una sociedad’.⁵

Según Benjamin, “la esfera de dichas situaciones morales se designa mediante los conceptos de derecho y justicia”.⁶ El primero se distingue básicamente por la relación medios-fines, donde la violencia pertenece a la esfera de los medios. En esa medida el criterio estaría dado por los fines, ya sean justos o injustos. Y es precisamente esta noción corriente y supuestamente transparente lo que la primera parte de su texto, dedicada al examen del derecho natural, se encarga de refutar. Ante la falta de criterio para juzgar la violencia por los fines que se persiguen, se plantea la necesidad de buscarlo en el derecho positivo. Pues, como indica Benjamin, así como el criterio de los fines es la justicia, el de los medios es la legalidad. Por esta razón, gran parte de la exposición gira en torno al cuestionamiento sobre el papel de la violencia como el principal medio para garantizar la legitimidad de los fines jurídicos, ya que el derecho positivo juzga los medios sin considerar a qué fines sirven. Esta esfera es idónea para observar las formas en que la violencia se presenta con independencia de los fines y los efectos que tiene la puesta en escena

⁵ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 109. Benjamin no hace esta especificación; sin embargo Honneth considera que si se interpreta a la violencia de la manera en que se ha expuesto aquí, es posible comprender la crítica a partir de la vigencia moral de los poderes coercitivos que en este trabajo se examinan a continuación.

⁶ *Ibid.* p. 183.

de lo que resulta ser una contradicción objetiva:

Pues el Estado teme en la huelga, más que nada, la función de la violencia cuyo estudio se propone esta investigación como único fundamento seguro de su crítica. Si la violencia fuera lo que parece ser a primera vista, un mero medio para asegurarse con la mayor rapidez un fin cualquiera, solamente podría tener éxito en tanto que violencia depredadora, pero sería al tiempo por completo incapaz de fundamentar o modificar las situaciones de una forma relativamente constante.⁷

El derecho natural y el reino de los fines

El autor de la crítica expone las dos grandes tradiciones que enmarcan el derecho occidental contemporáneo: el derecho natural y el derecho positivo. El primero corresponde a lo justo y a lo que no lo es, y da prioridad a los fines que se persiguen. Los medios por los que se llega a esos fines justos le son indiferentes al derecho natural. En la medida en que la violencia se considere como un medio para realizar aquéllos, el derecho natural concibe un solo criterio para juzgar la violencia: los casos de su aplicación. Por tal motivo, no cabe en él la crítica de la violencia, ya que una crítica de la violencia pretende tomarla “en general, como principio”. Lo anterior nos lleva a preguntar si la violencia, aun como medio que sirviera para alcanzar fines justos, es moral o no. La falta de un criterio explícito para la violencia por parte del derecho natural aparece entonces como una de las primeras

denuncias del escrito; esto sucede porque en la base del derecho natural se encuentra la concepción de la violencia como un *dato* natural:

Para esta corriente hay tan poco problema en la utilización de la violencia para fines justos, como para toda persona que siente el ‘derecho’ de desplazar su cuerpo hacia una meta deseada.⁸

Así, durante la Revolución Francesa la justificación del empleo de la violencia para la persecución de fines justos por parte de los seguidores del derecho natural fue tal, que la violencia era una acción que se realizaba *libremente* antes del establecimiento del Estado, lo que la convirtió, respecto a éste, en una condición *sine qua non*. Según el *iusnaturalismo*, dice Benjamin:

la violencia es un producto natural, por así decir una materia prima, cuyo empleo no plantea problemas, con tal de que no se abuse poniendo la violencia al servicio de fines injustos.⁹

La violencia, entendida como un dato natural, se apoya a su vez en un dogma de la biología darwinista, que la supone como “medio originario y único” de que se sirve la naturaleza para cumplir sus fines, para sostener el que es propio del *iusnaturalismo*, el cual consiste en creer que “aquella violencia que se adecua casi exclusivamente a los fines naturales sería por ello mismo también jurídicamente legítima”.¹⁰ El sentido que adquiere la violencia por sí misma se pierde o difumina, ya que se ve

⁸ *Ibid.* pp. 24-25.

⁹ *Ibid.* p. 25.

¹⁰ *Idem.*

⁷ *Ibid.* p. 188.

desplazada al terreno de los fines justos y, por consiguiente, se la toma también por justa. A este respecto Honneth comenta:

La respuesta que el derecho natural puede brindar en relación con el lugar de la violencia en el derecho ya está desestimada porque allí, según Benjamin, no hay ningún criterio de juicio; de modo que para responder a la cuestión de cómo juzgar la violencia dentro del sistema jurídico sólo queda la doctrina positivista, que con su idea de la sanción histórica por lo menos ofrece una pauta para evaluar la violencia como medio.¹¹

En el derecho natural, que se caracteriza por justificar con fines justos el uso de los medios que permite realizarlos, simplemente no hay criterios morales para realizar un juicio sobre lo que se concibe como un dato natural, en este caso la violencia. Se requiere entonces un parámetro diametralmente distinto: el derecho positivo, que considera la violencia como “resultado histórico innegable”. ¿Cuál es la diferencia esencial entre ambos? En el derecho natural la justicia depende de sus fines, mientras que en el derecho positivo la legalidad se determina por sus medios. No obstante, el problema no se encuentra tanto en su oposición, sino en el dogma que comparten: “pueden alcanzarse fines justos mediante medios legítimos, y unos medios legítimos se pueden aplicar a fines justos”.¹² Benjamin hace hincapié en que esto sería una antinomia irresoluble si el planteamiento medular fuese falso. Esto significa que para él puede darse, efectivamente, la coincidencia de medios legítimos y fines justos. Sostener

esta afirmación lo obligaría a enfrentar una doble carga de la prueba: no sólo a criticar la circularidad que se presenta en las justificaciones que ofrecen para sí mismos tanto el derecho natural como el positivo, mostrando que es eso lo que impide su realización, sino también a desplegar una argumentación encaminada a la demostración de esa coincidencia en forma inequívoca. Pero el autor evade momentáneamente esa responsabilidad, apelando al punto central de la investigación, esto es, a la búsqueda de un criterio moral para la violencia, la cual opta por una vía indirecta. Declara que el problema de la legitimidad de los medios violentos no tiene solución en el derecho natural, ya que en éste los medios son condicionados por los fines, por lo que se permite hacer un uso constante de ellos, sin cuestionar cuán morales o justos son en sí mismos. De ese modo, se deja de lado el reino de los fines, cuyo criterio de justicia es dado por los mismos fines, pues, como ya se mencionó, al ser un medio es imposible considerar los diferentes tipos de violencia de manera independiente a los fines que sirve.

Por lo tanto, ya que el primer paso para elaborar una crítica de la violencia precisa plantear un criterio para su evaluación, que se ha de establecer en la propia esfera de los medios haciendo caso omiso de los fines a que sirven, la crítica de la violencia debe llevarse a cabo desde el derecho positivo; puesto que el criterio que emplea el derecho positivo para la crítica de los medios es la legalidad. A partir de ese criterio, el derecho positivo realiza una distinción entre violencia reconocida y violencia sancionada históricamente que pretende establecer

11 Axel Honneth, *op. cit.*, p. 109.

12 Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 184.

una pauta para evaluar la violencia. La comprobación de la supuesta vigencia de una distinción jurídica de la violencia y su respectivo criterio es, a partir de aquí, el verdadero eje que marcará el resto de la argumentación benjaminiana. Y lo primero que señala es que la diferenciación para la legalidad de la violencia sólo adquiere *sentido* en el interior de esa forma de derecho, pero esto no corresponde al *valor* de su aplicación. Esto quiere decir que en la esfera del derecho positivo el criterio de legitimidad de la violencia se establece únicamente por su significado (lo que representa únicamente en él y para él) y, a su vez, el rechazo a dicho criterio posibilita criticar “según su valor” al derecho que lo sostiene. Por esta razón primero se tiene que examinar el sentido de su criterio histórico y entender cómo se justifica la legalidad de la violencia para, posteriormente, poder criticar la legitimidad de su derecho. Este último punto requiere una perspectiva externa a ambas formas de derecho y es el “estudio del derecho desde la filosofía de la historia” el que ofrece esa visión. Pero no se puede llegar a esto sin antes analizar las consecuencias de la distinción que propone el derecho positivo para las diversas formas de violencia y sacar a la luz la circularidad que define al derecho.

La crítica a la relación fines-medios en el derecho positivo

El siguiente paso consiste en examinar el argumento de la efectividad de la

distinción, o pauta, que establece el derecho positivo para evaluar la violencia, el cual resulta controvertido por los casos de violencia subversiva que, pese a contrariar el orden, podrían quedar incorporados al régimen normativo estatal. Aquí se pone de manifiesto que, al aparecer en escena procesos violentos semejantes, el Estado se ve obligado a actuar contra ellos, “tiene que monopolizar toda la violencia y trazar límites arbitrarios, no sancionados”.¹³ La supresión de la violencia de los particulares no se debe a la conservación de los fines jurídicos, sino que va más allá: el monopolio de la violencia por parte del Estado se debe a que la irrupción de formas violentas externas al derecho constituye una amenaza directa contra él.

Benjamin declara que el principio de los poderes jurídicos consiste en la “sumisión pasiva” a sus fines. A partir de esto se establece una subdivisión en los tipos de autoridad según tengan, o no, el “reconocimiento histórico general de sus fines”; los primeros serán jurídicos, mientras que los segundos, los no reconocidos, son naturales.¹⁴ De ahí que el sujeto jurídico evite la persecución de fines naturales, que se llevan a



¹³ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 122.

¹⁴ Esta distinción resulta fundamental para esclarecer en el resto de la crítica las diversas funciones de la violencia presente en “cualquier sistema de relaciones jurídicas determinadas”.

cabo usando algún tipo de violencia, por temor a su represión externa, es decir, a sufrir violencia por parte del poder jurídico, que se adjudica la implementación de fines jurídicos con objeto de ser él, únicamente, el que pueda ejercer la violencia sobre los primeros. En esos fines jurídicos se halla la justificación de la sanción en esferas donde antes la ejecución de los fines naturales gozaba de mayor libertad.

El control y la supresión, de la violencia que sirve a la realización de fines naturales, se elabora en modo universal bajo el entendido de que todo fin natural individual choca necesariamente con los fines jurídicos, cuya satisfacción requiere el ejercicio de la violencia al mínimo. Un ejemplo de ello se encuentra en la legislación europea “actual”, que dicta cada vez más leyes sobre la penalización y el castigo en el ámbito de la educación, en el que comúnmente los fines naturales se experimentan con una violencia expresa, debido a que la violencia singular constituye siempre una amenaza para el ordenamiento jurídico. El monopolio de la violencia no se ejerce por miedo a un atentado contra los fines jurídicos, ni siquiera a uno en particular, sino por temor a la alteración del orden jurídico en general, es decir, se considera una afrenta hacia el derecho mismo, que es lo que se pretende proteger. Esta doble implicación indica que la violencia que no pertenece al derecho jurídico se rechaza y persigue, no por los fines que la mueven, sino por el peligro que representa para el derecho establecido.

Las reacciones de la *multitud* contra las embestidas al derecho positivo son resultado de la transgresión que como particulares sufren también, y cada vez más, en el ámbito privado. La figura del “gran delincuente” es blanco de la *secreta* admiración popular,¹⁵ independientemente de cuán detestables pudieran parecer sus fines, pues lo verdaderamente importante es que su acción es una manifestación de la violencia individual que el orden jurídico pretende arrancar de las manos al individuo. El “gran delincuente” y la gran admiración que suscita sirve para evidenciar el descontento general,¹⁶ pero no representa una afrenta tan temible para el derecho como aquella “violencia que se tolera por el ordenamiento jurídico”¹⁷ estatal. Y el ejemplo paradigmático de esta violencia verdaderamente amenazadora es “el derecho a huelga”. Porque, si bien las anteriores se originan al margen del

15 Aquí se subraya el que la admiración se experimenta en forma “secreta” porque ello es un indicador más de que la fuerte represión que ejerce el poder jurídico es interiorizada por los individuos, que tienen la precaución y cautela de mantener bajo control los fines naturales que se logran con la violencia, por mínima que sea, con el fin de evitar que lo haga el poder jurídico en su lugar.

16 La acción particular de dicho criminal corresponde a la realización de un fin natural. El ejemplo sirve para señalar de qué modo esa acción puede llegar por lo común a penalizarse y sancionarse sin mayor dificultad. Sin embargo, el aspecto que se desea resaltar es la afrenta contra el orden vigente, el auténtico peligro de este acto disruptivo es la mera posibilidad de instaurar un nuevo orden. La referencia directa a esta cuestión aparece cuando se examina la violencia bélica y su carácter fundador de nuevo derecho. Con esto se explica “la tendencia del derecho moderno a tomar en tanto que sujeto jurídico toda violencia de la persona individual, aunque sólo persiga fines naturales” (Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 189).

17 *Ibid.* p. 187



derecho, ésta en esencia no es extra-jurídica: “Los trabajadores organizados son hoy, por tanto, junto a los Estados, ya el solo y único sujeto jurídico al que se da derecho a la violencia”.¹⁸ Por ende su recurso a la violencia es, en primera instancia, tan legal como la del Estado que ostenta el uso exclusivo de ella. Como puede observarse, la afirmación que se acaba de realizar equivale formalmente a una inconsistencia, y esto sucede porque dicha contradicción lógica es la expresión de una de facto. El Estado concede el derecho a huelga, pero en forma de un condicional, de manera que es efectivo sólo en ciertas circunstancias.¹⁹

La función instauradora-fundadora de derecho

El derecho a la huelga es, de manera concreta, el cese de actividad, y en ese sentido es un medio puro (no-violento) capaz de generar una “ruptura de relaciones”. Por parte del derecho-Estado ese derecho se relaciona con la violencia en modo privativo al que los trabajadores recurren cuando sufren una violencia que el patrón ejerce; pero se convierte en violencia cuando adquiere la forma de la “extorsión”, pues la reanudación de la acción suspendida se condiciona al cumplimiento de exigencias que modifican la situación original en que se gestó. Por parte de los trabajadores la violencia constituye un medio para lograr ciertos fines.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Es decir, deja espacio para abrir en él ciertas correcciones, a semejanza de las cláusulas o letras pequeñas que se encuentran al final de los contratos.

Sin embargo, el extremo de esta contraposición entre clases se encuentra en la huelga general revolucionaria.²⁰ El derecho a la huelga de los trabajadores se verá denegado por el derecho-Estado, a cuenta de un abuso en que incurren los primeros, debido a que la causa de la acción de cada paro empresarial no estuvo contemplada en forma particular por el legislador. Los fines que se persigan como naturales le serán indiferentes hasta que el enfrentamiento se agrave. Y un comportamiento conforme a derecho se tomará por violencia activa

cuando ejerza un derecho con la intención de subvertir el ordenamiento jurídico gracias al cual ostenta ese derecho; y cuando sea pasivo, también habrá que calificarlo de violencia si es una extorsión en el sentido antes mencionado.²¹

Que el derecho-Estado se sienta amenazado en lo profundo y por ello deba reaccionar rápida y contundentemente contra esta forma de violencia demuestra, pese a lo que se crea, que esta última es capaz de

²⁰ A diferencia de los anteriores, que tienen una constatación histórica real, este ejemplo es un planteamiento hipotético.

²¹ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 188. Para Honneth, este argumento constituye un “artilugio” que Benjamin emplea para poder afirmar que el estado de derecho tiene que crear un “potencial interno de violencia” que termina en el “ejercicio ilegal” de la misma. Lo que intenta es desprender del derecho de huelga, que permite el cese del trabajo, la suspensión simultánea de actividades, huelga general revolucionaria, para indicar que esta última corresponde también al orden legal constitucional que pretende demoler apelando a su derecho de huelga. La forma en que el Estado responde a esta amenaza es “lesionando sus propios principios: monopolizando arbitrariamente la “violencia” de la instauración del derecho”. Axel Honneth, *op. cit.*, p. 123.

“fundamentar y modificar situaciones jurídicas”. Con esto finalmente se expone, no una contradicción lógica para la auto-anulación del derecho, sino la “contradicción objetiva de la situación jurídica”, que se ve reafirmada al denunciar que el derecho bélico se basa en la misma contraposición de fines naturales y fines jurídicos o naturales entre los sujetos jurídicos y los sancionadores. La violencia bélica es “violencia depredadora” en consecución de sus fines. Frente a la guerra, y como una instancia primitiva del Estado, la paz aparece como la respectiva sanción que impone el que resulta invicto. Y esta nueva situación, nos dice el filósofo, se reconoce como nuevo “derecho”. En conclusión, si la violencia bélica se tomara “como originaria o prototípica” de toda violencia de fines naturales, resultaría incontrovertible que la violencia es fundadora de derecho.

