EN-CLAVES del pensamiento
ha sido integrada en los siguientes Índices:

- LATINDEX: Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal;
- CLASE: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades;
- GALE: Cengage Learning;
- ULRICH Periodicals Directory;
- EBSCO: Publishing (Academic Search Premier);
- Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica de CONACYT;
- SCIELO-México: Scientific Electronic Library Online;
- DIALNET: Universidad de la Rioja;
- Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica Redalyc.

EN-CLAVES
del pensamiento
Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Psicología
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México
Año V, núm. 9, enero-junio 2011

Directora
Dora Elvira García G.

Jefas de redacción
Ivón Cepeda • Érika Salas

Consejo de redacción
Dina Comisarenco • Alberto Constante • Margo Echenberg
Alberto Hernández • Roberto Oropeza • María Luisa Parraguez
Sofía Reding • Julio Rubio • Shannon Shea • Carlos Sola
Enrique Tamés • Jorge Traslosheros • Lillian Briseño • Vivian Antaki

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM, Méx.), Antonio Barba (UNAM, Méx.), Bertold Bernreuter (Polylog, Alem.), Boris Berenzon (UNAM, Méx.), Mauricio Beuchot (UNAM, Méx.), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana, Méx.), Neus Campillo (Universidad de Valencia, Esp.), Pedro Cobo (ITAM, Méx.), Giuseppe Cacciatore (Universitá degli Studi di Napoli, Ita.), Jesús Conill (Universidad de Valencia, Esp.), Paolo Cristofolini (Historia Philosophica, Ita.), Hortensia Cuéllar (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Rodrigo Díaz Cruz (UNAM, Méx.), Simona Forti (Universidad del Piemonte Orientale, Ita.), Blanca García García (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Gende (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Luis González (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Méx.), Gracia Domingo (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Kohn (Universidad Central de Venezuela, Ven.), Heinz Krumpel (Universidad de Viena, Aus.), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE. UU.), Andrew Light (University of Washington, EE. UU.), Alfonso Mendiola (Historia y Grafía, Méx.), Luis Montaño Hirosche (UAM, Méx.), María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental, Méx.), Elizabeth Padilla (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada, Esp.), Silvana Rabinovich (UNAM, Méx.), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Alejandro Sahuí (Universidad Autónoma de Campeche, Méx.), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey, Méx.), María Josefa Santos (UNAM, Méx.), David Sobrevilla (Universidad de Lima, Perú), Rafael A. Soto Mellado (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Méx.), Valentina Torres Septién (Universidad Iberoamericana, Méx.), Eugenio Trías (Universidad Pompeu Fabra, Esp.), Ambrosio Velasco (UNAM, Méx.), Jorge Velásquez (UAM, Méx.), Garrath Williams (Lancaster University, Uk), Mark Waymack (Loyola University of Chicago, EE. UU.), Ana Zagari (Universidad del Salvador, Arg.), Lilian Zirpolo (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

Asistentes editoriales
Diego Sánchez • Javier Alejandro Camargo

Edición
Juan Carlos H. Vera • Rebeca Roldán Solano

Diseño
Omar Zamora Calderón • Víctor M. Juárez Balvanera

EN-CLAVES es una publicación semestral que surge con el fin de poner al ser humano y su reflexión sistemática tanto en el centro de las investigaciones y los debates, como en lo más hondo de nuestra vida cotidiana y en lo más profundo de la acción social. En una palabra: captar lo global y recrear lo local repensando las humanidades, acompañadas de la permanente construcción de significados, símbolos y acciones. De esta manera, *EN-CLAVES* se propone ser un modesto vehículo a fin de reflejar la belleza, la unidad y la verdad que nos hermana y crear con ello nuevos puentes y caminos de apertura, empatía, reciprocidad y reconocimiento.

Esta revista lleva el nombre de *EN-CLAVES*, nombre formado por una dupla de palabras que, como figura retórica, distingue y separa para combinar y jugar con nuevos significados, en aras de ver con ellos la realidad desde ángulos y perspectivas diferentes. En efecto, por un lado *enclave* nos lleva a pensar en un territorio incluido en otro con características de índole diversa. Por otro lado, la palabra *clave*, del latín *clavis*, significa llave así como también explicación, que necesita algún escrito para su comprensión y que termina por constituirse en signo o combinación de signos. Es algo tan relevante y decisivo que, bajo una transposición y juego metafóricos, se convierte en el punto fundamental del arco o de la bóveda, es decir, la dovela que lo cierra y lo sustenta, y que desempeña la función de piedra angular o piedra de amarre en la que se sustenta una edificación.

Así pues, con la combinación de *enclave* y *claves* queda constituido el nombre de esta revista que invita a la reflexión, expresada en pensamientos escritos para quienes busquen comprender desde las humanidades a nuestro complicado mundo humano.

EN-CLAVES del pensamiento busca convertirse en un espacio académico y de investigación —en cuanto territorio de considerable amplitud— sobre el cual el Tecnológico de Monterrey apuesta y se arriesga a trabajar por las Humanidades, empeñándose en una reflexión sobre el ser humano. Busca ser cruce de caminos entre diversas disciplinas procurando el diálogo, la multidisciplina y la interdisciplina. Busca ser atalaya de nuevos horizontes y corrientes y cerco íntimo para el intercambio entre profesores y alumnos. Como *claves del pensamiento* esta revista desea alzarse como emblema descubriendo las “figuras” principales que representan y formalizan lo esencial, lo arcano, lo decisivo de diferentes culturas, tradiciones, paradigmas y escuelas acerca del ser humano y de su existencia, cargada siempre de procesos y categorías, de acontecimientos y estructuras, a lo largo y ancho de su transitar por la temporalidad de las épocas, los linajes, las generaciones, los años y los días.

ÍNDICE

Artículos

Análisis estructural de dos cómics populares en México como modelos narrativos para la comunicación de información científica médica (SIDA)
Aquiles Negrete Yankelevich 11

Biopolítica de los derechos humanos: un acercamiento desde el pensamiento de Hannah Arendt
Miguel Ángel Martínez. 25

Cosmos vs *caos, sujeto o circunstancias: ¿cuál es el origen del mal?*
George Andrew Viater Treviño 41

Cuando la ausencia ocupa el lugar de la presencia: el Urinario *de Marcel Duchamp*
Antonio Sustaita 53

El anhelo de ser otro. El camino de la filosofía al psicoanálisis
Luis Tamayo 63

Hombre, ser ex-*céntrico. Merleau-Ponty: un giro antropológico para refundar la libertad*
Diego Alejandro de la Vega Wood 87

Japón: una revisión histórica de su origen para comprender sus retos actuales en el contexto internacional
Adolfo Laborde Carranco 111

Una antorcha por la libertad: el legado de Jan Palach, cuatro décadas después
Gabriela E. Vieyra Balboa 131

La Escuela de Cambridge: Historia del Pensamiento Político. Una búsqueda metodológica
Emilio Rabasa Gamboa. 157

Traducción

Con tinta visible
César Adrián Reyes Hernández 183

Reseñas

Adán en Edén, de Carlos Fuentes
Vivian Antaki 195

Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de Calpulli entre los antiguos nahuas
Jorge E. Traslosheros 199

Ética: el cuidado de la libertad como resistencia
Dónovan Hernández Castellanos 204

ARTÍCULOS

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE DOS CÓMICS POPULARES EN MÉXICO COMO MODELOS NARRATIVOS PARA LA COMUNICACIÓN DE INFORMACIÓN CIENTÍFICA MÉDICA (SIDA)

AQUILES NEGRETE YANKELEVICH*

Resumen

En América Latina la mayoría de los estudios de comunicación y divulgación de la ciencia en los medios, se han centrado en los diarios y los programas de televisión, debido a que son los modelos más económicos, en términos de tiempo y dinero. Existen otros medios importantes de comunicar la ciencia, pero se adolece de información o se ha investigado muy poco acerca de ellos. Éste es el caso de medios culturales narrativos como la novela, el cuento, el teatro, la historieta ilustrada, etcétera. El conocimiento narrativo es una forma legítima de conocimiento razonado, hoy en día numerosos científicos reconocen que la cognición narrativa genera conocimiento útil y válido. La narrativa reviste particular importancia en América Latina ya que no sólo representa un vehículo de información para quien dejó el aula de clase años atrás y necesita ser actualizado, sino también para instruir a grupos humanos aislados, con baja escolaridad.

En México la historieta ilustrada es un medio narrativo profundamente enraizado en la vida nacional, fungiendo como el principal acceso a la lectura de

* Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM-CEIICH), México, aqny@unam.mx y aqny@yahoo.com.uk

EN-CLAVES del pensamiento, año V, núm. 9, enero-junio 2011, pp. 11-24.

millones de habitantes. Por otra parte en México el SIDA ha sido considerado como uno de los problemas más importantes de salud para el país. El objetivo de este trabajo es analizar la estructura narrativa (y visual) de las dos historietas ilustradas más populares en México con la intención de utilizar éste medio, ya reconocido y efectivo de comunicación con el público en general, para diseminar información científica médica sobre el SIDA.

Palabras clave: Divulgación de la ciencia, ciencia y narrativa, cómic y ciencia, cómic, SIDA.

Abstract

In Latin America the vast majority of studies of science via the media have focused on newspapers and television programmes because they are the most effective way, in terms of time and money, to study a mass medium. Nevertheless, other important means to communicate science exist and very little has been reported about them. This is the case for cultural media such as novels, short stories, drama, comic strips, etc. Narrative knowledge is a legitimate form of reasoned knowledge, nowadays numerous scientist acknowledge that narrative cognition generates useful and reliable knowledge. Narratives have particular importance in Latin America not only for those for whom the educational system has already failed or in need to be brought up-to-date, but also to instruct isolated human groups with low levels of scholar instruction.

Comics are a form of literature deeply rooted in Mexican culture, it represents the main access to reading for millions of people. In the other hand, in Mexico AIDS has been considered one of the main health national problems. The aim of this work is to analyze the narrative structure (and visual) of the two most popular comics in Mexico in order to use this media, already recognised and effective to communicate with the general public, to disseminate scientific medical information about AIDS.

Key words: Science communication, science and narratives, comic strip and science, comic strip and AIDS.

Introducción

El conocimiento narrativo es, más que una expresión emotiva, una forma legítima de conocimiento razonado. Ésta es la interpretación de Bruner,[1] quien denominó el modo tradicional de conocimiento lógico-científico como cognición paradigmática, y el conocimiento en forma de cuento o historia como cognición narrativa. La cognición paradigmática ha sido identificada continuamente como el único modo cognitivo para la generación y transmisión de conocimiento válido y confiable. Sin embargo, aunque la idea sobre la existencia de más de un modo de racionalidad haya sido ignorada durante mucho tiempo, de hecho, ha formado parte de la cultura humana durante siglos (por ejemplo: la Biblia y el Corán).[2] Hoy en día varios científicos creen que tanto la cognición paradigmática como la cognición narrativa generan conocimiento útil y válido. Sostienen que ambos tipos forman parte del repertorio de cognición humana para el razonamiento, la representación de información, así como para descifrar la realidad.[3] Mientras el conocimiento paradigmático se retiene en palabras individuales que nombran un concepto, el conocimiento narrativo se preserva en historias con tramas. Las memorias en forma de historia retienen la complejidad de la situación en que se llevó a cabo la acción junto con sus significados emotivos y motivadores. La colección de experiencias en forma narrativa proporciona una base para entender nuevas experiencias de episodios de acción por medio de la analogía.[4]

Existen ejemplos de escritores en el pasado que incluyeron la ciencia como tema en sus narrativas (ejemplo: H.G. Wells, Edwin A. Abbott, Arthur Conan Doyle, Primo Levi, George Gamow, Lewis Carroll y Anatoly Dnieprov), lo que pone de manifiesto que existía la creencia de que la ciencia puede ser recreada dentro de la narrativa y que esta última constituía un vehículo apropiado para transmitir ideas, opiniones, dudas o temores relacionados con los alcances de la ciencia. Hoy en día la idea de que la ficción y la narrativa juegan un papel

[1] J. S. Bruner, "Two models of thought", en *Language and literary from an educational perspective*. N. Mercer, Oxford, Open University Press, 1988, pp. 365-371.

[2] Tiziana Lanza y Aquiles Negrete, "From myth to earth education and science communication", en L. Piccardi y W.B. Masse, eds, *Myth and Geology*. Reino Unido, Geological Society London, 2007, pp. 61-66. D.E. Polkinhorne, *Narrative knowing and the human sciences*. Nueva York, University of New York Press, 1988.

[3] H. Gardner, *Multiple intelligences: the theory in practice*. NuevaYork, Basic Books Press, 1983.

[4] J. S. Bruner, *Actual minds, possible worlds*. Boston, Harvard University Press, 1986. W. J. T. Mitchell, *On narrative*. Chicago, Chicago University Press, 1981. P. Ricoeur, *Time and narrative*. Chicago, Chicago University Press, 1984.

fundamental en el proceso intelectual de la mente humana se encuentra en resurgimiento.[5] La investigación en el área de narrativa y lenguaje figurativo ha ofrecido importantes lecciones sobre la importancia de la cognición narrativa y sus implicaciones en la educación y la comunicación.[6] Según Gardner,[7] en la teoría de las inteligencias múltiples, una de las maneras en que la complejidad puede ser presentada y comunicada es a través de la narrativa. Los cuentos son atractivos para gente de todas las edades y condiciones. La narrativa provee de una herramienta precisa para representar y transmitir conocimiento, es un detonador emocional efectivo, una estructura mnemónica del largo plazo y es un potenciador importante para el aprendizaje.[8] Presentar información científica a través de cuentos, novelas, teatro e historietas ilustradas debería ser considerado como un recurso importante para la diseminación de conocimiento en el repertorio de los divulgadores científicos.[9]

Uno de los grandes problemas que enfrentan las instituciones gubernamentales es dar a conocer los programas y servicios que desarrollan. La definición de una política pública no es suficiente si se queda en el nivel de escritorio o se da a conocer a través de conferencias o trípticos, en donde se utilizan en su mayoría elementos técnicos y científicos que no son comunes para la gente beneficiaria. Ante ello, es indispensable que aunado a la definición e instrumentación de políticas públicas, el conocimiento científico derivado de la investigación se dé a conocer de manera puntual a las personas que se beneficiarán directamente de él, utilizando para ello canales ideales de difusión, en su lenguaje, apelando a su vida cotidiana y con elementos que les sean comunes, a fin de lograr identidad y en consecuencia crear significado y promover memorización de largo plazo de lo que se representa.

Para el caso mexicano es indispensable reconocer el nivel de analfabetismo y el poco interés por la lectura. México cuenta con una población total de aproximadamente 100 millones de habitantes. En términos de educación el grueso de la población no alcanza el octavo grado de educación básica: 7.6 en

[5] Ana María Sánchez, *La divulgación de la ciencia como literatura*. México, DGDC-UNAM, 1998.

[6] Aquiles Negrete y Cecilia Lartigue, "The science of telling stories: evaluating science communication via narratives (RIRC method)" en *Journal of Media and Communication Studies*, vol. 2, abril 2010. 98-110.

[7] *Idem*.

[8] Aquiles Negrete, "Facts via fiction: stories that communicate science" en *Motivating Science. Science communication from a philosophical, educational and cultural perspective*. ed., N. Sannit, Reino Unido, Luthon Press, 2005, pp. 95-102.

[9] Aquiles Negrete, *La Divulgación de la Ciencia a través de Formas Narrativas*. México, CEIICH-DGDC UNAM, 2008, p. 146.

el caso masculino y 7.1 para las mujeres.[10] De cada 100 habitantes mayores de 15 años, 11 mujeres y 7 hombres son analfabetas. La UNESCO recomienda la lectura de cuatro libros anuales por persona para garantizar un nivel adecuado de cultura y desarrollo social. En México el promedio per cápita de lectura es inferior a un libro por año.[11] Estudios recientes muestran que cerca del 40% de la población mayor a los 15 años leyó menos de un libro por año.[12]

Aunque México es un país donde el promedio de lectura es bajo, dada la población total del país, el número de lectores es considerable. Lo que el mexicano en su mayoría lee son textos superficiales y desechables.[13] Evidencia de ello son los altos tirajes de revistas cuya temática engloba chisme del mundo del espectáculo, moda e historietas con temas ordinarios (sexo, historia policiaca o referencias al viejo oeste). Estas publicaciones tienen un número mayor de lectores de lo que los tirajes reflejan, ya que cada ejemplar es compartido por varios individuos.[14]

Hoy en día, la historieta ilustrada o cómic es uno de los medios preferidos y el principal acceso a la lectura de millones de mexicanos. En 2002, los cómics representaron el 33.5% del total de publicaciones.[15] En 2003, se publicaron 215,000 títulos con un tiraje de 512 millones de ejemplares.[16] El contenido editorial más demandado en este mercado corresponde a historias de corte sensacionalista, cómic y de relaciones amorosas. *El Libro Semanal* y *El Libro Vaquero* (Fig. 1) alcanzan, entre los dos, un tiraje anual de 41.6 millones de ejemplares[17] situándose entre las cinco revistas semanales con más alta circulación.[18]

[10] INEGI, "Hombres y Mujeres en México", http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/mujeresyhombres/2006/MyH_x_1.pdf (fecha de acceso 12-05-2010).

[11] M. Marcín, "Historietas y revistas, no libros, lecturas favoritas del mexicano", en *Cultura de La Crónica*. 2005.

[12] Conaculta, "Encuesta Nacional de Prácticas y Consumo Culturales de Conaculta", http://www.consulta.com.mx/interiores/15_otros_estudios/oe_conaculta05.html (fecha de acceso 12-05-2010).

[13] A. Malvido, "Los libros: mundo e imaginación en peligro (y siete entregas más)" en *Cultura* de *La Jornada*, 1993.

[14] *Idem.*

[15] R. López, "De la historieta Rosa al Pornocómic", en *Revista Latinoamericana de Comunicación*, http://www.mexicanadecomunicacion.com.mx/tables/rmc/rmc81/historieta.html (fecha de acceso 12-5-2010).

[16] CANIEM, "Producción editorial", http://www.caniem.com/, (fecha de acceso 12-05-2010).

[17] R. López, *op. cit*.

[18] M. E. Gutiérrez, "La comunicación en América latina: Informe de México", en *Revista Latinoamericana de Comunicación*, http://www.comunica.org/chasqui/gutierrez74.htm (fecha de acceso 12-05-2010).

Figura 1. Portada e ilustraciones del libro Vaquero.

El hecho de que el cómic tenga ya una gran aceptación por parte de un amplio sector de la población lo convierte en un medio muy efectivo para acceder a la población general. Por ejemplo, en el año 2000 la Secretaría de Economía utilizó el cómic como medio para dar a conocer el programa de microcréditos, y los requisitos para obtener los beneficios de este programa a través de dos historias que reflejaban situaciones de la vida cotidiana. En el año 2004, a partir de un análisis de las estrategias de comunicación desarrolladas por la Secretaría de Relaciones Exteriores se estableció como prioridad para el desarrollo de sus campañas de difusión, el diseño de un cómic que permitiera hacer llegar los programas y servicios que ofrece la red consular mexicana en los Estados Unidos a la comunidad de mexicanos migrantes. Con el apoyo del grupo O'Farril (editores del *Libro Semanal)*, el folleto *Guía del migrante mexicano* fue vendido conjuntamente con el *Libro Semanal*. El costo de su distribución fue de aproximadamente $1.20 pesos mexicanos (equivalente a 10 centavos de dólar). Aun cuando el impacto de esta publicación no fue plenamente evaluado, el *Libro Semanal* reportó que el tiraje de ejemplares que incluían a la *Guía* fue vendido en su totalidad, hecho que puede ser considerado como una medida indirecta y tentativa de la popularidad y éxito de la campaña.

El SIDA, en conjunto con la obesidad y la diabetes, ha sido considerado en México como un problema de seguridad nacional (según datos de la Secretaría de Salubridad y Asistencia). Hasta el 2004 fueron reportados más de 90,000

casos acumulados (Censida), y se estima que una de cada 333 personas adultas se encuentra infectada (Secretaría de Salubridad y Asistencia). La medicina preventiva es esencial para mejorar la calidad de vida de la población y para lidiar con el problema que los altos costos de los tratamientos representan. Si somos capaces de diseñar y seleccionar una herramienta apropiada para transmitir información médica a través de un 'producto' que tenga un impacto positivo y promueva que el individuo evite prácticas riesgosas, contribuiremos significativamente al bienestar social. Si las historietas ilustradas para la divulgación de la ciencia resultan efectivas, este modelo podía ser replicado y diseminado en otras áreas de salud (ejemplo obesidad y diabetes) con una relación baja de costo/beneficio.

Objetivo General

Analizar las dos historietas ilustradas más populares en México con la intención de utilizar éste medio ya reconocido y efectivo de comunicación con el público en general para diseminar información científica médica.

Metodología

Para estudiar las historietas analicé tanto el aspecto narrativo como el visual.

Narrativa

Utilizando la metodología de Propp[19] enriquecida con otros elementos propuestos por autores contemporáneos,[20] identifiqué las estructuras narrativas más comunes utilizadas en el *Libro Vaquero* y el *Libro Semanal* en términos de funciones, esferas de acción, tramas y personajes. Propp sugirió que los cuentos de hadas (lo que extiendo a las narrativas en general) pueden ser entendidas usando cuatro principios: 1. Las funciones de los personajes son elementos estables en un cuento. 2. Las funciones conocidas en un cuento son finitas.

[19] V. I. Propp, *Morphology of the folktale*. Londres, University of Texas Press, 1932.

[20] P. A. Atkinson, *The ethnographic imagination: Textual constructions of reality*. Londres, Routledge Press, 1990. M. Landau, "Human evolution as narrative", en *American Scientists*. vol. 72. 1984, pp. 262-268. R. Harre, J. Brockmeier y P. Muhlhausen, *Greenspeak: a study of environmental discourse*. Londres, SAGE Publications, 1999.

3. La secuencia de las funciones es normalmente la misma en toda historia y 4. Los cuentos son de un tipo en relación a su estructura. De acuerdo con Propp, las funciones son actos, episodios o apariciones de personajes de varios tipos. Este autor propuso que los cuentos de hadas se basan en treinta y un funciones (actos o episodios), mismos que se resumen en la *tabla 2.*

No todas las historias incluyen a todas las funciones propuestas por la obra clásica de Propp, pero las que sí se incorporan normalmente aparecerán en el orden en que se presentan en la *tabla 2.* En una revisión superficial es posible reconocer la estructura básica en cuentos y novelas famosas como: el *Quijote* de Miguel de Cervantes, *Frankenstein* de Mary Shelley, *La Isla del Doctor Moreau* de H. G. Wells, *1984* de George Orwell y también en la estructura de cuentos como "Los cangrejos se apoderan de la isla" de Anatoly Dnieprov y "Nitrógeno" de Primo Levi. En el análisis proppiano, las funciones se llevan a cabo en siete 'esferas de acción': el villano, el proveedor, el ayudante, la princesa y el padre, el despachador, el héroe y el falso héroe. Las funciones y las esferas de acción constituyen un conjunto ordenado. Su presencia o ausencia en cualquier cuento permite que sean clasificadas sus tramas. Las tramas toman cuatro formas: 1. El desarrollo a través de la lucha y la victoria, 2. El desarrollo a través del cumplimiento de una tarea difícil, 3. El desarrollo por medio de ambas categorías anteriores y 4. El desarrollo por medio de ninguna de ellas. Por lo tanto, el punto importante de la propuesta de Propp es que aunque cualquier personaje pueda estar involucrado en cualquier esfera de acción, y varios personajes puedan estar involucrados en la misma esfera, se trabaja con estructuras discernibles y repetidas.[21] Se ha utilizado el análisis proppiano para estudiar una gama de narrativas diferentes, no solamente cuentos de hadas.[22]

	Función	**Descripción**
I	Ausentarse	Miembro de la familia se ausenta (el/ella)
II	Prohibición	Se le hace una interdicción al héroe
III	Violación	El héroe viola la interdicción
IV	Exploración	Villano o héroe intenta la exploración
V	Entrega	Información acerca de las víctimas es entregada a las víctimas
VI	Engaño	El villano intenta engañar a la víctima

[21] T. Hawkes, *Semiotics and structuralism*. Berkeley, University of California Press, 1977.
[22] M. Landau, *op. cit.*, pp. 262-268. R. Harre, J. Brockmeier y P. Muhlhausen, *op. cit*.

VII	Complicidad	Las víctimas se someten al engaño
VIII	Villanería	El villano causa daño a los miembros de la familia
IX	Mediación	Desgracia o deficiencia se da a conocer
X	Comienza la oposición	Héroe acepta/ decide oponerse
XI	Partida	El héroe sale de su casa
XII	Primera función del donador	El héroe es puesto a prueba
XIII	Reacción del héroe	Al donador
XIV	Recepción provisional	De agente mágico
XV	Guía	Transferencia espacial del héroe a las inmediaciones del objeto de su búsqueda
XVI	Lucha	Combate directo entre el héroe y el villano
XVII	Señalización	El héroe es marcado
XVIII	Victoria	El villano es derrotado
XIX	Liquidación	Desgracia o carencia inicial es compensada
XX	Retorno	El héroe regresa
XXI	Persecución	El héroe es perseguido
XXII	Rescate	El héroe es rescatado de la persecución
XXIII	Llegada del héroe sin ser reconocido	A su hogar o a otro lado
xxiv	Reclamo injustificado del falso héroe	El héroe está en casa
XXV	Tarea difícil	Propuesta por falso héroe
XXVI	Solución	La tarea es cumplida
XXVII	Reconocimiento	El héroe es reconocido, a menudo por una señal
XXVIII	Desenmascaramiento	Se desenmascara al falso héroe
XXIX	Transfiguración	Se le da nueva apariencia o posesiones al héroe
XXX	Castigo	El villano es castigado
XXXI	Boda	El héroe se casa, asciende al trono o es premiado

Tabla 2. Las funciones de los cuentos de hadas propuestas por Propp (1968).