El Estado teme la violencia instauradora de derecho, pero se ve obligado a reconocerla por la presión externa que ejercen, por un lado, las potencias extranjeras (derecho de guerra) y, por otro, los trabajadores (derecho de huelga). Esto muestra que algo que teóricamente se considera legítimo, se convierte en violencia por su práctica. En un inicio el derecho positivo lo tendría que reconocer pese a que ello implique la imposición de nuevos fines jurídicos que se oponen al sistema jurídico vigente. Entonces, o los reconoce, aceptando su deposición y la imposición de un poder externo contrario a su soberanía, pero no deja de ser derecho, o los combate, haciendo uso de una violencia ilegítima. El resultado

es que “el derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo”.²² Lo que Benjamin demuestra es que esa violencia se gesta en su interior. De esa manera se ve frustrada la posibilidad de éxito del criterio que supone tener el derecho positivo para juzgar la legitimidad de la violencia como medio para la satisfacción de fines naturales.

Los ejemplos que el autor brinda a continuación son de un carácter distinto, porque no se relacionan con fines naturales sino con los propiamente jurídicos, lo que pone nuevamente en jaque el valor de la pauta positivista desde el interior del derecho, justamente por tratarse del empleo de la violencia con fines constitucionales. Según Benjamin el advenimiento de la primera Guerra Mundial permite una crítica a la violencia debido a la dualidad que presenta el carácter de obligatoriedad en el militarismo. En este caso, se trató de la obligación a recurrir de manera universal a la violencia, que no se aplicó en prosecución de fines naturales, sino para el cumplimiento de los fines jurídicos del Estado; lo que quiere decir que la violencia se emplea no para fundar sino para conservar el derecho. El caso más extremo es, quizá, la pena de muerte. Empleada como medio para asegurar el orden jurídico, este tipo de castigo sirve para aminorar los brotes delictivos, ocultando que su verdadero objetivo es la de fundar el derecho. Sus críticos no son conscientes de que el embate a este castigo no afecta sólo a una ley “sino al derecho mismo en sus orígenes”. Porque la pena máxima que

²² Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, 1997, p. 104.

define la vida y la muerte es también la “violencia suprema”, y ésta se encuentra en el corazón del ordenamiento jurídico, de donde se sigue no únicamente que no hay derecho sin violencia, sino también la existencia de su vínculo constitutivo.

Esta violencia legal, dice Honneth, es “la ratificación simbólica del orden establecido”;²³ pero considera que el argumento no sirve para “demostrar la imposibilidad básica de determinar el fin y los medios” en el derecho positivo; a lo más se puede indicar un ocultamiento del verdadero fin, argumento que sí sirve “para hacer crítica ideológica”. Ahora bien, al margen de la efectividad de tal crítica ideológica, lo que importa resaltar es que en este punto de la argumentación se está enjuiciando el sentido de la violencia. Se debe tomar en cuenta que el autor ha señalado que la crítica al sentido de la violencia posibilita la crítica al derecho que lo sostiene, tal como lo hemos mostrado en las líneas precedentes. Un factor indicativo de esta perspectiva es la referencia que Benjamin hace a épocas remotas, observando que ahí donde surgió el derecho, los delitos contra la propiedad se castigaban con la muerte. El hecho de asimetría entre la sanción y el delito sólo se explica porque éste amenaza al derecho en su fundamento y no por la gravedad de la acción. Y esto sucede porque “su sentido no es castigar la infracción del derecho, sino establecer el nuevo derecho.”²⁴ Si bien es cierto que el derecho no subsiste sin la violencia que lo fundamenta y le permite coaccionar, y que la violencia fundadora se contradice

con la conservadora en el esquema jurídico medios-fines, también lo es que esa contradicción que amenaza al derecho, es al mismo tiempo su conservación. Esto queda corroborado con la fuerza inigualable que alcanza el derecho con el ejercicio del poder sobre la vida y la muerte.

Mas el nexo inexpugnable y “antinatural” de los dos tipos de violencia se halla en la policía. Ahí la distinción entre violencia fundadora y violencia conservadora se pierde por completo, pues está destinada como medio para fines jurídicos (derecho de disposición) y, a la vez, se la autoriza a extender los límites de ella (derecho de mando). Así, dice Benjamin,

Mientras de la primera se reclama el que se acredite en la victoria, la segunda se halla sometida a la elemental limitación de que no se plantee fines nuevos. Pero la violencia policial se ha emancipado de ambas condiciones.²⁵

La ambigüedad del criterio trasciende a la contradicción gnoseológica del derecho positivo; es en sí misma la contradicción objetiva por excelencia, pues constituye la unión de aquellas violencias difuminadas pero encarnadas en esta figura donde la violencia se duplica y es precisamente su “hipocresía consti-



23 Axel Honneth, *op. cit.*, p. 122.

24 Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 192.

25 *Idem.*



tutiva”, la mezcla de dos violencias heterogéneas, lo que la hace repugnante.²⁶ En la medida en que su violencia es ilimitada, altera no sólo la esfera pública, sino también la privada, se vuelve omnipresente. En su forma de violencia instauradora su papel no es promulgar leyes, sino edictos que permitan al Estado recuperar el poder ejecutar sus fines “empíricos” cuando las condiciones adversas se lo impiden. La policía representa al Estado. No es en sí misma violencia conservadora; pero ya que su función es resguardar la seguridad de

aquél, se arroga el derecho de *inventar* ordenanzas para intervenir cada vez que una situación jurídica es poco clara, lo que, como señala Derrida, “Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley”.²⁷

De esta manera, la crítica a la figura de la policía constituye la crítica al Estado moderno. La policía es la violencia sin forma o, para decirlo con Derrida, una figura sin figura. Benjamin afirma que, a diferencia de la categoría “metafísica” del derecho, entendido como “decisión” (ésta se ha mostrado en los ejemplos ofrecidos anteriormente para desnudar la naturaleza de la violencia instauradora de derecho), en el caso de las instituciones policiales no hay asidero para su esencia:

26 Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 106.
27 *Ibid.*, p. 107.

Su violencia es informe, como fantasmal aparición en medio de la vida de los Estados modernos, estando extendida ubicuamente, pero inasible. Aunque la policía tenga el mismo aspecto por doquier, no se puede negar que su espíritu es menos destructivo allí donde representa (en la monarquía absoluta) el directo poder del gobernante, en el cual se unen dos poderes, legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde la existencia de la policía no se eleva sobre esa relación, constituyendo en cambio la mayor degeneración posible del poder.²⁸

Por escandaloso que parezca, la violencia policial en la monarquía causa menos estragos, pues en la democracia satura el espacio público y privado confirmando la esencia policial de la cosa pública: la degeneración democrática; pues, según Derrida, “es la policía *moderna*, en situaciones político-técnicas *modernas*, la que es inducida a *producir* la ley siendo así que se considera que tan sólo la *aplica*”.²⁹ El “espíritu” policial de las democracias (entendiendo por esto que, en la violencia que respecta al derecho, todo lo que no es natural es espiritual) es degenerativo en comparación con el de las monarquías. El sentido de esta afirmación le viene dado por la técnica. Esto se muestra por la forma en que la vigilancia policial logra invadir la vida privada apoyándose en las nuevas tecnologías para hacerse omnipresente, e introducirse y controlar toda cosa pública, haciendo de lo político una extensión de lo policial. El filósofo francés encuentra ahí la contradicción del principio democrático, pues el poder policial, que en el origen estaba destinado a la protección del mismo, se

28 Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 193.
29 Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 111.

vuelve contra él, ya que “el Estado exige la intercepción de las relaciones privadas”. De ahí el carácter espectral de la policía: su poder se hace presente aun donde no está, no conoce límites ni fronteras. A diferencia de las monarquías, donde el poder policial se presenta tan terrible como es, en las democracias opera desde la “clandestinidad”.

Por eso la violencia de la policía puede considerarse por sí misma la degeneración del poder democrático. La indeterminación de su poder y la imposibilidad de diferenciación del sentido de su violencia están directamente relacionadas con la patología del derecho, el esquema medios-fines. Esta degeneración dificulta la interpretación inmediata del resultado tanto de su acción fundadora-conservadora como de su ejercicio del poder-violencia. Pero Derrida encuentra que esta forma de operar de la policía tiene una doble consecuencia para la reflexión: por un lado, la democracia como degeneración del derecho y de la violencia del derecho y, por el otro, la constatación de que la democracia aún está por venir. La conclusión para Benjamin, y esto aparece abundantemente argumentado en su escrito, es distinta:

En tanto que medio toda violencia es instauradora de derecho o mantenedora de derecho. Pero, si no reclama ninguno entre ambos predicados, por lo mismo renuncia a su validez. De aquí se sigue que, en general, toda violencia, en tanto que medio, participa aun en el más favorable de los casos en la problemática del derecho [...], tras todo lo dicho el derecho aparece a una luz moral sin duda tan equívoca que se nos impone la pregunta de si para regular intereses humanos tan antagónicos

no habrá otros medios que los medios violentos. Pero, sobre todo, esta pregunta nos obliga a constatar que una resolución de los conflictos carente por completo de violencia no puede conducir a un contrato jurídico.³⁰

Esto se debe a que, en esencia, todo contrato está basado en la posibilidad de la violencia, independientemente de que éste se haya concertado en circunstancias pacíficas, porque en el origen del contrato se encuentra un acto de violencia previa, que sigue latente durante el compromiso que adquieren las partes, de manera que la falta o atentado contra lo pactado es por sí mismo un acto violento que traerá consigo una nueva manifestación de violencia sobre quien lo viola. Ciertamente la violencia no está representada en el contrato, pero sí en el poder que se instituye a partir de él. Cuando ésta no se hace sentir en el instituto jurídico que ha nacido del contrato que aplaca la violencia, se pierde la conciencia de su origen violento, de su fundamento, y “su potencia decae”.

En ese sentido, la denuncia de la violencia policial del Estado moderno es antesala para la crítica al parlamentarismo democrático liberal que la funda, donde se ha olvidado el carácter revolucionario de su fuerza creadora. Este olvido se expresa en la falta de acuerdos con miras a esa violencia fundadora que en ellos queda representada, y provoca que en su trato de los asuntos políticos sólo sean capaces de entablar “compromisos” supuestamente libres de violencia. Pero el autor señala que el hecho de contemplar en esos compromisos una “violencia abierta” no significa que

30 Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 193.

no tengan una concepción proveniente de la “mentalidad de la violencia”. Esto constituye una traición a los principios que originalmente los regían, puesto que todo compromiso sigue siendo coactivo, cosa contraria a lo que era su objetivo inicial, a saber: el rechazo a una imposición del derecho proveniente de afuera. Para este filósofo, lo más paradójico de dicha situación es que fue la guerra, y no el parlamentarismo, la que promovió entre los espíritus el ideal de la búsqueda de resolución de los conflictos por medios no-violentos, cosa que queda fuera del alcance del parlamentarismo, pues lo único que el Parlamento ha logrado, aun cuando se trata de asuntos de importancia vital, “son sólo ordenamientos acordados que, en su origen, como en su final, van unidos de suyo a la violencia”.³¹

El olvido de su origen violento es un error que el parlamentarismo paga a un precio muy alto, pues no sólo renuncia a su ideal sino que él mismo se convierte en violencia autoritaria. Derrida encuentra ahí el punto común entre bolcheviques y sindicalistas que Benjamin emplea para criticar mordazmente a aquella institución al indicar que

fracasa en resolver los conflictos políticos por la palabra, la discusión, la deliberación no-violenta, en suma, por la puesta inacción de la democracia liberal.³²

Modos no-violentos para la solución de conflictos

Derrida declara que el escrito de Benjamin es revolucionario en el sentido

³¹ *Ibid.*, p. 194.

³² Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 118.

de reaccionario, en la medida en que plantea el retorno al pasado, a un origen más puro:

Una crítica de la ‘degeneración’ (Entartung) como crítica de un parlamentarismo incapaz de controlar la violencia policial que sustituye a aquél, es ciertamente una crítica de la violencia sobre el fondo de una ‘filosofía de la historia’.³³

Esta perspectiva teológico-escatológica “descifra la historia del derecho como una decadencia (*Verfall*) desde el origen”. Gracias a la denuncia de esta falla de origen del derecho se puede orientar una cuestión fundamental para el autor de la crítica: que la posibilidad de solucionar conflictos sin uso de violencia se encuentra más allá de la esfera del derecho. Ante la decadencia parlamentaria se puede enunciar como pregunta: *¿es posible resolver los conflictos sin violencia alguna?* Para Benjamin, la respuesta afirmativa a esta interrogante encuentra varios puntos de apoyo en las relaciones privadas entre personas. La salida no-violenta se encuentra donde la cultura del sentimiento o “del corazón” otorga a los hombres “medios puros de acuerdo”, esto es, no-violentos. Pero, como se verá, el derecho se inmiscuye también en esos modos particulares hasta que, en algunos casos, los deforma en su esencia y los pervierte.

El problema, como bien apunta Derrida, no es menor en la esfera de la política donde medios violentos y no-violentos se interrelacionan. Tal es el caso de la huelga general política que busca derrocar un Estado para fundar uno nuevo en su lugar y la huelga general

³³ *Ibid.*, p. 115.

proletaria cuyo objetivo no es fortalecer al Estado sino eliminarlo, por lo que esta última adquiere un carácter propiamente revolucionario. O incluso el del lenguaje, en el que el orden de los medios y el de la manifestación se oponen, pues si el lenguaje se considera como un medio de comunicación mediante signos, en esencia se trata de la reproducción de la estructura medios-fines y da origen a un lenguaje violento, impositivo, reduccionista. Pero si, por el contrario, es el lenguaje una *manifestación* previa e independiente de los signos comunicativos en general, estamos entonces ante un lenguaje no-violento, puro. Ahora bien, para distinguir unos de otros, se ha de establecer que los medios puros se oponen a los considerados legales e ilegales, puesto que cualquier medio que se defina a partir del derecho es, sin excepción alguna, violento. Además, señala Benjamin, tienen un presupuesto subjetivo: la inclinación y el amor a la paz, y una apariencia objetiva; su solución es mediata y no directa: “Y, de ahí que nunca se refieran del mismo modo, inmediatamente, a la resolución de conflictos ente personas, sino a través de cosas solamente”.³⁴ En consecuencia, se realizan en la *técnica*.

El más claro ejemplo de la manera de llegar a acuerdos por medios que excluyen la violencia se encuentra, así, en el arte de la conversación, donde resalta la “impunidad de la mentira”, por hallarse ésta exenta de castigo en todo ordenamiento; lo que indica que el ámbito del entendimiento, y más propiamente el del lenguaje, está libre de violencia. La intromisión del derecho en esta esfera se

suscitó ya entrada su fase decadente con el castigo sobre el engaño.³⁵ Con medidas como ésta el Estado se evita tener que hacer alarde de la violencia que lo sostiene. El fundamento de la condena al engaño no es una cuestión moral sino la previsión del acto de violencia que podría manifestar quien es engañado. La reducción de medios puros en los particulares permite garantizar el monopolio de la violencia en el derecho y socavar posibles irrupciones de la misma.

Lo mismo ocurre con la concesión del derecho a huelga. En este caso la contradicción del derecho se ve con mayor claridad. El Estado teme la violencia que se opone a sus fines, pero se ve obligado a otorgar ciertas licencias con el fin de evitar manifestaciones de aquélla que serían más difíciles de controlar. Los trabajadores aceptan conciliar diferencias por medios jurídicos pues en ambas partes pesa el miedo a las “consecuencias negativas”



³⁵ Benjamin hace notar que el antiguo derecho romano y el germánico confiaban en sus medios para controlar la violencia que se enfrentaba a la ley y que el hecho de que eso ya no suceda, cosa que se expresa con esta irrupción en lo privado y muchas otras, da cuenta de que el Estado se siente cada vez más amenazado y ya no se siente superior a la fuerzas que reprime, lo cual es sin duda un síntoma de conmoción.

³⁴ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 195.

de un enfrentamiento violento directo. Éstas se presentan también en las relaciones entre personas; pero el resultado es exponencialmente mayor cuando el enfrentamiento es entre clases o naciones.

La huelga y los medios puros de la política

Las consideraciones políticas de Sorel³⁶ para diferenciar dos tipos de huelga, la general política y la general proletaria, son la base de las consideraciones teóricas sobre la violencia que Benjamin señala para diferenciar una huelga de medios puros de la que no lo es. La primera es, en realidad, una “transmisión de poder” de unos amos a otros. El Estado se fortifica en ese proceso, el vencedor o nuevo sector privilegiado se impone de la misma manera que el poder que ha derrocado. La huelga general proletaria, en cambio, no desea instituirse como amo, sino abolir el sistema de dominio del Estado de derecho. Por eso desecha la posibilidad de efectuar cambios a partir de reformas que corresponderían sólo a una extensión de la situación actual y tendría las mismas repercusiones ideológicas.

Para Benjamin, la radical diferencia entre una huelga y otra consiste en que la huelga general política es en sí misma violencia, en la medida en que busca modificar el estado actual de las relaciones existentes y obtener un beneficio con la ulterior reanudación del trabajo. En cambio, la huelga general proletaria no concibe el cese de actividades como un medio para lograr una modificación en el trabajo, externa al derecho que enfrenta. Es, así, un “medio puro”. Lo que Benjamin resalta de esta última es que transforma totalmente las condiciones del trabajo al liberarlo del dominio del Estado, pero este cambio no es provocado por la huelga, sino que ésta simplemente “lo consume”. Este tipo de huelga no se considera violencia si se observa el carácter moral y revolucionario, porque según Benjamin, un acto violento no se mide por sus consecuencias ni por sus fines sino únicamente por “la ley de sus medios”.