Visual

Para estudiar el estilo y el lenguaje visual de estas dos historietas populares, analicé su contenido en relación, por ejemplo, con el número total de ilustraciones, imágenes por página, número de personajes, imágenes dedicadas a encuentros sensuales, imágenes con desnudos, etcétera (*tabla 5*).

Resultados

Estructura Narrativa del Libro Vaquero *y* Libro Semanal

Los dos cómics presentan una estructura dramática similar: la trama, los personajes, las esferas de acción así como las funciones, pueden ser resumidas como sigue:

En ambos cómics, en la vasta mayoría de los casos, la narrativa se trata de una historia de amor. Siguiendo la clasificación de Propp la trama es del tipo 'desarrollo a través de conflicto y victoria' y 'desarrollo a través de la consecución de una tarea difícil'. El héroe enfrenta diferentes aventuras (generalmente en el *Libro Vaquero* se trata de confrontaciones y combates directos con un oponente y en el *Libro Semanal*, diversos problemas en el ámbito laboral). El protagonista (héroe) siempre consigue lograr su objetivo. La meta es siempre una actividad importante relacionada con recobrar territorios, revancha o justicia en el trabajo.

Las dos publicaciones presentan una estructura lineal. El conflicto se establece y desarrolla con un principio, un desarrollo y una conclusión. Ocasionalmente los *flashbacks* son incluidos dentro de la narrativa para explicar las razones de las revanchas o el problema en cuestión. Están presentes todos los componentes clásicos de un cuento con final cerrado: principio, medio y final (ninguna historieta presenta un final abierto). La historia es normalmente contada por un narrador onmisciente.

De acuerdo con la clasificación de esferas de acción de Propp, los personajes pueden ser clasificados como sigue. El personaje principal (vaquero o empleado de oficina) es el 'héroe' encargado de obtener algo y/o a la 'princesa'. El 'rey' es el jefe del sitio de trabajo o el padre de la princesa quien hace una petición (o encomienda una misión) al héroe. El amigo (hombre o mujer), representa al 'ayudante' quien acompaña al héroe en la misión y quien también advierte al héroe de las dificultades que la tarea involucra. En algunos casos el ayudante es la propia princesa. Por una parte, los personajes que rodean al héroe pueden ser interpretados como los 'proveedores' en este sentido son los propietarios

de los recursos necesarios para completar la tarea o misión y por la otra, como 'villanos' ya que en algunos casos le hacen pagar al héroe por los recursos. El 'villano' es normalmente un hombre o mujer cuyos objetivos son contrarios a los del héroe. Los villanos son presentados en las historietas como ignominiosos pues en sus motivos hay siempre cierta maldad (*tabla 3*).

Personajes	Esferas de acción
Personaje principal	Héroe
Amigo o amiga	Ayudante
Antagonista (o antagonistas)	Villano
La mujer que va a ser rescatada o conquistada	Princesa
El jefe del trabajo o el padre de la princesa	Rey

Tabla 3 Personajes en el *Libro Vaquero* y *Semanal*
de acuerdo con las esferas de acción propuestas por Propp

En relación con las funciones de Propp la estructura narrativa de las historietas pueden ser resumidas de la siguiente manera: el héroe tiene un problema que resolver (mediación). El héroe se desplaza al sitio donde el problema debe ser resuelto (normalmente a otro pueblo o el sitio de trabajo o bien la casa del antagonista) (partida y guía). El protagonista se enfrenta a las dificultades de obtener lo que busca (lucha). El héroe gana la batalla contra el villano, obtiene el objeto de la búsqueda (victoria) y regresa a su pueblo o al trabajo (retorno). Finalmente es reconocido como héroe (reconocimiento) y se casa o inicia un noviazgo con la princesa (boda) (*tabla 4*).

Funciones	Descripción
Mediación	Desgracia o deficiencia se da a conocer
Partida y guía	El héroe sale de su casa es transferido a las inmediaciones del objeto de su búsqueda
Lucha	Combate directo entre el héroe y el villano
Victoria	El villano es derrotado
Retorno	El héroe regresa
Reconocimiento	El héroe es reconocido, a menudo por una señal
Boda	El héroe se casa, asciende al trono o es premiado

Tabla 4. Estructura del cómic de acuerdo con las funciones de Propp.

Libro Vaquero	Media
Número total de diálogos	409
Diálogos del narrador omnisciente	131
Diálogos del héroe	77
Diálogos de los personajes incidentales	201
Diálogos con contenido sexual	10
Diálogos de amor	14
Número total de imágenes	222
Número de personajes por imagen	
Media	2
Mediana	2
Moda	2
Número total de imágenes que invocan sexo	4
Número total de imágenes con desnudos masculinos	4
Número total de imágenes con desnudos femeninos	8
Número total de imágenes atractivas femeninas	20
Número de imágenes por página	
Media	2
Mediana	2
Moda	2

Libro Semanal	Media
Número total de diálogos	395
Diálogos del narrador omnisciente	154
Diálogos del héroe	187
Diálogos de los personajes incidentales	222
Diálogos con contenido sexual	8
Diálogos de amor	39
Número total de imágenes	216
Número de personajes por imagen	
Media	3
Mediana	3
Moda	2
Número total de imágenes que invocan sexo	22
Número total de imágenes con desnudos masculinos	7
Número total de imágenes con desnudos femeninos	3
Número total de imágenes atractivas femeninas	20
Número de imágenes por página	
Media	2
Mediana	2
Moda	2

Tabla 5. Análisis de imágenes y diálogos en las historietas.

En ambos cómics el sexo y la historia de amor juegan un papel central en el desarrollo de la trama. Es razonable suponer que es justamente esta característica la que los hace atractivos para los lectores. Vale la pena mencionar que una

de las diferencias principales entre el *Libro Vaquero* y el *Libro Semanal* es que en el primero las imágenes de sexo son más explícitas mientras que en el segundo la historia tiende a depender más del aspecto romántico tanto en las imágenes como en los diálogos.

Trabajo e investigaciones futuras

El siguiente paso en esta investigación es generar una colección de historietas ilustradas todas con la misma información sobre el SIDA pero cada una con diferente trama e ilustraciones. Con la intención de emular el lenguaje de los cómics analizados, el diseño de las nuevas historietas deberá ceñirse a los elementos narrativos y pictóricos identificados en este trabajo como característicos del *Libro Vaquero* y del *Libro Semanal*. La nueva colección historietas sobre el SIDA será probada y contrastada con el método RIRC[23] que diseñé para la evaluación de narrativas con contenido científico.

Una vez que los cómics generados en esta investigación sean probados y evaluados con el método RIRC, se espera que se publiquen conjuntamente con algún o algunos números del *Libro Vaquero* y/o el *Semanal*. Finalmente, de ser publicados, se espera medir su impacto masivo en la población consumidora de este producto.

Notas finales

La historieta ilustrada es un medio profundamente enraizado en la cultura mexicana. El cómic podría representar un vehículo interesante y una oportunidad para la diseminación de la ciencia ya que es un medio masivo de comunicación que incorpora formas de representación narrativa y pictórica. La narrativa y las imágenes facilitan el proceso de aprendizaje gracias a los esquemas con los que cuenta el individuo sobre ambos lenguajes (la información previa sobre la lectura de imágenes, la estructura narrativa y sus significados) así como la respuesta emocional que los recursos visuales y narrativos evocan. Adicionalmente, imagen y narrativa contribuyen al aprendizaje porque funcionan como elementos mnemónicos que prevalecen en la memoria de largo plazo.

[23] Aquiles Negrete, *So, What Did You Leran from the Story? Science Communication via Narratives*. Londres VDM Verlag, Dr. Muller, 2009. Aquiles Negrete y Cecilia Lartigue "The science of telling stories: Evaluating science communication via narratives (RIRC method)", en *Journal of Media and Communication Studies*, vol. 2, abril de 2010, pp. 98-110.

En México el SIDA ha sido considerado como un problema de salud nacional. Existen medidas simples para prevenir el contagio y las historietas ilustradas representan un medio con el cual dicha información podría ser presentada en el contexto de la vida cotidiana y por lo tanto facilitar la comprensión y el aprendizaje del público en general sobre esta enfermedad.

En relación con el análisis del *Libro Vaquero* y el *Libro Semanal* es posible concluir que éstos se ajustan sorprendentemente bien a las estructuras descritas por Propp para los cuentos de hadas. Ambos cómics presentan una estructura similar respecto a la construcción dramática, trama, personajes, esferas de acción y funciones. El análisis de las narrativas de estos cómics populares sugiere que una estructura simple y poco variable representa la forma más efectiva de construir historietas atractivas y comunicar información médica a un sector numeroso del público mexicano con bajo nivel educativo. La explicación para ello parece residir en el hecho de que a pesar de que se trata de una población poco instruida, ésta ya cuenta con esquemas (conocimiento previo adquirido posiblemente en el ejercicio de la lectura de este medio popular) que le permiten descifrar y crear significado a partir de narrativas simples, representaciones pictóricas ordinarias y gracias a que la información provista se encuentra situada en un contexto cotidiano o familiar para el lector.

En esta investigación propongo que la historieta ilustrada popular podría ser utilizada como herramienta para comunicar información científica médica al público en general de manera más efectiva de lo que lo hace la representación paradigmática clásica. En el caso de México los cómics representan una oportunidad única para comunicar información científica médica a un sector amplio de la población muy difícil de acceder por otros medios y para quien la lectura de historietas es ya parte de su vida cotidiana.

Fecha de recepción: 19/01/2010
Fecha de aceptación: 20/06/2010

BIOPOLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS: UN ACERCAMIENTO DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Miguel Ángel Martínez*

Resumen

El texto analiza los argumentos desde el planteamiento arendtiano, especialmente en algunos pasajes de *La condición humana* y *Los orígenes del totalitarismo* para considerar la fundamentación biopolítica de los derechos humanos. Así, también refiere a la convergencia entre los argumentos de la filósofa judía y los realizados por Michel Foucault para establecer la continuidad de sus investigaciones en el análisis de la problemática anunciada.

Palabras clave: Hannah Arendt, violencia, política, nuda vida, normalización.

Abstract

This paper examines Hannah Arendt's considerations specially in some passages of *The Human Condition and The Origins of Totalitarism* to consider biopolitics fundamentation of the human rights. Besides, this paper focus on the convergen-

* Candidato a Doctor en Filosofía por parte de la UNAM, México, mgamartinez@hotmail.com

ce between the arguments of the Jewish philosopher and those made by Michel Foucault, in order to reinforce Arendt's idea on the subject of biopolitics.

Keys words: Hannah Arendt, violence, politics, bare life, standardize.

Introducción

El testimonio crudo y aterrador de la insuficiencia de los derechos del hombre se manifiesta en las variadas experiencias del exterminio masivo que, durante el siglo XX y lo que va del presente, los Estados han perpetrado en contra de sus ciudadanos. No sólo en la suspensión de la legalidad en el estado de excepción, sino en la administración que en la vida cotidiana padecen quienes participan de una ciudadanía específica; es decir, quienes se encuentran en un estado liberal, experimentan un aparato gubernamental que produce libertades y que, simultáneamente, las regula para fortalecerse y consolidar el desarrollo de la sociedad. Así, en la fabricación de libertades se establecen las condiciones de operatividad necesarias para el desarrollo de la ciudadanía y, de manera paralela, se instituyen criterios de dosificación o cálculo que orientan, en proporciones suficientes, las prácticas de los seres humanos, considerándolos como recursos y maximizando su potencial. Es, en esta orientación, la clave con la cual se establecen los derechos humanos.

Con lo anterior, no se propone una disolución de los derechos que protegen a la humanidad, sino revisar los fundamentos que se establecen como resultado de políticas gubernamentales que consideran al ser humano como materia prima de la salud de una nación. Pues, los mismos Estados establecen una invasión material no sólo a las prácticas de los ciudadanos, sino también en sus cuerpos prolongando y extendiendo, de esa manera, sus facultades al territorio de lo viviente. Así los aparatos gubernamentales ejercen su capacidad de poder transformar físicamente los cuerpos, desplegando de una manera privilegiada estrategias de sujeción entre territorio, cuerpo y nación. En este sentido, el objetivo de este artículo se encuentra orientado a especificar el trasfondo biopolítico de los derechos humanos y, simultáneamente, abrir el diálogo para clarificar la posibilidad política mediante la cual, la base moral desde la segunda mitad del siglo XX, que se inscribe en el orden de la biopolítica, se rebase y modifique. En este sentido, la posibilidad latente de tener derechos parece inscribir necesariamente a los seres humanos dentro de un marco constitucional que les garantice abrigo y protección ante la violencia, pero reproduciéndola.

En el principio era la violencia

La violencia es un acto humano porque se desarrolla e incide sobre las relaciones que éste realiza. Esta incidencia en las relaciones humanas se produce en virtud de que en el reino de la naturaleza la violencia no existe como tal y sólo por ello, la violencia resultaría indisoluble de la realidad humana. Por eso, los mitos antiguos reconocen que cuando el ser se muestra, también revela su violencia al pensamiento; la violencia no sólo le afecta como al hecho más patente, sino como la patencia misma de lo real. La violencia misma es la que hace posible el desgarre de las palabras y la representación de lo real, disimulo que lo imponen en su dureza y desnudez. La violencia se produce como la experiencia del ser puro, en el instante mismo de su resplandor, en el que arden los ropajes de la ilusión.[1]

La violencia es la prueba de lo real. Sin embargo, y en este mismo orden de ideas, esta violencia no consiste tanto en herir y dañar, sino en interrumpir la continuidad de las personas, en promover la construcción de condiciones que los orientan a desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerlos traicionar su propia orientación, en obligarlos a realizar actos que destruirán toda posibilidad de acción.[2] En esta orientación se enmarcan los grandes mitos fundacionales, mismos que señalan un círculo donde "la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas".[3] Sin embargo, ningún mito dice lo que realmente sucedió. Un mito sólo cuenta una historia, pero no describe nada ni informa nada: sólo explica por qué el mundo era antes tan distinto y por qué ha llegado a ser como es.[4] En este sentido, el mito[5] tiene una extraña afinidad con las

[1] En este sentido, vale la pena las consideraciones que Lévinas realiza al manifestar la violencia de la ontología cuando señala que "el acontecimiento ontológico que se dibuja en esa negra claridad consiste en una movilización de los seres, hasta entonces anclados en su identidad; movilización de los absolutos a cabo de un orden objetivo del que no cabe sustraerse". Emmanuel Lévinas, *Totalidad en infinito*. Salamanca, Sígueme, 2006, p. 47.

[2] *Idem*.

[3] *Ibid*., p. 48.

[4] Cf. Wofgang Sosfky, *Tratado sobre la violencia.* Madrid, Abada, 2006, p. 7.

[5] Por ejemplo, en el mito de Prometeo, mito fundacional de Occidente, en la versión del "Protágoras" de Platón, la fundación de la civilidad humana se presenta como un don que Zeus hizo a los hombres, gracias al cual los hombres pudieron superar la fase de guerras intestinas para pasar a vivir en comunidades pacíficas y prósperas. Para lograr lo anterior, Prometeo provocado por la imprevisión de su hermano Epimeteo, que provocaba infortunio, robó el fuego y las artes útiles a Hefesto, y el *logos* y las demás artes a Atenea para disponer a los hombres mejores herramientas

ideologías políticas, pues al narrar, justifica el contrato, la ley, el orden; es decir, ante la violencia ontológica la opresión de la misma se presenta como la única alternativa: la dominación se encuentra en la naturaleza de todo orden político, así la historia conduce soterradamente el despotismo del orden, sin rodeos, sin bifurcaciones, sin vuelta atrás.

Así, el orden no sólo significa la renuncia a la violencia, la resolución de las diferencias y la decisión proporcionada en situaciones problemáticas, no sólo es coordinación en el trabajo, ni planificación de las relaciones sociales y administración de las actividades cotidianas, el orden es prioritariamente conformidad y homogeneidad. A decir de Sofsky:

> […] hay que cumplir las reglas, y el cumplimiento de las reglas debe ser controlado, y, si es necesario, conseguido por la fuerza. Las reglas valen para todos, sin consideraciones personales. Ellas hacen a todos los hombres iguales, iguales ante la ley e iguales según la ley. El orden implica la definición de normas y la definición de la normalidad, la producción de la uniformidad y la exclusión y represión de toda diferencia.[6]

Así, el orden representa una violencia domesticada a través de procedimientos incruentos y discretos que van desde el espacio de vida y trabajo, desde donde hay movilidad permitida, pero cuando alguien perturba la normalidad se pone en reclusión; es decir, quien cumple lo ordenado puede moverse libremente. Quien se orienta ordenadamente tiene un asiento cómodo. Se le reconocen diversos tiempos, de nacimiento, educación, trabajo y ocio; un tiempo de transiciones, de cambios de estatus y de grupos, de muerte y despedida. Este orden violento, en última instancia, modela a los hombres y favorece el desarrollo de sus capacidades: instruye, tranquiliza, adoctrina.

La violencia se transforma en orden cuando éste obliga a participar de la razón estandarizada, fuerza la asimilación de normas de conducta, se aceptan naturalmente las obligaciones como súbditos y vecinos, cada uno tiene la obligación de llegar a ser un valioso miembro de la comunidad humana, como lo son los demás. El orden otorga disciplina que se lleva en el cuerpo.

y cubrir su desnudez. Pero éstos no podían sobrevivir pese a utilizar tales herramientas, robadas claro está, porque carecían del arte de la política, por lo que mutuamente se despedazaban. Compadecido Zeus ante tal situación delegó a Hermes para que llevara a los hombres el "pudor y la justicia" (*to aidós kai te diké*) para que en estos espacios de encuentro se caracterizaran por la armonía y la amistad, y no por la destrucción y la muerte.

[6] W. Sosfky, *op. cit.,* p. 14.

> Los hombres aprenden cómo han de caminar, permanecer de pie y sentarse; aprenden los ademanes demostrativos y los gestos expresivos; aprenden qué sentimientos pueden exteriorizarse y qué otros no. Al final, cada uno cree, piensa y dice lo mismo que el otro. Nadie replica, nadie se descamina, nadie perturba la coherencia interna […] El orden endereza a los hombres y los dispone a observar sin resistencias los mandamientos y usos.[7]

El sueño del orden es el de la violencia que consiste en eliminar todo resto de ambivalencia, un sueño que aspira a la absoluta transparencia, a la construcción de una sociedad nítida y cristalina, transparente en sus más recónditos lugares y espacios. El proyecto del orden conduce a un proceso sin fin de regulación, a una férrea construcción normativa en la que cada acontecimiento y persona tienen un sitio determinado, específico. El orden aspira a la completa eliminación de la libertad.[8]

Por tanto, la violencia deviene en orden y se concreta en la organización de las vidas, en la producción de bienes y en la configuración de proyectos existenciales. La violencia del orden se ha constituido en una especie de ausencia ontológica en función de su condición de sugerencia, de ausencia y presencia, de referencia de lo no-presente. La violencia se encubre con el orden a modo de un lenguaje que sugiere, en su inadecuación, a modo de ausencia, silenciosa, oculta, misteriosa. De la violencia del orden sólo se puede tener noticia de modo indirecto, apofáticamente.[9]

Así la violencia se normaliza siempre como medio que se despliega a través de sacrificios y se constituye fuera de la historia, estableciendo su posibilidad. El momento fundacional pretende instalarse en el umbral de la historia, dentro y fuera de ella; los orígenes siguen siendo:

> […] una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por 'origen' no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar. El origen radica como el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis. Lo originario nunca se da a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico,

[7] *Ibid*., p.15.

[8] *Ibid*., p. 18.

[9] El lenguaje apofático, utilizado en propuestas artísticas contemporáneas, es una herramienta que funciona para forzar la frontera de la razón discursiva y aventurarse por otro tipo de pensamiento. Se trata de una transgresión de la circunscripción de la razón a la mera racionalidad conceptual. Cf. Amador Vega, *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*. Navarra, Universidad Pública de Navarra, 2005.

> y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección. Aquella quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto".[10]

Por ello, en el principio de la civilidad humana se encuentra el carácter fundacional que la violencia imprime al inicio y al final de la historia. Violencia fundadora y conservadora dentro del orden establecido entre los seres humanos.

La violencia de la vida

De manera similar Arendt considera inaceptable la existencia de la violencia en la política, es decir, la violencia destruye la posibilidad de estar unos con otros. Para esta pensadora la violencia se presenta específicamente en el ámbito de la *nuda vida*,[11] es el ámbito donde el ser humano es considerado como un amasijo de tendones donde se establece el umbral de la violencia política, debido a "lo acuciante de la necesidad de los procesos de la vida".[12] Es en esta sutil reflexión sobre el pensamiento arendtiano que es posible considerar el fundamento biopolítico de los derechos humanos, en tanto que fundan un proceso político en el sustrato biológico y constitutivo del ser humano, politizando así el ser viviente del humano.

En este sentido, Walter Benjamin considera que:

> […] la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución violenta jurídica se remonta por tanto a la culpabilidad de la vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz, al castigo que expía su culpa y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la vida desnuda en nombre de la violencia; la pura violen-

[10] Walter Benjamin, "El origen del *trauerspiel* alemán", en *Obras*, lib. I, t. I. Madrid, Abada, 2007, p. 243.

[11] La consideración del ser humano en tanto mero ser viviente es considerado en el pensamiento de Arendt con el término labor en tanto "actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligadas a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma". Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 35.

[12] Dora Elvira García González, *Del poder político al amor al mundo*. México, Porrúa /Tecnológico de Monterrey, 2005, p. 211. (Las cursivas son mías).

> cia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.[13]

Es decir, el mero hecho de estar vivo y ser considerado como mero viviente por el Estado, muestra el límite entre el derecho y la apertura a la excepción que conduce al establecimiento político de la vida desnuda del ser humano. Por ello, la vida desnuda ha de sacrificarse y expiar la culpa a la cual el Estado la acusa por el mero hecho de nacer. Este tipo de vida es la excluida de todo estatuto jurídico y está abierta a la muerte. En este sentido, Arendt establece que:

> […] la calamidad de los *fuera de la ley* no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión […] sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de ser iguales ante la ley, sino que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles.[14]

La abyección de la nuda vida y su nexo con la violencia le viene dada desde las fuentes mismas de la cultura política de occidente,[15] el anclaje que produce la vida orgánica establece una separación de las exigencias de la naturaleza y un divorcio de todas las ocupaciones útiles para la vida, sobre esta base, el pensamiento griego fundamentaba su disposición a justificar la esclavitud. Es decir, la violencia radicaba fundamentalmente, cuando menos para los griegos considerados por Arendt, en el dominio de los seres humanos por la necesidad de la vida de la que sólo podían sustraerse y ganar libertad a través del dominio de quienes se sujetaban a la necesidad por la fuerza. En ese sentido, Arendt deja claro que la institución de la esclavitud no se enmarca en la posibilidad de obtener mayores ganancias por medio de una mano de obra barata o un instrumento de explotación en beneficio de los amos, sino por el intento de evitar la radical opresión de las necesidades vitales del hombre, pues el hombre es aquel miembro de la especie mientras esté totalmente sujeto a la necesidad, y el humano es quien se libra de ella.[16]

La depresión de lo humano provocado por la exaltación de la nuda vida del hombre permite establecer la base que ofrezca elementos para la consideración biopolítica de los derechos humanos, la politización del sustrato orgánico del

[13] W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia", en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur, 1967, p. 126.

[14] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. México, Taurus, 2004, p. 374.

[15] H. Arendt, *La condición humana*, pp. 109 y ss.

[16] *Ibid*., p. 110.

hombre permite establecer mecanismos para que sea el 'signo' de los derechos humanos, cuando menos en la ausencia de su carácter moral, "al no dejar nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo. Y no obstante, dicho esfuerzo, a pesar de su futilidad, nace de un gran apremio y está motivado por un impulso mucho más poderoso que cualquier otro, ya que de él depende la propia vida".[17] La subsecuente politización de la vida y su consolidación en los derechos humanos pasa por la productividad que no se basa por la capacidad de realizar mercancías, sino porque produce 'más que vida', en este sentido, la misma Arendt señala:

> Dicha productividad no se basa en los productos de la labor, sino el 'poder' humano, cuya fuerza no queda agotada cuando ha producido los medios para su propia subsistencia y supervivencia, que es capaz de producir un 'superávit', es decir, más de lo necesario para su propia 'reproducción'. Debido a lo que explica la productividad de la labor no es ésta en sí misma, sino el superávit del 'poder de la labor' humana (*arbeits*kraft), […] A diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de materia incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción puesto que su poder no se agota una vez asegurada su propia reproducción, puede usarse para la reproducción de más de un proceso de vida, si bien no produce más que 'vida'.[18]

Estas similitudes entre la validez de los derechos humanos y la caracterización de la vida del hombre, permite considerar que éstos se encuentran elaborados en clave biopolítica. Con ello no se pretende negar la 'buena voluntad' de lo que pretenden; por el contrario, se busca comprender el carácter inoperante que les caracteriza en la época actual donde la pérdida de los derechos nacionales implica ya la pérdida de los derechos humanos; más aún, la consideración de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quiebra en el momento en que quienes afirman creer en ella se enfrentan con personas que han perdido todas las cualidades y relacionales específicas. "Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados podrían ver que […] la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era [es] su mayor peligro".[19]

[17] *Ibid*., pp. 111-112.
[18] *Ibid*., p. 112.
[19] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 379.

Quienes son únicamente humanos y nada más que seres humanos se encuentran expuestos a ser objeto que la vida pública y su ley de igualdad se imponga por encima de quien sólo tiene la 'abstracta desnudez de ser únicamente humano', allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, se establece la paradoja implicada en la 'pérdida' de los derechos humanos. Pues semejante 'pérdida' coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general, sin profesión, sin nacionalidad, sin opinión, sin un hecho que le permita identificarse. Y la diferencia fundamental como ser vivo, que representa única y exclusivamente su individualidad absoluta y radicalmente original, se encuentra privada de su expresión dentro de un mundo común, así como de acción en el ámbito político, propio de los derechos humanos, que lo requiere. Pero por la imposibilidad efectiva de bastar la nuda vida se pierde todo su significado y sentido, cuando menos institucionalmente.

Biopolítica de los derechos humanos

La desnuda exposición del ser humano sin especificidad alguna implica dos peligros fundamentales. El primero, a decir de Arendt, pone en riesgo el mundo construido por la acción humana y, por ello, es una amenaza para la vida política, ese mundo que es resultado del esfuerzo común y coordinado realizado por generaciones de seres humanos. Este riesgo es aún más aterrador "que los elementos salvajes de la Naturaleza que amenazaron una vez la existencia de las ciudades y de los campos construidos por los hombres".[20] Y el segundo, es que tal tipo de sujetos puede ser producido dentro de la sociedad misma.

Ese es uno de los elementos que permiten que los derechos humanos sean considerados en clave biopolítica, pues la consideración mecánica de los vivientes, que sirven de soporte a los procesos biológicos, con todas sus condiciones que pueden hacerlos variar, deben estar enmarcados y regulados, sometidos al control de un dispositivo que los regule.[21] Esta orientación gira en torno al descubrimiento, de que la relación de poder no pasa únicamente por la sujeción, sea para la apropiación de las riquezas del súbdito, para la disposición arbitraria de su vida, sino, sobre todo y especialmente, porque ofrece ventajas estratégicas y administrativas de disponer sobre la vida orgánica de los individuos "en

[20] *Ibid*., p. 381.

[21] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, t. I, *La voluntad de saber.* México, Siglo XXI, 1977, p. 168.

tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta *población* como una máquina para producir"[22] sean bienes, riquezas y otros individuos.

No es una arbitrariedad el nexo entre las indagaciones arendtianas y las realizadas por Foucault, pues la dimensión biopolítica no se encuentra ausente de los análisis de la autora judía, aunque no utilice tal concepto, ya que es mediante la adopción de esta perspectiva como se puede localizar la convergencia y continuidad de ambas perspectivas[23] y permite prolongar las implicaciones de sus reflexiones en la imposibilidad que tienen las organizaciones humanitarias para proteger al ser humano, tarea que se ve prácticamente fracasada por no tener un carácter eminentemente político sino casi exclusivamente humanitario. En síntesis, a pesar de las solemnes y retóricas invocaciones a los derechos sagrados e inalienables del ser humano, las distintas organizaciones, llamados y exhortaciones han sido incapaces no sólo de resolver la problemática que dio existencia a los derechos humanos, sino incluso de afrontarla de manera adecuada. Por tal motivo, los derechos humanos parece que se han convertido en un dispositivo más de las estrategias y herramientas requeridas por el poder para administrar al ser humano; es decir, parece que los derechos humanos forman parte del aparato del poder estatal que se despliega para reducir a los individuos a medidas y cifras que manipula una burocracia política. Lo anterior se afirma por la pérdida de caracteres distintivos de las individualidades y, con ello, la ventaja de un funcionamiento abstracto e impersonal que puede desprenderse de cualquier evaluación ética y exhortación institucional. Por los resultados parece que los diversos organismos, preocupados por los derechos humanos, no tratan con personas si no con números, reproduciendo, con muy buenas intenciones, el aparato gubernamental. Pues, "el aparato estadístico y administrativo de la biopolítica opera de acuerdo al principio de invisibilidad de las víctimas. En el tratamiento calculado y en la planificación racional de la población se oculta el rostro singular y único del dolor individual".[24]

Además, parece que los derechos humanos forman parte de los procedimientos políticos que establecen dispositivos de control tanto del cuerpo como

[22] *Ibid.*, "Las mallas del poder", en *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales,* vol. 3¸ Barcelona, Paidós, 1999, p. 246.

[23] Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 12-13.

[24] Rodrigo Castro Orellana, *Ética para un rostro de arena*, Memoria para optar al grado de Doctor, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Derecho II, 2004, p. 263.

de la población, en cuyo engranaje se configura un hecho crucial para la cultura occidental: el 'biopoder', en términos de Foucault, el cual "no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos".[25]

Lo anterior no implica que la vida haya sido integrada de manera definitiva a un poder que la administra, por el contrario, la vida escapa permanentemente a las tecnologías del poder gubernamental, mismos que apelan al disciplinamiento y a la regulación.[26] Cabe señalar, por ello, que las estrategias constantemente se reacomodan y se ajustan a las exigencias mismas de las dinámicas de la población, estableciendo una suerte de luchas y resistencias que exigen precisamente una demanda de mejores condiciones en la satisfacción de las necesidades y libertades. En el punto de partida de los derechos humanos se encuentra el objeto de la biopolítica, pues en sus exigencias por el derecho a la vida, a la salud, a la felicidad o a la satisfacción de las necesidades, permite rebasar los límites del poder y generar alternativas frente al proceso biopolítico y administrativo de la vida. Sin embargo, a pesar de las resistencias el biopoder constantemente amplía los márgenes de regulación, calificación, medición y jerarquización de acuerdo a una norma, la cual no implica solamente una producción social e históricamente construida, sino que cumple también una función constituyente al establecer las líneas divisorias dentro de las relaciones sociales. Esta función de demarcación social es la característica principal de la norma; en otros términos, las herramientas gubernamentales centradas en la vida se sirven de la norma para realizar una demarcación extensa de los cuerpos y de las poblaciones. Su principal finalidad es la de articular una sociedad normalizadora.[27]

Esta relación normalizadora es violenta en tanto que pone en entredicho la validez protectora de la humanidad de los derechos humanos. Pues, inclusive éstos parecen justificar la violencia sobre toda vida en nombre de una humanidad abstracta, pero cuya existencia concreta ha devenido como excepcionalidad. Es decir, la violencia sin fines que cumplir, pero que sin el derecho y sin teleologías, toma la vida humana como su objeto. En los mismos términos Arendt señala que "desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano 'abstracto'

[25] M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. I. *La voluntad de saber*, p. 170.
[26] *Ibid*., p. 173.
[27] *Ibid*., p. 175.

que parecía no existir en ninguna parte".[28] En este sentido, la reflexión sobre los derechos humanos realizada por la pensadora de Hannover y el declive del Estado-Nación revela un trasfondo biopolítico, en el caso de que se considere que los derechos humanos son la inscripción de la vida orgánica del hombre en el orden jurídico, pues el mero hecho de nacer persona es investida con soberanía y derechos, lo que denota el peligro incluido en la reducción biológica implicada en los derechos otorgados por su gobierno.

Sin embargo, son muchas las experiencias de la humanidad en la cual el registro del nacimiento permite ubicarlos en un estado de vulnerabilidad radical de atrocidad cometida contra civiles. Pues, a pesar de la progresiva y ardua adecuación del sistema jurídico de cada una de las naciones y organizaciones humanitarias, hoy en día se impone la impresión de que, en lugar de dirigirnos a un mundo de paz y reconocimiento interhumano, estamos viviendo una pesadilla permanente e indeterminada de exclusión, muerte y rechazo. Un ejemplo radical se encuentra tan solo en la última década del siglo XX: 2 millones de muertos en Afganistán, 1.5 millones en Sudán, casi 800 mil personas masacradas en sólo noventa días en Ruanda, 300 mil caídos en Angola, 230 mil en Bosnia, 200 mil en Guatemala, 130 mil en Liberia, 230 mil en Burundi, 73 mil en Argelia, y varios miles de personas sacrificadas en el conflicto fronterizo entre Etiopía y Eritrea, en los enfrentamientos de Colombia, en el conflicto entre Israel y Palestina, en Chechenia, Sri Lanka, en el sudeste de Turquía, en Sierra Leona, Irlanda del Norte, Kosovo y en la guerra del Golfo de 1991 (en el que murieron casi 35 000 civiles iraquíes).[29]

El hecho de ser percibidos exclusivamente como meros vivientes permitió, según Arendt, que "no tuviesen conciencia de estar cometiendo un asesinato".[30] La reducción biológica los expuso a la violencia radical que se establece como el criterio fundamental que permite la aniquilación sin cometer homicidio. De la misma forma, a pesar de los derechos humanos y con ellos, la exclusión, la marginación, la explotación, la humillación de lo humano se realiza sin cometer injusticia, inmoralidad o pecado.

La distinta masificación de los seres humanos aglutinados en edificios *in*-humanos, las formas depresivas de vida contemporánea, la formación de la

[28] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 369.

[29] Giovanni de Luna, *El cadáver del enemigo: violencia y muerte en la guerra contemporánea*. Madrid, Ed. 451.http.doc, 2007, p. 369.

[30] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, 1979, p. 192. *Apud* Franciso Ortega, "La abstracta desnudez de ser únicamente humanos: racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault", en Javier Ugarte Pérez, Comp., *La administración de la vida: estudios biopolíticos*. Barcelona, Anthropos, 2005, p. 123.

opinión pública, la gestación de organizaciones frontales, la designación vertical de funcionarios, la disolución de la responsabilidad, la evaporación del sujeto moral, el anonimato, el individualismo, la burocracia, la crítica como evaluación negativa perversa y superficial, la estandarización del lenguaje, la fluidez y transparencia de las acciones y decisiones humanas, entre otras y variadas situaciones, parecen que son el resultado de una política que establece y pone como centro de sus estrategias y dispositivos a la nuda vida del ser humano. Una suerte de:

> […] dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran cambiarse por azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a *otras especies animales,* cuya única 'libertad' consistiría en '*preservar la especie'*.[31]

Por la decadencia de los derechos humanos: a modo de conclusión

En la actualidad las reflexiones de todo tipo tienen como telón de fondo el carácter problemático del ser humano. Esta situación es evidente en las ciencias humanas que, con su gran acerbo, incrementa y muestra la problematicidad constitutiva del hombre. En este sentido, parece que de suyo, el hombre deviene como un ser problemático, sea por su modo de vivir, de estar en el mundo, pero sobre todo, por las formas de relación que establece en su vida diaria. En esta misma orientación, la misma civilización humana se ha convertido en una amenaza para su existencia, de la vida humana e inclusive de la vida en general. Cabe señalar que la problematicidad humana no se decide en la manera por la cual se entiende al mismo humano, pues no se trata de buscar solamente una nueva interpretación, sino que el reto consiste en inventar formas alternativas de pensar y actuar.

En este mismo sentido, se ha insistido en uno de los elementos instituidos desde el siglo XVIII como lo es la Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano, en cuya misma enunciación no es claro si los términos, 'Hombre' y

[31] H. Arendt, *op. cit.*, p. 533.

'Ciudadano', denominan dos realidades autónomas o forman un sistema unitario, pero sí parece que en el primero está contenido en el segundo y oculto en él. Sin embargo, el tiempo ha dejado de estimar dicha declaración como proclamaciones gratuitas de valores que rebasan el ámbito jurídico, tendientes a vincular a los Estados al respeto de principios éticos eternos, para considerarlos en la función histórica real, de la cual dependen radicalmente la formación del Estado moderno. Más aún, la Declaración de los Derechos humanos ha devenido en una figura retórica tan imprecisa como otras muchas, porque "la tranquilidad del pensar que se impone tras una catástrofe nunca ha llegado".[32] Los derechos humanos, hasta ahora, han fracasado en su intento por dignificar a la persona porque forman parte de las representaciones en la cual el sustrato orgánico del viviente humano se inscribe en el orden político.

La fractura entre los derechos humanos y la experiencia práctica de reconocimiento interhumano, parecen ser dos posturas igualmente dogmáticas que no admiten constantemente una crítica en tanto discernimiento de sus fundamentos y, por ello, una problematización biopolítica de los elementos reguladores y valores tradicionales que permiten las formas de convivencia y pensamiento actuales. Sin embargo, es necesario y urgente interrogar aquello que puede parecer absurdo, como fue el tema abordado, pues a pesar de que Arendt considera al nacimiento como acontecimiento político, lo refiere en tanto que el ser humano ejerce su posibilidad de actuar y hablar, no a la concepción, gestación y parto.

Dejar la pretensión de respetar los derechos humanos por tener una base biopolítica no es el caso. Por el contrario, revitalizar la posibilidad y necesidad actual de fundamentar los derechos humanos no en la administración, control y regulación de la vida, sino en su práctica misma, donde la vida humana se proyecte en un horizonte que le permita desplegar sus decisiones en orden a su completa libertad. Apostar por una fractura de los derechos humanos no se realiza en virtud de la complicidad con el sistema vigente, sino para abrir nuevas alternativas ante los fracasos de los aparatos actuales que vigilan y motivan el cumplimiento de tales derechos. Pues una práctica que respete los derechos humanos está amparada en el sistema jurídico en el cual el ciudadano actúa, abrir esa posibilidad de riesgo al sujeto, riesgo que produce una vida cualitativamente humana.

No serán pues los aspectos ético-jurídicos los que dinamicen las proposiciones eidéticas, sino en acoger al desvalido: esa es la prueba de la humanidad. Una

[32] *Ibid.*, p. 343.

de las funciones de la filosofía consiste en captar y mostrar lo real. Contra esta orientación, el pensamiento moderno se distancia de dicho cometido para enfatizar su atención en el sujeto. Por ello la reflexión filosófica será entendida como la época aprehendida en sus pensamientos. En este sentido la filosofía moderna ha devenido en un rechazo del hombre humillado por tanta atención a su yo, por tanto mecanismo de protección jurídico-social, por tanta red de anonimato y soledad, pero también por tanta dejadez y abandono, individualismo, afirmación absoluta del yo, del poder, del dinero, del éxito, por tanto mecanismo económico que no deja vivir con sentido humano a cuatro quintas partes de la humanidad.

Además es función de la filosofía manifestar que el hombre no es aquel ser de gloria, capaz de revestirse siempre de atributos y poder, sino todo lo contrario. El hombre es un ser sin atributos. Tanto más hombre cuanto menos revestimientos; tanto más será él mismo, cuanto menos sea la refracción de su yo. Una subjetivación del sujeto relativo es lo que permitirá dislocar la biopolítica de los derechos humanos.

Así, desde los procesos y mecanismos biopolíticos, donde los derechos humanos y la necesidad de realizar la propia historia se vinculan en aparente contradicción pueden emerger nuevas formas de construir esferas de libertad, momentos de convivencia y de reconocimiento interhumano. De esta manera, el ámbito de lo político, desde el planteamiento de Arendt, requiere de la acción y de la alteridad en su pluralidad. En este sentido, no será objetivo de la política un 'nuevo orden' sino la construcción de ámbitos de vida humana libremente elegida, donde no quepa la violencia, no por la violencia misma sino por su infactibilidad. Con ello no se niega la existencia de la violencia en el desarrollo del hombre, sino que se propone su desarticulación absoluta como condición de lo político, estableciendo una zona de vida, en su doble consideración griega (*bios* y *zoé*), en la cual se haga uso de los derechos humanos sin el requerimiento jurídico. Para ello, pues, si el establecimiento estatal obliga la actualización del reconocimiento de los proyectos humanos en cuanto tales, se estará redimensionando el problema señalado en estas reflexiones, pero si hay una práctica del derecho sin el derecho, no se reivindica éste pero tampoco se socava, por el contrario, adquiere mayor consistencia y sentido.

Fecha de recepción: 25/03/2010
Fecha de aceptación: 19/10/2010

COSMOS *VS* CAOS, SUJETO O CIRCUNSTANCIAS: ¿CUÁL ES EL ORIGEN DEL MAL?

George Andrew Viater Treviño*

No luches con monstruos
O tú te convertirás en un monstruo,
Y si miras al abismo
El abismo te mirará de vuelta.

Friedrich Nietzsche, 1989

Resumen

La maldad ha sido un tema controversial y constante en la historia de la humanidad, siempre fluctuante en un mar de definiciones y fronteras morales, religiosas, místicas e inclusive psicológicas y políticas. ¿Pero cuál es el origen del mal? A lo largo de este trabajo se busca desenmarañar primero la construcción de dicho concepto a lo largo del tiempo así como los accesorios que se adhieren a él por consecuencia, como la violencia y la perversión, temas recurrentes en nuestra cotidianeidad, así como intentar establecer una nueva perspectiva para analizar la maldad desde un punto de vista objetivo en la edificación de relaciones entre el sujeto y su entorno.

Palabras clave: Mal, monstruos, violencia, perversión, normalidad.

* Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, dart_fty@hotmail.com

Abstract

Evil has always been a controversial and constant topic throughout humanity's history. Always fluctuating between moral, religious, mystic and even psychological and political definitions and frontiers. ¿But what's the origin of evil? Throughout this text we try to untangle the construction of such a concept through history as well as other concepts that adhere as accessories to it like violence and perversion; topics that are constantly recurring on our day to day life. Also, we try to establish a new perspective to analyze evil from an objective point of view in the edification of the relationships between the subject and its environment.

Key words: Evil, monsters, violence, perversion, normalcy.

La maldad ha sido un tema constante y controversial, sometido a un escrutinio continuo, discutido y reflexionado desde que el ser humano emerge como una especie capaz de significar el mundo que lo rodea, de acuerdo a lo mencionado por Horne en su artículo *Evil acts not evil people: their characteristics and context*.[1] Además, la situación actual en la que nos encontramos nos arroja ejemplos de violencia, agresión, inseguridad y desesperación diariamente, en las noticias, periódicos e inclusive en una simple conversación; por lo tanto decidí abordar la problemática del origen del mal, retomando la argumentación de la 'sociedad perversa' y las atrocidades cometidas en Auschwitz expuestas por Roudinesco en su texto *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*,[2] así como el contraste contextual de Ochoa en su artículo *Algunas representaciones del mal en el romanticismo*,[3] dentro de la compilación *El Mal. Diálogo entre filosofía, literatura y psicoanálisis*.

¿Qué es lo que desata un genocidio? ¿Qué es lo que genera odio o terror y qué implica una retaliación? ¿Dónde radica la maldad, en las personas o en los contextos en los que se encuentran? Estas son algunas de las preguntas que suelen surgir en tiempos de crisis y violencia, y nuestro presente no está exento de ello. Podemos llamarlo crimen organizado, terrorismo, guerra, depravación o inclusive transgresión, ya sea en un sujeto o en un conglomerado de personas encaminadas por una ideología o un líder carismático, el hecho de

[1] Michael Horne, "Evil acts not evil people: their characteristics and contexts" en *Journal of Analytical Psychology*. 53:5, 2008, pp. 669-690.

[2] Elizabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Madrid, Ed. Anagrama, 2009, pp. 120-245.

que la maldad en diversas formas y representaciones se ha venido permeando en la mismísima infraestructura de nuestra cotidianeidad. A lo largo de este trabajo se abordará la definición etimológica del mal, los contrastes entre las posturas fenomenológica y semiótica, la naturaleza del mal dentro del hombre y dentro de la sociedad, la dualidad del cosmos y el caos, así como un vistazo a la categorización psiquiátrica de la maldad en el DSM-IV englobada en el *Trastorno antisocial de la personalidad*.[4] Será una exploración llena de contrastes y complicaciones, dado que nada se ha escrito en piedra, pero es justamente esa plasticidad de la maldad la que más ha asombrado y tentado al hombre.

Con relación a lo anterior, pregunto ¿Qué es el mal? ¿Cómo nace, cómo se expresa y cómo se etiqueta el mal? Son algunas de las preguntas que buscan aclarar, para comprender el origen del mal y su relación con el ser humano. Debemos comenzar entonces por analizar la palabra "maldad", de dónde se manifiesta la importancia del significado que se ha ido perdiendo, matizado por explicaciones religiosas. De acuerdo a diversas raíces del lenguaje, el mal se ha denominado *evil, evel, yfel, schlecht* y *böse,* siguiendo las lenguas anglosajonas y romances, donde se usaba como adjetivo para definir un acto o persona que 'excedía una norma', o bien 'pasar por encima de los límites' de acuerdo al *Oxford English Dictionary*,[5] lo cual nos ayuda a establecer los cimientos de nuestra búsqueda de respuestas, la palabra en sí surge para definir (al ser un adjetivo) actos que van más allá de lo preestablecido, de las normas, de los límites; tiempo después en la Edad Media y la Ilustración de acuerdo a Ochoa[6] adquiere una connotación religiosa, al convertirse de adjetivo en sustantivo, ahora se ha cosificado el 'mal', convirtiéndose en la antítesis del 'bien', pero más que nada aparece sin una definición propia porque se convierte en la ausencia del 'bien'. A pesar de la relativa inocencia de este cambio de significado, el trasfondo nos ayuda a comprender como a lo largo del tiempo conforme el ser humano va cambiando sus paradigmas y corrientes de razonamiento va resignificando el mundo en el que se encuentra, incluyendo la concepción del mal. Es así como a finales del siglo XVIII en pleno romanticismo europeo gracias a los escritos de autores como Novalis, William Blake o Giacomo Leo-

[3] Anabel Ochoa, "Algunas representaciones del mal en el romanticismo", en Alberto Constante, Leticia Flores Farfán y Ana María Martínez de la Escalera, coords., *El Mal. Diálogos entre filosofía, literatura y psicoanálisis*. México, Ediciones Arlequín/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/Lunarena, 2006, pp. 55-69.

[4] Manuel Valdés Miyar, coord., *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. American Psychiatric Association DSM-IV. Barcelona, Masson, 1995, pp. 662-666.

[5] Oxford English Dictionary. Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 95.

[6] A. Ochoa, *op. cit.*, pp. 55-69.

pardi, podemos analizar las modificaciones que ha sufrido la maldad y cómo el contexto socio-histórico y cultural va moldeando no sólo las corrientes artísticas y científicas, sino la misma concepción de constructos como la maldad.

Utilicé la palabra "constructo" para definir a la maldad debido a que a pesar de su uso como sustantivo, se debe a la interacción y actos humanos su nacimiento, dado que por su misma naturaleza no puede nacer del mundo animal o 'natural' por así llamarlo. Ahora, si partimos del campo de la semiótica y de la psicología analítica, el ser humano utiliza el lenguaje justamente para nombrar aquello que pertenece a su 'mundo' con tal de ejercer control sobre él por medio del entendimiento. Justamente de la construcción de la maldad como adjetivo o sustantivo, presente en nuestra cotidianeidad, la fenomenología y el fundacionismo se han encontrado frente a frente para determinar la naturaleza del mal desde dos puntos diametralmente opuestos; de acuerdo a Horne[7] el centro de la cuestión radica en ubicar la maldad dentro del hombre o fuera de él, siendo el fundacionismo con autores como Freud, Jung y Klein quienes lo apoyan con sus respectivas teorías, mientras que la fenomenología se centra en los psicoanalistas de segunda generación, sociólogos e historiadores. Para clarificar un poco ambas posturas, retomaremos los principales argumentos y bases teóricas que se manejan a lo largo del artículo de Horne; los fundacionistas establecen el origen del mal en la misma naturaleza del hombre, es parte innata e inherente a él, inseparable e irrevocable, Freud lo expresa con la *pulsión de muerte*, siempre patente en nuestro inconsciente y que al proyectarse al exterior se convierte en agresión hacia el otro, parte de nuestras pulsiones agresivas que existen en nuestro interior, Jung lo explica a través del *arquetipo de la sombra*, aquél lado obscuro de nuestra psique que engloba nuestra animalidad, nuestra agresión e inmoralidad; finalmente Klein recurre precisamente a la infancia, donde el sujeto interioriza objetos persecutorios (que le son desconocidos) y con tal de librarse de la ansiedad provocada por esa hostilidad hacia sí mismo, la dirige a otras personas, facilitando el desplazamiento de un peligro interno hacia uno externo; de forma análoga, la hermenéutica fenomenológica establece el contexto como el origen de la maldad siendo aquél el que bombardea al ser humano de estímulos y situaciones que lo orillan a cometer actos denominados "malignos" o convertirse en "verdugo".

Ahora, retomando a Roudinesco[8] en su texto acerca de Auschwitz y las perversiones en la sociedad, ¿dónde recae el mal, acaso recae en los oficiales nazis que torturaban, humillaban y asesinaban masivamente a la población judía o en

[7] M. Horne, *op. cit*., pp. 669-690.
[8] E. Roudinesco, *op. cit*., pp. 120-245.

los sujetos que encuentran el goce en el comercio sexual con animales o vistiéndose con las ropas del sexo opuesto? ¿O quizá la maldad se encuentre incubada en la Naturaleza y en la sociedad que nos rodea y de la que somos parte, que nos orilla a cometer dichos actos por miedo, desesperación o ansiedad? Conforme uno va leyendo dicho texto, sobre todo deteniéndose en los 'pintorescos' y 'creativos' cuadros de violencia y perversión que logra dibujar Roudinesco de forma vívida e indeleble, es fácil llegar a un distanciamiento emocional con tal de poder proseguir con la lectura, sobre todo al analizar con qué naturalidad y sencillez se cometían tales actos, además entre más lejanos fueran a lo que nosotros acostumbramos o consideramos 'normal', más difícil era comprender el porqué lo hacían; por lo tanto caemos justamente en una trampa psicológica para evitar la ansiedad, terror, repugnancia o animadversión ocasionada por dichas personas y sus actos, al aplicar un distanciamiento emocional del verdugo y sus víctimas es más fácil leer sobre ellos o inclusive ver lo que realizan, al cosificarlo, reducirlo del estatus de persona a objeto, podemos manejar con mayor templanza actos tan incomprensibles reduciéndolos a racionalizaciones o explicaciones científicas estériles. Un ejemplo para clarificar estos conceptos es el hecho de que la American Psychiatric Association en su *Manual Diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (*DSM-IV*)*[9] haya retomado las bases de Freud, Jung y Klein para crear su 'trastorno antisocial de la personalidad', donde se exponen características como la irresponsabilidad, irritabilidad y agresividad, o deshonestidad, aunque las que considero más importantes son justamente el fracaso para adaptarse a las normas sociales y la ausencia de remordimiento; porque los criterios anteriores de forma aislada pueden sugerirnos una gran cantidad de personas a las cuales no les adjudicamos el adjetivo 'malignas' ni la condición inherente de 'malos', pero cuando ya hablamos de una transgresión a la norma, de una ausencia de remordimiento y de culpa cuando comenzamos a imaginarnos a ese personaje, ese monstruo, que camina dejando mancillado por donde pasa, con la obscuridad y la noche como su manto, y su total falta de escrúpulos al cometer cualquier tipo de atrocidad.