El autor declara que la historia de los Estados da cuenta de muchas resoluciones de conflictos entre aquéllos, de manera similar a como acontece entre las personas privadas, por medios pacíficos y sin contratos.³⁷ Esto le sirve para realizar una afirmación contundente, gracias a la cual su propia concepción de la violencia aparece con mayor claridad: “la resolución de tareas humanas es irrealizable si se renuncia por completo a la violencia”.³⁸ De manera que estamos obligados a buscar una

³⁶ Cfr. Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1908.

³⁷ Tales acuerdos diplomáticos superan al arbitrio de los tribunales que se sustentan en la violencia del orden jurídico, porque con los primeros los conflictos se resuelven de manera pacífica y sin necesidad de contratos.
³⁸ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 199.

respuesta a los conflictos con formas de violencia distintas a las del derecho y, por lo tanto, de la violencia legal. Y esto a su vez invitaría a cuestionar la verdad del doble dogma del derecho: “se pueden alcanzar los fines justos con medios legítimos; se pueden aplicar medios legítimos a los fines justos”.³⁹ Si éstas fueran afirmativas queda aún por preguntar: ¿qué relación guarda con los fines justos una violencia que no es medio legítimo ni ilegítimo?

La violencia mítica o el origen de la violencia del derecho

La violencia como medio para alcanzar fines es una noción propia de la esfera del derecho. En cambio, en las relaciones privadas se dan brotes de violencia que no tienen que ver directamente con los fines perseguidos; por tal motivo ésta no puede considerarse como un medio, sino como una *manifestación*. Algunas de las manifestaciones de esa violencia son objetivas, como las que se ubican en el mito:

la violencia mítica es una mera manifestación de los dioses. Sin duda no es un medio de sus fines, y apenas es manifestación de su voluntad, sino manifestación de su existencia.⁴⁰

³⁹ *Idem*. Con lo dicho hasta ahora es posible afirmar que una “violencia de destino”, como lo es la del derecho, que se sustenta en el uso de medios legítimos, es incompatible con la justicia de los fines. Para que éstos coincidan se tiene que evocar una violencia alterna al derecho como única posibilidad de salvar la contradicción medios-fines.

⁴⁰ *Ibid*, p. 200.

En apariencia es sólo un castigo, pero es una manifestación de violencia que instaure derecho. Al debilitarse justo en el momento de su manifestación, Benjamin enuncia un castigo que nada tiene que ver con la violación de un derecho preexistente sino con el desafío del destino. Para reafirmar esa concepción evoca los mitos antiguos de Níobe y Prometeo: el primero representa un reto en el que el destino tiene que vencer, el poder de los dioses se manifiesta en una lucha que derrama sangre y una condena que instaure derecho; el segundo representa al héroe que enfrenta al destino, genera una promesa cuyo cumplimiento traerá un nuevo derecho a los hombres. Uno revela a la violencia mítica como manifestación inmediata no-destructiva e instauradora de derecho, mientras que el otro revela una violencia jurídica. Y se establece un paralogismo con las condiciones en que se suscita la violencia bélica. Esta analogía permite a Benjamin plantear la doble función de la violencia en el derecho y con ello exponer su inexpugnable vínculo: la manifestación inmediata de la violencia empleada como medio para alcanzar fines tiene como resultado la fundación de un nuevo derecho, que posteriormente incorpora dentro de sí para lograr mantenerse en el poder y como poder, de tal modo que su fundamento se encuentra en aquella violencia originaria, o mítica, y es también ella el alimento que lo sustenta. La mera vida, como lo sagrado, es el tope de inculcación del pensamiento mítico que tiene por principio de justicia a lo vivo en general. Este principio es formal y vacío de contenido.

En el caso de los Estados, las leyes representan los límites inviolables que surgen de la disputa entre fuerzas en oposición. Así, el derecho es heredero del mito y su manifestación inmediata de violencia de destino, que parece ineludible. Esta forma de violencia cumple una función histórica que consiste en asentar como fundamento del derecho la necesidad de castigar a quien sobrepasa un límite establecido, aunque éste sea completamente arbitrario. En el lado adverso se encuentra la justicia como “principio de toda instauración divina de un fin.”⁴¹ La violencia divina es la contraparte de la violencia mítica, pues aniquila derecho, destruye ilimitadamente, es redentora e incruenta.⁴² Si la una amenaza, ésta golpea, y mientras aquélla exige sacrificios, ésta los acepta. Es superior a la violencia mítica ya que no reconoce derecho alguno que se posicione por encima de ella. Es más, niega la instauración de cualquier forma de derecho y posee una fuerza redentora que escapa a la visión humana, porque es mediata y sólo se la conoce en los momentos fulminantes, cruentos y redentores de su consumación, es decir, por sus efectos. No es manifiesta, dice Benjamin, más que en las religiones, en la vida actual tiene una manifestación y una forma de aparición consagradas. El primer ejemplo que se expone de esta forma de violencia es la que se da en la educación.

El ordenamiento jurídico plantea fines justos como “fines de un derecho posible” para universalizarlos. No

⁴¹ *Ibid.*, p. 201.

⁴² *Ibid.*, p. 202.

obstante, los fines del derecho son contingentes y su validez no es, como se quiere hacer creer, universal y necesaria. Esto genera una tensión en el interior del derecho y la común aceptación de la imposibilidad de resolver los conflictos jurídicos. La crítica benjaminiana está encaminada a romper con la idea que sustenta esa desazón. En ese sentido, es ella misma una crítica a la ideología que abre una posibilidad en el tiempo para la transformación del orden social al decir:

sobre la legitimación de los medios y sobre la justicia de los fines no decide nunca la razón, sino la violencia de destino ejercida sobre ella, y sobre ésta está Dios.⁴³

De ahí que una manifestación de violencia divina se presente como alternativa ante la imposibilidad de resolución de los fines jurídicos.

La violencia de destino, producto y soporte ideológico del derecho, se coloca por encima de la razón; no es esta última la que decide porque se halla dentro de los límites del primero. Ya con anterioridad, en la crítica al parlamentarismo, Benjamin nos ha dicho que los compromisos defraudan por conservar la mentalidad de la violencia, es decir, por no poder escapar de la ideología general. Si la razón pudiera escapar al determinismo de la violencia de destino la respuesta y la modificación estarían en ella misma, pero esto no sucede así, si bien ello no quiere decir que no haya otras posibilidades. Lo que Benjamin rechaza es la idea corriente de que el estado de cosas existente es así desde siempre o que tienen un fundamento sustancial, porque esto sería

⁴³ *Ibid.*, p. 199.

favorable para la fundación del derecho y para su conservación (como de hecho sucede). Es decir, se resiste a la idea de que la desolada situación en que se encuentra la humanidad (tras la primera Guerra Mundial) no pueda cambiarse por la inexorabilidad del destino. Por tal motivo, ante el derrotismo de la modernidad y la concepción de un destino inevitable se debe mostrar que existe una salida, una posibilidad real, que queda plasmada al declarar que se halla un orden superior al derecho: Dios. Y, por ende, sobre la violencia de destino se impone la violencia divina. Es ahí donde se encuentra la fuerza capaz de destruir el orden del derecho.

El desenlace de la crítica

La crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia. Y es la “filosofía” de esta historia porque sólo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica; una separadora y decisiva ante sus propios datos temporales. Una mirada sólo dirigida hacia lo más cercano a lo sumo es capaz de percibir las vicisitudes producidas en la configuración de la violencia, en su condición de instauradora y conservadora del derecho.⁴⁴

Este movimiento, que Benjamin describe como “la ley de su oscilación”, puede interpretarse como una *dialéctica* de la violencia en el derecho. Esto es posible si se observa que la violencia instauradora levanta con fuerza los límites del nuevo derecho, y cuando se abre paso a la violencia conservadora, esa fuerza inicial se debilita junto con el derecho que fundó. Ello se debe a

que la represión de las violencias que se oponen a él genera un brote de violencia adverso, el cual se le enfrentará hasta lograr sustituir al antiguo poder con uno nuevo, que a la postre sufrirá igual destino. Como lo muestra la siguiente declaración del autor:

[...] esto dura así hasta que otras nuevas violencias, o las antes oprimidas, vienen a derrotar la violencia que instauraba hasta entonces el derecho; y así fundamentan uno nuevo para una nueva decadencia. Una nueva época histórica se alza así sobre la quiebra de este ciclo –uno que sin duda está hechizado por las míticas formas del derecho–, sobre la suspensión, pues, del derecho y la violencia en que se basa (como ellas en él); una violencia que es, sin más, la violencia del Estado.⁴⁵

El derecho de guerra hubiera bastado para ejemplificar la dialéctica de la violencia en el derecho. Así que no es fortuito que aquél aparezca justo después de plantear la distancia entre la huelga general revolucionaria y la huelga general política. Esto sirve para sostener que, debido a la contradicción interna del derecho, la última caería en la misma circularidad que el derecho a la guerra. Independientemente de que ninguna de las dos haya sucedido aún, lo que realmente importa es que la posibilidad de éxito de la huelga general revolucionaria permanece abierta, mientras que la huelga general política fracasaría ya que en vez de transformar el derecho, sólo se estaría cambiando de manos el poder, debido a que su violencia corresponde a un acto contra el derecho, desde el derecho y con fines de derecho, esto es, con la intención de

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter; *Hacia una crítica de la violencia*, Taurus, Madrid, 2009.
- _____, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos Interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1973.
- Degregori Pedro, *La violencia no-violenta*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Derrida, Jaques, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Gandler, Stefan; *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2009.
- Honneth, Axel; *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.
- http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/benjaminw/esc_frank_benjam0007.pdf
- <http://colloquy.monash.edu.au/issue016/abbott.pdf>
- Karmi Bolton, Rodrigo, “Violencia mítica y vida desnuda en el pensamiento de W. Benjamin” en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, núm. 39, mayo de 2005.
- Parent, Jaquemin, *La revolución social ¿debe ser violenta?*, Ediciones El Caballito, México, 1993.
- Aron, Raymond, *Historia y dialéctica de la violencia*, Monte Ávila Editores,

44 *Ibid.*, p.205.

45 *Idem.*

Caracas, 1999.
Sánchez Vázquez, Adolfo; *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.
Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1908.
Wiggershaus, Rolf, *La escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

instaurar un nuevo poder. En cambio en el primer caso se trata de una violencia redentora, destructora de derecho, donde coexisten un fin justo y un medio puro.

Ahora bien, la crítica a la violencia constituye, como se menciona al inicio del texto, la crítica al derecho. Y esto ha de establecerse desde una filosofía de la historia ya que desde ese horizonte se puede rastrear el origen de las formas violentas del Estado. Revelando el fundamento mítico de éstas, se muestra que la violencia del orden existente es en sí misma un hecho histórico y no un dato natural, y es así como aparece la posibilidad de plantear una ruptura en su continuidad. Una violencia otra, distinta de la violencia estatal, no es sólo una posibilidad. Antes bien, se trata de un acontecimiento real que no se reconoce en su manifestación, sino en sus resultados.

En las relaciones privadas el lenguaje se muestra en su capacidad para solucionar los conflictos entre las personas de forma no-violenta, es expresión de los medios puros de entendimiento, lo que corresponde a la cultura de los sentimientos. Pero esto no excluye que el conflicto y, por ende, la violencia dejen de estar presentes

en ellas. Por otro lado, también la huelga general revolucionaria posee la capacidad de modificar las relaciones morales de manera favorable; de esa forma, la violencia no-reivindicadora del derecho es presentada como una potencia liberadora, que es un medio puro, ya que no pertenece a la legalidad del orden jurídico y no pretende fundar uno nuevo.

La filosofía de la historia que plantea Benjamin intenta romper con la continuidad histórica de la violencia estatal como destino ineluctable. Es, por lo tanto, una narración alterna al discurso de los vencedores que pretende salvaguardar las diferencias disueltas en la politización social que fomenta el derecho, debido a la necesidad de controlar los brotes de violencia particular que amenazan su existencia. En ese sentido, la revolución rompe con la idea del tiempo homogéneo y vacío del derecho positivo. Este último, como representatividad de la violencia mítica, es un espectro, algo que se pone en el lugar de otra cosa, es decir, que no es en sí mismo más que una fantasmagoría que presupone a la violencia en el origen de todo contrato social, que hace del terror su fuerza.

APUNTES SOBRE EL DESENVOLVIMIENTO DEL ESTADO

Jesús Nolasco Nájera*
CCH Oriente, UNAM

De política y
cotidianidad

Responsable

Maharba Annel
González García

Recibido: 1-diciembre-2011
Aprobado: 29-diciembre-2011

RESUMEN: El Estado es una de las instituciones que más trascendencia ha tenido en la historia de la humanidad. Su actuar ha determinado muchas veces avances o retrocesos de civilizaciones y sociedades enteras; incluso, sus fallas han provocado catástrofes humanas. El Estado es histórico y su desenvolvimiento depende de la correlación de fuerzas que lo constituyen. En la actualidad, la reestructuración del Estado se debe entender en el marco del neoliberalismo y de la Globalización. No obstante, aún quedan muchas interrogantes en relación al tipo y forma que ha adquirido el Estado (en su generalidad y singularidad). En este sentido, conocer las circunstancias y factores que lo formaron resulta importante para comprender el cúmulo de transformaciones sociales que deviene como resultado.

PALABRAS CLAVE: Estado, legalidad, legitimidad, neoliberalismo, globalización, acción política, capitalismo.

Abstract: The State is one of the institutions that had more significance in the history of humanity. However, understanding the State isn't simple; It involves knowing the circumstances and factors that shape, their definitions and historical conditions, its actors and antagonisms. In this article will only be emphasis on general aspects that characterize historically some States, with greater emphasis on the transition of the welfare State to the Neoliberal.

Key words: State, legality, legitimacy, neoliberalism, globalization, political action, capitalism.

El Estado

El Estado en su totalidad es abstracto. No se puede palpar, ver, sostener. Los individuos pertenecen al Estado pero no siempre influyen en él. Las sociedades lo constituyen pero, en su conjunto, pocas veces participan directamente en

su poder de decisión. El Estado en su institucionalidad es concreto. Se sabe que el gobernante, el policía, el servidor público, representan, de acuerdo a su actividad y función, a alguna institución estatal. Toman decisiones, aplican programas basados en leyes nacionales, ejercen acción política y hablan, des-

* Licenciado en Ciencias Políticas por la UNAM y Maestro en Docencia en Educación Media Superior (MADEMS) en Ciencias Sociales por la UNAM. Correo electrónico: jesus3dic@yahoo.com.mx



de distintas perspectivas, en nombre del Estado. Surge entonces la interrogante, y ¿Qué es el Estado?

En un primer momento, el Estado es una comunidad político-histórica; es decir, tiene tiempo y espacio concreto además, es fruto de la acción política de una comunidad;

es la estructura económica, política, jurídica y social que organiza la cooperación social-territorial sustentada en un orden jurídico¹.

Por lo tanto, de-nota un conjunto de instituciones que posee los medios suficientes para ejercer coerción legítima y legal sobre su territorio y sociedad. El hecho de monopolizar la toma de decisiones y la elaboración de reglas implica, para el Estado, contar con su principal actor y elemento: un gobierno² que organiza el conjunto de los aparatos políticos.

Hasta aquí, decimos que el Estado, principal objeto de estudio de la ciencia política, se construye de elementos tales como territorio determinado, conjunto de gobernados, y poder autónomo-legítimo en el ámbito político, administrativo y jurídico.

Sus funciones son varias, pero quizás, una de las más importantes sea la

integración o cohesión de su comunidad a partir de estructuras de propiedad e identidad. Fuera del Estado sólo existen instituciones añadidas como fue el caso de las alianzas entre diversas naciones durante las dos Guerras Mundiales. La integración social implica que solucionará o mediatizará determinados problemas ‘comunes’, —económicos, políticos, sociales y culturales, que obstaculizan su unidad.

Para que el Estado integre a su sociedad debe legislar y ejecutar leyes y normas jurídicas; preservar el orden y la paz, ya sea por medio del diálogo, el acuerdo o la represión; y, administrar la riqueza social. Así, la integración que el Estado promueve entraña el orden social por lo que debe resolver conflictos, ya sea mediándolos, previniéndolos o reprimiéndolos. Estas acciones, le darán al Estado el consenso y la legitimidad suficientes para seguir existiendo.

Para cumplir sus funciones, el Estado cuenta con varias atribuciones. Una de ellas es la de conciliación entre las múltiples clases y sectores sociales. A pesar de que el Estado representa determinados intereses estructurales porque es producto de necesidades de clase, goza de autonomía relativa del poder político; y así, también garantiza, según la importancia, la seguridad de sus gobernados. Es decir, muchas veces aunque el Estado responda a intereses, por poner un ejemplo, de las empresas transnacionales, si existe la necesidad de favorecer a las clases populares o antagónicas en algún aspecto, lo hará aunque el sector social más influyente lo critique o se oponga a dicha decisión. El Estado legítimamente tiene el monopolio de la fuerza y de la

1 Heller, Herman. *La Teoría del Estado*. México: FCE, 2000, p 15

2 Con frecuencia se suele utilizar el término Gobierno y Estado como sinónimos, debido principalmente a que el primero es la institución que dirige, en última instancia, la acción de estatal. Para evitar confusiones, se define al gobierno como el conjunto de instituciones y personas que ocupan puestos de autoridad en un Estado.

legalidad; esto es, el poder concentrado de la sociedad, la soberanía que sustenta, defiende y expande.

En resumen, las obligaciones esenciales del Estado son tres: 1. Conservar la paz y el orden dentro de su propio territorio y sociedad. 2. “Legitimar la propiedad privada en sociedades complejas y heterogéneas”³. 3. Defenderse del exterior -Estados, sociedades, grupos o individuos. Esto lo obliga a contar con buena organización, buenas armas y buenas leyes. En otras palabras, son las vías diplomáticas o bélicas las que le permiten al Estado conservar la soberanía de su sociedad que “sugiere a la vez la legitimidad reconocida por el Estado-nación y la aceptación de las fronteras del Estado por otros”⁴. Incluso, cada comunidad adquiere un carácter distintivo mediante su asociación con su nación⁵ y con la satisfacción del bien individual y común.

De este modo, para comprender la connotación del Estado y relacionarlo con la vida cotidiana o con otro contexto, es imprescindible ubicarlo como una realidad histórica, esto es, en un espacio y tiempo concretos; con sus propias clases y sectores sociales. Todo ello en

una configuración social donde actúan estructuras y superestructuras sociales así como múltiples relaciones políticas. El sentido histórico del Estado hace necesario reconocer que existen tipos y formas estatales⁶ que, a su vez, cuentan con su propia forma de gobierno. Estas formas de gobierno se refieren a la estructuración organizativa del poder.

Los tipos de Estado “se refieren fundamentalmente a las relaciones de clase, a las relaciones entre el sistema de poder y la sociedad”⁷, y sus variaciones tienen que ver con el Modo de Producción al cual pertenezcan. Por ello hay Estados esclavistas, feudalistas, capitalistas o socialistas.

Por otra parte, las formas tienen que ver con “las modalidades que [el Estado] podría adoptar en una estructuración clasista determinada”⁸; lo que significa que aún al interior de un Estado de tipo capitalista se manifiestan múltiples rostros de la forma estatal. Por ejemplo, mercantilista, liberal, bonapartista, totalitario, benefactor, interventor, neoliberal. En el caso del Estado socialista (real) existieron grandes diferencias entre la URSS, Cuba, Vietnam y Alemania Oriental.

Desarrollo histórico del Estado

A lo largo de la historia humana han existido Estados diversos de acuerdo a la

3 Ruiz Ocampo, Alejandro. *El ser social*. México: Ediciones Quinto Sol, 1995, p. 79.

4 Giddens, Anthony. *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 310.

5 De acuerdo con Natividad Gutiérrez, “La Nación es una comunidad de gente diferenciada de cualquier otro agregado de individuos; su capacidad le permite lograr objetivos comunes. Así, los miembros de una nación, idealmente, comparten objetivos y propósitos en común y, para ello, la acción instrumental del Estado, en tanto conjunto de instituciones, es imprescindible”. Natividad Gutiérrez Chong; “Nación, pueblo y etnia: un debate actual”; en Jorge Cadena, Marga Millán y Patricia Salcido (coords); *Nación y movimiento en América Latina*; Editorial S. XXI-UNAM-FCPyS; México, 2005; p 23.

6 De acuerdo a la clasificación aristotélica, las formas de gobierno son la monarquía, aristocracia, república, democracia, oligarquía y tiranía. Estas pueden presentarse en cualquier tipo y forma de Estado.

7 Alonso, Jorge. *El nuevo Estado mexicano*. México: CIESAS-Nueva Imagen, 1992, p. 15

8 *Ibid.*, p. 16.

combinación de factores como la cultura, la explotación de los recursos naturales, la división social del trabajo, la forma en que toman decisiones y distribuyen el poder, y sus actividades económicas, entre otras más.

Si bien existen autores que afirman que el Estado nace durante el Renacimiento en la Europa occidental de los siglos XVI y XVII, es evidente que aparece

desde el alba de los tiempos [desde que] los seres humanos han tendido a agruparse en sociedades de mayor tamaño, desde los grupos familiares y de parentesco hasta llegar al Estado moderno⁹.

Es decir, el Estado existe desde el surgimiento de la propiedad privada, condición básica de los antagonismos sociales y de clase. En este sentido, el Estado aunque “no es un invento moderno ni europeo”¹⁰, es en Europa donde el adjetivo de moderno lo adquiere y, desde entonces, se consolida como modelo predominante hasta la actualidad.

En la Antigüedad existieron un gran número de Estados. Algunos se estructuraban en la esclavitud y la guerra (Atenas, Esparta y Roma); otros más en la propiedad pública de la tierra (Mesopotamia y Mayas); también hubo aquellos que se organizaban en torno al comercio y la navegación (Fenicia); o en sistemas administrativos y de recaudación de impuestos (China imperial, India, Aztecas). Más adelante, durante la época medieval, el feudalismo llegó a expandirse en toda Europa.

9 Banco Mundial. *El Estado en un mundo en transformación*. México: Banco Mundial, 1997, p. 21.

10 Del Águila, Rafael. *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 51.

Los Estados en este último periodo dependieron de la alianza de reinos y de la dirección, principalmente, de la iglesia católica. En todos estos Estados su lento desarrollo organizativo y la debilidad de sus estructuras limitaron la aparición de instituciones económicas y políticas basadas en el mercado interno y en lo nacional.

No obstante, el gran cúmulo de Estados en el mundo, con el paso del tiempo fueron adquiriendo características similares, por lo que recibieron el nombre de Estados modernos: tiene territorios delimitados, poblaciones estables y autoridades soberanas que desempeñan funciones legislativas, ejecutivas y judiciales.

Cabe recordar que el nacimiento del Estado moderno es paralelo al origen y desarrollo del capitalismo. Así, el tránsito del Estado feudal al Estado capitalista, que en su momento de transición adquirió la forma de Estado absolutista¹¹, fue

construyéndose lentamente... en el curso de la dinámica de relaciones, esto es, en razón de una necesidad determinada de las estructuras de relaciones, de los intereses y acciones en un denso entramado¹².

11 Este proceso de largo plazo, implicó varios elementos claves: a) aumento demográfico y escasez de tierras; b) crece la clase guerrera y la de los siervos y, con ello, la búsqueda de tierras en otros países como en el periodo de las Cruzadas; c) se consolida un poder central fuerte (Estado absoluto) basado en la recuperación y/o apropiación territorial por medio del poder militar; d) crecimiento interno de sociedades; y, e) surgen y se consolidan los Burgos como una nueva forma de organización social que ya no depende de la tierra sino del trabajo, comercio, dinero y transporte.

12 Banco Mundial, *op. cit.*, p. 245.

Este fenómeno comprendió la construcción de una legitimidad política apoyada por varios intereses, y la concentración y centralización del monopolio de la violencia y de la administración. Según Alan Wolfe, durante el capitalismo han existido seis formas de Estado; todas ellas respondiendo a necesidades concretas: “El Estado acumulativo, el armónico, el expansionista, el de franquicia, el dual y el transnacional”¹³.

El Estado acumulativo, pertenece a la fase inicial, o de transición, del capitalismo y también se le conoce como Estado absolutista o mercantil. Aparece durante el Renacimiento y la Reforma (S. XVI-XVII) y resuelve conflictos entre algunas clases sociales del mundo feudal con sectores emergentes como los mercaderes, profesionistas, burgueses. Los logros estatales se evidencian con el crecimiento del comercio nacional y regional, el uso de la moneda única, la promoción de burgos y de nuevas formas de organización productiva (talleres) y social. Además se da un centralismo político que posibilita la expansión colonial en América, una parte de Asia, África y Oceanía. Los Estados acumulativos más representativos son Inglaterra y Francia¹⁴ en donde comienza además a socializarse la idea de los derechos naturales en las sociedades: libertad, igualdad, seguridad y conservación.

13 Wolfe, Alan. *Los límites de la legitimidad: contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*. México: Siglo XXI Editores, 1980, p. 130.

14 Destaca la primera fase del colonialismo donde las sociedades americanas, asiáticas y africanas jugaron un papel clave para la acumulación originaria del capital y en la cual España y Portugal jugaron un papel importante.

El Estado armónico o Estado liberal, involucra el momento en que las clases capitalistas toman el poder estatal e intentan legitimar y consolidar el nuevo sistema social. Se da a partir del siglo XVIII hasta la primera mitad del XIX. Se habla de beneficio común a partir del legado liberal: “*dejar hacer, dejar pasar*”, lo que implicaba potencializar la propiedad privada, la industria, el capital, la tecnología, y el trabajo libre y asalariado. Se produce la primera Revolución Industrial y las principales Revoluciones Burguesas. Es un Estado mínimo en una sociedad que, se supone, autorregulada. Por tal razón se impulsan de manera relativa, derechos políticos: sufragio efectivo, participación y movilización política, soberanía, etc. Destaca el expansionismo liberal por medio de las campañas Napoleónicas en Europa y su aportación para limitar el poder del feudalismo. Posteriormente, la institución gubernamental que hace posible la conciliación política entre los distintos sectores y clase sociales es el Congreso o parlamento.

El Estado expansionista o imperialista, aparece cuando ya está consolidado el capitalismo. Pretendió disminuir el conflicto político entre democracia y liberalismo, además debía resolver las demandas de su mercado interno de producción en serie: materia prima, fuerza de trabajo, so-ciedades de consumo, infraestructura y tecnología. Es la segunda fase del colonialismo y pretendió



ejercer el dominio de países recién independizados como los de América Latina o considerados, por los europeos, inferiores (Asia, África y Oceanía). En un primer momento, durante la segunda mitad del siglo XIX, además de que se fomenta la ideología liberal, la formación de monopolios provoca que el Estado empiece a tener mayor ingerencia en los asuntos económicos. Así, agranda su espacio político aplicando una serie de políticas proteccionistas. De esta manera, ya sea por conquista, colonización o alianza, los Estados incorporaron la mayor parte del mundo a sus intereses.

Posteriormente, como respuesta a las crisis económicas que se originan en 1929, a la amenaza de la incidencia socialista¹⁵, y, sobre todo a los errores de sus economías y la inestabilidad política de sus gobiernos parlamentarios; aparecen, por un lado, los Estados totalitarios con los grupos fascistas, nazis y militaristas japoneses¹⁶ así como con el estalinismo ruso; por el otro, un Estado cada vez más rector de los asuntos económicos, políticos y sociales (*New Deal*), expandiendo su dominio y su legitimidad durante más de 40 años. El *Estado de franquicia* y *El Estado dual* son matices del Estado benefactor. Uno integra a la sociedad

15 El Estado socialista es una institución transitoria. Sus características principales son socializar los medios de producción, consolidar una estructura de poder capaz de sostener y continuar las tareas básicas, y planear la economía.

16 Alemania e Italia vieron el auge de sus movimientos fascistas. Su principal característica es el ejercicio del corporativismo que, llevado a su grado más radical por el Estado, implicó la negación de la lucha de clases. Por tal razón este tipo de Estado fue una de las estrategias usadas para servir a los intereses del capitalismo expansionista.

civil organizada, el otro atiende, con dos rostros opuestos, la acumulación y la legitimación. En cualquiera que sea el caso, existieron pactos entre empresarios, sindicatos, gobiernos y sectores sociales influyentes como religiosos, militares o terratenientes.

En la etapa actual del capitalismo, generada a partir del derrumbe del bloque socialista a finales de la década de los 80, el Estado ha cambiado en demasía. Wolfe le denomina *Estado transnacional* o neoliberal. A continuación se tratará el paso del Estado dual o Benefactor al Estado neoliberal.

Del Estado Dual al Estado transnacional

El capitalismo monopolista desarrollado con el Estado liberal y expansionista no requería de una regulación económica estatal (tan directa y amplia) porque el ciclo de acumulación del capital era exitoso. Sin embargo, cuando la fase monopólica se estancó de modo más evidente con la crisis financiera mundial de 1929 y con el nuevo orden mundial logrado al término de la Segunda Guerra Mundial, esta estrategia tuvo que ser asumida por el Estado, mediante una intervención mayor en la economía, sobre todo en la distribución e inversión de la ganancia de los sectores no monopolistas¹⁷. De esta forma, el Estado benefactor obtenía capital social proveniente de los ahorros de las capas pequeño-burguesas y trabajadoras,

17 El Estado por naturaleza siempre interviene en todos los aspectos sociales; más aún en el que se refiere a la economía. Así, será menor o mayor su intervención en función de las necesidades económicas.

de los impuestos públicos y de las empresas paraestatales; estos recursos se reciclarían en apoyo a la gran industria mediante el financiamiento público y la política del ‘pleno empleo’.

El Estado benefactor¹⁸ se formalizó con las reuniones de numerosos países capitalistas en la ciudad de Bretton Woods (California). Los argumentos de su promoción iban dirigidos a combatir las enormes desigualdades que habían dejado los anteriores Estados, a evitar la expansión de los movimientos revolucionarios, particularmente los socialistas, y a divulgar la idea de una cultura de la solidaridad y de la cooperación para que las capas más bajas elevaran su nivel de vida con los servicios públicos.

Asimismo, la bandera política fue instaurar regímenes democráticos que velaran por la justicia social; en este marco, los gobiernos socialdemócratas aparecen en escena y al mismo tiempo que promovían una democracia política hablaban de una democracia social. En este sentido, el capitalismo asumió un rostro social e hizo compatibles la igualdad, la libertad y la seguridad. Cabe destacar que aunque el Estado consigue participar en la distribución

de la riqueza, no anula el sistema liberal sino que coexiste con él. Esta situación se observa con los efectos de la segunda –e inicios de la tercera– Revolución industrial, sobre todo en la electrónica, industria del automóvil y fibra artificial, donde se mantuvo la competitividad de la industria privada aunque la industria pública jugó el papel de proveedora de insumos, fuerza de trabajo y consumidores.

“El Estado benefactor introduce y amplía progresivamente el intervencionismo protector, de un modo cada vez más sistemático e integrado”¹⁹ y sirve como fórmula pacificadora de las democracias capitalistas avanzadas. Esto es, por medio de la racionalización política y administrativa (planificación), la nacionalización (que obedece más a absorber industrias con tecnología inadecuada y escasa rentabilidad), y el gasto social, contrarresta el poderío y la crisis de la monopolización, aunque las consecuencias sean el ensanchamiento del Estado obeso²⁰ con el cual la iniciativa privada pierde la dirección política y, un grado significativo de poder. Incluso, llega el momento en que lo público comienza a competir con lo privado y el Estado paga altos precios por la legitimidad.

Así, el Estado le dio prioridad a la unidad y estabilidad política interna mediante el control de los medios masivos de comunicación y el financiamiento de los servicios de seguridad social; asimismo, abrió mercados a la industria na-

18 En términos generales, el Estado benefactor se caracteriza porque: 1) Suministra asistencia y apoyo a los ciudadanos bajo una concepción de obligación: seguro social, protección al trabajo, salario mínimo, servicios sanitarios y educativos, pleno empleo, etc. 2) Reconoce a los sindicatos en la negociación colectiva y en la formación de los programas públicos. 3) Es un punto de equilibrio político en el marco de la legalidad (reformista): socialdemocracia, socialismo, élites políticas y económicas conservadoras, agrupaciones sindicales y sectores populares. 4) Planifica y coordina la actividad económica y social: estabilidad de los precios, equilibrio de la balanza de pagos y control de la demanda: política fiscal, política monetaria y gasto público.

19 Del Águila, *op. cit.*, p. 107.

20 Seminario Institucional de Ciencias Políticas y Sociales. *Paquete didáctico para el curso de Ciencias Políticas y Sociales II*. México: CCH-UNAM, 2008, p. 71.

cional al financiar empresas estratégicas, crear infraestructura económica y promover el empleo. El papel del Estado era muy evidente. Por ejemplo, en el rubro del gasto público, éste pasó a invertirse en los sectores de sanidad, seguridad social, educación, vivienda, protección y promoción social; a tal grado que entre 1960 y 1982 creció y alcanzó un alto porcentaje.

En Inglaterra pasó de 33 a 46% del Producto Nacional Bruto; en Francia de 33 a 51%, en Alemania Occidental de 31 a 48%, y en los EU, pasó del 28 al 38% respectivamente.²¹

Keynes, teórico principal del Estado benefactor, reconoció que el capitalismo por naturaleza es un estado de crisis constantes debido a que la dinámica del mercado no es una instancia capaz de restaurar la producción y el pleno empleo en época de recesión y de sobreproducción. La única forma de mediatizar las crisis, era otorgándole mayores atribuciones al Estado para la redistribución de la mano de obra, la creación de un sistema de seguridad y de asistencia social, y la promoción del sistema democrático. Estas medidas le darán al sistema social la legitimidad suficiente para mantener dicho Estado hasta la década de los 80. Con esto,

el sistema económico capitalista mantuvo sus características esenciales: propiedad privada de los medios de producción, transacciones en el mercado de la fuerza de trabajo, de los recursos y de los productos²².