Es más fácil comprender el genocidio ocurrido en la Segunda Guerra Mundial cuando nombramos a Eichmann y a Himmler y a todos ellos como 'monstruos' o 'malignos' porque los reducimos a la otredad de cosas inferiores a nosotros, apartándolos de cualquier semblanza de humanidad que pudiera asemejarse a nuestra propia persona. Aunque quisiera retomar que no sólo los actos de violencia o agresiones nos producen esa misma sensación y reacción defensiva, la sexualidad es otro aspecto del mundo que provoca grandes controversias y

[9] M. Valdés Miyar, *op. cit*., pp. 662-666.

reacciones diversas, sobre todo conforme más se alejen de nuestras prácticas o del 'rango de aceptabilidad' que establecemos dentro de nuestro contexto psicosocial; es por lo mismo que las diferencias acentúan la separación y las fricciones, y como la similitud engendra unión y cooperación, se conjuga la disposición interna del sujeto con el contexto circundante, ya que las diferencias y similitudes no implican de forma única las características personales, también existen las metas supraordinarias o los enemigos en común.

En fin, el grado de perversión de una sociedad y de sus integrantes cambia constantemente, conforme se movilizan las percepciones de un punto rígido e inamovible hasta la flexibilidad y apertura que engendra la perdición de acuerdo a los estándares religiosos. El goce como figura central es entonces sujeto de crítica y de satanización cuando está ligado a prácticas contra-natura o que se alejan de nuestras leyes y normas autoimpuestas, por lo cual es aún más perverso y maligno aquello que transgrede nuestro *status quo* y que además genera goce en el otro, porque es tomado como una afrenta directa, como un acto decididamente hostil e instrumental. Es por ello que a lo largo de la literatura y de la cultura popular se le suelen denominar 'monstruos' o 'abominaciones' a dichas personas y actos, porque van más allá de nuestra comprensión y el demonizarlos haciendo de ellos escoria que se regodea con la pestilencia y la depravación hace más fácil la labor de excluirlos, evadirlos, segregarlos, atacarlos, asesinarlos, o inclusive borrarlos del planeta; después de todo, son parte de la enfermedad, de la maldad ¿qué clase de persona seríamos si no los erradicamos? Definitivamente no seríamos 'buenos' ¿o sí?

Recuperando un poco la argumentación de Horne,[10] debemos analizar la naturaleza de su origen, así como las circunstancias que la hacen germinar tanto en individuos como en sociedades enteras. Para comprender la maldad debemos referirnos a ejemplos que nos evoquen la palabra 'maldad' tales como los amplios ejemplos de Roudinesco[11] o basta escuchar las noticias o leer los periódicos, podemos entonces dilucidar elementos en común en esos actos y en esas personas, nos generan una gran variedad de emociones como terror, aversión e inclusive repugnancia, y si continuamos por esa línea, nos damos cuenta de que existe una delgada línea que nos divide, porque ellos son los 'otros' mientras que del otro lado se encuentra el grupo cohesivo de 'nosotros'; parece ser una diferencia semántica prescindible e inclusive superficial, pero es justamente ese sesgo de endogrupo y exogrupo lo que engendra la maldad en cualquier sujeto; para clarificar un poco esta línea argumentativa tenemos que

[10] M. Horne, *op. cit*., 53 5, 2008, pp. 669-690.
[11] E. Roudinesco, *op. cit*., pp.120-245.

abordar el proceso de 'normalización' en el que se ve incluido el ser humano en su desarrollo tanto de especie, como de sujeto; conforme la persona va madurando comienza a conocer y reconocer el mundo que lo rodea, atribuyéndole nombre, y por ende significado a los elementos que lo rodean y que forman parte de 'su mundo', pero es justamente en la infancia temprana, cuando existe esa explosión de nuevos fragmentos y significados que surgen de sensaciones y experiencias que escapan de la comprensión del infante, ya sea por una falta de apoyo por parte de los cuidadores principales, o por el simple hecho de que no posee la madurez psíquica necesaria para aprehender y significar dichos fragmentos o vivencias. Al mencionar apoyo va más allá de la negligencia o gratificación en los cuidados por los adultos encargados de la crianza del infante, más bien es una referencia al soporte lingüístico y cognitivo que se le ofrece al infante, pero que nunca llega a cubrir la entereza de la tormenta de estímulos y vivencias del infante, lo cual genera aquella ansiedad y los primeros temores, emociones que van ligadas intrínsecamente a lo desconocido; conforme el infante crece esa masa difusa de animadversión le es otorgada una presencia, una otredad de forma que se le asigna la monstruosidad o malignidad de aquello que se desconoce, y que por ende si no se puede integrar al mundo psíquico del sujeto, termina siendo ajeno a él, y se le atribuye una maldad inherente, dado que si no son parte de 'nuestro mundo', está en contra de él, su mera existencia implica una posible contaminación de la estabilidad que se ha logrado en el mundo de significados internos del sujeto.

Esta primera etapa de la creación de los monstruos y terrores primordiales la podemos comparar de forma análoga con los principios de la humanidad, donde fenómenos como el fuego o las auroras boreales eran elementos que causaban admiración y temor al mismo tiempo, por lo tanto la única forma de 'controlar' aquella parte del mundo que no podían comprender era intentando resignificarlo con explicaciones teológicas y mágicas, asignándoles la otredad necesaria para dividir aquello que separaba la vida y la muerte, aquello que causa goce, luz y nacimiento de lo que causa dolor, obscuridad y muerte. Por lo tanto aquellos sujetos que nacían con deformidades o que salían de la norma social eran excluidos e inclusive en ocasiones erradicados, por ese temor a la "contaminación" del *status quo*.

Prosiguiendo a una etapa de mayor madurez tanto en el sujeto como en la especie humana, se llega al procedimiento de 'naturalización', donde el mundo dotado de significado es aquel que hace sentir seguridad y control sobre las circunstancias y la causalidad de las vivencias, asignándole la característica de normalidad y virtud *de facto*, siendo aquel mundo externo, desconocido, carente de significado (ya sea por ausencia de conocimiento/comprensión o

por la sencilla falta de interacción con él) se le asigna la cualidad inherente del factor 'contaminante', aquello que puede mancillar el orden cristalino y 'perfecto' de nuestro mundo. He aquí donde surgen los primeros actos de maldad, dado que el endogrupo se autodenomina 'normal' y 'natural', mientras que a los grupos o fenómenos externos se les denomina 'anormales' o 'anti-naturales', definición que facilita el distanciamiento y posibilidad de justificar una actitud de superioridad al señalizar la supuesta inferioridad del exogrupo; por lo mismo no se requiere de una intensa gravedad o transgresión para calificar un acto de maligno, un comienzo puede ser un simple comentario, una observación fuera de contexto donde se cosifique al otro, rebajándolo quitándole su estatus de persona, lo cual no sólo incremente la distancia emocional, sino que también implica medirlo de acuerdo a las normas y estándares de nuestro mundo que ya hemos establecido como naturales. Los comentarios descontextualizados, las observaciones denigrantes, pueden ser superficiales, pero son el portal de actos de mayor impacto y malignidad, dado que después de cosificar y rebajar al otro, al verlo como una entidad monstruosa o un contaminante que atenta con nuestra estabilidad, las barreras de nuestros actos se empiezan a difuminar, haciéndose más fácil la escalada de una palabra a una acción, de una agresión verbal a una física, inclusive llegando a buscar atentar contra el otro en su totalidad o inclusive a todo lo que representa, con lo cual podemos comprender un poco mejor actos masivos como las limpiezas étnicas en África y Europa oriental o el genocidio cometido en los campos de concentración nazis.

Estamos tratando con la eterna batalla del cosmos contra el caos, el orden contra el desorden, armonía con discordancia, bondad con maldad, virtud y vicio, personas y cosas, existencia y anti-existencia. En la cotidianeidad de la existencia del ser humano como sujeto y como especie aquello que ha sido nombrado, comprendido y significado establece la burbuja del cosmos que brinda seguridad a través de una ilusión de control sobre el mundo, pero aquello desconocido, diferente o simplemente que se resiste a la significación engloba la escisión de lo "nuestro" con lo de los "otros", creando el caos. Ambas estructuras siendo duales y complementarias y por ende indispensables la una para la otra, por lo cual el sujeto percibe el caos tanto como una disposición interna representada en su ansiedad y temores como una proyección en elementos externos como lo desconocido, en ambas situaciones como un agente destructor y corruptor, por lo cual busca acciones de purificación para mantener su cosmos, su orden, su estabilidad y equilibrio, pudiéndolo comparar con el cuerpo humano donde el cosmos es representado por la homeostasis, un equilibrio que representa el funcionamiento óptimo del organismo, donde los agentes externos que van en contra de dicho equilibrio son considerados inmediatamente patógenos y se

busca eliminarlos a riesgo de causar dolor o incomodidad, por lo tanto suelen ser bloqueados o repelidos por diversas barreras y límites dentro del organismo, tales como la segregación en las escuelas, baños y establecimientos públicos en los Estados Unidos de los años cincuenta o el fenómeno del *Apartheid* en Sudáfrica; pero cuando alguno de esos agentes logra insertarse en el organismo, la respuesta se vuelve aún más agresiva buscando erradicarlo por completo, como el quemar a las brujas en Salem o lapidar a una mujer 'libertina' en Arabia Saudita; prosiguiendo a un ejemplo más drástico, si el agente externo logra una incubación y se expande lo suficiente, medidas más drásticas deben ser puestas en práctica dado que si se sufre una contaminación se puede llegar a perder todo el órgano o extremidad, como es el caso de las limpiezas étnicas y el genocidio. Es importante notar la complementariedad del cosmos y del caos dado que justamente las 'purificaciones' realizadas para eliminar la 'contaminación' tienen un elemento destructivo, disruptivo, se lastima con el fin de sanar, lo cual es la base semántica de cualquier discurso nacionalista o de cualquier líder que busca convencer a las masas de compartir su visión con la finalidad de eliminar al 'enemigo', al 'monstruo', al 'terror', porque si no se actúa con iniciativa, el temor de ser devorado o contaminado es muy alto; son dichas circunstancias las que justifican la violencia y agresión, los actos depravados y malignos que se satanizan bajo un ambiente cotidiano, cuando se hacen en nombre de una 'purificación' o 'defensa' contra una presencia sin nombre pero con etiqueta maligna son permitidos e inclusive recompensados socialmente.

Haciendo un recuento de lo que hemos abordado a lo largo del texto, nos hemos percatado que la maldad de forma esencial surge como un constructo social, una fabricación humana debido a que se requiere del componente humano para poder atribuir todo el peso del significado 'maligno', dado que en la Naturaleza o inclusive en los animales se puede hablar de bestialidad, salvajismo o inclusive violencia, pero jamás maldad. No es hasta que se ubica en el mismo espacio psicológico de un sujeto que surge dicho concepto; hemos continuado con las respuestas que nos arroja su análisis semiótico al establecer la maldad como una transgresión a la norma o a los límites preestablecidos; siguiendo de la discusión fundacionista y fenomenológica del génesis del mal en el terreno de lo real; pero nos hemos percatado que un acercamiento tan simplista a la problemática no es capaz de dejar satisfecho a nadie, ya que analizando la dualidad del cosmos y caos que existe en la psique del infante y a través de su maduración como sujeto y como especie que la maldad es proyectada, aumentada, matizada, maquillada, satanizada o justificada de acuerdo a las circunstancias que rodean al sujeto en un determinado momento, cuando el entorno se convierte en un terreno fértil de caos y por ende de destrucción

y desestructuración; pero también aquella explosión surge de una pequeña chispa, de aquella predisposición que posee el sujeto en su propia psique al dividir el mundo en 'su mundo' dotado de comprensión y significado así como la otredad, que contiene un mundo extraño, ajeno, resistente a los esfuerzos de significación. Así que no podemos atribuir la totalidad de la génesis de la maldad al sujeto, como siendo la 'maldad encarnada' (al utilizar el mal como sustantivo) pero tampoco se pueden satanizar por completo las circunstancias tomando al sujeto como una víctima incapaz de hacerles frente. Si logramos trasladarnos del 'mal' como sustantivo a la 'malignidad' como adjetivo encontraremos un entretejido de interdependencias que nos ayudará a comprender las distintas representaciones de la maldad a través del tiempo y de las culturas así como ayudarnos a establecer planes de contingencia a futuro.

El tener en cuenta las pulsiones agresivas y tendencias destructivas con respecto a los 'agentes patógenos contaminantes' que atentan con nuestro cosmos así como las circunstancias que proporcionan un terreno fértil para la proliferación de la maldad, es apenas el comienzo de nuestro acercamiento al fenómeno, y con ello tenemos una de las claves para mitigar y disminuir la violencia e intolerancia ante aquellos 'monstruos' y agentes externos; dado que el nacimiento de la aversión se produce por medio del procedimiento de la 'naturalización' al crear un cisma entre el yo y el mundo externo ajeno e innombrable, el poder establecer un terreno en común entre el endogrupo y el exogrupo, entre el cosmos y el caos es esencial para poder generar la desmitificación del otro, revertir su cosificación por medio de la personalización; reduciendo la distancia existente a pesar de la resistencia a la significación se hace más sencillo encontrar las semejanzas y tolerar las diferencias, de forma que el otro ya no es una cosa, un 'monstruo', es ahora una persona y por lo mismo podemos establecer un discurso bilateral desde el mismo nivel; el proceso no es sencillo puesto que hemos visto que para destruir muchos de los muros que nos han dividido a lo largo de la historia no caen de la noche a la mañana, pero los esfuerzos por lograr un mejor futuro radican en nuestra comprensión de la maldad y el hecho de aceptar que tanto el vicio como la virtud coexisten dentro de nosotros así como dentro de los demás, que nuestro cosmos requiere de caos para reconstruirse y crecer, enriqueciéndonos; en fin, los esfuerzos por conciliar las representaciones antitéticas no se pueden cristalizar en un abrir y cerrar de ojos, por lo que aún queda mucho trabajo de investigación y esfuerzos de comprensión sobre la forma de encontrar y establecer un terreno en común, un 'tercer espacio' que no sea único del endogrupo o del exogrupo, del cosmos o del caos, simplemente un espacio neutral donde ambas partes sean consideradas en igualdad de posición para comenzar con un discurso abierto atribuyéndole

la suficiente importancia y humanidad al otro por medio de la personalización, construyendo un nuevo mundo de significados compartidos que permitan una mayor tolerancia y cooperación, por lo cual a pesar de que el camino todavía es largo dejo dos breves citas de Nietzche para reflexionar acerca del tipo de sujeto que necesitamos para escalar sobre los muros de la maldad así como una de las posibles claves para solucionar el conflicto estructural que va más allá del bien y del mal:

"El superhombre… Que ha organizado el caos de sus pasiones, ha dado estilo a su carácter y se ha vuelto creativo. Consciente de los terrores de la vida, la afirma sin resentimiento".[12] "Aquello que se ha realizado por amor, siempre toma lugar más allá del bien y del mal". [13]

Fecha de recepción: 20/07/2010
Fecha de aceptación: 15/09/2010

[12] Friedrich Nietzsche. *Beyond Good and Evil*. Londres, Prometheus, 1989, p. 222.
[13] *Ibid*., p. 253.

CUANDO LA AUSENCIA OCUPA EL LUGAR DE LA PRESENCIA: EL *URINARIO* DE MARCEL DUCHAMP

ANTONIO SUSTAITA*

Resumen

El *Urinario* de Duchamp es tal vez la obra más representativa del arte contemporáneo. Resulta paradójico, por tanto, que jamás haya sido expuesta. Desde el principio se enfrentó al rechazo y la desaparición. Rechazo por parte del juicio artístico tradicional. Desaparición, como una nueva estrategia de supervivencia y presencia estética. En este artículo se analiza tanto el rechazo como la desaparición, en torno a la obra mencionada, tomados como rasgos que inauguran el arte contemporáneo.

Palabras clave: Arte contemporáneo, desaparición, rechazo, Duchamp, *Urinario*.

Abstract

Duchamp's *Fountain* is maybe the most representative work in contemporary art. So it seems paradoxical that it hadn't ever been exposed. Since its very

* Candidato a doctor en Historia del Arte por la Universidad Complutense de Madrid. Participación en 26 congresos y coloquios internacionales con investigaciones relacionadas con arte contemporáneo, estética, semiótica y análisis de discurso. Poeta y artista plástico. Publicación de investigaciones en el extranjero, México, yootro@hotmail.com

beginning it faces reject and disappearance. Reject by the traditional artistic judgment; disappearance as a new aesthetic strategy, looking for survival and presence. Reject, as well as disappearance of the *Fountain*, are analyzed in this article as outstanding characteristics of the work in contemporary art.

Key words: Contemporary art, disappearance, reject, Duchamp, *Fountain*.

Desde su fallido intento de exhibición en la Sociedad de Artistas Independientes, dando muestra de una ironía que iba a caracterizar a los movimientos artísticos de la primera mitad del siglo XX, el *Urinario* de Marcel Duchamp estuvo marcado por un sino fantasmal. Esto, que ocurría en 1917, parecía ser la continuación de un provocador acto llevado a efecto por el pensador y científico alemán Georg Christoph Lichtenbergh quien, con "un cuchillo sin hoja, al que le falta el mango",[1] buscaba provocar un corte en la función ancestral del arte: la producción de presencia. Otro desafío de similar índole fue lanzado en 1883 por Alphonse Allais, 17 años antes de la bravata de Duchamp, con un cuadro titulado *Primera comunión de jovencitas anémicas en la nieve*, obra que consistía, solamente, en un trozo de cartulina brístol blanca. Como se puede ver, o en todo caso como puede no verse (pues tal parecía ser el objetivo principal de estos artistas), el arte, que desde sus inicios tenía como objetivo principal la aparición (la presencia), empezaba a buscar lo contrario —la desaparición y la ausencia. Obras posteriores al *Urinario,* que buscaron el mismo objetivo, serían *Blanco sobre blanco* de Kazimir Malévich (1918), *4'33"* de John Cage (1952) y *De Kooning borrado por Rauschenberg* de Robert Rauschenberg (1953). En las líneas que siguen a continuación, analizaré la importancia estética que encierra el *Urinario* de Duchamp en esta genealogía que, a guisa de hipótesis, he trazado a partir de Lightenbergh. Para ello, me centraré en dos categorías esenciales: el rechazo y la ausencia.

La aparición y la desaparición, ambos rasgos esenciales del *Urinario* —una pieza de fontanería modelo Bedfordshire comprada aproximadamente una semana antes de la inauguración, en el local de J. L. Mott Iron Works, en la Quinta Avenida—, fueron las caras de la moneda con la que el artista francés entraba de lleno en el mercado de lo impredecible y lo imposible, es decir, la estética contemporánea. En el texto más importante que se ha escrito sobre esta

[1] Georg Ligtenbergh, "Aforismos de Lichtenberg" Inmaculada decepción.
En http://inmaculadadecepcion.blogspot.com/2007/09/aforismos-de-lichtenberg.html#uds-search-results (3 de abril de 2009).

obra, dice William Camfield que el objeto nunca se exhibió y tampoco fue "reproducido o discutido en ninguna forma significativa hasta que Duchamp lo expuso en Nueva York de nuevo durante los años cuarenta".[2] Aunque este objeto ya no era aquél, pues no se trataba sino de una réplica: el original se había perdido. La desaparición y la ausencia se convertían en las nuevas categorías del objeto artístico.

Tal vez la única visión real del *Urinario* —vertiginosa y onírica, más propia de un sueño que de la vigilia—, a diferencia de la permitida por la fotografía tomada por Alfred Stieglitz, fue la que aconteció en abril de 1917, durante la inauguración de la exhibición de la Sociedad de Artistas Independientes. El *Urinario* desató una febril atmósfera en la primera exhibición de esta Sociedad, que buscaba ser una copia del Salón Parisino de Artistas Independientes. Lo más probable es que, fuera de los miembros del comité organizador, aquéllos que llegaron a ver el *Urinario* no supieron lo que veían, es decir que resultaron incapaces de ver —en aquel objeto, más allá de su dimensión funcional—, la obra de arte más influyente del siglo XX. Para ellos aquel objeto no sería más que un urinario.

Dos rasgos estéticos sobresalientes le brindan a esta obra esa mezcla de espectacularidad y lejanía propias del fantasma: se trata del rechazo y la ausencia.[3]

El *Urinario* fue rechazado por el comité organizador debido a su carácter abyecto, que atentaba contra la noción de arte alcanzada en el Renacimiento. Tal objeto constituía la puesta en duda del espacio sagrado de la galería, pues simbolizaba a un hombre meando entre las pinturas. Por esa razón lo escondieron detrás de una pared o un sillón. Colocado en un lugar inaccesible fue, de las 2125 obras aceptadas para la exposición, la única que no pudo ser vista.

Para Duchamp tal acción no fue un rechazo tanto como una 'supresión'. Ninguna de las obras enviadas a la exposición podría ser rechazada pues, precisamente, la idea de un salón independiente buscaba acabar con la tiranía de un jurado con la facultad de rechazar el trabajo artístico.

Duchamp, para quien fue central la idea del secreto, presente en la planificación de la obra, así como en su realización, "enfatizó la necesidad del artista

[2] La traducción es mía. El texto original es el siguiente: "Little was seen or heard of Fountain for almost thirty years. Insofar as is presently known, Fountain was never exhibited, and it was neither reproduced nor discussed in print in any significant form until Duchamp settled in New York Again during the 1940's". (William A. Camfield, *Marcel Duchamp. Fountain*. Houston, Houston Fine Art Press, 1989, p. 62.)

[3] Veronique Mauron y Claire de Ribaupierre, *Le corps évanoui*. París, Hazand, 1999.

de 'ir por debajo de la tierra'".[4] Esta aspiración —que constituye una crítica a la secularización y al aspecto retiniano de la mayoría de las actividades artísticas y de la publicidad que circunda el arte y la actividad artística— se ve satisfecha en el caso del *Urinario*. Para despistar a los otros, el artista francés se borraba. Brindando pistas falsas, se convertía en otro, para que les resultara imposible a los demás poder encontrarlo e identificarlo. Algo semejante ocurrió con el *Urinario*: Duchamp dijo que Walter Arensberg lo compró y después lo perdió, sin embargo Clark Marlon, autor de recientes publicaciones sobre la Sociedad de Artistas Independientes, afirma que fue roto por William Glackens. Otras hipótesis apuntan a que lo reportaron como oculto o perdido.[5] Era como si el objeto desaparecido se hubiera encargado, también, de borrar todo rastro que pudiera servir de pista sobre su devenir. La desaparición generada por la voluntad estética habría borrado todas las huellas.

El rechazo, tan importante en este evento artístico, define la vida artística de Duchamp y en gran medida su existencia como ser humano. El primer gran rechazo, relacionado con el ámbito artístico, ocurre cuando, siendo muy joven, hace una solicitud para ingresar en la escuela de Bellas Artes. El segundo corresponde al rechazo del *Desnudo bajando una escalera*, en la exposición cubista de Puteaux, de gran relevancia por el hecho de que sus hermanos eran parte del jurado y porque el rechazo obedeció más al título elegido para la obra que a su calidad artística. El rechazo del *Urinario* en 1917 es el más afortunado en el ámbito estético.

Me parece necesario que recordemos un hecho que no deja escapar Tomkins en la biografía de Duchamp. Se trata de algo que no ha sido valorado lo suficiente al estudiar el juego de alteridades que define su vida y su obra. Me refiero al rechazo que el Duchamp recién nacido experimenta por parte de su madre, quien, ante la irreparable pérdida de una bebé de meses, en lugar de

[4] La traducción es mía. El texto original es el siguiente: "On more than one occasion during the years when he was assembling this environment, Duchamp emphasized the necessity for the artist to 'go underground', to work in secret. Going underground was not only a reaction to the growing secularization and 'retinal' aspect of most art activities and to the publicity surrounding art and artwork; more important, it was Duchamp's reaffirmation of his intent to avoid exhibitions whenever he could". (Arturo Schwarz, *The complete works of Marcel Duchamp.* vol. 1, Nueva York, Delano Greenidge, 2000, p. 239.)

[5] La traducción es mía. El texto original es el siguiente: "We are not even able to consult the object itself, since it disappeared early on, and we have no idea what happened to it. Duchamp said that Walter Arensberg purchased *Fountain* and later lost it. Clark Marlor, author of recent publications on The Society of Independent Artists, claims that it was broken by William Glackens. Others reported it as hidden or stolen". (W. Camfield, *op. cit.* p. 13.)

un niño esperaba una niña que pudiera servirle de consuelo. En lugar de una bebé hay un bebé. El rechazo del sexo del hijo llevará a la madre a vestirlo y peinarlo como niña.[6]

Hasta aquí el rechazo, ahora vayamos al tema de la desaparición.

El día que entraba en la Historia del Arte, envuelto en una atmósfera de misterio, el *Urinario* desaparecía. Tal hecho brindó una lección exquisita de economía estética. A partir de ese momento la desaparición devenía una más de las estrategias artísticas para conseguir la presencia. El arte, que en otros momentos se había dado la mano con la religión, la política y la ciencia, ahora se la daba con la magia.

Como se ha dicho, el *Urinario* no obtuvo la aprobación del comité organizador. Resulta irónico que los miembros del comité, artistas y hombres preocupados por el nuevo arte, hayan sido incapaces de reconocer, en aquel objeto, la obra artística más influyente del siglo XX. Debido a ello, el *Urinario* se convirtió, desde sus inicios, en un fantasma: un objeto desaparecido que iba a volver de forma insistente una y otra vez. Su primera desaparición no parece ser producto de un error. La desaparición posterior, estando en posesión de Arensberg, confirmaría su naturaleza estética y fantasmal. La desaparición del objeto puede tomarse como una de las estrategias más poderosas e influyentes que definirán el arte conceptual.

Después de su no-exhibición, su desaparición, el *Urinario* fue materializado a través de la revista *The blind man,* no. 2 (*El ciego*, núm. 2, mayo, 1917). En esta publicación un doble discurso consigue traer al mundo de la presencia el objeto desaparecido: se trata de una fotografía de Stiglitz y de un texto atribuido al propio Duchamp.

> El caso Richard Mutt.
>
> Dicen que cualquier artista que pague seis dólares puede exponer.
>
> El señor Richard Mutt envió una fuente. Sin mediar discusión, este artículo desapareció y nunca llegó a exponerse.

[6] "Henri-Robert-Marcel Duchamp nació en su casa de Blainville un caluroso día de verano a las dos del mediodía. Era el 28 de julio de 1887. Hacía apenas seis meses que la hija de tres años de Eugène y Lucie, Madeleine, había muerto de difteria, la despiadada plaga de los niños, y algunos datos apuntan a que Lucie Duchamp tenía la esperanza de mitigar el dolor de esa pérdida dando a luz otra niña. En una fotografía a los tres años de edad, Marcel luce un vestidito blanco con encajes y una melena con flequillo. A pesar de que vestir a los niños de ese modo no resultaba insólito en la Francia de la época, a los tres años ya se era demasiado crecidito y, además, en este caso el aspecto es más femenino de lo habitual". (Calvin Tomkins, *Duchamp*. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 28.)

> He aquí los motivos para el rechazo de la fuente del señor Mutt:
> Unos adujeron que era inmoral, vulgar.
> Otros que era un plagio, una mera pieza de fontanería.
> Ahora bien, la fuente del señor Mutt no es inmoral, sería absurdo, cuando menos no más inmoral que una bañera. Es una pieza de mobiliario que vemos todos los días en los escaparates de los fontaneros.
> El hecho de que el señor Mutt realizara o no la fuente con sus propias manos, carece de importancia. La ELIGIÓ. Cogió un artículo de la vida cotidiana y lo presentó de tal modo que su significado utilitario desapareció. Bajo un título y un punto de vista nuevos. Creó un pensamiento nuevo para ese objeto. En cuanto a lo de la fontanería, es absurdo. Las únicas obras de arte que Norteamérica ha producido son la fontanería y los puentes.[7]

Dalia Judovitz[8] hace un análisis profundo de esta desaparición, identificando una serie de cinco desplazamientos que van a marcar pautas a seguir en la concepción del arte del siglo XX. La primera sustitución es la del objeto artístico por el producido en serie; la segunda, es la del objeto por la fotografía; la tercera es de la firma del artista, por el seudónimo R. Mutt, la cuarta, es del autor de la obra (Duchamp), por el fotógrafo; la última, es del espectador, quien atiende a la exposición sin ver la obra, por la revista *Blind Man*, núm. 2, que documenta el caso y reproduce la fotografía del *Urinario*.

En esta serie de sustituciones Judovitz encuentra una violación de los criterios tradicionales que definen lo artístico, ya que:

> […] 1) el urinario no es un objeto original, pues se trata de un objeto producido en masa, 2) una reproducción (fotografía) es exhibida en vez del original, 3) el uso del seudónimo para firmar la obra levanta cuestionamiento de atribución, 4) resulta difícil atribuir la obra a un solo autor, ya que su reproducción involucra otros autores, y 5) el espectador no ve el original pero conoce la obra sólo a través de su reproducción".[9]

[7] *Ibid*., p. 207.

[8] La traducción es mía. El texto original es el siguiente: "The set of displacements that this work actively stages includes: 1) an artisanal object replaced by a mass-produced object, 2) an object replaced by a photograph, 3) Duchamp's signature replaced by the pseudonym 'R. Mutt', 4) the author (Duchamp) replaced by a photographer (Stieglitz) and a woman writer (Norton), and 5) the spectator (who attends the Independents' Show, but does not see the work) replaced by *The Blind Man* (a document that publicly exhibits and comments on this work, which was previously not shown)". (Dalia Judovitz, *Unpackaging Duchamp. Art in transit*. Los Ángeles, University of California Press, 1995, p. 127.)

[9] La traducción es mía. El texto original es el siguiente: […] 1) the urinal is not an original object, since it is mass-produced, 2) a reproduction (photograph) is exhibited rather than the original, 3) the

En cada uno de estos casos, uno de los términos necesarios para la definición de la obra de arte es reemplazado, lo que imposibilita las condiciones para definir la obra como arte desde una perspectiva tradicional.

Desaparece el objeto, no sin dejar un rastro que es recogido por la revista *El ciego*. Según el Pequeño Larousse, *espectador* es: 'La persona que acude a un espectáculo público', pero también es el 'Testigo ocular'. El espectador de la Sociedad de Artistas Independientes, quien se supone debía ver, pues esta facultad lo define, no consigue hacerlo.

Quien logra dar cuenta de aquello que debía exhibirse y verse, y que debido a la supresión no fue exhibido ni pudo ser visto, es una revista que, paradójicamente, lleva por título *El ciego*. Con relación a la vista de aquello que encierra un contenido atroz, Didi-Huberman afirma que, para ver, deben cerrarse los ojos.[10]

Resulta irónico que sólo haya sido *El ciego* quien viera el objeto desaparecido. Es como si lo que se ha preparado para ser exhibido, para ser mirado, adoleciera, de antemano, de una enfermedad secreta. Una enfermedad existencial que provoca su desaparición en cuanto aparezca. Sólo sería capaz de dar cuenta de objetos artísticos de esta índole un hombre que ya no sea capaz de mirar, pues los que ven (quienes tienen ojos), han resultado incapaces de hacerlo. Uno de los significados más profundos del *Urinario* está encerrado en esta paradoja: que al momento que se supone debía exhibirse, desaparece. "Para Duchamp el arte, todas las artes, obedecen a la misma ley: la **metaironía** es inherente al espíritu mismo. Es una ironía que destruye su propia negación y, así, se vuelve afirmativa".[11] La **desaparición**, como negación, se vuelve afirmativa, es decir: aparición, presencia. La desaparición del objeto deviene la aparición de un nuevo tipo de arte.

El juego aparición/desaparición del *Urinario* no concluye con la revista, continúa a través de reproducciones, versiones a escala completa y ediciones en miniatura. La obsolescencia tecnológica y la discontinuidad llevaron a la desaparición de los otros ejemplares que, junto al que el artista compró, estaban en el mercado, por lo que resultó imposible conservar otro ejemplar semejante. Las reproducciones son, cada una, distinta de las otras. Cada intento por reproducir el *Urinario* alejó a Duchamp, y a quienes buscaron lo mismo, del objeto

use of a pseudonym to sign the work raises questions of attribution, 4) it is difficult to attribute the work to a single author, since its reproduction involves other authors, and 5) the spectator does not see the original but knows the work only through its reproduction. (*idem*.)

[10] "Fermons les yeux pour voir", Georges Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 10.

[11] Octavio Paz, "Apariencia desnuda", en *Los privilegios de la vista I. Arte moderno universal*. México, FCE, 1994, p. 133.

original. En este objeto/evento lo importante no es el objeto, sino el evento, quiero decir que la importancia no estaría en el objeto ni en su producción sino, por el contrario, en su desaparición. Siendo así, los intentos por reproducirlo para recuperar su presencia habrían conseguido, por el contrario, ahondar su ausencia haciéndola mayor.

"El objeto no puede llegar a la presencia, permanece envuelto en la sombra, suspendido en una especie de limbo inquietante entre ser y no-ser, y es precisamente esta imposibilidad la que confiere tanto al *ready-made* […] todo su enigmático sentido".[12] La aparición/desaparición del *Urinario*, seguida de toda una serie de apariciones enigmáticas posteriores, nos lleva a pensar en la importancia del fantasma (un fantasma concreto, objetual —diferente del fantasma humano), como un tema central del arte contemporáneo.

Siguiendo los razonamientos de Freud, Agamben habla del fetiche como de un objeto que, siendo inexistente, es decir que gozando sólo de una existencia simbólica, sirve de sustituto para una ausencia. Mitad real y mitad irreal, el fetiche es el signo de algo que ya no está. Se trata de un objeto que tiene una existencia real a medias. En ese sentido constituye una 'epifanía de lo inasible', es decir que se trata de la aparición de aquello que no puede tocarse. Objeto intocable: objeto fantasma. Paradójico estado del fetiche: a pesar de su existencia material no se presta al tacto. El *Urinario* de Duchamp es de una naturaleza semejante, pues se hace presente sólo a través de su negación.

> En cuanto que es negación y signo de una ausencia, el fetiche no es de hecho un *unicum* irrepetible, sino que es, por el contrario, algo sustituible, hasta el infinito, sin que ninguna de sus sucesivas encarnaciones pueda nunca agotar completamente la nada de la que es cifra. Y en cuanto que el fetichista multiplica las pruebas de su presencia y acumula un harem de objetos, el fetiche se le escapa fatalmente de entre las manos y, en cada una de sus apariciones, celebra siempre y sólo la propia mística fantasmagoría.[13]

No podemos dejar de pensar en las muchas manifestaciones o reapariciones del *Urinario*, sin que ello signifique que alguien la tiene, que alguien la ha tocado, o siquiera que Duchamp mismo la ha firmado, pues no se trata más que de apariciones fantasmales.

La desaparición del *Urinario* sumió a la estética y el arte moderno en un vértigo. "Desde el principio Duchamp opuso al vértigo de la aceleración, el vér-

[12] Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido*. Barcelona, Áltera, 2005, p. 104.

[13] G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia, Pretextos, 2001, p. 72.

tigo del retardo".[14] El artista utilizó como sinónimos el término representación y retardo. Si la representación es aquello que aparece, y el retardo es aquello que todavía no aparece, entonces para él la representación sería, irónicamente, una ausencia. En este sentido, Briggite Kowanz afirma que las estrategias de la ausencia "ocupan en el cuadro de 'interferencias' un tema central que implica una reevaluación de la materialidad y los conflictos diferenciados entre vacío y forma plena'. En el arte de nuestro siglo las 'desmaterializaciones' constituyen una de las tendencias innovadoras".[15]

De tal suerte, los múltiples intentos para reproducir el objeto ausente, pusieron en movimiento una auténtica industria: un original que es una copia documentada lleva a la proliferación de copias que son ahora originales documentados.

> Estos dos gestos dispares se reflejan y se invierten el uno al otro. El primer gesto envuelve la selección de un objeto producido en masa y que pasa como arte. El segundo involucra la reproducción de una copia que busca producir objetos de arte legítimos, firmados por Duchamp […] El valor artístico emerge como una función de la reproducción, esto es, como un proceso de repetición que pospone el valor de la obra por su inscripción en la temporalidad del futuro perfecto.[16]

El desdoblamiento presente en el *ready-made*, que no es un ente verbal ni físico, le brinda ese estatuto fantasmal que está presente en el fetiche. El carácter místico que corresponde a la mercancía, del cual ha hablado Marx,[17] se

[14] O. Paz, *op. cit*, p. 131.

[15] La traducción es mía. El texto original es el siguiente: "Les 'stratégies de l'absence' occupent dans le cadre des 'Interférences' un thème central qui implique une réévaluation créative de la matérialité et des conflits différenciés entre 'vide et forme pleine'. Dans l'art de notre siècle, les 'dématérialisations' constituent l'une des tendances innovatrices. Les méthodes, les structures formelles et leur contenu en contiennent un éventail varié de réalisations". (Briggitte Kowanz, *Les stratégies de l'absence*. Wien: Museum Moderner Kunst, 1991, p.7.)

[16] La traducción es mía. El texto original es el siguiente: "Thus, the efforts to reproduce *Fountain* set into motion a veritable industry: an original that is a documented copy leads to the proliferation of copies that are now documented originals. These two disparate gestures both mirror and invert one another. The first gesture involves selecting a mass-produced object and passing it off as art. The second involves the reproduction of a copy in order to produce legitimate art objects, signed by Duchamp (…) Artistic value emerges as a function of reproduction, that is, as a process of repetition that postpones the value of the work by inscribing it into the temporality of the future perfect". (Dalia Judovitz, *Unpackaging Duchamp. Art in transit*, p. 28.)

[17] "Una mercancía —escribe— parece a primera vista algo trivial y perfectamente comprensible […] En cuanto valor de uso, no hay en ella nada de misterioso, ya sea que satisfaga las necesidades humanas con sus propiedades naturales, ya sea que esas propiedades hayan sido producidas por

incrementa en el *ready-made*: Para éstos, Duchamp utiliza generalmente objetos producidos en masa, productos de la industria. Si la producción industrial de la mercancía lo desdobla en valor de uso y valor de cambio, lo que le brinda su carácter de objeto ausente, la intervención de Duchamp provocaría un proceso de irrealidad mayor. El artista nos muestra que "objeto y ausencia del objeto están unidos".[18] El objeto, antes de ser *ready-made,* podría ser considerado una negación (por la limitación a la que está sometido), una vez constituido como *tal* se afirma, liberándose. No es posible ver un *ready-made* como el *Urinario*, sino sólo su proyección hacia el infinito.

Fecha de recepción: 18/10/2008
Fecha de aceptación: 15/10/2010

el trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre transforma las materias primas proporcionadas por la naturaleza de modo que se hagan útiles. La forma de la madera, por ejemplo, cambia si se hace con ella una mesa. Sin embargo la mesa sigue siendo madera, es decir un objeto común que cae bajo los sentidos. Pero apenas se presenta *como mercancía* entonces la cuestión es enteramente diferente. A la vez asible e inasible, ya no le basta poner los pies sobre la tierra, se endereza, por decirlo así, sobre su cabeza de madera frente a las otras mercancías y se abandona a caprichos más extraños que si se pusiera a bailar". (G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma*. p. 78.)

[18] Corinne Maier, *Lo obsceno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 32.

EL ANHELO DE SER OTRO. EL CAMINO DE LA FILOSOFÍA AL PSICOANÁLISIS

LUIS TAMAYO*

Resumen

En este ensayo se parte del origen de la filosofía occidental (en varias ideas clave: verdad, libertad, sujeto, temporalidad) para mostrar que el método psicoanalítico, definido como la operación de estudiarse a sí mismo ante un tercero, constituye un derivado directo del 'anhelo de ser otro' propio de las escuelas socráticas menores.

Palabras clave: Filosofía, hermenéutica del sujeto, psicoanálisis.

Abstract

This essay study the origins of occidental philosophy (in some basic ideas: truth, liberty, subject, temporality) to demonstrate that the psychoanalytic method,

* Doctor en Filosofía. Miembro de la *Asociación Filosófica de México*, de *l'École Lacanienne de Psychanalyse* y de la *Heidegger Gesellschaft*. Actualmente es Director de la Unidad de Estudios Filosóficos del CIDHEM y Coordinador del Grupo de investigación *Ecosofía* de la misma casa de estudios. México, tamayo58@hotmail.com

defined like the study of himself face another, derives directly of this 'wish to be another' characteristic of the minor Socratic schools.

Key words: Philosophy, hermeneutics, psychoanalysis.

Introducción

Michel Foucault, en su *Hermenéutica del sujeto*, narra aquellos años en los cuales los mejores de entre los seres humanos —esos que participaban de la *scholé*, es decir, del ocio— podían anhelar ser otros, encaminarse hacia la mejora de sí, conocerse a sí mismos, hacerse lo más similares a los dioses.[1] Es decir, a ese antiguo anhelo al que también apuntaban muchos de los ritos de paso descritos por Arnold van Ganep y Elías Canetti.

En la cuna de Occidente, los pitagóricos, cínicos, epicúreos y estoicos, entre tantas otras escuelas, realizaron propuestas en esa dirección, acercándose a eso que en el lejano oriente era una práctica consolidada por el budismo y otras escuelas hinduistas: la búsqueda de la iluminación, el satori o el nirvana.[2]

En el Occidente moderno ese anhelo se encuentra olvidado o degradado. Las escuelas que actualmente pretenden la 'superación personal' son vergonzosos reflejos de aquellas sagas, consideran la 'iluminación' imposible y simplemente proponen estrategias morales donde la pobre conciencia es obligada a ajustarse a variados modelos de conducta con muy poco o nulo sustento y efectividad. Las escuelas actuales de la 'superación personal' (de Cuauhtémoc Sánchez a Paulo Coehlo) constituyen el equivalente moderno del cristianismo tan criticado por Nietzsche en la *Genealogía de la moral*: la 'moral de esclavos'. Para la ciencia, por otro lado y como consecuencia de su método (el cual elide al sujeto), el *anhelo de ser otro* también desapareció del panorama. Ni la psicología ni la psiquiatría se ocupan de ello, o al menos no de la manera como lo pretendían los antiguos. A nadie se le ocurriría comparar a alguien transformado por los psicofármacos, por la terapia racional emotiva o el modelamiento conductual con aquellos que se encontraron a sí mismos con base en los ejercicios espirituales o como consecuencia de 'buscarse y rebuscarse a sí mismos' a la manera heracliteana.[3]

[1] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libro X, VIII 7s. Ver también: Pierre Hadot, *Excersises spirituels et philosophie Antique*. París, Études agustiniennes, 1987.

[2] Erich Fromm y Dashimaru T. Suzuki, *Budismo zen y psicoanálisis*. México, FCE, 1960.

[3] De esa manera define Heráclito el origen de su filosofar. *Cf*. Fragmento 101 en *Los presocráticos.* México, FCE, 1980. En la versión de J. D. García Bacca.

La filosofía, y la ontología en particular, no requieren transformar al sujeto pues parten de uno ya transfigurado. Aquél que se pregunta, sea el ego cartesiano, el espíritu hegeliano o el *Dasein* heideggeriano es alguien que se sabe uno con la totalidad,[4] con el absoluto,[5] por tanto puede considerar universales sus apreciaciones. Esto es la base de toda ontología real y posible.

Es en el ámbito psicoanalítico donde el *anhelo de ser otro* de la antigüedad recupera su complejidad y valor, es ahí donde encuentra una estafeta ese antiguo afán humano. Aquél que se encamina verdaderamente por la vía analítica busca transformarse, 'pasar a otra cosa' tal y como establece quien fue el primer director de *l'école lacanienne de psychanalyse*, Jean Allouch.[6] Y las consecuencias de esa modificación subjetiva son patentes y profundas. ¿Cómo llegó el psicoanálisis a realizar tal anhelo si Freud reconocía una formación filosófica tan limitada? Estudiémoslo con cuidado.

Freud y la filosofía

Es una verdad de perogrullo sostener que Freud no fue un filósofo. Su conocimiento de la filosofía era muy, pero muy limitado. Ernst Jones, en la biografía que escribió del creador del psicoanálisis, narró que en una ocasión le preguntó sobre su vínculo con la filosofía y éste le contestó que de filosofía había leído: "[…] muy poco. En mi juventud sentí una poderosa atracción hacia la especulación, y la refrené despiadadamente".[7]

Hoy sabemos a qué se refería con ese esfuerzo contra su pasión filosófica. Freud asistió regularmente a los cursos que Franz Brentano dictó en la Universidad de Viena entre 1874 y 1876, primero de iniciación a la filosofía y después de lógica aristotélica.[8] A través de Brentano le fue posible acceder a la filosofía de John Stuart Mill y a la de Platón. Parece que la filosofía de Brentano

[4] Experiencia que Heidegger narra en la carta a Medard Boss del 2 de agosto de 1952: "[…] cuando en el pensamiento despierto pudo experimentar el *Ser* a la luz del *acaecer* (*Ereignis*)". (als er im wachen Denken *Sein* im Lichte des *Ereignisses* zu erfahren vermochte), lo cual significó para Heidegger el alcance de su "madurez" (*Reife*) Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1987, p. 309.

[5] Y al respecto sólo es menester recordar la posición del Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, el cual, desde la emergencia de las primeras síntesis de las diferentes figuras del desarrollo 'de la conciencia hasta la ciencia', indicaba lo que faltaba 'para nosotros', es decir, para aquellos instalados en el absoluto.

[6] Jean Allouch, *Lettre pour letter*. Toulouse, Eres, 1984, p. 9.

[7] Ernst Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, vol. 1. Barcelona, Anagrama, 1981, p. 54.

[8] *Ibid*., p. 60.

atrajo profundamente a Freud, sólo así se explica lo 'despiadado' del freno a su 'tendencia a la especulación filosófica'.

Recordando el ambiente generado por Brentano en esa época escribe P. L. Assoun:

> En el momento en el que entra en contacto con Freud, Brentano goza de un gran prestigio [...] la mitad de Viena se precipitaba a escuchar sus conferencias públicas. Brentano se había distinguido por su tesis de 1862 sobre *Las múltiples significaciones del ser en Aristóteles* y por sus lecciones impartidas desde 1866 en la Universidad de Würzburg. Cuando, seis años después, Brentano llega a la facultad de Viena como *Privatdozent*, lo acompaña la doble reputación bien fundada de filósofo aristotélico y psicólogo empirista, de suerte que presenta a Freud una original alianza entre especulación y observación.[9]

El Brentano que Freud conoció portaba una cualidad adicional: en 1875 había abandonado el sacerdocio por no acordar con las tesis del Concilio Vaticano I (lo cual le valió la hostilidad de las autoridades eclesiásticas y la expulsión de la Universidad de Würzburg) y, por tanto, Brentano presentaba a Freud el atractivo modelo del intelectual rechazado por ser acorde con sus principios. Y esa revuelta no se limitará al campo vital, también se manifestará en sus ideas: en 1874 publica Brentano los dos primeros volúmenes de su *Psicología desde el punto de vista empírico*,[10] textos donde se manifiesta la originalidad de su pensamiento. En dicho textos y conforme a Herbart,[11] Brentano afirmará que "los fenómenos psíquicos son representaciones o se basan en representaciones".[12] Es importante señalar que Freud, en su obra posterior, no afirmará otra cosa e incluso establecerá clasificaciones de tales representaciones: primero entre representante de la representación (*Vorstellungrepresentanz)* y representante del afecto *(Affektrepresentanz)*, después entre representante de la cosa (*Sachvorstellung*) y representante de la palabra (*Wortvorstellung*).

Para el psicoanálisis freudiano, al igual que en la 'psicología del acto' de Brentano, existe una inmanencia entre el sujeto y el objeto: en el psicoanálisis,

[9] Paul-Laurent Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos*. Buenos Aires, Paidós, 1982.

[10] Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*. París, Aubier Montaigne, 1944.

[11] Herbart es considerado generalmente como la fuente de la teoría de la economía pulsional freudiana. Su *Manual de psicología* (1896) y *La psicología como ciencia nuevamente fundada en la experiencia, la metafísica y la matemática* (1824-1825) fueron, durante muchos decenios la referencia obligada de aquellos que pretendían estudiar científicamente la psicología.

[12] F. Brentano, *op. cit.,* p. 94.

como veremos, tampoco se deja fuera al sujeto. Pero, como indicamos, Freud refrenó su interés por la filosofía y eso le permitió establecer otra línea metódica, alternativa a la científica y a la filosófica. Estudiémoslo con cuidado.

Una cuestión de método

Gracias a los trabajos de la epistemología sabemos que el método de la ciencia establece una relación unívoca entre el investigador y su objeto, método que permite conocimientos fiables y 'objetivos'.

En buena parte de las diversas filosofías, por el contrario, históricamente se ha reconocido otro método como propio: la introspección, esa que Heráclito definía en su fragmento 101 y que rezaba: "me busqué y rebusqué a mí mismo". Dicho principio, desde mi punto de vista, también sostiene los esfuerzos hegelianos o heideggerianos… ¿no culmina la *Fenomenología del espíritu* de Hegel con la certeza de constituir una conciencia que se sabe "toda realidad"? asimismo, ¿no inició el maestro de Messkirch su búsqueda del sentido del ser a partir de preguntarse sobre el *Dasein*, es decir, sobre ese ente "que soy en cada caso yo mismo"?[13] La introspección es viable como método en la medida de que el pensador se sabe uno con el otro (*Mitsein)* y el todo (*In-der-Welt-sein*).[14] La ontología no podría ser posible sin dicha claridad.

Y aquí no puedo sino plantear una diferencia con la esperanza socrática de que su método llegase a producir un filósofo. En primer lugar acordemos, con el Dr. Thomas Alexander Slezák, que la filosofía libresca no produce filósofos, para él, es el diálogo el elemento clave de dicha formación. Sin embargo, conforme a los planteamientos de Verónica Peinado, el mero ejercicio dialógico es insuficiente para considerar la actividad socrática. El elemento erótico, la pederastia, es clave para comprender lo que ahí estaba en juego… e incluso, como ella misma indica, tomándolo en cuenta no se aprecia claramente que dicho método produzca un filósofo. Platón era un enamorado de Sócrates que sólo dio pie a la creación de una Academia que contribuyó a anquilosar su pensamiento, Alcibiades, el más amado por Sócrates, nunca fue un filósofo… de entre los discípulos directos de Sócrates sólo Antístenes, el cínico, el denominado por la

[13] Aunque, ciertamente, hacia el final de su vida Heidegger prefería hablar mejor de "camino" que de "método" para nombrar su tarea.