Lo anterior se tradujo en la expansión del Estado benefactor y, por ende, de la sociedad de consumo. Los requisitos básicos para su funcionamiento fueron el marco legal (democrático-constitucional), el pacto político y las facultades del Estado para intervenir en el crecimiento social.

Sin embargo, el crecimiento generado por el Estado benefactor, en los años dorados del capitalismo, no duró mucho. Con el paso del tiempo, el excesivo gasto social, su burocracia corrupta, y, sobre todo, sus numerosos y elevados impuestos provocaron la crisis económica de principios de los 70 que encareció las materias primas. Esto significó el fin de un Estado que afectó, en su última etapa, al crecimiento económico en cuanto a ahorro, inversión y empleo. De este modo, las condiciones para un nuevo Estado capitalista eran claras.

A la larga, las constantes crisis económicas —1979, 1980 y 1982—, traducidas en devaluaciones monetarias, inflación, alza de impuestos, topes salariales, reducción del poder adquisitivo, crédito privado, entre otros; trajeron de manera paralela la deslegitimación del régimen político y por consecuencia del Estado benefactor. “En términos generales dos tercios de la población parecen relativamente satisfechos, pero prácticamente un tercio de la población está excluido. Además se ha producido una ruptura de la alianza entre clases medias y bajas y una pérdida de legitimación del sistema político²³.”

Ante el poco estimulante panorama que se le presentó al Estado benefactor

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Jorge. *El nuevo Estado mexicano*. México: CIESAS-Nueva Imagen, 1992.
- Banco Mundial. *El Estado en un mundo en transformación*. México: Banco Mundial, 1997.
- Bendix, Reinhard. *Estado nacional y ciudadanía*. Buenos Aires: Amorrortu, 1964.
- Cadena, Jorge; Millán, Mágina y Salcido Patricia. *Nación y movimiento en América Latina*. México: S. XXI-UNAM-FCPyS, 2005.
- Del Águila, Rafael. *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Gallo T, Miguel Ángel. *Historia Universal Contemporánea siglos XX y XXI*. México: Ediciones Quinto Sol, 2005.
- Giddens, Anthony. *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Heller, Herman. *La Teoría del Estado*. México: FCE, 2000.
- Lettieri, Alberto. *Seis lecciones de política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004.
- Ruiz Ocampo, Alejandro. *El ser social*. México: Ediciones Quinto Sol, 1995.
- Seminario Institucional de Ciencias Políticas y Sociales. Paquete didáctico

21 Gallo T, Miguel Ángel. *Historia Universal Contemporánea siglos XX y XXI*. México: Ediciones Quinto Sol, 2005, p. 257.

22 Del Águila, *op. cit.*, p. 114.

23 *Ibid.*, p. 131.

se vislumbraron tres salidas cuyas orientaciones respondieron a los grupos de mayor presión política: la “nueva derecha” industrial, el cuerpo administrativo tecnócrata del Estado y, diversas organizaciones civiles no empresariales. Estas tres salidas, formaron juntas al Estado trasnacional o neoliberal. Éste fue el término adoptado para expresar las reglas del “nuevo capitalismo”.

Un Estado que retoma su participación originaria en el terreno social. Simplemente vigilar el orden público como un gendarme, procurar las condiciones óptimas para la inversión principalmente de corporaciones trasnacionales, y mediar la distancia entre obreros y empresarios y procurar una producción ininterrumpida por medio de: 1) una nueva división trasnacional del trabajo y de la producción; 2) el Estado global o supranacional; 3) el desarrollo tecnológico que incluye nuevas formas de automatización y robótica; y, 4) la transculturalización integradora-heterogénea del capitalismo.

Sin embargo, pese a que las pretensiones de los grupos de mayor presión eran adelgazar al Estado y privatizar todo aquel resquicio público ‘capitalizable’, el neoliberalismo se dio cuenta que no era posible erradicar del todo la atención social. No obstante eso, la tendencia hacia la modernización se realizó con el mínimo consenso de los trabajadores. Además desde entonces se ha promovido con mayor énfasis la cultura del individualismo excesivo, el rompimiento de identidades colectivas mayores, el sentimiento anti-estatal y la vanagloria de la empresa privada.

En suma, el rostro del nuevo Estado sería muy parecido al Liberal; nada más que éste tendría juntas a las cúpulas gobernantes del Estado y las representaciones corporativas del capital trasnacional y del trabajo. Otro distintivo del Estado neoliberal es la promoción de la democratización política de las sociedades, privilegiando la libertad individual sin preocuparse por las grandes injusticias sociales.

Así fue como el capitalismo logró salir adelante nuevamente a partir de los años ochenta. Sin embargo, el debilitamiento del nivel de vida obrero y la pauperización de las clases medias, constituyen un elemento de riesgo para el neoliberalismo. Es muy probable que el descontento social se incremente y más aún en un contexto de Estados fallidos.

En este sentido, se hace necesario transformar de nuevo al Estado a partir de la democratización de sus entramados sociales -económicos, políticos, culturales y sociales. Incluso se hace necesario adelgazarlo, no en cuanto a la renuncia a sus obligaciones sociales sino a la limitación del poder discrecional que actualmente les permite a sus dirigentes decidir por el conjunto de la sociedad en materia electoral, social y económica. Asimismo, se requiere imaginación para insertarse en la economía mundial sin descuidar los requerimientos de las necesidades internas de la población y sin perder autodeterminación. Finalmente, es el poder social el único que podrá instaurar, con mucha conciencia y ética, una politización no corporativa de la sociedad, y con ello, el desarrollo humano.

para el curso de Ciencias Políticas y Sociales II. México: CCH-UNAM, 2008. Wolfe, Alan. *Los límites de la legitimidad: contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*. México: Siglo XXI Editores, 1980.

Poiesis

Responsable

Jonathan
Caudillo Lozano

Parafraseando a Platón, *poiesis* es la causa que trae las cosas del no ser al ser, es el acto creador relacionado con el eros que fecunda y produce. Procreación y fecundidad son los predicados que conjugan *poiesis* y eros, y que, al mismo tiempo, son propias de todo arte. Esta sección está dedicada a las artes, pero no sólo en su sentido técnico, sino en la forma en la que estos procesos poéticos crean cultura, crean formas de existencia, es decir, nos hacen ser. *Poiesis* será el elemento del murmullo filosófico que se concentre en mostrarnos las artes en su dimensión existencial, como formas heterogéneas de estar en el mundo.

Correo electrónico: murmillos.poiesis@gmail.com

ESTÉTICA DE LA EMERGENCIA: VIVENCIA Y FILOSOFÍA

Ana Cristina Olvera Peláez*
Universidad Iberoamericana

Poesis

Responsable

Jonathan
Caudillo Lozano

Recibido: 10-diciembre-2011
Aprobado: 3-enero-2012

RESUMEN: La pregunta de qué es lo esencial en la filosofía ha rondado la cabeza de los pensadores a lo largo de toda la historia debido a que esta disciplina abarca de manera casi universal los temas del quehacer humano en general, desde sus expresiones más básicas hasta las más elaboradas. Sin embargo, ante esta vastedad de temas, muchas veces la filosofía está como paralizada, inmóvil y sin poder seguirle el paso a la vida misma. Es por esto que la propuesta es que la filosofía se reencuentre con la experiencia vital para acortar la brecha entre la naturaleza y la cultura. Esto nos permitiría generar una reflexión viva que fluya con la experiencia misma. Dos perspectivas filosóficas ayudarán a fortalecer la propuesta: la concepción fenomenológica del cuerpo y la visión nietzscheana del artista y la relación de éste con su cuerpo. Gracias a estas dos perspectivas lograremos obtener una noción revitalizada del papel del filósofo en el mundo, con el cuerpo como su vehículo y el modo en que debe relacionarse con éste, exaltando la vivencia y dejándose llevar por el afecto y la voluptuosidad de la pulsión de vida.

PALABRAS CLAVE: Estética, emergencia, cuerpo, fenomenología, vivencia, instinto.

Abstract: The question that asks what is the essential thing to do in philosophy has been haunting the minds of thinkers throughout history, because this discipline can deal with almost every issue of the human activity. However, given the breadth of topics, philosophy is often paralyzed, motionless, and unable to pace life itself. That's why the approach here is to reunify philosophy with the experience of life, and bridge the gap between nature and culture. This would allow us to generate a lively discussion to flow with experience itself.

Two philosophical perspectives will help strengthen my approach: the phenomenological conception of the body and the Nietzschean vision of the artist and his relationship with his body. Thanks to these two perspectives we will achieve a revitalized concept of the philosopher's role in the world, with the body as its vehicle; and a perspective of how it should relate to experience, enhancing affection, and the voluptuousness of life instinct.

Key words: Aesthetics, emergency, body, phenomenology, experience, instinct.

* Correo electrónico:
anaanitsirc@hotmail.com

El nacimiento de este texto, y la reflexión que suscita, viene de la mano de la pregunta ¿qué es lo esencial en la filosofía? Gracias a la experiencia personal que he tenido con la materia, tanto teórica, académica, práctica como vivencial, me atrevo a decir que lo esencial en filosofía es hacer una oda a la vida y a todo lo que conlleva, colocándonos dentro de ella. Es decir, la filosofía debe pensar viviendo y experimentando, y haciendo que los otros tengan este tipo de experiencias paradigmáticas que despierten el deseo de unirse a la oda, a la crítica y a la catarsis. Es por esto que creo que la filosofía, aunque tiene al lenguaje como fiel aliado, no debe limitarse a causa de éste, ni tampoco por el discurso académico y academizante o intelectual. La filosofía debe repensarse a sí misma junto con la vida, que se replantea y nos enfrenta a situaciones límite. Con este fin, debe utilizar todos los medios a su

alcance para inyectar su energía en todos los ámbitos del mundo de la vida. Así, el filósofo, entendido como aquel que se da a la tarea de adentrarse en la historia y la teoría de la filosofía, debe también practicar, es decir, pensar, crear, construir, denunciar, imaginar, intuir y proponer. Y esto ha de hacerlo siempre con los otros y para los otros. Hay que construirse con los otros, lograr verbalizar y vivir el nosotros, para

ganarse el derecho de hablar en primera persona.

Para sostener lo anterior, hablaré en este texto sobre el concepto de la emergencia según se ha manejado en la historia de la filosofía, para después adentrarme en la explicación de por qué la emergencia se debe considerar como una estética aunada a la vivencia filosófica. Mis auxiliares serán aquellos filósofos y teorías que puedo identificar como afines a mi propuesta y que nos ayudan a abrir la brecha transitable de la nueva filosofía renovada. Como teoría auxiliar tomaré la perspectiva fenomenológica del cuerpo, que nos ayudará a colocarnos en el espacio estético, para después deslizarnos a la propuesta del artista nietzscheano que, considero, es el más cercano a la encarnación del filósofo que amerita esta propuesta de estética de la emergencia. Ya se puede ver que los filósofos que tomaré como aliados son Maurice Merleau-Ponty y Husserl, con la concepción del cuerpo fenomenológico que nos coloca de nuevo en la propia carne, y Nietzsche, también con su concepción del cuerpo y del artista.

Para empezar, consideremos la noción de *emergencia* tal como se ha manejado en general en la historia de la filosofía; es decir, tal como aparece en los diccionarios y enciclopedias filosóficas. Esto no será en vano, pues nos dará un primer vislumbre de lo que pretendo proponer. Así, el concepto de *emergente* se utiliza mayormente en relación con las teorías de la evolución, y autores como C. Lloyd Morgan, Samuel Alexander e incluso ya John Stuart Mill, entre otros, lo definen como un elemento que surge



intempestivamente para hacer notar que las leyes de la vida no pueden deducirse o, por lo menos, no en su totalidad. Aun el mismo autor del diccionario filosófico del que he extraído esta definición, José Ferrater Mora, tiene su propio concepto de la *emergencia*, el cual creo que nos sirve para dar pie al siguiente, el concepto del *cuerpo*:

[...] entre los diversos 'niveles' de realidad (entre la realidad física y orgánica, la biológica y la social) no hay distinciones tajantes, aunque ello no sea 'negar que pueda haber ocasionalmente cambios abruptos o 'singularidades' '. Porque todos esos cambios encajan en un sistema de realidades continuo.¹

Y es justamente ése el paso siguiente que queremos dar en esta estética de la emergencia: el de la revaloración del cuerpo para recuperar la unidad del mundo, de la vivencia y de la experiencia viva, que es siempre encarnada. Es en este punto que valoro la contribución de la fenomenología, pues distingue *Leib* de *Körper*. La primera palabra se refiere al cuerpo vivido como propio o como organismo vivo; la segunda, al cuerpo físico o material.

Gracias a ello, la fenomenología abre una nueva forma de acceso a la conciencia tomando como punto de partida al cuerpo. Sin embargo, no pierde de vista que las cosas de la naturaleza, a las cuales nos aproximamos en y con el cuerpo, son una realidad intersubjetiva (en la medida en que son objetivas) y son la base para poder entrar en trato con los otros y lograr un

entendimiento. Así, la aparición de las cosas o, podríamos decir, la emergencia de las cosas, está en relación con las cinestesis del propio cuerpo.

El giro fenomenológico de la consideración del cuerpo empieza con Husserl, quien plantea que el cuerpo propio siempre está co-dado y no es tan sólo una cosa espacial. Funciona como centro de orientación, barrera de las sensaciones y como la capacidad original del movimiento. Es un organismo primordial para toda acción, percepción y expresión. Por su parte, Merleau-Ponty, muy influido por los planteamientos de Husserl sobre el cuerpo, sobre todo en *Ideas II*, subraya el estatus pre-personal y pre-reflexivo del cuerpo, que evade toda objetivación. Para este filósofo, el cuerpo no es sólo quiénes somos, sino también nuestro medio para tener mundo en un pacto cuerpo-mundo previo a cualquier separación sujeto-objeto.

Así, la fenomenología acaba con la pasividad de la conciencia y saca del olvido al cuerpo para colocarnos, de nuevo, de lleno en el mundo. La percepción de las cosas ya no es pasiva. Ahora se introduce en la percepción una espacialidad de las cosas y del mundo de las cosas que está directamente relacionada con el movimiento del cuerpo vivo. Es decir, el cuerpo es portador de una especie de *PUNTO CERO* de referencia en torno al cual organizo mi mundo. Al mismo



¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, vol. 2, p. 992.

tiempo, el cuerpo condiciona a las cosas gracias a esta relación. Esta vinculación de la constitución de la cosa material y del cuerpo se vuelve recíproca. Es decir, el hombre está en la naturaleza porque es cuerpo, y éste es una cosa material que está en el mundo de las cosas de naturaleza espacial.

Hay una relación que experimenta íntimamente el sujeto corporal cinestésicamente activo con la naturaleza, y a la vez consigo mismo, en la medida en que el cuerpo es miembro de la naturaleza en conjunto. Sin embargo, el cuerpo vivido (*Leib*) funciona para mí como una especie de subsuelo de la vida anímica personal y la naturaleza por medio de la sensibilidad. Pero además de que esta perspectiva del cuerpo y de la vida encarnada nos entrega el elemento estético fundamental de la vida, mucho más importante es que nos reintroduce en el mundo y nos da una visión clara de nuestras potencialidades dentro de él como parte suya que somos. Basta resaltar que el cuerpo es inmediatamente movable en forma espontánea, y esto constituye gran parte de mi mundo de percepciones posibles. Es el “yo puedo”.

Es aquí donde tomaremos prestado de Nietzsche su visión de la corporeidad para aclarar qué significa este “yo puedo” en nuestra estética de la emergencia. Nietzsche propone que hay que apropiarse del cuerpo con su naturaleza instintiva, pues la intensidad de los afectos es lo que generará al verdadero hombre creador. Afirmar al cuerpo es afirmar al hombre; negar el instinto es destruirlo. Cuando hablamos de instinto, es preciso hacer la distinción entre *Trieb*, que se refiere a un impulso espontáneo

o una fuerza impulsiva, e *Instinkt* que entra dentro del orden de la actuación efectiva.² Esta precisión nos permite decir que mientras el hombre, como cuerpo, es un constante devenir y un continuo proceso, es necesario que se afirme el instinto actualizado para que devenga en reafirmación del hombre mismo. El instinto se entreteje con la naturaleza y nos permite ser creadores dentro de ella: “[...] la conciencia artística es sólo una máscara de inmediatez biológica, que pierde todos sus derechos a favor del cuerpo y sus impulsos”.³

Lo que hace Nietzsche respecto al cuerpo no es poca cosa, pues al colocarlo como centro de gravedad, rompe con las distinciones entre sujeto y objeto, interioridad de la conciencia y exterioridad del mundo, inmanencia y trascendencia. También se desactivan los principios lógico-metafísicos, como el principio de identidad y el de causalidad. Esto se debe a que este pedazo de carne del que hablamos es el lugar donde se conjuntan todas las voluntades, instintos, fuerzas, afectos, pensamientos... Por lo tanto, ninguno de los elementos constitutivos de lo humano queda privilegiado o sobrevalorado: el acontecimiento del instante se sitúa en el mismo plano que las sensaciones o los pensamientos. Esto nos deja el campo completamente libre y abierto a la pura vivencia derribadora de barreras.

Así, cuando el hombre encuentra este estado de equilibrio entre los flujos del deseo, genera en él mismo un estado de embriaguez creativo que lo convierte

2 Cfr. Luis Enrique de Santiago Guervós, *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, p. 441.

3 *Ibid.*, p. 493.

en el ideal del artista. En este estado, el cuerpo queda completamente sobrepasado y abierto, disuelto en la totalidad del cosmos donde ya nada es extraño.

El desarrollo del arte se debe a esta estructura dinámica y hay que entenderlo en términos intuitivos, sin mediación. El arte tiene en común el instinto. Así, junto con Nietzsche considero que es de vital importancia reencarnarse para poder hacer de la filosofía no sólo una reflexión intelectual que se mantiene en los límites de lo racional; es decir, la filosofía es música, es danza, es teatro, es hacer el mundo, sí intelectualmente, pero también materialmente sin que haya escisión en ninguno de estos dos aspectos.

De esta manera, la noción de *emergencia* y la dimensión estética renovada permiten modificar el título de este ensayo. Tomar en serio una labor

filosófica que irrumpa en el devenir de la vida nos permite disolver la distinción entre *vivencia* y *filosofía* y sustituirla por *vivencia filosófica*. El filósofo es aquel que ha tomado conciencia de que el poder de la acción está mucho más allá de las limitaciones que puedan interponerse y que puede ver la unidad para usarla en su favor e irrumpir en la colectividad y en el espacio público para ser un catalizador de la renovación de la dinámica social. El filósofo no debe esperar sentado a que vengan a preguntarle o colocar sus ideas en un estante como objetos de colección que sirvan para la mera observación; el filósofo debe hacerse cargo de sí mismo y, como consecuencia, del mundo y su injerencia en él. El conocimiento que posee por el estudio de los grandes ideales de la humanidad le viene con la responsabilidad no sólo de saber dichas teorías, sino también de vivirlas.

BIBLIOGRAFÍA

- Lester Embree *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic, Dordrecht, 1997.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, vol 2, Ariel, Barcelona 1999.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., IIF-UNAM, México, 1997.
- Santiago Guervós, Luis Enrique de, *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.
- Zahavi, Dan, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, California, 2003.

Murmullos literarios

Responsable

Marco Antonio
Camacho Crispín

Una orquesta de voces literarias de muy diversas y variadas procedencias, ha logrado enriquecer ampliamente nuestro por demás complejo legado cultural. La profundidad de sus respectivas aportaciones ha propiciado incluso que la filosofía se vea estimulada por la calidad y seriedad de sus vislumbres y problemáticas literarios. Así, pues, quizá no resulte exagerado afirmar que, de hecho, tal parece que la filosofía ha encontrado un cierto tipo de refugio intelectual en el terreno labrado asiduamente por todos esos grandes escritores conocidos y, de cierta manera también, por todos esos importantes escritores, al menos para la mayoría de nosotros, ciertamente desconocidos o muy poco leídos y valorados. No obstante, la filosofía, de una u otra manera, ha reconocido por lo general que el ámbito propio y fecundo que nos ofrece la literatura, resulta ser en efecto un suelo por demás fecundo cuyo crecimiento nutricional y abundante ha logrado al parecer llegar hasta el ámbito propio de la reflexión filosófica, ámbito que corresponde a lo aquí podríamos denominar el refugio seguro que nos aporta permanecer a la sombra de las letras.

Correo electrónico: murmullos.literarios@gmail.com

FILOSOFÍA E ILUMINACIÓN: RESPLANDORES DE LA BELLEZA

Andrea Amezcua Espinosa
Universidad Iberoamericana

**Murmillos
literarios**

Responsable

**Marco Antonio
Camacho Crispín**

Recibido: 12-diciembre-2011
Aprobado: 2-enero-2012

RESUMEN: El trabajo aborda los lindes entre la filosofía y la iluminación propia de la actividad pensante. Si bien no es un trabajo sobre la mística, contiene consideraciones en torno a la belleza, el lenguaje y el silencio como medio para alcanzar una filosofía completa. A partir de un conjunto de referencias filosóficas y literarias, pretende formar una constelación para la inteligibilidad de la propuesta sobre una manera de hacer filosofía.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, belleza, iluminación, literatura, epifanía, Heidegger, constelaciones, Benjamin, Gorostiza, Wittgenstein, Schopenhauer.

Abstract: This paper addresses the boundaries between philosophy and the enlightenment thinking activity itself. Although it is not about mysticism, it considers beauty, language, and silence as a means to achieve a complete philosophy. From a set of philosophical and literary references, it intends to form a constellation for the intelligibility of a proposal on how to do philosophy.

Key words: Philosophy, beauty, illumination, literature, epiphany, Heidegger, constellations, Benjamin, Gorostiza, Schopenhauer.

Pero todos los que de un modo o de otro participaron en este pequeño drama habían sentido misteriosamente que esa noche era como la del nacimiento de algo nuevo, inefable, que esa noche, en realidad, era noche de Epifanía.¹

A los filósofos nos piden motivos continuamente cuando en realidad nos deberían exigir convicciones. No se hacen esperar las preguntas de un para

qué del ejercicio del filósofo ni tampoco faltan las críticas a él. ¿Pero realmente es culpable el pueblo que alza su voz contra la supuesta inutilidad filosófica? No, los filósofos han olvidado cómo ejercer esa labor tan propia que es pensar su realidad. El flechazo de Epifanía que hace al filósofo un ser auténtico debe devolverse al mundo que le dio nacimiento. Todo pensamiento está enmarcado en un tiempo y un espacio,

¹ José Revueltas, *Dormir en tierra*, p. 65.

* andrea.amezcua.
espinosa@gmail.com



y como tal, conlleva una responsabilidad.

La iluminación es el momento de claridad que no se alcanza únicamente en la especificidad del momento abstracto del pensar, sino que es una suerte de Epifanía que se vive aun en la vida de todos los días, pues es en

ésta donde se juega el sentido y la verdad. Como bien dice Schopenhauer:

Quien está dotado de talento piensa con más rapidez y corrección que los demás. En cambio, el genio intuye otro mundo que los demás, si bien sólo en cuanto penetra con más profundidad el que se le ofrece a todos, porque en su cabeza se presenta objetivamente, o sea, más nítida y claramente.²

Añade también que el genio debe aplicarse a lo universal de la existencia con lo que se dedica al servicio de todo el género humano. El resplandor se refleja en el espejo del mundo, una vela entre dos espejos. ¿Hay acaso más filosofía en una duda o en un asentimiento?

John Henry Newman dijo que los hombres viven y mueren por dogmas, mas no por conclusiones. Consecuentemente, la filosofía llega a ser realmente personal cuando el individuo que la sostiene puede vivir congruentemente con ella y en algunos casos incluso morir. El punto de partida de Descartes se convierte en parálisis total si se queda en la esterilidad del primer momento que no produce y sólo suspende. No obstante, el filósofo

debe aprender a no temer a esta duda. El verdadero peligro no se encuentra en ello, sino en sucumbir a una confusión y a una triste caricatura de la actividad.

Imaginemos a la filosofía tal como lo hizo Severino Boecio, hace más ya de mil años en su *Consolación de la filosofía*. Encerrado en su celda, el filósofo no tuvo más labor que escribir lo que en ese momento constituyó un último esfuerzo por otorgarle luz a su mundo. Así, la filosofía aparece como una mujer de porte digno con las insignias de la práctica y la teoría, caminos todos hacia la verdad. Las musas de la vanidad, comparadas con ella, son nada: vacuidad del hombre que no vive más que en lo inmediato. Boecio va más allá de la certeza y se entrega a la ruta de la autenticidad:

E estando en esta congoja, y pensando describir mis tristes quejas llorando, vi que estaba una mujer encima de mi cabeza, de muy reverendo gesto. Los ojos muy encendidos, y en mirar tan virtuosos, que veía mucho más que comúnmente ninguno de cuantos viven alcanza. E aunque era llena de días y ninguno la juzgara ser del tiempo en que vivimos, tenía viva color y fuerzas infatigables.³

¿Realmente había algo más necesario para Boecio que escribir esta consolación? Cualquier otra tarea habría parecido fútil. No es sólo el reino de los hombres el que vale sino el de la filosofía, actividad que consuela.

No es ésta una propuesta sustancialista, sino que es el rescate de esa luz de la que todo filósofo participa. Es una llamada que al invocar deja perplejo

² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, p. 365

³ Severino Boecio, *Consolación de la filosofía*, p. 13.

al filósofo y le devuelve a este estado de luminosidad. Es el salir de la caverna de Platón, el niño como figura final de la metamorfosis en Nietzsche, la unidad del pensar que lee Hegel en la historia de la filosofía. Heidegger, en su conferencia “Tiempo y ser”, que dictó en 1962 en la Universidad de Friburgo, supera ya la propuesta política de su filosofía, que concretaba la realización del ser en el actuar del Estado. Ahora lo que destaca es el *arte que dona espacio en su espaciación*. La pintura de Paul Klee, la poesía de Hölderlin y la de Trakl, cuyas inagotables palabras cita Heidegger:

Hay una luz que el viento ha apagado/ Hay una ventana en el campo que en la siesta de un borracho abandona./ Hay una viña abrasada y negra con agujeros llenos de arañas./ Hay un cuarto que han blanqueado con leche.⁴

En esa misma conferencia, Heidegger concluye diciendo que ha realizado su exploración del *Ereignis* con proposiciones enunciativas y, por ende, ha escapado el verdadero fondo inefable:

Sigue siendo necesaria una superación, ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acontecimiento apropiador, para decirlo. Conviene porfiar de los impedimentos que con facilidad hacen insuficiente un tal decir. Un impedimento de esta suerte lo sigue siendo también el decir acerca del acaecimiento apropiador al modo de una conferencia. Ésta ha hablado sólo en proposiciones enunciativas.⁵

El filósofo debe saber cuándo callar y cuándo denunciar. Tal vez, como en Wittgenstein, se deba recurrir a la *muda expresividad del silencio* (“Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen”).⁶



¿Dónde está, pues, la belleza? El don del pastor de la palabra es guiarla por el camino de la iluminación. Incluso puedo imaginar a Walter Benjamin contemplando los faroles por los pasajes de París, como si esas luces titilantes correspondieran en su interior a ideas igualmente brillantes.

Se podrían aludir a grandes y tradicionales pensadores, pero aquí conviene también mencionar a los de la periferia, a los que no se recuerdan como los grandes titanes pero cuya aportación podría haber sido tan aguda que abriera una brecha de exploración en la densa selva de la realidad. Spinoza, en una carta de 1675 a Albert Burgh, dice: “No digo que he encontrado la mejor filosofía, yo sé que he entendido la verdadera”, pues no somos más que estelas y estamos *parados en los hombros de gigantes*, de modo que ninguna contribución es mínima: todas forman parte del camino del pensamiento. Un filósofo verdadero está más que satisfecho con la finitud de su pensamiento, pensando que otros se pararán sobre sus hombros. El gigante es en realidad un cuerpo formado por cuerpos más pequeños, un fractal cuya división es permanente, el perímetro que se desdobra una y otra vez.

4 Martin Heidegger, “Tiempo y ser”, 4ª ed., p. 58.

5 *Ibid.*, p. 44.

6 “De lo que no se puede hablar hay que callar”, en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 183.

¿Habrá un final en la filosofía? El proceso dialéctico, tal como lo interpretaba Hegel, puede encontrar su continuidad en la realización histórica; puede sucumbir, pues, al devenir. A la buena filosofía no le sobran ni faltan palabras. Ensanchar el pensamiento, al filósofo a veces le hace falta recurrir a la literatura (pensamiento alterno y preciso):

Lleno de mí, sitiado en mi epidermis
por un dios inasible que me ahoga,
mentido acaso
por su radiante atmósfera de luces
que oculta mi conciencia derramada,
mis alas rotas en esquirlas de aire,
mi torpe andar a tientas por el lodo;
lleno de mí —ah to— me descubro
en la imagen atónita del agua,
que tan sólo es un tumbo inmarcesible,
un desplome de  ngeles caídos
a la delicia intacta de su peso,
que nada tiene
sino la cara en blanco
hundida a medias, ya, como una risa
agónica,
en las tenues holandas de la nube
y en los funestos cánticos del mar
—más resabio de sal o albor de cúmulo
que sola prisa de acosada espuma.
No obstante —oh paradoja— constreñida
por el rigor del vaso que la aclara,
el agua toma forma.⁷

Cabe aquí recordar a Cortázar cuando dice, en su antinovela *Rayuela*, que intuir sirve lo mismo para un barrido que para un fregado. Adiós a Wittgenstein, Husserl y Dilthey, seguir utilizando el lenguaje en su clave corriente lleva sólo a no saber el verdadero nombre del día antes de morir.  Para qué sirve un escritor sino para destruir la literatura? Ayudar a esa destrucción; solamente ayudar a esa destrucción, aquí está la clave y el acierto: no dar nada por sentado.

Puede que mis palabras (soy la voz que habla por los muertos) sólo se interpreten como una lista de estrellas contra un cielo negro y profundo, pero tomando suficiente distancia se encontrará una constelación: pues qué,  no es esto la filosofía? Puntos conectados, pensamientos que se cruzan, unos más antiguos que otros, pero todos (*y el cielo estrellado sobre mi cabeza, concluye Kant*) permanentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Boecio, Severino, *Consolación de la filosofía*, Porrúa, México, 2004.
Gorostiza, José, "Muerte sin fin", en *Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, 4  ed., Tecnos, Madrid, 2009.
Revueltas, José, *Dormir en tierra*, Era, México, 2008.
Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, FCE, Madrid, 2005.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 2

⁷ José Gorostiza, *Muerte sin fin*, p. 107.

Guatemala será la sede oficial del Día Mundial de la Filosofía 2012

El 17 de noviembre de 2011, en todo el mundo, público en general, académicos y estudiantes participaron en cientos de actividades por el Día Mundial de la Filosofía. Guatemala fue designada oficialmente por la UNESCO como sede de la celebración en 2012. Países como Francia, Rusia e Italia han ocupado dicho puesto. En este sentido, universidades guatemaltecas y organizaciones de la sociedad civil ya están poniendo en marcha el programa preparatorio para el año que viene, cuando la milenaria filosofía maya dialogará con tradiciones de pensamiento de todo el mundo. Como país organizador y huésped del Día Mundial de la Filosofía 2012, Guatemala estimulará el pensamiento crítico y la libertad de expresión, así como la urgente búsqueda colectiva de respuestas duraderas a retos como la justicia social, la igualdad entre los sexos, las catástrofes de gran magnitud, la paz, el desarrollo y las libertades fundamentales.

Con el plan preparatorio ya en curso, Guatemala ha realizado:

Un encuentro nacional alrededor del tema “¿Qué pueden hacer las ideas por Guatemala?”

La publicación del volumen colectivo *Repensarnos: Guatemala 2012, capital mundial de la filosofía*. El libro reúne contribuciones interdisciplinarias e interculturales que proponen un compromiso nacional del uso de la filosofía para responder mejor a los desafíos contemporáneos con que se enfrenta el país, especialmente desde la perspectiva de los actores históricamente invisibles (mujeres, jóvenes, estudiantes, pueblos indígenas y afrodescendientes).

La divulgación en los medios sobre el significativo papel que el país jugará como sede de acuerdos y propuestas de acciones futuras en el área de educación de la juventud.

Texto tomado de: <http://www.unescoguatemala.org/ciencias-sociales-humanas/accionesrecientesesh/8-articulos-recientes-sociales/145-repensarnos.html>

VII Congreso Internacional de Filosofía de la Educación

Madrid (27 a 29 de junio de 2012)

Dentro de los modelos educativos de la modernidad han tenido especial vigencia los que resaltaban la importancia de adquirir un conjunto de conocimientos y de hábitos científicos, o los que entendían el desarrollo humano como la consecución de la autonomía; a estos modelos se sumaron más tarde las propuestas en favor de la competitividad en una sociedad globalizada y del éxito del individuo en los espacios económicos y sociales.

Hoy las circunstancias han cambiado al comprobarse las limitaciones de estos modelos, y cada vez se hace más urgente replantearse una educación que sustancialmente se oriente hacia un cuidado del desarrollo integral del ser humano, en el que la promoción de la libertad del educando impida cualquier acción del educador como una imposición que pretenda moldear a los demás según los criterios personales y en el que la realización de quienes intervienen en el proceso educativo no se entienda desde una perspectiva individualista sino solidaria, es decir, en la que haya una preocupación deliberadamente empática por el cuidado de los otros.