[14] En la traducción de José Gaos del *Sein und Zeit* heideggeriano, respectivamente, "Ser con otros" y "Ser-en-el-mundo".

tradición como el 'Sócrates furioso',[15] es quien, desde nuestra lectura, puede recibir esa nominación. Y, por cierto, no está claro cuál fue el punto de inflexión que a él, entre todos, si le permitió convertirse en filósofo.

Es por todo esto que prefiero, con Dany-Robert Dufour, considerar que es una especie de iluminación, derivada de la introspección, lo que produce un filósofo.

Pero el método del psicoanálisis no es ni el científico ni tampoco la introspección filosófica. Estudiémoslo.

Los orígenes del método psicoanalítico

Es ampliamente conocido que cuando Freud se refería a los orígenes de su práctica no reconocía fuentes filosóficas sino que indicaba un dato preciso: el sueño ocurrido en la noche del 23 al 24 de julio de 1895, ese denominado por la tradición: el sueño de la inyección aplicada a Irma,[16] sueño que Freud mismo pudo leer de manera suficientemente convincente para generalizar la hipótesis, luego desplegada en la *Traumdeutung*: "el sueño es una realización de deseos".[17]

Gracias al análisis de dicho sueño, el cual ya he comentado con detalle,[18] Freud pudo percatarse de la existencia de una instancia diferente a su yo, una que denominó 'inconsciente' y que le permitía entender la presencia de deseos incompatibles con su moral, con su conciencia. Freud, no consideró a su sueño, como hacían los neurólogos de la época, como una 'actividad errática del cerebro', sino que prefirió tomarlo como un fenómeno cargado de sentido y se abocó a descifrarlo. Acto seguido inició el análisis: divide al sueño en escenas y las asocia respecto a los elementos presentes en cada una de ellas, dejándose llevar por su pensamiento y tratando de no omitir detalle alguno. Al final del proceso Freud contaba con un texto mucho más amplio que le obligaba a reconocer un deseo reprimido por él mismo, un deseo que sólo a contramano

[15] Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid, Luis Navarro, 1887, p. 334 ss.

[16] Sigmund Freud, "Traum vom 23./24. Juli 1895", en *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main/ Hamburg, Fischer, 1964, pp. 98-109.

[17] S. Freud, "Der Traum ist eine Wunscherfüllung", *Ibid*., p. 110 ss.

[18] Una primera versión de una parte de este apartado fue publicado en *Revista de la Universidad*. UNAM, México, noviembre de 2003. Respecto al sueño referido existen muchos otros estudios abocados al tema (Anzieu, Grinstein, Schur, Erikson, Lacan y Hernández García) para mencionar sólo a los más importantes.

admitía y cuyo rechazo de su parte era, para él, una prueba más de su validez. Y eso que Freud descubría se lo comunicaba, por vía epistolar, a su amigo berlinés, al otorrinolaringólogo y sexólogo aficionado Wilhelm Fliess, quien le contestaba (no sabemos qué, su correspondencia está perdida) lo necesario, y con el tino suficiente, para que Freud siguiera escribiéndole. No me extenderé más en la lectura de este sueño, mi intención es, simplemente, aclarar lo referente al nuevo método ahí presentado.

Del método en la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis

Dicho en términos claros, en esa situación tenemos a un Freud que se busca y se rebusca a sí mismo[19] *ante otro* con el fin de encontrar el sentido de su sueño. Freud no estudiaba un objeto externo (como pretende la ciencia), sino que lidiaba con una parte, oscura y enigmática, de sí mismo, con una parte de su subjetividad reprimida. Freud no era un sujeto que investigaba un objeto sino un sujeto que se miraba a sí ante otro.

Como se puede apreciar en el modelo epistémico del psicoanálisis se deja atrás el esquema que las ciencias utilizan para pensar la relación con su objeto:

$$S \rightarrow O$$

Y también se deja atrás el modelo introspectivo:

$$S/O \hookleftarrow$$

Para establecer otro modelo:

$$S/O \hookleftarrow \square \text{ Otro (analista)}$$

En dicho método el sujeto (el analizante) se investiga a sí mismo gracias a la pantalla de la transferencia que constituye el analista.

[19] A la manera de Heráclito, como ya indicamos.

En el psicoanálisis no se deja fuera al sujeto (como en la ciencia, que al elidirlo pretende restarle importancia), tampoco parte de la unidad con el otro y el mundo (como en la filosofía) sino que se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo ante otro, la cual lo conduce a modificar la propia vida y, al final, a generar un analista. Y analista es aquél —y esto hay que decirlo con claridad— que ha cursado hasta el fin su análisis, descubriendo en tal experiencia la existencia de procesos inconscientes propios y por ello comunes; analista es aquél que ha establecido un compromiso con la verdad, con *su* verdad, y que se aboca a su libertad —entendida no como el *liberum arbitrium* o 'capacidad electora' sino como lo que Heidegger define en el § 74 de *Ser y el tiempo* como la "asunción de la tradición heredada".

En el psicoanálisis, lo reitero, el analista no opera como un sujeto que estudia a un objeto 'exterior' —el paciente—, ni tampoco haciendo mera introspección (el, tan criticado por Freud, "autoanálisis") sino propiciando un espacio donde el impaciente analizante se estudia a sí mismo, en tanto '*sujetobjeto*', ante ese *Otro* denominado 'analista'.

El psicoanálisis es un espacio en el cual el analizante se pregunta por el sentido de su vida, por su ser. En el diván aparecen, 'aterrizados', los grandes problemas filosóficos y es ahí donde encuentran solución, en acto, dichos enigmas.

Desde nuestro punto de vista, la experiencia psicoanalítica conlleva una filosofía en acto y, por ende, conduce a una problematización de una gran cantidad de conceptos filosóficos claves: verdad, libertad, sujeto, tiempo y que, por cierto, acercan al pensamiento del analista francés Jacques Lacan al del mayor ontólogo moderno: Martin Heidegger.[20]

[20] El vínculo de Lacan con Heidegger ha sido objeto de múltiples análisis. Herrmann Lang (citado por Dreyfuss), así como Elizabeth Roudinesco lo consideran profundamente heideggeriano. François Balmés en su libro *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 20-21, al contrario, prefiere hacer caso a las palabras del mismo Lacan quien afirmó en su Seminario *L'identification* (sesión del 6 de junio de 1962): "Esta, mi enseñanza, no tiene realmente nada de heideggeriano, ni de neoheideggeriano, a pesar de la excesiva reverencia que me merece la enseñanza de Heidegger", tesis reiterada en su seminario *Le transfert* y en *La logique du fantasme*. Tal reiteración para mi es significativa y me permite leerla (tal como el mismo Lacan lo permite al afirmar que su posición en el seminario es la del analizante) como una pura y simple denegación. Lacan, por tanto, era más heideggeriano de lo que él mismo acertaba a reconocer.

La verdad abismal[21]

La filosofía escolástica, dominante en este elemento hasta nuestros días, nos ha habituado a concebir a la verdad como la *adaecuatio rei et intellectus* (la adecuación entre el pensamiento y la cosa). Desde tal punto de vista un concepto es verdadero cuando se adecua al fenómeno al cual se refiere. Esta idea que aparece inicialmente como incuestionable no tardó en presentar problemas: ¿Qué quiere decir adecuar? ¿Cómo pueden adecuarse entidades de naturaleza tan dispar como un concepto y una cosa? Además, esta concepción, que si bien ha florecido en el ámbito del sentido común, en la ciencia no carece de dificultades pues a los científicos les parece inalcanzable: un concepto verdadero implicaría haber concebido una verdad absoluta y actualmente muy pocos creen en ello.[22]

Y esa concepción de la verdad tampoco tiene mucho que ver con la desarrollada en el psicoanálisis, al menos en el que sostuvo Jacques Lacan, quién se permitió afirmar:

> Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubre en la palabra *alethés* el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que ésta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos del modo más verdadero.[23]

Lacan nos indica que la manera de entender la verdad en el psicoanálisis es la que presenta Heidegger… ¿en qué consiste?

La verdad heideggeriana: *alétheia*: *Verborgenheit-Unverborgenheit*

Una de las temáticas recurrentes en obra heideggeriana es el tema de la verdad. Desde el parágrafo 44 de *El ser y el tiempo* Heidegger nos acerca a una concepción que si bien no rompe con la de la tradición si la ubica en su lugar.

[21] Lo que sigue resume apretadamente los capítulos I y II de mi libro: *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. México, UAQ/CIDHEM, 2001.

[22] Algunos postulan, incluso, a la verdad como el consenso existente en una comunidad científica.

[23] Jacques Lacan, *Escritos 1*. México, Siglo XXI, 1984, p.15.

Para Heidegger, la concepción de la verdad de la tradición, de Aristóteles a Kant, la verdad proposicional (del juicio verdadero o falso), no es la originaria, y ello lo obliga a volver a los inicios de la filosofía y a encontrar una idea de la verdad que, si bien también proviene del mundo griego, no corresponde a la de la verdad definida como *adecuación*.

Heidegger descubre que cuando en la Grecia clásica se quería decir 'verdad' utilizaban el vocablo *alétheia*, y se permite traducirlo como *Verborgenheit-Unverborgenheit,* desocultación-ocultante, develación veladora. Para Heidegger la *alétheia* era una verdad basada en la *apertura* del "ser ahí" —el *Dasein*. Es por ello que, en *El origen de la obra de arte*, escribe: "la verdad se muestra ocultándose", pretender enunciarla implica la construcción de subrogados inmediatamente cuestionables. Sólo el poetizar puede portarla: "La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse".[24]

La verdad es algo que se hace patente en el ocultamiento: "La verdad existe sólo como la lucha entre el alumbramiento y la ocultación".[25]

En resumen, la verdad se muestra y oculta simultáneamente, lo cual se manifiesta en la obra de arte de manera privilegiada. Pero no sólo ahí. En la exégesis que Heidegger realiza del aburrimiento[26] o del concepto de la angustia indica que lo que nos conduce a esos estados tan peculiares y desagradables no es sino la emergencia de una verdad: la presencia de la nada: "Pasada la angustia suele decir el habla cotidiana: 'No era nada' [...] el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal [...] El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo".[27]

La verdad concebida de esta manera abre el mundo y es por ello que refleja, como indicó Lacan, la verdad que emerge en el análisis. Desde mi punto de vista, Lacan comprendió exactamente la cuestión central del aporte heideggeriano acerca de la verdad: que su desocultar no es sin el ocultamiento.

En conclusión podemos afirmar que la verdad que se presenta en el análisis no es la de la *adaecuatio*, es la de la *aletheia* heideggeriana, esa ficcional[28] que se muestra ocultándose y por tanto no puede ser sino medio-dicha continuamente,[29]

[24] Martin Heidegger, *Arte y poesía*. México, FCE, 1985, p. 110.

[25] *Ibid*., p. 99.

[26] *Cf*. La segunda parte del volumen 27 de la *Gesamtausgabe,* la *Einleitung in die Philosophie* de Martin Heidegger.

[27] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1983, 207.

[28] J. Lacan, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984, p. 787.

[29] "[...] diga cualquier cosa, eso tocará siempre a la verdad", Jacques Lacan, Seminario *Les non dupes errent*, sesión del 19 de marzo de 1974, citado por Marcelo Pasternac, "Sobre el control/supervisión analítico", en *Artefacto* 1, 1990, p. 79.

esa que irrumpe e insiste. Una verdad cuya esencia es, indica Heidegger, la libertad. ¿Cómo entender esto?

La libertad determinada

La libertad es otro concepto paradigmático de la filosofía que la experiencia psicoanalítica obliga a leer según el aporte heideggeriano. Y esto lo puedo afirmar con certeza porque la libertad que concibe el sentido común, esa que rápidamente se confunde con el *liberum arbitrium*, Lacan la consideraba simplemente delirante: "Les he indicado [...] el carácter profundamente delirante del discurso de la libertad".[30]

Pero esa no era la libertad de la cual nos hablaron Heidegger y Hegel. Estudiémoslo con cuidado.

El *liberum arbitrium* no es la libertad

En nuestros días la idea de *libertad* esta profundamente confundida con la de *libre albedrío* y ello conduce a graves inconsistencias. Por ello, para aclarar el sentido de la noción de libertad es menester revisar previamente lo que se entiende por libre albedrío.

Desde su origen la idea del *liberum arbitrium* está ligada a la capacidad de decisión. San Agustín sostenía que el *liberum arbitrium* designaba la posibilidad que tiene el hombre de elegir entre el bien y el mal. La libertad, por otro lado, designaba el estado de bienaventuranza eterna en el cual no se puede pecar. Esta concepción agustiniana fue ratificada por Santo Tomás en la asimilación que hizo del *liberum arbitrium* y la *voluntas:* el hombre podía elegir voluntariamente entre el bien y el mal. Esto condujo a una pregunta obvia: ¿en qué medida dicha elección humana limita la libertad divina? Muy pronto se dieron cuenta de que en ese ámbito es imposible postular la capacidad de elección humana.

Capacidad de elegir que también fue cuestionada por Buridán en su célebre paradoja. Buridán sostenía que si un asno (o un perro, poco importa) se hallase delante de dos mojones de heno idénticos en cantidad y calidad, ubicados a la misma distancia y sin tener preferencia por uno u otro lado, al no poseer ningún

[30] J. Lacan, *Seminaire Les structures freudiennes des psychoses*, sesión del 15 de febrero de 1956.

elemento que le permitiese elegir entre uno u otro, el pobre asno moriría de hambre. Independientemente de la validez empírica de dicha paradoja, Buridán tuvo la claridad de ubicar las razones de la elección no en el sujeto sino en el objeto. Es el heno, el mayor o más apetitoso, el que obligaría al asno a elegirlo. El objeto *se hace elegir* por el supuesto 'sujeto', el cual quedaría por ello cuestionado como sujeto, como agente, pues *el objeto sería el agente*, el determinante del acto.

Si a esta crítica al poder electivo del sujeto le sumamos la crítica que Freud ha hecho a la voluntad humana, es decir, la crítica presente en su afirmación de la existencia del inconciente como determinante del acto,[31] podemos darnos cuenta de la pobreza de la voluntad libremente electora.

Resumiendo, el *liberum arbitrium* concebido como la supuesta capacidad de una voluntad para elegir, independientemente del objeto o de cualquier otra circunstancia 'exterior', o bien es muy pequeño, o bien es inexistente, pues lo que domina es el objeto o el inconsciente.

Ahora bien, esta cortedad del *liberum arbitrium* no afecta en nada a la libertad, ¿qué entendemos por ella?

La libertad 'superior'

Los griegos llamaban *eleutherós* al joven que, una vez alcanzada la madurez sexual, podía incorporarse a su comunidad como un ciudadano responsable.

Los autores de las epopeyas griegas nos ofrecieron asimismo una importante precisión al afirmar que si bien era evidente que los héroes aparentemente no eran libres por estar atados a un destino y que sólo los hombres comunes, los que no importaban, eran libres para elegir, *los héroes eran libres 'en un sentido superior'*.[32] Esto es así porque los griegos concibieron a la libertad como la consciencia de la necesidad, como la asunción del destino.

Hegel reiterará esta idea en su *Historia de Jesús* al afirmar que éste llegó a ser libre cuando se 'sometió libremente' a la ley divina.

Sin embargo, a pesar de estas luminosas afirmaciones, el pensar occidental siguió confundiendo la libertad con la capacidad electora. Desde mi punto de vista, fue sólo hasta que llegó Heidegger que occidente pudo resolver esta cuestión, veámoslo con detalle.

[31] *Cf.* S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*. en Obras completas, vol. 6, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, cap. 12.

[32] José Ferrater-Mora, *Diccionario de filosofía III*. Madrid, Alianza Universidad, 1981.

Heidegger y la libertad

En el apartado denominado “La esencia de la libertad”, incluido en el texto de 1943: *La esencia de la verdad*, Heidegger plantea que la verdad de una proposición sólo puede descansar en la libertad del hombre, cuestión que implica tener claro lo que quiere decir ‘hombre’ o, mejor, como veremos, ‘sujeto’.

El sujeto-mundo

La idea de sujeto es otra idea filosófica clave que acerca a la experiencia psicoanalítica con el pensar heideggeriano.

Es bien conocido que, al inicio de *El ser y el tiempo* Heidegger define al *Dasein*, el ente que se pregunta y somos cada uno de nosotros, como algo diferente al *Yo*, el *individuo*, al *hombre* y la *persona*.

Podemos decir, con Heidegger y Lacan, que eso que se denomina el *individuo* no existe; una entidad que se pretende indivisa, atómica, es una ilusión que el psicoanálisis ha derrumbado. Por otra parte, el *Yo* es apenas una porción, muy débil y pequeña, del aparato psíquico, una instancia entre otras, nos enseñó Freud. Para Lacan el *Yo* no es sino una “función de desconocimiento”.[33] La *persona* es también yoica, es una máscara que nos encubre no sólo ante los demás sino ante nosotros mismos. Por último, el *hombre* no es sino la cosificación que hacemos del otro o de nosotros, es por ello que puede ser objeto de esas ciencias que hacen de él mismo una cosa: antropología, sociología, psicología. Las ciencias ‘humanas’ al estudiar al hombre, consideran tan sólo su costado cósico, con lo cual pierden al sujeto. Al hacer del hombre una cosa, el sujeto desaparece.

El *sujeto* no corresponde a ninguna de tales categorías. El sujeto era, al inicio, la respuesta a la pregunta acerca de la identidad del agente del acto. El sujeto es el agente, el substrato, lo que yace debajo: *hipokeimenón*, *subjectum*.

En la antigüedad, dicho sujeto fue concebido de múltiples maneras: Dioses, Moira, providencia. En los años de la Grecia clásica se señalaba que los héroes griegos estaban atados a un destino prefijado, inevitable. Y ni siquiera los Olímpicos podían escapar a su poder; podían *saber* su destino, mas no modificarlo.[34] La *Moira*, el Destino, era superior a los Dioses mismos. En los años del cristia-

[33] J. Lacan, Seminario *Les écrits techniques de Freud*, sesión del 10 de febrero de 1954.
[34] Prometeo constituye la encarnación de tal posibilidad, *Cf*. el *Prometeo* de Eurípides.

nismo, la Moira fue reemplazada por la *providencia*, aunque sin la cualidad de preeminencia respecto a la divinidad. El 'así lo quiso Dios', ante la ocurrencia de una desgracia, era una de las maneras de indicar que se consideraba a la divinidad como el agente del acto, el sujeto. Pero en la actualidad ya no es fácil postular que el sujeto, que el agente del acto, es Dios. Los jueces modernos ya no creen a los criminales cuando culpan a la providencia por sus felonías. Entonces ¿quién es el sujeto, el agente del acto?

Antes de responder aclaremos la manera como Heidegger define a su equivalente del sujeto, el 'ser ahí' (*Dasein*): "[…] este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la 'posibilidad de ser' del preguntar, lo designamos con el término de 'ser ahí'".[35]

Acto seguido lo define con base en sus 'existenciarios':

- El *Dasein* 'se cura', es decir, se preocupa, se interesa por su ser, por su existencia, por su libertad, por su muerte.
- El *Dasein* está 'abierto': se pregunta y, por tanto, conoce su mundo.
  El *Dasein* 'se encuentra', es decir, se angustia, tiene afectos y reacciones.
- El *Dasein* 'comprende', se relaciona con su mundo comprendiéndolo activamente.
- El *Dasein* 'habla', es decir, se encuentra ensamblado 'en un todo articulado de significación'.
- El *Dasein* se encuentra 'en el mundo' (*In-der-Welt-sein*) desde el origen.
- El *Dasein* es 'con' otros (*Mitsein*) desde siempre.
- El *Dasein* 'es yecto', es decir, está arrojado al mundo.
- El *Dasein* es 'ser para la muerte', 'finito y temporal', el tiempo es el ser mismo del *Dasein*: "el fundamento ontológico original de la existencialidad del 'ser ahí' es la 'temporalidad'".

Desde mi lectura, dicho *Dasein* está estrechamente vinculado con la noción de sujeto abierta por el psicoanálisis de Lacan.

En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan muestra que, si asumimos el descubrimiento freudiano de inconsciente, no podemos sino cuestionar la concepción del sujeto que lo afirma como una entidad racional y volitiva: "El sujeto que lleva bajo su cabellera su condicilo que lo condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está

[35] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 17.

escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía".[36]

Para Lacan, el sujeto no es sino un "efecto significante",[37] un sujeto que no habla sino que "es hablado", uno que no es "ahora ya" sino que "habrá sido",[38] pues no es sino una consecuencia del acto. Lacan sostiene repetidamente que no somos nosotros los que hablamos sino que "somos hablados por el lenguaje" ("*parlêtre*"), lo cual está estrechamente relacionado con lo planteado por Heidegger en su conferencia de 1950 titulada 'El habla': "Solamente el habla capacita al hombre para ser aquél ser viviente que, en tanto hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante".[39]

Como podemos apreciar, la concepción lacaniana acerca del sujeto es muy cercana a lo planteado por Heidegger. Son dos maneras de escribir la intrincación del sujeto y el habla. Un sujeto que no es 'una cosa" ni 'un alma sustancial' ni, mucho menos, una entidad trascendente, ontoteológica.

El sujeto, asimismo, se encuentra intrincado con el otro y el mundo, cuestión que Heidegger escribía con su concepción del *Mitsein* e *In-der-Welt-sein* y Lacan con la de la *immixion des sujets.*

Mitsein e *immixion des sujets*

Heidegger establece lo que entiende por *Mitsein* y *Mitdasein*[40] desde 1927 en *El ser y el tiempo*. En dicha obra indica que el *Dasein* es desde siempre *con* otros (*Mitsein*) e indisociable del mundo (*In-der-Welt-sein*). Un *Dasein* fuera del mundo humano era inconcebible para Heidegger; incluso un ermitaño, el cual se alejase volitivamente del mundo, no podría sino portarlo a manera de hábitos o anhelos. Los otros no están fuera, sino en un adentroafuera, esto es lo que expresa la cualidad de *Mitsein* del *Dasein*. Cualidad que se encuentra en estrecha correspondencia con lo que Lacan denominó la *immixion des sujets*.

[36] J. Lacan, *Escritos 2*, p. 783.

[37] "Un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante", J. Lacan, *op. cit*., p. 799.

[38] *Ibid*., p. 787.

[39] M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 11.

[40] En el parágrafo 26 de M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1983, sostiene que el *Dasein* puede o bien "curarse" de otros entes (intamundanos), o bien "procurar" por otros *Dasein*. En este texto considero al *Mitsein* como el existenciario que designa la relación con otros entes, sean intramundanos, sean *Dasein*.

En su seminario *Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* Lacan ofrece, con el objetivo de permitir a su auditorio comprender las características del grupo que presenciaba la boca de la Irma del sueño de Freud y como sustituto de la noción freudiana de Masa, el concepto de *immixion des sujets.*[41] E. Porge en *Se compter trois* aclara a lo que se refiere Lacan con dicha noción refiriendo que en el grupo del sueño de Irma, formado por Otto, Leopold y el Dr. M, ocurría una *intrincación de sujetos*:

> Ahora bien, es precisamente en el momento en el cual el mundo del soñante se ha sumergido en una especie de caos imaginario, donde no hay más nadie que pueda decir 'yo', cuando surge la fórmula de la trimetilamina que se imprime ante los ojos del soñante en caracteres gruesos. Se observa ahí lo que Lacan denominó *intrincación de sujetos*, a saber, el carácter inapresable del sujeto que asume el pensamiento del inconsciente. Así el sujeto se presenta en varios personajes simultáneamente, y ahí donde el sujeto podría coincidir con un 'yo', este 'yo' desaparece: lo que aparece es este sujeto acéfalo representado por el puro símbolo de la trimetilamina.[42]

En la *intrincación de sujetos* no hay uno que pueda decir 'yo', sino que el sujeto[43] se presenta 'en varios personajes simultáneamente'. El sujeto es, además, siempre, por incluir al otro, corresponsable.

Vuelta a la libertad

A partir de lo anteriormente enunciado se puede comprender mejor la 'libertad en un sentido superior' de la cual tratamos anteriormente: si el sujeto no es sino en *intrincación con el otro y el mundo*,[44] la libertad superior es aquella derivada de dicha claridad: la libertad de un sujeto intrincado con el otro y el mundo que, por ende, asume su destino (la determinación).[45] Un sujeto al que se le puede exigir *"¡llega a ser el que eres!"* (*Werde was du bist!*), según la fórmula pindárica retomada por Nietzsche, Goethe y Heidegger.

[41] Intrincación, entremezcla de sujetos.

[42] Erik Porge, *Se compter trois*. Toulouse, Eres, 1989, p. 10.

[43] Como puede apreciarse opto por el singular y no por el plural, considero que no se trata de una intrincación de varios sujetos sino de varios personajes en *un* sujeto.

[44] Intrincación desplegada por Heidegger en sus nociones *In-der-Welt-sein:* ser-en-el-mundo y *Mitsein:* ser con otros.

[45] *Cf.* el parágrafo 74 de *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1983, p. 414ss.

La libertad originaria no es el cuestionable libre albedrío de una voluntad, la libertad originaria es la del *Dasein* que es uno con el otro y el mundo.