La importancia de una recta inteligencia de este conjunto de ideas ha movido a elegir como tema del próximo VII Congreso Internacional de Filosofía de la Educación el de “Educación, libertad y cuidado”. Según es sabido, estos congresos nacieron en 1988 como consecuencia de la iniciativa de quienes entonces se dedicaban en España a la enseñanza universitaria de la filosofía de la educación, con el objetivo de reunir a los miembros de la comunidad universitaria, profesores y estudiantes, y a reconocidos especialistas en este campo procedentes de diferentes países, para aportar conocimientos y experiencias, debatiendo en torno a temas educativos de plena actualidad desde una perspectiva filosófica.

Desde entonces, cada cuatro años se han celebrado congresos que se han consolidado como un importante foro de discusión internacional en nuestro ámbito epistemológico. Este próximo VII Congreso Internacional de Filosofía de la Educación tendrá lugar en la Facultad de Educación de la Universidad Complutense de Madrid, del 27 al 29 de junio de 2012.

Los principales temas del Congreso son:

1. El concepto de libertad y cuidado: tradiciones y movimientos culturales actuales en su interpretación.

2. Libertad y cuidado en la familia: los lenguajes del amor.
3. El juego de la libertad y el cuidado en la atención de quienes se encuentran en circunstancias de especial vulnerabilidad.
4. Libertad y cuidado en la educación formal.
 - a) La preocupación por promover un *ethos* que promueva el auténtico desarrollo humano en una atmósfera de convivencia, alejada de toda violencia.
 - b) Libertad y cuidado en la relación educativa: interpretaciones de su significado en el cultivo de la inteligencia y en el desarrollo moral de los educandos.
5. Libertad y cuidado en la acción de gobierno: la justicia, el cuidado de la comunidad y el respeto a las libertades de los ciudadanos.

La lengua oficial del Congreso es el español, y habrá traducción simultánea a este idioma de las conferencias que se dicten en inglés. De acuerdo con las circunstancias habrá sesiones que se desarrollarán en idiomas distintos del español, especialmente en inglés.

<http://www.filosofiadelaeducacion.org/ocs-2.3.3-1/index.php/congreso/cife>

IV Congreso Iberoamericano de Filosofía Filosofía en Diálogo (Santiago de Chile, del 5 al 9 de noviembre de 2012)

El Congreso Iberoamericano de Filosofía, que se propone una vez más como gran lugar de encuentro para toda la comunidad filosófica de habla española y portuguesa, se hará cargo en su cuarta versión de lo que muchos, tanto dentro como fuera de la filosofía, perciben en nuestros días como una profunda necesidad: que nuestra actividad filosófica, venciendo un cierto ensimismamiento disciplinario, se abra al doble desafío que representan, primero, una mayor integración con otros saberes y, segundo, una preocupación más directa por aquellas inquietudes que mueven a nuestras sociedades. Filosofía en Diálogo es, pues, no sólo el título de un congreso, sino también un llamado. Un doble llamado: por un lado, al diálogo con las ciencias y el resto de las humanidades, de modo que se aborden con rigor y sin ambages temas tan actuales como la investigación interdisciplinaria y la promoción de una formación integral; y, por otro, al diálogo con la sociedad, de modo que las preguntas y demandas allende los muros universitarios adquieran mayor presencia en una agenda filosófica pensada de cara a los ciudadanos.

En los meses venideros se irán dando más datos por medio de correos colectivos y avisos en las páginas web de las distintas sociedades nacionales, para concentrar luego toda la información en una página web creada específicamente para efectos del Congreso.

Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía
Mayores informes en: <http://cesfia.org.pe/blog/?p=175>

Tercer Congreso Internacional Tercer Centenario De Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau nació el 28 de junio de 1712 en Ginebra. En 1762 publicó dos de sus obras más importantes, *Emilio o De la Educación* y *El contrato social*. En 2012, coincidiendo con el **tercer centenario de su nacimiento** y los 250 años de esas dos obras, nos reuniremos en la Universidad de Murcia investigadores procedentes de Europa e Iberoamérica, para debatir sobre la obra de Rousseau. El Congreso se celebrará en la **Universidad de Murcia**, los días **17, 18 y 19 de octubre de 2012**. En la Universidad de Almería se celebrará una sesión especial el 18 de octubre. El objetivo del Congreso es doble:

- 1) **Reunir a todos los rousseaunianos que lo deseen**, para que puedan presentar sus contribuciones y debatir con sus colegas sobre los diversos aspectos del pensamiento y la obra del ciudadano de Ginebra.
- 2) **Crear una red estable de comunicación e intercambio** entre todos los rousseaunianos del área lingüística iberoamericana.

El idioma del Congreso será el **castellano**, pero se pueden hacer aportaciones en otras lenguas del área iberoamericana, así como en **francés**, la lengua de Jean-Jacques. El tema general del Congreso será **El legado de Rousseau en el siglo XXI**. Las contribuciones de los participantes se distribuirán en cuatro grandes bloques temáticos:

- I. Conciencia y confesión en Jean-Jacques Rousseau: Individuo, subjetividad, naturaleza humana, educación.
- II. Rousseau ciudadano de Ginebra: Sociedad, pueblo, Estado, soberanía.
- III. Rousseau creador: Imaginación, ensoñación, literatura, música.
- IV. La recepción de Rousseau en España e Iberoamérica.

Para cumplir con los objetivos del Congreso, se abre una convocatoria para el envío de originales. Para más información, consultar la pestaña **Comunicaciones** (http://um.symposium.com/event_detail/448/detail.html)

RECONOCIMIENTO SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Josefina Díaz Guerrero*
CCH Oriente, UNAM.

Recibir el Reconocimiento Sor Juana Inés de la Cruz que otorga la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a profesoras e investigadoras, es un hecho muy gratificante y enriquecedor por varios motivos.

Uno, porque es valorar la labor docente de las profesoras que fuimos distinguidas con este reconocimiento el 8 de marzo de 2011, actividad que hemos realizado por varias décadas dentro de la Universidad, incluido su bachillerato, cumpliendo así con uno de los compromisos que la UNAM instituyó desde su creación en 1910: la docencia, eje prioritario de la propia institución.

También es un reconocimiento gratificante para el trabajo de investigación que explícita o implícitamente las docentes realizamos en el aula y fuera de ella, en la búsqueda de mejores estrategias y conocimientos para el aprendizaje crítico y argumentativo de los alumnos que pasan por las aulas de la UNAM, al mismo tiempo que, junto a esta búsqueda, realizamos la tarea de difundir la cultura de nuestro país y del mundo, a través del conocimiento que nos ha legado la historia de la humanidad, a nuestros estudiantes y a la sociedad en general.

Otro aspecto importante de este reconocimiento, que me gratifica y enriquece, es que se otorga al personal do-

cente femenino por llevar el nombre de Sor Juana Inés de la Cruz, esa gran mujer que nació en Nepantla, Estado de México, a mitad del siglo XVII, y quien desde muy joven era capaz de escribir redondillas, sonetos y obras dramáticas, así como críticas a personajes de su tiempo.

Juana Inés de Azbaje y Ramírez fue una mujer transgresora, liberal de origen que rompe con los esquemas convencionales de su momento y decide vestir los hábitos religiosos para dedicarse al estudio de las letras. Mujer inmersa en la atmósfera del Virreinato, cuyos rígidos convencionalismos religiosos impregnaban sobre todo la vida de las mujeres, que a los 16 años tenían que contraer nupcias, pensar en tener familia y dedicarse a las labores propias de la casa, y ella, en lugar de seguir ese camino, elige las letras, los libros, la palabra y la escritura, asumiendo una actitud retadora, crítica, creadora y sobre todo autónoma. Esto es, Juana Inés de Azbaje y Ramírez fue capaz de decidir para sí misma su condición de mujer-poeta, lo que consideraba su deber para asumirse como un ser de espíritu libre y, al mismo tiempo, responsable de su decisión de tomar los hábitos, no para ser abadesa ni servir sólo a Dios, sino para cumplir otra misión importante en su vida: dedicarse al estudio, a la investigación, a la creación y difusión de la cultura.

* Licenciada y Maestra en Filosofía por la UNAM. Correo electrónico: josefina_diaz23@yahoo.com.mx

Así, sor Juana Inés de la Cruz se hace literata, poeta, dramaturga y filósofa, cuya obra ha trascendido los siglos y sigue viva, es motivo de investigación y la UNAM ha querido homenajearla con la creación del Reconocimiento Sor Juana Inés de la Cruz, que otorga a mujeres universitarias destacadas en la docencia, la investigación y cuyo trabajo ha fortalecido la enseñanza-aprendizaje dentro del ámbito universitario y, en algunos casos, más allá de la propia UNAM.

Otro aspecto de gratificación y enriquecimiento que conlleva el Reconocimiento Sor Juana Inés de la Cruz, creado en 2003, es que se entrega el 8 de marzo, cuando se conmemora el Día Internacional de la Mujer, fecha especial porque se reconoce la lucha por la igualdad, la emancipación, el respeto a las mujeres.

Las mujeres hemos estado, al igual que el hombre, siempre ahí; somos seres en el mundo, como diría Martín Heidegger, temporales e históricas aún cuando se nos ha querido silenciar, hacernos invisibles. Siempre hemos sido parte del mundo, “somos la mitad del cielo”; la otra mitad, como decía Mao Tze-Tung, son los hombres, y en cualquier momento las mujeres nos hacemos presentes, visibles, incluso incómodas, pero existimos, somos alguien, creamos, educamos, construimos, cada día, cada una, nuestro ser.

Desde el Oriente milenario la mujer ha estado presente. Así, nos encontramos con Scherezada, quien inteligentemente cuenta historias en *Las Mil y una noches* para alargar su vida o, en la época griega clásica, recordemos el homenaje que hace Aristófanes, el gran comediante del siglo V a.C., a las mujeres en *Lisístrata*, o entre los náhuas, donde tenemos a la gran Coatlicue, diosa terrenal de la vida y la muerte, o a la famosa Malinalli

Tenépatl, la Malintzin; sabemos también de las heteras antiguas, griegas y nahuas, las cuales compartían con los hombres sabiduría, poesía, consejos, placeres. En fin, las mujeres hemos tenido presencia, aunque no se quiera reconocer abiertamente. Algunas mujeres hemos estado en silencio, silenciadas otras, a un lado del hombre o atrás de él, y lo que pretendemos hoy es igualdad, equidad.

Nuestra labor se está valorando bien y sabemos que tenemos que seguir abriendo espacios en todos los órdenes del saber y de la vida. Tenemos que dejar de guardar silencio y emanciparnos para hacernos valer como personas, seres capaces de crear, comentar, proponer, orientar, realizar, junto con los hombres equidad y las mejores condiciones para convivir todos juntos. Ni atrás ni abajo ni adelante ni al lado ni arriba, sino juntos mujeres y hombres.

Las mujeres tenemos que seguir haciendo muchas más cosas para lograr en la cotidianidad y no sólo en la intelectualidad, la igualdad de género. Pues, como arriba mencioné, históricamente tenemos ejemplos de mujeres, en todos los tiempos, muy destacadas que nos motivan a construir lo que queremos ser, así como lo hizo Sor Juana Inés de la Cruz, pero también Juana de Arco, Edith Stein, Lou Salomé, Rosa Elena Pérez de la Cruz, Digna Ochoa, la comandanta Ramona, Rosa Luxemburgo, Alejandra Kolontai, Simone de Beauvoir, Graciela Hierro, Teresa de Jesús, Hipathia de Alejandría, Hanna Arendt e Hildegarda, por citar sólo algunas. Gracias por este reconocimiento gratificante y enriquecedor.



PREMIO NORMAN SVERDLIN 2009-2010

Discurso pronunciado en la entrega del 6 de octubre
de 2011, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Renato Huarte Cuéllar
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Alguien que se dedica, aunque sea por un momento, a la filosofía del lenguaje podrá caer en la cuenta que, detrás de este código, esta inmensidad en la que nos movemos y pensamos, sentimos y soñamos, hay juegos muy serios a los que vale la pena dedicarse aunque sea por un tiempo breve. Así, podemos entender las coincidencias, no como encuentros azarosos del destino, sino como co-incidencia, incidencias en conjunto, formas de abordaje comunes. En este sentido, en la vida podemos encontrar múltiples co-incidencias. En el caso presente, hablaré de una de ellas.

Pocos saben que Spinoza enseñó hebreo a sus amigos cristianos porque creía firmemente que no se puede comprender otra cultura sin conocer la lengua que la sostiene, le da forma y la posibilita. Es probable que así naciera, incompleto y escrito en latín, el muy poco conocido *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Pocos habían abordado este *Compendio* desde la lingüística y todavía en grado menor desde la filosofía. Siguiendo la lectura cuidadosa de la filósofa brasileña Marilena de Souza Chauí, es tal vez esta relación entre lenguaje y filosofía, entre lenguas particulares y pensamiento en el caso de Spinoza, lo que permite dar cuenta de muchos as-

pectos de la filosofía del “genio de tristes ojos”, en palabras de Borges.

Ejemplo claro de esto es la relación que guarda, por ejemplo, Dios y su mundo en diferentes lenguas. En latín la obra de Dios es *Opus Dei*, y si la obra es “de” Dios, en genitivo, Dios cambia. En contraste, en la relación de Dios con el mundo, en hebreo, por el estado de régimen (*smijut*) es imposible que Dios cambie. Lo que cambia es el mundo, sus hechos, los modos de la sustancia única: *maasei elohim*.

Hablando de cambios, los tiempos verbales permiten nociones de existencia, como el verbo ser/estar en hebreo que en presente no existe, no por ausencia, sino por la actualidad de pasado, presente y futuro, es decir, por la concomitancia de todos los posibles tiempos del ser. Y así también está presente la co-incidencia de que Norman Sverdlin fuera profesor de hebreo en el CELE a la vez que estudioso de la filosofía. Co-incidente también es el hecho que nos convoca hoy aquí, que es un acto de amor en sentido spinoziano, pues las pasiones tristes se transforman en pasiones alegres, la ausencia en presencia y se da la afirmación del *conatus* al apoyar de manera constante una labor, una actividad sin finalidad externa: la filosofía.

* La tesis puede consultarse en el sitio: <http://www.filos.unam.mx/premiosverdlin/premiados.php> En las imágenes se puede observar la portada de la tesis y al autor de la misma en el Mar Muerto. Correo electrónico: renatohuarte@yahoo.com

Esta acción, lejos de entenderse como una mera actividad intelectual desligada del mundo, es la vida misma: enfrentarse a uno mismo, a sus miedos y obstáculos para afrontarlos y ponerlos en cuestión. Para eso la relación entre lenguaje y filosofía es fundamental. “Tener la oreja bien fina”, “Abrir los oídos”, como se sostiene talmúdicamente, es condición para poder hacer del acto filosófico un acto de escucha, de atención y de extrañamiento.

Y enseñar otra lengua es tal vez la posibilidad de ayudar al otro a extrañarse por la falta de familiaridad con la otra lengua. En eso co-incidieron Baruj y Norman. En eso co-incido como ex profesor de hebreo, como licenciado en filosofía, como licenciado en pedagogía, como ser humano, y procuraré seguir co-incidiendo. Pero quizás la mayor de todas las co-incidencias es el hecho de que nos encontremos todos juntos aquí prestando oídos, incidiendo en conjunto en la entrega de un premio al trabajo filosófico.

¿Cómo recibir un premio si se busca ser congruente con una tesis sobre el autor que ve al *ego* como una idea ficticia que genera pasiones, que entiende que no somos sustancias en sí sino meros modos de la sustancia única? Creo que esa recepción de un premio sólo puede darse desde la res-ponsabilidad, desde el *ponderare rei*, desde el compromiso colectivo de continuar con la labor filosófica, no sólo académicamente, sino también entendiendo aquélla como una forma de vida que nos interpela cotidianamente para con nosotros, así como con el resto de los modos de la sustancia única. Así se puede entender



el *amor Dei intellectualis* de Spinoza: como gratitud infinita y a la vez como responsabilidad también infinita, con la promesa de continuar trabajando con y por los demás porque, en última instancia, no hay división.

Agradezco infinitamente a mis profesores, a mi tutora, a mis compañeros, a mis estudiantes, a mis colegas, pero también a mi familia y a mis amigos. Así, cedo mi voz al poeta que resume en unos cuantos versos lo que uno puede redactar en decenas de hojas en prosa:

Baruch Spinoza

Bruma de oro, el Occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y de piel cetrina;
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
desde su enfermedad, desde su nada,
sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.

Jorge Luis Borges

¡Infinitas gracias!

DIAGNÓSTICO SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

Ángel Alonso Salas*
CCH Vallejo, UNAM

Recibido: 26-octubre-2011

El libro *La situación de la filosofía en la Educación Media Superior*¹ nos ofrece un interesante diagnóstico acerca de las problemáticas existentes dentro y fuera del aula en el quehacer filosófico y, en especial, un agudo análisis acerca de la repercusión que ha tenido la Reforma Integral de Educación Media Superior en las asignaturas filosóficas que se imparten (o impartían) en los diferentes subsistemas de la Educación Media Superior (EMS) en México. Cabe destacar que este texto es producto del coloquio titulado El papel de la filosofía en la Educación Media Superior, que organizó el Observatorio Filosófico de México (OFM) en colaboración con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

El texto cuenta con 19 ponencias que conformaron tres mesas de discusión en el coloquio, en las que diversos autores reflexionan acerca de la situación que impera en diferentes universidades y bachilleratos del país. En la primera temática, encontramos múltiples enfoques de la situación en la que se encuentra la enseñanza de la filosofía en bachillera-

tos pertenecientes a la Universidad Autónoma del Estado de México, la Universidad de Guadalajara, la Universidad Autónoma de Guerrero, la Universidad Autónoma de Chiapas, la Universidad Autónoma de Nuevo León, al Centro de Estudios Científicos y Tecnológicos del Instituto Politécnico Nacional, al Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, al Colegio de Bachilleres, al Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal y las escuelas particulares incorporadas a la Secretaría de Educación Pública. A lo largo de estas ponencias el lector podrá comprender la pluralidad de planes de estudio, el impacto y sello característico que las universidades imprimen en sus bachilleratos y los obstáculos, logros, materiales didácticos, estrategias y retos que han afrontado estas escuelas en la enseñanza e impartición de la filosofía a partir de las políticas, reformas y recortes presupuestales que han afectado el campo de las humanidades y, en general, a la educación.

En la segunda temática encontramos diversos escritos en los que se enfatiza y cuestiona acerca de las bondades, dificultades, pertinencia y vigencia de la educación de acuerdo con el modelo de “competencias”, en los que podremos

1 Gabriel Vargas Lozano (compilador). *La situación de la filosofía en la Educación Media Superior*. México, Torres Asociados, RIHE y CCH UNAM, 2011.

* Correo electrónico: angel.alonso@cch.unam.mx

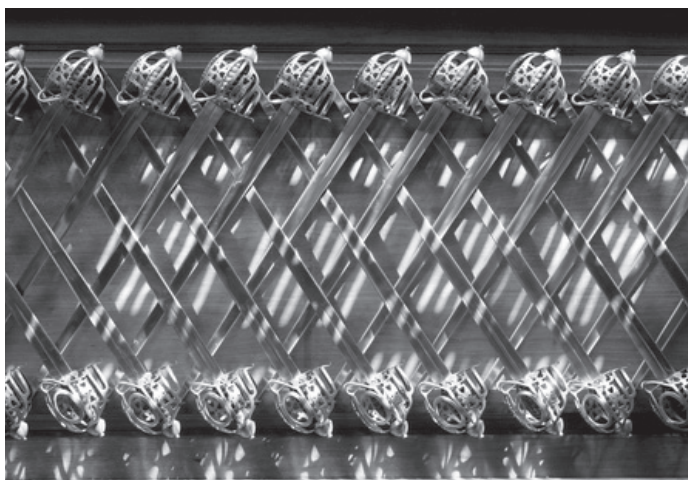
encontrar agudos análisis acerca de las ventajas, desventajas y plausibilidad de la transmisión del conocimiento y la formación de jóvenes en esta perspectiva.

La tercera parte tiene que ver con la función de la filosofía en la EMS, en la que el lector hallará interesantes ensayos acerca de la importancia y pertinencia que tiene la enseñanza de la filosofía, la ética, la estética y la lógica, así como la manera en que la enseñanza de las asignaturas filosóficas en los jóvenes incide en la formación de ciudadanos como sujetos críticos y la conformación de la identidad en nuestra sociedad contemporánea.

Finalmente, el libro cuenta con anexos sumamente ilustrativos en los que encontramos varios referentes acerca de la vigencia de la enseñanza de la filosofía, entre los que destacan una carta del OFM dirigida al relator especial de la ONU para el derecho a la educación, la Declaración de Santo Domingo (reunión general de alto nivel sobre la enseñanza de la filosofía

en América Latina y el Caribe) y la situación actual de la lucha por la reivindicación de la filosofía en la EMS.

Si bien es cierto que el texto en sí mismo constituye un testimonio de diversas voces, experiencias y perspectivas por las que la enseñanza de la filosofía en los bachilleratos y universidades no sólo debe prevalecer, sino que supone un esfuerzo por aumentar la calidad de la educación y mostrar la vigencia que tienen las asignaturas filosóficas, también refleja una toma de postura de gran parte de la comunidad filosófica (en el nivel superior y medio superior) ante las reformas educativas que se han llevado a cabo en nuestro país. Todo profesionalista de la filosofía puede encontrar a lo largo de estas hojas indicios para comprender la pluralidad de programas y finalidades que tiene el quehacer filosófico en la EMS y en nuestra sociedad contemporánea, así como también el llamado al humanista y sujeto crítico a tomar cartas en el asunto.



EVALUACIÓN DE INTENCIONES Y CONSECUENCIAS, UNA PROPUESTA CECEHACHERA

Dante Evaristo Bello Martínez*
CCH Sur, UNAM

Recibido: 10-enero-2012

Decía Platón, en una clásica formulación heredada de Sócrates y adoptada por los filósofos escolásticos, que *primero viene el ser y, luego, el hacer*. Partiendo de esta premisa, considero que lo primordial para dignificar la enseñanza de nuestra disciplina o, en otras palabras, la mejor defensa de las disciplinas filosóficas y las humanidades radica en su elaboración y reelaboración misma en proyectos originados por una docencia de calidad.

¿Cómo hacer filosofía si no somos filósofos? La respuesta no se agota en la trampa de una validación burocrática (título de licenciatura) para quienes impartimos la asignatura y nos dedicamos profesionalmente a ella, sino que la pregunta más bien apunta al filósofo nato que cada maestro y cada alumno llevan dentro de sí.

Dialogar con lo que otros piensan es un buen inicio para el cuestionamiento interno. En todas las ciencias y las humanidades es importante *leerse los unos a los otros*, pero en el caso de la filosofía, esto ha constituido una actividad vital para preservar la incesante búsqueda por la verdad, el ímpetu analítico y el *filos* por la *sofia*. Nadie ama lo que no conoce.

Y es precisamente la tesis de tercer ciclo de Jorge Gardea Pichardo, *Responsabilidad, motivación y evaluación moral una ratio exemplaris* de lo que puede

desarrollarse desde y para el Colegio de Ciencias y Humanidades; se trata de una propuesta filosófica fresca, fraguada en una vida académica *cecehachera* (como alumno del Plantel Sur, primero, y luego como maestro en el mismo), inserta en el aprender a aprender, a hacer, a ser y a convivir; y cuyo marco teórico nos ubica pertinentemente en la ética de la argumentación, la psicología moral y la metaética.

El propósito de mi comentario no es el de reseñar esta investigación, sino el de destacar algunas cuestiones que me parecen interesantes en relación con la lectura de este documento. La investigación invita a repensar una enseñanza de la filosofía, y específicamente de la ética, que no se quede corta en una equívoca idea de *transversalidad*, ambigua e incompleta, donde se igualan valores y actitudes de manera indistinta; sino que, por el contrario, busca en la persona la capacidad de *rumiar* su conducta, sus actitudes, sus valores y sus motivos desde un discernimiento personal y detallado, profundo y cotidiano, racional y emotivo. Muestra rigor metodológico porque confronta sus propuestas con textos clásicos o casuísticos a los que todo mundo puede tener acceso. Tiene la peculiaridad filosófica y humanista de admitir y defender la autonomía

* Profesor del CCH Sur, UNAM. Correo electrónico: dante.martinez@cch.unam.mx

del pensamiento en el sujeto moral por la capacidad de apropiación, y el pensamiento crítico y reflexivo acerca del obrar y del ser, peculiaridad que incomoda a ciertos modelos económicos y educativos.

Esto convierte a la tesis en algo notable, porque los poderes fácticos no hablan de estas investigaciones, no comentan estos hallazgos académicos y limitan la divulgación de conclusiones que nos trasladan del plano de la razón instrumental al de la razón existencial. El riel sobre el que se desplaza la idea concreta del autor (otra de las virtudes de la investigación), evidencia una argumentación limpia y sintética, sencilla y concreta, que facilita mucho el diálogo con las ideas propias y que permite entender con claridad las deducciones y ejemplos propuestos. Esto implica razonar para acordar un lenguaje común —mínimo y grato— con el cuerpo de la investigación.

Hay que considerar que el sujeto moral posee un constructo motivacional que lo impulsa a obrar de una determinada manera. Es así que aquél puede dar razón de su manera de proceder ante diversas situaciones que se le presentan a la hora de definir sus patrones de conducta, y hasta de sus conductas aisladas, como la suspensión de actitudes reactivas, la cual se propone en la investigación como una cautela mínima o defensa, por sentido común, ante las conductas ajenas o externas malsanas, que Williams describe en el entorno del *estado mental alterado* y que pudieran representar un riesgo para el sujeto moral.

Considero relevante el hecho de precisar la distinción entre nuestra concepción actual de responsabilidad y la noción de los griegos antiguos, que se

fundamentaba en la causa, la intención, el estado mental y la respuesta, con una lectura distinta a la que tenemos hoy en el *outseason* de la posmodernidad. Partiendo justamente de ello, resulta importante detenerse en la notable propuesta de no absolutizar la intención como lo que determina la especie del acto moral, tal como lo propuso Tomás de Aquino, porque hay buenas intenciones que pueden llevar a catastróficas consecuencias y una mala intención puede olvidarse por una consecuencia afortunada que no se contempló con anterioridad. La intencionalidad no define por completo la calidad del acto moral, aunque de manera primordial sí tiene importancia, como sucede con la negligencia o la desconsideración.

Un buen comienzo para despertar la responsabilidad de las acciones de las que uno es legítimamente responsable —inducir la potencialidad dilemática sana de los alumnos— consiste en evaluar las acciones para poder atribuir responsabilidad, presupuesto que contempla la investigación de Jorge Gardea. Esto nos puede llevar a la conciencia de un dato trascendente: aunque el sujeto moral afectante pueda demostrar que no tuvo la intención completa de dañar, el sujeto moral afectado tiene todo el derecho de exigir una explicación y de rechazarla o aceptarla. Esto puede modificar considerablemente la autoconciencia. Tal sería el caso, por ejemplo, de una persona que buscara, de manera maliciosa, proferir un daño leve o menor pero que rozara otro daño mayor, que



esto constituyera una amenaza para el sujeto moral afectado, y que, a partir de ahí, el sujeto moral afectante descubriera cómo infundir temor al aprovecharse de la suspensión de las actitudes reactivas en el sujeto moral afectado.

A final de cuentas, podemos poseer todos los elementos éticos y racionales para distinguir una excusa de una justificación o de una excepción. Esto cambia la dinámica entre los sujetos morales, puesto que nos podemos acercar con más razón entre nosotros y elaborar una ética distinta: no de mínimos, como diría Adela Cortina, puesto que no se agota en la evaluación de las consecuencias y no se estanca en la evaluación de las intenciones, sino más bien puede despertar –de la mano de Strawson– la posibilidad real de situaciones tan valiosas y pertinentes en la vida moral de las personas como hoy lo son el perdón, la compasión, el consuelo y la consideración. Aunque la tragedia *Edipo rey* alude a un mito, es decir a una maldición o a una condena, en su función alegórica, Edipo no queda eximido del deseo no sólo de reparar el daño, sino de no haberlo causado nunca.

En el ejercicio de la responsabilidad, el principio del doble efecto nos lleva a tomar conciencia de que nuestros actos tienen unas consecuencias que prefiguramos y otras que no anticipamos, algo que puede convertirnos en seres más responsables, sin olvidar que no podemos conocer absolutamente la intención, la proporción y la genuina ignorancia del sujeto moral afectante. Luego entonces, la ignorancia no exime absolutamente.

Es importante la distinción entre los términos de desconsideración e imprudencia, porque el primer término goza de mayor amplitud y riqueza

conceptual con respecto al segundo, y abre la pauta para especificar los delitos culposos y no dejar indefinida la responsabilidad moral de un homicidio al catalogarlo como *imprudencial*.

Una responsabilidad de *aitos* nos puede posicionar frente a un discernimiento de *miasma* que, pese a lo mítico y mágico de la tradición griega antigua, ayuda a superar la ignorancia por desconsideración y evitar la desconsideración por temor a proferir un mal y no por ignorancia culpígena.

Una reflexión que brinca de manera intempestiva consiste en que la responsabilidad de los actos se comparte más en la medida en la que la sociedad se torna compleja, y no dependen de un solo actor las deliberaciones ni los datos ignorados (el agua envenenada y los parricidios implican demasiados actores en una sociedad tan compleja).

Mi cuestionamiento va por el legítimo derecho a la rebelión y a la defensa, que puede traducirse en términos históricos y sociales a las aspiraciones revolucionarias de las sociedades oprimidas. En estos casos el hartazgo mantiene a la sociedad en hábitos y actitudes reactivas de desconsideración, imprudencia y negligencia, aunque la disputa con lo sistémico no es una justificación ni una excusa, pero se ha representado como mal menor o como medio y nunca fin en sí mismo. Aunque Tomás de Aquino no contemplaba el acto intempestivo de conciencia (*insight*) para su definición de legítima defensa, si ubicaba en la *questio* sobre la paz la conciencia moral súbita, o el apetito concupiscible que intenta buscar el placer o huir del dolor para la *questio* sobre el amor.

Hay relatos multiexpuestos como la sección del relato trágico de

frente al principio del doble efecto en el caso propuesto por Shaw, y que inevitablemente me llevó a recordar el final de la película de *El vuelo 93*, donde lo real rebasa a la ficción. En casos muy complicados o difíciles de resolver, puede orientarnos la metáfora de Nagel de “dejar que el mal guíe tus acciones”, para distinguir con toda claridad las intenciones más finas del agente. Los fines y los medios nos ponen en la disyuntiva de una ética deontológica y otra ética pragmática.

Los sujetos morales poseemos la gran capacidad de realizar una dirección de ajuste, que nos permite reubicar nuestros criterios morales a la par de un análisis o valoración moral que mejora la responsabilidad y replantea nuestro conjunto motivacional. Así, el narcisista es víctima de su autoengaño, y puede llegar a padecer un trastorno mental desde el punto de vista de la psicología moral.

La secuencia de la mujer con un trastorno mental alterado de corte narcisista que aparece en la página 80 creo que posee una precisión argumental bastante clara y puede incluso generar un modelo de cómo desarrollar secuencias argumentales de psicología moral. La debilidad racional en el narcisismo no sólo radica en la opacidad del agente para percatarse de la irrealidad de su deseo —que lo reconozcan como único y grandioso—, sino también en que no merece la atención y consagración de todos a tal grado que el desacato provoque un castigo justo. Revertir el trastorno no es tan fácil como evidenciar la irracional percepción de sí mismo, o asumir la irrealizable atención absoluta de parte de todos los demás. Hay que lidiar con

el autoengaño en una fiera batalla que brinda la razón y que retrata la investigación de manera excepcional: un caso extenso pero muy bien desarrollado.

Hay muchas otras cuestiones interesantes que revisar en la tesis a partir del dato trascendente de la valoración moral de la intención, más allá del consecuencialismo. Pero reitero mi negativa de pretender reseñar o resumir tan importante investigación. Más bien pienso que este trabajo, premiado como la mejor tesis de doctorado de la Asociación Filosófica de México en 2011, merece la lectura de los colegas y maestros del Colegio y de otros lugares donde exista un interés legítimo por discernir de manera rigurosa y profesional la formación en valores, apartados de racionalismos puros o emotivismos extremos, de machismos o feminismos retorcidos, de dogmatismos o vaguedades conceptuales.

Imaginémonos cómo es que todo esto podría prevenir situaciones tan lamentables como las que hoy escuchamos en la prensa, y en donde se ven involucrados muchos jóvenes de la edad de los que tenemos en el aula, o que cuando menos, pudieron ser educados en una responsabilidad autoconsciente, con una buena y adecuada motivación y hábiles en el sano ejercicio de la evaluación moral. Podríamos repensar la educación hacia modelos económicos más justos, un estado de justicia más que uno de derecho, una delincuencia debilitada por la educación de la cotidianidad, una conciencia ecológica eficaz y vibrante, y un gobierno más despierto para atender las necesidades de una ciudadanía activa y que se encuentre menos distraído en los cálculos presupuestales.

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. Tanto las notas como las referencias irán en formato tradicional:
 - a) Cuando las notas tengan como propósito indicar la fuente de las citas textuales, deberán registrar únicamente los datos siguientes: nombre completo del(a) autor(a), comenzando por el/los nombre(s) de pila completos, título de la obra en cursivas y las páginas de la cita. Todos estos datos irán divididos por comas.
 - b) La bibliografía se anotará al final del trabajo con el siguiente orden: nombre del(a) autor(a), comenzando por el/los apellido(s), seguido del/los nombre(s) de pila completo(s), título completo de la obra en cursivas, editor o editorial, lugar de impresión y año. Todos estos datos irán divididos por comas.
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.