Y eso se aprecia claramente en el psicoanálisis. Esa experiencia implica, necesariamente, la puesta en suspenso de la vida cotidiana, implica sumergirse en un espacio topológico que no es el de la denominada 'topología de la esfera', la cual concibe al mundo como compuesto por campos estancos, de un lado el yo y del otro el mundo. El psicoanálisis permite pasar a otra vivencia, una donde el Mundo no está 'más allá', donde todo se conjuga y copertenece, donde el mundo se revela apertura —y resistencia—, donde el *Dasein* es *In-der-Welt-sein* y *Mitsein*, pues el mundo y los otros le son constitutivos. Un símil lo presenta la hormiga en la banda de Möbius, la cual constata a cada instante que hay uno y otro lado y, al finalizar el recorrido, reconoce, perpleja, que hay tan sólo un lado.

Para el Heidegger de *El ser y el tiempo*[46] la libertad implica la incorporación del *Dasein* a esa tradición que lo constituye como proyecto y que es profundamente molesto para eso denominado por Freud el *Yo*, el cual pretende autonomía e independencia, ese *Yo* definido por Lacan, como antes indicamos, como 'función de desconocimiento'. Es ese yo el que es el soporte de todo eso que el mismo Lacan denominaba el 'discurso delirante de la libertad'; libertad erróneamente entendida, por supuesto, en el sentido de la delirante autonomía absoluta.

Como podemos apreciar, el enemigo no está fuera. El mayor obstáculo a la comprensión, en este caso, de la concepción heideggeriana de la libertad, lo constituye este *Yo* que cada uno lleva consigo y que es el soporte de sus inefables y autocomplacientes sueños de grandeza, que nos supone autónomos y con 'capacidad electora'. De la misma manera, el *Yo* puede libremente oponerse a su tradición, deteniendo momentáneamente su posibilidad heredada... aunque sólo momentáneamente.[47] No se puede impedir al río la vuelta al cauce. La terquedad yoica tan sólo interrumpe. Al contrario, cuando el *Yo* libremente asiente a su 'posibilidad heredada' puede 'llegar a ser el que es', movimiento que realiza en una temporalidad 'colapsada en el ahora'.[48]

[46] Y no sólo en esta obra. En su *Schelling y la libertad humana* afirmara que "lo más originariamente libre de la libertad" es "aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto empuñarse a sí mismo". (M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*. Venezuela, Monte Ávila, 1990, p. 189.)

[47] Oponerse libremente a la tradición heredada no excluye a la libertad, por ello no podemos sino estar de acuerdo con Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*. México Alianza Universidad, 1989, pp. 466 y ss., cuando afirmó: "estoy condenado a ser libre" o "el hombre nace libre, responsable y sin culpa".

[48] *Cf.* mi estudio *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. México, UAQ, 2001, cap. III.

La temporalidad del psicoanálisis[49]

Desde los inicios de su práctica, Freud se dio cuenta de que no eran muy fiables las historias (*vgr*. las escenas de seducción) que le narraban sus analizantes. En su *Presentación autobiográfica* narra de la siguiente manera su reflexión:

> Cuando después hube de discernir que esas escenas de seducción no habían ocurrido nunca y sólo eran fantasías urdidas por mis pacientes, que quizás yo mismo les había instilado, quedé desconcertado un tiempo [...] mi error había sido entonces como el de alguien que se tomara por verdad histórica la leyenda de la monarquía romana según la refiere Tito Livio, en vez de considerarla como lo que es: una formación reactiva frente al recuerdo de épocas y circunstancias mezquinas probablemente no siempre gloriosas.[50]

Posteriormente, Freud descubre una importante función del relato del acontecimiento por parte del analizante: el encubrir.

En su texto "Sobre los recuerdos encubridores" (1899), Freud analiza un trabajo de V. C. Henri (1897) sobre los recuerdos infantiles, donde se da cuenta de que gran parte de los recuerdos de la infancia no son de lo que los padres sabían que había conmocionado al niño (*vgr*. la muerte de familiares) sino de escenas vacuas (la imagen de un mantel, una ventana, etcétera) y llama a esos recuerdos 'encubridores' pues, desde su punto de vista, tienen la función de ocultar otros recuerdos, esos sí traumáticos, que están unidos a los encubridores con lazos simbólicos o de contigüidad.

Freud afirmará, finalmente, con Henri, que todo recuerdo es encubridor pues los humanos no poseemos recuerdos *de* la infancia sino *sobre* la infancia.

Con todo esto la credibilidad de lo relatado por el paciente disminuye pues, si todo recuerdo es encubridor… ¿qué se debe creer? ¿Tiene sentido seguir hurgando en el pasado?

Además, los recuerdos que emergen de lo reprimido son a veces muy difíciles de sacar a la luz: 'la mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo' y, cuando aparece, el analizante sostiene: 'en verdad lo he sabido siempre, sólo que no me pasaba por la cabeza'.[51]

Y no lo recordaba porque dichos eventos se traen marcados en el cuerpo, aparecen en nuestros actos. En ellos el pasado se encuentra resumido: "[…] el

[49] En este apartado resumo, de manera muy sucinta, mi ensayo *La temporalidad del psicoanálisis*. México, Universidad de Guadalajara, 1989.

[50] S. Freud, *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 21, p. 33.

[51] S. Freud, *op. cit.*, vol. 12, pp. 151-152.

analizado no *recuerda* en general nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa* [...] lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace".[52]

Y lo repite, precisamente, en la transferencia, es decir, en la relación con el terapeuta: "La transferencia misma es sólo una pieza de repetición, es la transferencia del pasado olvidado; pero no sólo sobre el médico: también sobre todos los ámbitos de la situación presente".[53]

Dicho en otras palabras, en la transferencia, en la relación presente con el terapeuta, el pasado se repite. Un pasado interpretado desde el momento mismo de su vivencia pues 'lo realmente ocurrido' constituye una ficción. Por todo ello, al analista deja de interesarle lo 'realmente ocurrido' para preocuparse solamente por la manera como lo interpretó el paciente. Deja así de hurgar en el pasado y lee el pasado que el paciente repite en el presente, en la transferencia.

Lacan y la "reescritura de la historia"

Con el conocimiento, derivado de la enseñanza de Freud, de que no hay más realidad pasada que la interpretada, Lacan plantea la tarea del psicoanálisis como: "reescribir la historia". En su seminario sobre los *Escritos técnicos de Freud* escribe: "La historia no es el pasado. La historia es el pasado en tanto que es historizado en el presente, historizado en el presente porque fue vivido en el pasado".[54]

Y, más adelante, hablando respecto al objetivo del análisis: "[…] yo diría, a fin de cuentas, que de lo que se trata, es menos de recordar que de reescribir la historia".[55]

En el psicoanálisis, por tanto, se lee el pasado con el objeto de reescribir la historia. Y al reescribirse el pasado cambia el futuro, pues el futuro no es sino el pasado proyectado hacia adelante. Como puede apreciarse, reescribir la propia historia deviene tarea central del psicoanálisis, pues es capaz de cambiar el futuro. Agnes Heller escribe en su *Teoría de la historia*, que el futuro como utopía determina el obrar presente que está encaminado hacia él. Si mi utopía, si mi futuro, cambia, cambiará asimismo mi actuar presente.

Así, cuando el psicoanálisis reescribe la historia, cambia el pasado y al cambiar el pasado cambia el futuro, que no es sino el pasado proyectado hacia

[52] *Ibid*., pp. 152-153.
[53] *Ibid*., p. 150.
[54] J. Lacan, *Seminaire Les écrits techniques de Freud (1953-1954).* París, Seuil, 1975, p. 19.
[55] *Ibid*., p. 20.

adelante. Asimismo, al cambiar el futuro cambia el presente pues éste tiende hacia aquél. Sobre esto último A. Heller cita muy acertadamente a Whitehead: "[…] separad el futuro y el presente se derrumbará despojado de su contenido mismo".[56]

La claridad de Heller proviene, evidentemente, de su lectura de Heidegger, pues fue éste el que retomó la idea de una historicidad y temporalidad donde el pasado y el futuro se encuentran 'colapsados' en el presente. Revisemos la concepción del tiempo y la historia del ontólogo alemán.

La historicidad heideggeriana

Desde los albores de la ontología heideggeriana se plantea que la temporalidad humana no se reduce a lo que los relojes presentan. En el apartado titulado "Temporalidad e historicidad" de *El ser y el tiempo*, Martin Heidegger muestra que el tiempo humano también puede concebirse de otra manera, y para hacerlo distingue entre dos maneras de vivir la temporalidad: la 'impropia' y la 'propia'.

El tiempo impropio presenta las siguientes características:

- es el tiempo del pasado-presente-futuro, el tiempo por el cual 'pasamos' (en el sentido de 'pasar por el tiempo, por los años');
- es un tiempo continuo, 'flujo continuo de ahoras';[57]
- es el tiempo del *Dasein* impropio, alienado en el mundo de los hombres, del *Dasein* perdido en la moda y en la avidez de novedades, es el tiempo de aquél que 'nunca tiene tiempo'.

Heidegger nominará a esa manera de vivir el tiempo como impropio, y planteará una temporalidad propia con tres 'éxtasis': advenir, sido y presente. Tales 'éxtasis' están en el *Dasein* mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde el tiempo es inherente al ser y, por tanto, en su Ser único, continuo e inmóvil era impensable que se 'pasase por el tiempo', así en Heidegger, aunque desde una perspectiva totalmente diferente, el tiempo es inseparable del ser.[58]

[56] Agnes Heller, *Teoría de la Historia*. México, Fontamara, 1986, p. 53.

[57] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. p. 442.

[58] Por tal razón, en el parágrafo 78, Heidegger señala a Dios como un ser fuera de tiempo (en virtud de su eternidad).

La temporalidad del *Dasein* propio, entonces, presenta tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presente. Para mostrar cómo operan estos éxtasis, Heidegger describe el momento en el cual el *Dasein* asume su vocación más original: el ser sí mismo, la vida propia.

Heidegger señala que para que el *Dasein* sea sí mismo debe 'precursar la muerte' (*Vorlaufen des Todes*), es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero 'esperar la muerte' pesimista sino, con base en la comprensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose. Y ¿de dónde extrae tales posibilidades? pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su 'tradición heredada'. Dicho de otra manera, el precursar la muerte advenidera hace al *Dasein* encontrarse con la angustia, angustia producida por esa 'posibilidad de la imposibilidad' que es la muerte. El precursar la muerte hace al *Dasein* retrotraerse al sido, hallando ahí su tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades más propias, lo cual le permite ubicarse en su presente, gestarse históricamente, pudiendo ser un *Dasein* propio, que vive para sí, y es un hombre de su tiempo.[59]

En la temporalidad extática, heideggeriana, de manera similar al enfoque de san Agustín,[60] el pasado y el futuro dejan de estar 'atrás' o 'adelante', para encontrarse en el presente. El *Dasein* porta su sido (como la historia que lo determina en su presente) y también su advenir, el cual determina, bajo la forma del objetivo, incluso de la utopía, su actuar presente. Para Heidegger es la muerte advenidera —la que el *Dasein* propio precursa— la que le permite recuperarse en su tradición sida, lo cual determina su presente. Esto es muy claro. Cualquiera que se ha orientado verdaderamente a la muerte (advenidera) sabe que a partir de entonces la vida ya no puede ser vivida de la misma forma, que si antes se podía estar encadenado a proyectos fútiles y ajenos (temporalidad impropia), a partir de esa experiencia ya no se pueden sostener y tienen que construirse otros derivados de la propia tradición (sida) lo cual obliga a vivir en consecuencia a ellos (en el presente).

Como puede apreciarse, el Heidegger pensante unifica el tiempo (y hará lo mismo con el otro y el mundo en el sujeto): el pasado está resumido en el presente y el futuro, en tanto anhelos y objetivos, también se encuentra en el presente.

[59] Gracias a este análisis, la tesis heideggeriana del hombre como un "ser para la muerte" cobra su real sentido: no es una tesis pesimista sino vital, permite la decisión y la resolución del destino individual, permite vivir la vida propia inserto en el momento histórico-social.

[60] En sus *Confesiones*. México, Latinoamericana, 1966, p. 323, san Agustín sostiene que, si pensamos en el tiempo, realmente no existe sino el presente pues todo ocurre en él, en consecuencia, sólo hay un "presente del presente", un "presente del pasado" y un "presente del futuro".

Un ejemplo de temporalidad extática: la *Nachträglichkeit*[61] freudiana

Más de una década antes de la aparición de *El ser y el tiempo* de Heidegger, Freud ya se había enfrentado a la experiencia de una temporalidad que escapa a la flecha del tiempo newtoniana.[62] Freud, al no poder incorporar su concepción del inconsciente a la temporalidad aristotélico-newtoniana, indicará, en 1915, que el inconsciente es 'atemporal'.[63] Pero años antes, en 1895, había planteado, incluso, otra concepción del tiempo. Ésta se encuentra en el caso Emma, el cual es narrado fragmentariamente en una obra que Freud guardó durante toda su vida y que fue publicada sólo póstumamente: el *Proyecto de psicología para neurólogos*.[64] En tal obra Freud aprecia perfectamente que el deseo

[61] El vocablo *Nachträglichkeit* ha sido vertido al castellano como 'resignificación', 'efecto retroactivo' o 'con posterioridad'.

[62] En sus *Principia mathematica* Newton escribe: "[…] el tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo" (Citado por Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, IV, p. 3245).

[63] Sigmund Freud, *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. 14, p. 184.

[64] En el apartado titulado "La *proton pseudos* histérica" del *Proyecto de psicología para neurólogos*, Freud narra el caso de una mujer —Emma— que sufría de un síntoma fóbico: no podía ir sola a las tiendas. Al asociar respecto a ello, Emma refiere la primera ocasión en la cual se le presentó la fobia: teniendo apenas doce años fue a una tienda y vio reír a los empleados, uno de los cuales le había gustado, pensando que se burlaban de su vestido. A partir de ahí se generó ese terror que animaba su fobia. Freud se dio cuenta de que con este evento no se cerraba la explicación. Continuó indagando y encontró una escena previa, de los ocho años, en la cual Emma narraba haber ido a otro establecimiento a comprar golosinas y donde el pastelero le pellizcó los genitales a través del vestido riendo estentóreamente al hacerlo. A pesar de ese ataque ella volvió al día siguiente y "se reprochaba haber ido por segunda vez, como si de ese modo hubiera querido provocar el atentado" (*Cf.* S. Freud, *Obras completas.* Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. 1, p. 401). No tardó Freud en encontrar el enlace entre las dos escenas: por un lado, la risa de empleados y pastelero, por el otro, el deseo; en un caso un empleado le gustó, en el otro, parece que no le desagradó el pellizco del pastelero, por lo cual volvió al día siguiente. A partir de este caso Freud elabora su concepción de la *Nachträglichkeit* —esa temporalidad donde lo posterior hace inconsciente a lo anterior—, concepción que implica la superación de la teoría traumática (la cual planteaba que los síntomas no eran sino los efectos directos de un trauma previo).

La concepción de la *Nachträglichkeit* no obstante ser más lograda que la teoría traumática, le genera una pregunta a Freud: ¿cómo es posible que el recuerdo de una vivencia pueda ser más traumático que la vivencia misma? Freud dejará esta pregunta sin respuesta y postulará, durante años, tan sólo el hecho constatable: "la histérica padece de reminiscencias". Ahora bien, la inclusión de la transferencia permite responder esa pregunta. En el análisis de Emma, Freud era el soporte de su transferencia, despertando su deseo e incluso actuándolo. No olvidemos que, según algunos biógrafos (Geoffrey Masson, Janet Malcolm, Alexander Grinstein), Freud, gracias al apoyo de

inconsciente no sólo se encuentra en el pasado (el sido), sino en el presente y, además, que compromete al devenir, es decir, está inserto en una temporalidad acorde a lo planteado por Heidegger. Quizás si Freud hubiese conocido la obra de Heidegger se hubiese dado cuenta de que su dificultad para teorizar la temporalidad del inconsciente se debía a que el modelo con el cual lo leía no era el adecuado. *El inconsciente si bien es "atemporal" para la flecha del tiempo aristotélico-newtoniana, no lo es para la temporalidad de Heidegger*. El inconsciente[65] opera en una temporalidad extática, colapsada.

La experiencia analítica, entonces, es acorde a la temporalidad colapsada, donde el pasado se reitera en el presente y donde el futuro, en tanto fines, también se ubica en el presente, orientándolo. Es más, si no fuera así, si el pasado y el futuro no fuesen manejables en el presente, si el pasado estuviese "atrás" y fuese por ende intocable ¿cómo podría tener algún efecto terapéutico el acto analítico? Es gracias a que el pasado y el futuro se encuentran en el presente que se puede releer y reescribir la propia historia y así posibilitar los

su entonces bienamado W. Fliess, "pellizcó los senos" nasales de Emma en la fallida intervención quirúrgica que pretendía, mediante la cauterización de una zona de los senos nasales (*nasal sinuses*) de Emma, curarle la histeria. Esto fue posible debido a la conjunción de las teorías de Freud y Fliess. Pues mientras Fliess —quien era otorrinolaringólogo— consideraba que la sexualidad se encontraba situada en los senos nasales, Freud postulaba que la histeria era por causas sexuales, entonces ¿por qué no curarla mediante una operación en dichos senos? Dicha operación se efectuó en marzo de 1895. Fliess, quien no era un cirujano particularmente dotado, dejó medio metro de gasa en el área intervenida, la cual no tardó en pudrirse y ocasionar una supuración que hizo necesaria una segunda intervención —ya no realizada por Fliess sino por Gersuni—, todo ello ante una Emma fascinada por tantas atenciones. Freud no pudo escapar a la actuación de la transferencia a la cual lo condujo no solo su particular relación con Fliess sino también su "muy agradable y decente" paciente. Ahora bien, independientemente de la actuación freudiana, lo que quiero señalar es que sólo hasta el tercer momento, en la transferencia con Freud, ocurrió la lectura de la fobia, sólo hasta entonces *existió* ese inconsciente como tal, pues ya había alguien que podía leerlo así. Luego de la primera escena, con el pastelero, no ocurrió sino la emergencia del deseo, luego de la segunda, en la tienda, se reprimió la primera y se generó la fobia. En la tercera, con Freud, se leyó el inconsciente presente en la fobia y, gracias a ello, reingresó, en la transferencia, lo olvidado. El deseo, vehiculizado por el síntoma, circula en las tres escenas, es lo que las hace presentes, patentes, es lo que se repite y transfiere. La pregunta: ¿por qué un recuerdo puede ser más traumático que la vivencia misma? encuentra su sentido: el recuerdo atestigua la presencia de la vivencia, forma parte de un sido que se encuentra en el presente, se halla presente, se repite en el síntoma, en la transferencia. Es la repetición la que hace existir a los eventos. Un evento único (un hápax, decían en la Grecia antigua) carece de nombre, no es re-conocible. Desde este punto de vista, el generador de síntomas, el deseo inconsciente, no sólo está en el pasado (el sido) sino en el presente y, además, compromete el devenir.

[65] *"Une bévue"* (Tropiezo, metida de pata), transliteración del *Unbewusste* —inconsciente— freudiano, mediante el cual Lacan reconsidera tal noción

efectos subjetivantes del análisis. Sólo gracias a ello es posible lograr el "anhelo de ser otro".

Conclusiones

La experiencia psicoanalítica posibilita el 'anhelo de ser otro' en la medida en que conduce, a quienes se permiten recorrerla hasta su culminación, a cuestionar nociones básicas del sentido común, cuestionamiento que revela una asombrosa cercanía con los planteamientos heideggerianos.

De tal manera, la verdad se concibe como apertura (eso que abre y permite las asociaciones), la libertad como la asunción de la tradición heredada que nos permite 'llegar a ser lo que somos', el sujeto ya no como una cosa sino como el corresponsable agente del acto, uno que incluye al otro y al mundo y, finalmente, al tiempo ya no como eso medido por los relojes sino como una entidad fundamental que nos es consustancial y donde se encuentra colapsada nuestra existencia toda.

La experiencia psicoanalítica retoma el antiguo 'anhelo de ser otro' pues al modificar esas nociones claves de nuestra existencia nos obliga a mirar el mundo y la historia de otra manera, nos permite 'pasar a otra cosa' y encaminarnos en la vía del inalcanzable objeto de nuestro deseo.[66]

Fecha de recepción: 10/12/2009
Fecha de aceptación: 2/04/2010

[66] Cuestión que Lacan escribía con su noción de *objeto a* Heidegger con su fórmula "Auf einen Stern zu gehen, nur dieses" (Ponerse en camino hacia una estrella, sólo eso).

HOMBRE, SER *EX*-CÉNTRICO MERLEAU-PONTY: UN GIRO ANTROPOLÓGICO PARA REFUNDAR LA LIBERTAD[1]

Diego Alejandro de la Vega Wood*

La primera verdad es, sí, yo pienso,
pero a condición de entender con ello
'yo soy de mí' siendo-del-mundo.

Maurice Merleau-Ponty

Resumen

¿Puede la forma de mirar cambiar como vivimos? Sin duda. A partir de la crítica que Merleau-Ponty hace a la mirada moderna sobre las cosas, se muestra la necesidad de entender al hombre como ser corpóreo en relación: *ex*-céntrico. El artículo rescata la idea de *Gestalt* como se expresa en la imagen de la *carne*, para invitar a construir una mirada afirmativa que reconozca al hombre en toda su humana posibilidad. Tal mirada implica una nueva comprensión del hombre, en una relación más ecológica consigo y con su entorno. Se sugiere así un habitar que transforme el *ethos,* rostro y morada del hombre. En suma, un nuevo entendimiento y ejercicio de la libertad.

Palabras clave: Merleau-Ponty, percepción, cuerpo, carne, libertad, dualismo, *Gestalt*, habitar.

[1] Versión corregida y aumentada de la ponencia presentada en el marco del *Coloquio Internacional "Merleau-Ponty, viviente"* organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, Michoacán (septiembre de 2008).

* Estudiante del Doctorado de Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey, México, trabajodediego@gmail.com

Abstract

Can the gaze change the way in which we live? Certainly. Starting from the critique that Merleau-Ponty directs towards the modern gaze on things, the article shows the need of understanding Man as a bodily relational being: an *ex*-centric being. The text recovers the idea of *Gestalt* as expressed through the image of *Flesh* in order to build an affirmative gaze that recognize Man in its full human possibility. Such a gaze implies a new comprehension of Man, as existing in a more ecological relation with his environs and with himself. It suggests a dwelling that transforms the *ethos*, face and abode of Man. In brief, it calls for a new understanding and exercise of freedom.

Key words: Merleau-Ponty, perception, body, Flesh, freedom, dualism, *Gestalt*, dwelling.

Preliminar

¿Puede la forma de mirar cambiar como vivimos? Sin duda. A partir de la crítica que Maurice Merleau-Ponty hace a la mirada moderna sobre las cosas, se muestra la necesidad de entender al hombre como corpóreo —por tanto, en relación. El *corpus* de la obra merleaupontyana presenta claramente una antropología filosófica que sin embargo nunca fue sistematizada por el filósofo. Ésta resulta importante ya que da cuenta de una transformación en la forma de pensar al hombre: no sólo como racionalidad sino a partir de su inserción en el mundo siendo cuerpo —y por tanto 'carne del mundo'. Ello establece una forma alternativa de concebir no sólo la libertad sino también (potencialmente al menos) la propia filosofía. Este trabajo pretende ser una modesta contribución en ese sentido.

Mas no sólo. El presente texto hace también una pequeña arqueología de las influencias tempranas del propio Merleau-Ponty para rescatar la idea de *Gestalt* como se expresa en la imagen de la *carne*, invitando con ello a construir una mirada afirmativa que reconozca al hombre en toda su humana posibilidad. Este cambio en la forma de aproximarse a las cosas no se agota en una simple alternativa epistemológica sino que se extiende —al menos— hasta el campo de la ética: demanda una nueva forma de pararse en el mundo.

Con tales motivos en mente, el texto se divide en cinco partes, un interludio y una posdata. En la primera parte, 'Mirar transforma al mundo' se busca rescatar la influencia de la *Gestalt* en el pensamiento merleaupontyano para mostrar la importancia de la forma de mirar. Con ello, se sientan las bases para la crítica sobre la mirada dominante que más adelante se desplegará, y se enfila la im-

portancia de afirmar 'lo que hay'. En la segunda parte, 'La ilusión de transparencia total' se comienza la crítica tanto de idealismos como materialismos a partir de la 'diplopía ontológica' detectada por Merleau-Ponty, con lo que se pone en la mira la idea dominante de Racionalidad occidental.

Esta será abordada en el 'Interludio', donde se presentará una crítica al pensamiento de corte cartesiano, y se hará hincapié en el rol de la corporalidad y la necesidad de una 'fe perceptiva'. En la tercera parte, 'Opacidad del Ser: campo de la posibilidad, semilla de la libertad', se presenta la necesidad de considerar la 'negatividad del ser' como cubil de la libertad. Ello es profundizado en 'Lo humano como *carne*: la posibilidad de apertura al mundo', apartado cuarto en donde se presenta la categoría de *carne*, central a la ontología de Merleau-Ponty.

Finalmente, en 'Refundar la libertad' se presenta la idea de una libertad situada a la que se habrá ido abonando en las partes previas. Este *habitar* sugiere una transformación del *ethos* del hombre. En suma, propicia un nuevo entendimiento y ejercicio de la libertad que en la 'Posdata', a forma de provocación a seguir pensando, se presenta como *entrega*: auténtica posibilidad del ser *ex*-céntrico.

Mirar transforma el mundo

Imagínese, por un segundo, un diagrama del mundo en el que el ser humano es el centro (fig.1). El mundo en dicho esquema sería un campo representando el espacio-tiempo donde acontece el accionar humano. El dibujo podría tomar cualquier forma, pero en este pequeño y humilde diagrama bidimensional no es más que un círculo. Concéntrico a éste, aparece otro círculo que por más pequeño queda contenido en el primero. El círculo mayor parece etiquetado por una letra 'P', mientras que el segundo lo está por una letra 'C'.

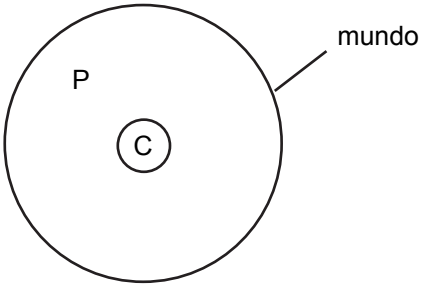


Fig. 1

Al verlo, pareciera que ese centro dicta —con el solo acto de su pensamiento— lo que pasa alrededor. Visto desde otro punto, pudiera parecer que ese centro se forma por la presión que todo aquello que le rodea ejerce sobre éste. Como sea, hay algo irrebatible: en el diagrama, centro ('C') y periferia ('P') del mundo están aparte.

Si se gusta de las categorías, puede llamarse al diagrama "Modernidad". En el mismo tenor, podría llamarse a la representación que pone el poder en el centro "Idealismo", mientras que habría de llamarse a la que pone el poder en la periferia "Materialismo". No obstante, es preciso recordar que el diagrama es sólo eso: un diagrama, una *representación* del mundo. Es importante no dejarse confundir permitiendo que el diagrama usurpe el lugar del mundo.

En la historia de las ideas es usual encontrar divisiones entre tangible e intangible, que separan estos ámbitos en esferas que en teoría no habrían de tocarse. A esto no escapan ni materialismos ni idealismos. Al menos no en sus versiones más ortodoxas. Este mal se encuentra muy difundido y se llama dualismo. Mal que enferma a la filosofía, a las ciencias, al pensar en general. Mal que se incorpora en el cuerpo.

Uno de los primeros y más importantes puntos donde se encuentra el dualismo es en la idea dominante sobre lo que sea el hombre. Se piensa que uno es alma encerrada en un cuerpo: "este yo, es decir, el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto ella es".[2]

Se puede hacer un ejercicio para intentar probar lo arraigado de tal idea. Se trata de un juego muy sencillo: hay que tomar papel y lápiz e intentar escribir sobre la propia corporeidad sin utilizar posesivos para referirse al cuerpo que cada uno *es*. Es decir que sin usar términos como 'mi cuerpo' se trata de hablar del propio ser-corpóreo. Resulta difícil, ¿cierto? Esto es sólo una viñeta que habrá de mantenerse en el fondo de la reflexión a lo largo del presente escrito. La causa de la dificultad descansa en un consenso más o menos generalizado de que el propio cuerpo es un objeto —como muchos otros— de nuestra propiedad. El detalle es que el cuerpo que llamamos propio no es una cosa entre otras. Hombre y cuerpo son inseparables. Para ser el hombre precisa ser cuerpo; no puede hacerse ajeno a él.[3]

De vuelta al diagrama del mundo del que se hablaba en un principio donde el centro era el hombre, se ensayará ahora a borrar la línea que divide el centro y la periferia (fig.2).

[2] René Descartes, *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 1999, p. 51.

[3] Ahí es precisamente donde descansa la tragedia que el pensamiento marxista llama 'enajenación': hacer ajeno al cuerpo implica tornarse ajeno a uno mismo, a las posibilidades de uno.

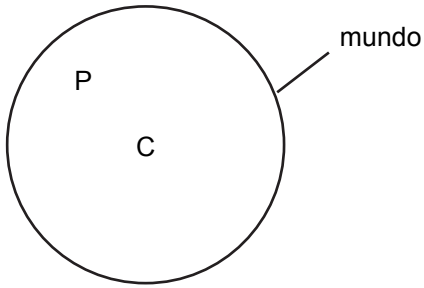


Fig. 2

¿Qué sucede? No obstante que la línea no está ahí, no resulta muy complicado, si así se pide, dirigir la mirada hacia el centro de la figura (incluso estando descentrado); tampoco se presenta mayor conflicto si se pide fijarla en la periferia. Este diagrama resulta mucho más cercano a lo que sucede en la experiencia cotidiana: podría decirse que es más exacto.[4] Resulta especialmente útil porque ayuda a ilustrar un hecho relevante: en la experiencia del mundo no existe una línea que divida ambas zonas —como no existe tampoco una línea definitiva que marque el borde del mundo. Si tal división aparece es por efecto de la mirada. Que quede claro: a diferencia de lo que podría pensarse el mirar no es *inocente*, tiene consecuencias.

El efecto de diferenciación evidenciado en el párrafo anterior fue señalado y bautizado como 'figura/fondo' por los psicólogos de la *Gestalt theorie.* Vale la pena detenerse un momento y preguntar, ¿qué es *Gestalt?*: "No es una cosa en sí, sino un ser de la percepción. Se trata de una versión preobjetiva o perceptiva de la naturaleza".[5] La *Gestalt* es algo que se da *en* la percepción, es decir en la experiencia, en la interacción, en el evento no como hecho sino como proceso: "Lo más importante de la aproximación *Gestalt* descansa quizá en que señala que el 'todo determina las partes', lo que contrasta con la idea previa de que el

[4] Si bien es más exacto, no es lo más exacto. En realidad no hay un diagrama definitivo con el que puedan agotarse las explicaciones del mundo. Podrían hacerse más diagramas: una figura tres en la que la circunferencia del círculo mayor se volviera punteada (porosa) o desapareciera del todo, con lo que podría manifestarse la dificultad (imposibilidad) de situar las fronteras del 'mundo'; una figura 4 que desplazara las letras 'P' y 'C' a otras posiciones, o que substituyera la 'C' por algo más para negar la existencia de *un* centro. Las posibilidades son muchas, y quedan como provocación y tarea pendiente al pensar. En aras de simplificar, más no por agotamiento, en este ensayo detendremos los diagramas en la figura 2.

[5] Felipe Boburg, *Encarnación y fenómeno. La ontología de Merleau-Ponty*. México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 80.

todo es meramente la suma total de sus elementos. La situación terapéutica, por ejemplo, es más que un simple evento estadístico de un doctor más un paciente. Se trata del *encuentro* del doctor y el paciente".[6]

Al proponer la *Gestalt* se pone en duda la supuesta separación entre sujeto y objeto, postulándose una continuidad entre ambos, por lo que se rompen las relaciones de dominio entre ellos. Los cambios serían una suerte de movimiento de un mismo tejido: el fondo. Por ello se entiende que los terapeutas alineados con la *gestalt* salten a la siguiente conclusión:

> […] la mirada *Gestalt* es la aproximación original, natural y sin distorsiones a la vida; esto es, al pensar, actuar y sentir del hombre. La persona promedio, habiendo crecido en una atmósfera llena de divisiones, ha perdido su Totalidad, su Integridad. Para recuperarse debe curar el dualismo de su persona, de su pensamiento y de su lenguaje. Está acostumbrado a pensar en contrastes —infantil y maduro, cuerpo y mente, organismo y ambiente, sujeto y realidad, como si fueran entidades opuestas. La mirada unitaria que puede disolver la aproximación dualista se encuentra soterrada pero no destruida y, como intentamos mostrar, puede ser recuperada con grandes ventajas.[7]

El efecto 'figura/fondo' que la *Gestalt* subraya indica, la forma en que vemos: muestra que el mirar es un proceso activo, donde "es nuestro interés o necesidad más inmediata lo que en forma natural tiende a llegar al primer plano de atención, mientras que todo lo demás tiende a retroceder al fondo".[8] Sin embargo, la intención de la *Gestalt* al evidenciar la supuesta separación entre figura y fondo es cuestionarla. El foco de atención se pone sobre la relación que a partir de nuestra mirada se establece entre el objeto y el contexto: "El color lila se ve azuloso contra un fondo rojo, y rojizo contra un fondo azul".[9]

Queda en duda la separación y se muestra la importancia de la situación y las relaciones que a partir de ésta se generan. La apuesta es por la unidad de la vida. La separación es efecto de la mirada: al fijar la vista en un punto se le hace resaltar del resto del fondo. Dicho punto volverá al fondo tan pronto como la mirada se fije en otro punto, que a su vez se tornará figura hasta que se verifique un nuevo desplazamiento de la mirada y así sucesivamente.

[6] Fritz Perls , R. Hefferline y P. Goodman, *Gestalt Therapy*. Nueva York, Bantam Books, 1997, p. XIX.

[7] *Ibid*., p. XIV.

[8] Marc Joslyn, "Figura-Fondo: Gestalt-Zen," en John Stevens, ed., *Esto es Gestalt*. 10ª ed., Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2004, pp. 261-262.

[9] F. Perls , R. Hefferline y P. Goodman, *op. cit*., p. XVI.

No está de sobra remarcar que la figura en realidad nunca deja de ser fondo más que para el ojo que mira.[10] Éste funciona como una suerte de editor. La mirada no es un proceso pasivo de recibir imágenes: es en realidad un proceso complejo y activo en el que se mira, selecciona y acomoda aquello que se percibe para hacerlo cuadrar con un cierto esquema de comprensión de la realidad. La forma en que miramos el mundo, de hecho, afecta nuestra experiencia del mundo. Y en última instancia la forma de mirar transforma al mundo otorgándole cierta forma; tal como sucede en una cabina de edición. Por ello, en cierto sentido el ojo que mira es equiparable a un editor que selecciona y ensambla.

En la *Gestalt* la conciencia del efecto figura/fondo es importante para entender que la separación en el mundo se debe no a la materialidad del mismo sino a la forma en que se mira —como se trató de ilustrar mediante el contraste de los diagramas al principio de este escrito (fig.1 y fig.2). Es la forma en la que generalmente se mira lo que dibuja la línea que divide. Hacer evidente el poder de la mirada busca devolver el timón a aquel que mira; aún mejor, hacerle ver que el timón (y su poder) siempre ha estado en sus manos —aunque lo haya olvidado. Dota de poder para, literalmente, enfrentar el mundo con otros ojos y con ello abrir otras posibilidades para la *praxis.*[11]

La tarea del que practica la *Gestalt* es aceptar lo que se presenta para poder integrarlo a la existencia, pues, de hecho, por presentarse ya forma parte de la misma. Se trata de una práctica que niega la negación. Es decir, afirma para integrar. O mejor aún: afirma '*lo* que hay' para integrar*lo*. Lo que se busca es la armonía. Tal idea recuerda al proceder que recomienda Zaratustra en su reflexión sobre la *redención*. Ésta "no sería otra cosa que redimir a los que fueron, y transformar todo 'fue' en un 'así lo quise yo'",[12] pues "todo 'fue' es un fragmento, un enigma y un azar espantoso, hasta que la voluntad añada: '¡Pero así lo quise, y así lo querré!'".[13]

La ilusión de la transparencia total

El diagrama inicial (fig. 1) tiene varios posibles niveles de lectura de entre los cuales sólo se abordarán dos. Ya se ha hablado sobre un primer nivel en el que

[10] Este hecho será retomado y profundizado por Merleau-Ponty en sus reflexiones sobre la *Chair* —a 'Carne'.

[11] De alguna manera, puede argumentarse que una cierta forma de mirar va estableciendo ya cierta partitura o dramaturgia en o mediante la cual las acciones del que mira habrán de desarrollarse.

[12] Friederich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Edimat libros, 1999, p. 149.

[13] *Ibid*., p. 151.

se enfatiza la forma en que se mira. Un segundo nivel de lectura, enfocado más sobre el diagrama mismo, podría sugerir que el centro ('C') es el hombre y la periferia ('P') es el mundo. Observando esta representación, da la impresión de que todo gira en torno al ser humano. Esta es la visión moderna de corte cartesiano que aquí se trata de cuestionar. El segundo nivel de lectura propuesto encaja perfectamente con la noción de que existe un en-sí y un para-sí. Lo anterior es lo mismo que decir que hay algo que *es* y otro algo que sólo es en tanto que lo que es por propio derecho le conoce; esto último es sólo en tanto que es *conocido*. Aparece así la división sujeto-objeto gracias a la extraña relación 'conocimiento'. Trasluce en esta visión el viejo complejo cartesiano sobre los hombres como 'cosas que piensan' donde en realidad la única prueba de la propia existencia es el propio pensamiento. Gracias a dicha visión, "mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la objetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial".[14] Lo anterior conduce a una soledad sin fin provocando un soliloquio maniático. Es a esto a lo que se refiere como solipsismo.

El solipsismo es típico de los idealismos. Éste es el resultado de la radicalización del subjetivismo (tanto gnoseológico como metafísico), llegando al extremo de aseverar que todo lo existente se reduce a "la conciencia propia, mi 'yo solo' (*solus ipse)*".[15] Es decir que aseverando que uno es una cosa-que-piensa/alma/razón (*res cogitans*) de entrada se descarta la cosa-extensa/cuerpo (*res extensa*) que, se supone, la primera habita. Dudando de todo lo que no sea la propia conciencia, por lógica, se duda de la existencia no sólo del propio cuerpo sino de todos los otros. Si bien se gana en objetividad, pues esa cosa-que-piensa no sería sujeta a pasiones ni afectada por situaciones, tal ser queda absolutamente solo en medio de sus pensamientos.

Más allá de ser un absurdo para el sentido común, lo dicho antes revela una 'enfermedad' que Maurice Merleau-Ponty denunció en los pensamientos modernos:

> ¿No habrá en toda nuestra filosofía (y en toda nuestra teología) remisión mutua y círculo entre un pensamiento que podría llamarse 'positivista' (el ser es, Dios existe por definición; si algo debía ser, no podría ser sino en este mundo y esta naturaleza; la nada carece de propiedades) y un pensamiento 'negativista' (la primera verdad es la de una duda, lo que es ante todo cierto

[14] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. 4ª ed. Barcelona, Península, 1997, p. 23.

[15] José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994, pp. 3341-3342.

> es un medio entre el ser y la nada, el modelo de lo infinito es mi libertad, este mundo es un puro hecho) que invierte los signos y las perspectivas de aquél, sin poder eliminarlo ni coincidir con él?[16]

La puesta en evidencia de este círculo vicioso es un ataque profundo que golpea la línea de flotación tanto de materialismos como de idealismos. Lo que se sugiere es que ambos sistemas trabajan uno en función del otro y no proveen una alternativa real al pensar. Ello se debe a que ambos parten del mismo prejuicio de transparencia y del mismo esquema dualista. Esto deja al pensar 'agotado'.

Es por ello que Merlau-Ponty habla de una 'enfermedad' de la racionalidad moderna. Seguir pensando en los mismos términos es una trampa tautológica. La 'cura', como siempre, se halla en la aceptación de esa realidad y sus limitantes en pro de su funcionalización: hay que trabajar con 'lo que hay' para intentar aproximarse a un nuevo estado de cosas. Esto exige 'otra' forma de *mirar*: "¿No habrá, como se ha dicho, una especie de 'diplopía ontológica' (M. Blondel), cuya reducción racional no es posible esperar después de tantos esfuerzos filosóficos, y de la cual lo único que puede hacerse es tomar cabal posesión, tal como la vista toma posesión de las imágenes monoculares para hacer de ellas una sola visión?".[17]

Al denunciar la 'diplopía ontológica', esta "distinción [artificial] entre las cosas tal como aparecen al sujeto y las cosas como son en sí mismas"[18] común a materialismos e idealismos, se apunta a un mal de fondo. Tal mal es la ilusión de transparencia *total*:

> La imagen de un mundo constituido en el que yo no sería, con mi cuerpo, más que un objeto entre otros, y la idea de una consciencia constituyente absoluta, sólo en apariencia forman una antítesis; en realidad, expresan dos veces el prejuicio de un universo en sí perfectamente explícito. Una reflexión auténtica, en lugar de hacerlas alternar como siendo las dos verdaderas, como hace la filosofía del entendimiento, las rechaza a ambas como falsas.[19]

Por tanto, la ''diplopía ontológica'' apunta a la existencia de un prejuicio que hace creer en la posibilidad de la total y completa transparencia del propio ser.

[16] M. Merleau-Ponty, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*. Trad. Eduardo Bello Guerrero, Madrid, Nancea, 1979, p. 195.

[17] *Idem*.

[18] F. Boburg, *op. cit.*, p. 119.

[19] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 63.

Aquellos que caen en esta trampa, contra toda evidencia sensible, deciden creer que es posible saberlo todo de sí mismos. Para ello montan el circo del dualismo intentando explicarse y —lo más grave— olvidando que no se trata más que de un modelo explicativo, cayendo en excesos que nulifican o imposibilitan una libertad humanamente posible. Ellos confunden el diagrama con el mundo, alejando al hombre de sus posibilidades efectivas.

Ser situado, es decir ser un cuerpo —y en éste caso uno capaz de libertad— obliga a pensar siempre al ser en *relación*. La relación inevitable con el mundo es la *percepción*. "La percepción como encuentro con las cosas naturales está en el primer plano de nuestra indagación, no como una función sensorial simple que explique las demás, sino como arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro con el pasado, con lo imaginario y con la idea".[20] La percepción es la experiencia del mundo.

Merleau-Ponty cree que es ese el momento primigenio, lo más primordial. "El espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento. He aquí porque atascan a la consciencia y son opacas a la reflexión".[21] La percepción es el hecho por el cual el ser-corpóreo que es el hombre abre su existencia al mundo. Si decimos que es un hecho es porque el hombre no tiene alternativa, no puede elegirla. Valga la metáfora actoral stanislavskiana: Es la 'circunstancia dada' por excelencia.[22]

Nuestro ser y nuestra existencia son indisociables de la percepción. Merleau-Ponty llama por ello la atención a la necesidad de abrazar una 'fe perceptiva': "la convicción de acceder a lo real sin intermediarios"[23] que se presenta como "[…] esta injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común, [que] constituye en nosotros la base en que se asienta la verdad".[24] Ello implica afirmar la "experiencia de ser irreductible al 'pensamiento de ser' […]: la experiencia muda del Ser y que por ello no puede ser entendida como *cogito*"[25] porque se encuentra en la raíz de este.

[20] M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*. Trad. de J. Escudé. Barcelona, Seix Barral, 1966, p. 197.

[21] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 269.

[22] Esta idea la escuché por primera vez de boca del director Rubén Ortiz. Funciona fenomenalmente para lo que se quiere exponer aquí, pues en un teatro orientado por las premisas de Konstantin Stanislavski, las 'circunstancias dadas' son 'lo que hay' para que el actor trabaje, su material. "Y qué mayor 'circunstancia dada' que el propio cuerpo" —como dice Rubén.

[23] F. Boburg, *op. cit*., p. 53.

[24] M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, pp. 28-29.

[25] F. Boburg, *op. cit*., p. 114.

Dicha fe lo sería, "no en el sentido de decisión, sino en lo que es ante todo posición, fe animal".[26] Dicha fe sería por tanto *pre*-reflexiva;[27] derivada de su ser-en-el-mundo. Se trata de un tipo de certeza que es dada por la situación. No es acto reflexivo sino *perceptivo.* Es decir, se empieza a trabajar en una idea del hombre como cuerpo que, a la vez, afirma la *libertad* —humanamente entendida. El cuerpo condiciona y posibilita la relación que se puede tener con el mundo.

Cuando Merleau-Ponty habla de la necesidad de una 'fe perceptiva' está llevando esta intuición generalizada a un siguiente nivel, haciéndola evidente. Si la razón rebasa lo simplemente mental para incluir todo el cuerpo (es decir varios tipos de inteligencia además de la mental), hace todo el sentido del mundo, depositar la confianza en lo que se percibe. De hecho esto es algo que, a cierto nivel, todos hacen. Al menos, es difícil imaginar a muchos aplicando la 'duda metódica' para preguntarse "¿en serio me estaré quemando?" mientras se extiende la mano sobre la lumbre.

Interludio: *¿a qué responde todo esto?*

Con el ánimo de hacer más clara la solución propuesta por Merleau-Ponty, resulta útil revisar la fuente primaria de la 'diplopía ontológica' que aqueja a los modernos. Se vuelve preciso entonces volver la mirada a Descartes, ya que "tal vez el movimiento que arrastra a la ontología cartesiana es común casi a toda la ontología occidental".[28] Rene Descartes es el gran representante del paradigma que aquí se cuestiona. Al decretar el *dictum* 'pienso, luego existo' en sus *Meditaciones Metafísicas*, el filósofo habló de la existencia de un 'genio maligno' que hace que los sentidos engañen: "Supondré, pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador que ha empleado toda su habilidad en engañarme".[29]

Frente a la amenaza que el genio maligno representa para el conocimiento *objetivo* es que Descartes genera un método. Tal método es la estrategia con la

[26] M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, p. 19.

[27] Quizá sea más exacto decir que se origina en el mismo instante en que se desata la reflexión.

[28] M .Merleau-Ponty, *Posibilidad*, p. 195.

[29] René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. 3ª ed. Ed. de Juan de Dios Vial Larraín. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996, p. 25.

cual se busca profundizar en la Verdad. El filósofo apunta hacia un conocimiento que se distinga por su claridad y distinción frente a la confusión reinante. Con tal fin, dicta ciertas reglas para guiar la percepción[30] en aras de la objetividad:

> Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se / sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto.[31]

Cabe aclarar que el 'genio maligno' debe ser entendido no como un ente que de verdad exista sino como una ficción con propósitos metodológicos: una metáfora. Si pensamos al genio maligno en tanto genio, espíritu que atraviesa al cuerpo, es posible aseverar que se trata de una *tendencia* que es preciso equilibrar para no caer en equivocaciones:

> En esta hipótesis —de sentido muy diferente a la del dios engañador y con la cual culmina la duda metódica— se experimenta la raíz libre del conocimiento, su potencia, su *praxis*. El genio maligno es voluntad de saber, pura y formalmente como tal. Voluntad de saber, por consiguiente, que nada sabe y sin la cual, no obstante, nada llega, tampoco, a saberse de verdad. Facultad terriblemente ambigua, que guarda frente al entendimiento su propia potencia, capaz de aniquilarle y que es, a la vez, débil como el sueño de un esclavo, incapaz por sí misma de alcanzar lo real.[32]

A partir del reconocimiento de tal 'genio maligno', que puede llevarnos al error (pero que es inseparable de la posibilidad de conocer), se saltó a la conclusión de que los sentidos no eran confiables y que 'por método' debía creerse sólo en aquello que resultara 'claro y distinto' para nuestra razón. Hay que pensar que junto a las distorsiones de los sentidos son las 'viejas opiniones' (la *tradición*) lo que Descartes está tratando de contrarrestar:

> [...] pienso que me conduciré más prudentemente [frente a las 'viejas opiniones'] si, adoptando una actitud opuesta, procuro engañarme a mí mismo por todos los medios, fingiendo que todos estos pensamientos son falsos e

[30] Cabe hacer la distinción entre las formas en las que percepción es usada por Descartes y Merleau-Ponty: para el primero se trata de una categoría epistemológica, mientras que para el segundo ocupa una posición claramente ontológica.

[31] *Idem*.

[32] Juan de Dios Vial Larraín en Descartes, *Meditaciones*, p. 27.

> imaginarios, hasta que, habiendo contrabalanceado mis prejuicios de tal modo que no puedan hacer inclinar mi parecer de un lado más que de otro, no se vea mi juicio, sin embargo, dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que lo puede conducir al conocimiento de la verdad.[33]

El problema real está aquí: los modernos tomaron al método como un Evangelio. Se uso como manual para la acción. Se consideró, erróneamente, que era aplicable a todo ámbito olvidando que como Descartes había bien señalado se trata de un *método*, esto es, nada más que *un* camino con fines claramente epistemológicos:

> […] no es mi deseo enseñar en este tratado el método que cada persona debe seguir para dirigir adecuadamente su razón; únicamente intento presentar cómo me he esforzado en dirigir la mía. […] Pero supuesto que propongo este tratado solamente como una historia o, si se prefiere, como una fábula, en la que junto con algunos ejemplos imitables se encontrarán quizá otros muchos que con razón no serán seguidos, espero que llegue a tener utilidad para algunos sin que llegue a ser perjudicial para nadie y que todos agradecerán mi franqueza.[34]

Aún si esto último se tratase tan solo de una fórmula literaria, el texto de Descartes dejó una pista sobre la que los modernos pasaron de largo. El método viró dogma y por tanto única posibilidad. No obstante, existen muchos caminos. Que podamos llegar a muchas conclusiones no indica que nuestros sentidos nos engañen sino que vemos y entendemos el mundo de muchas formas, por lo que "el reto consiste en comprender que hay un solo mundo y que hay una pluralidad de consciencias [del mismo]".[35] De ahí la pertinencia de intentar comprender la naturaleza y las reglas de la percepción, no olvidando que es preciso entenderla siempre en el contexto en que sucede. Hay que aprender a mirar de otras formas.

La apuesta de Descartes tenía como meta lograr la mayor objetividad posible en el conocimiento. Ahora bien, habría que preguntarse por las posibilidades de la objetividad *humana*. Podemos empezar afirmando que todo sistema racional está basado sobre elementos culturales. Ello se debe a que "la cultura es más radical que la razón, más originaria y más principal".[36] Lo anterior es lo mismo

[33] R. Descartes, *Meditaciones*, p. 24.

[34] R. Descartes, *Discurso*, p. 31.

[35] F. Boburg*, op. cit*., p. 97.

[36] Jacinto Choza, "La cultura es más radical que la razón", en J. B. Llinares y N. Sánchez, eds., *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 41.

que decir que nuestras estructuras mentales están ordenadas y moldeadas de acuerdo a una lengua y una historia particular que depende de un contexto (espacio, tiempo y comunidad) específico.

Clamar que existe una razón universal capaz de total objetividad parece por lo mismo exagerado y hasta peligroso. En todo caso sería una razón no humana de la cual no es posible dar demostración. Por tanto, no vale la pena intentar hablar de ella en la presente disertación. Además, lo que interesa revisar aquí son las posibilidades de la razón humana. Baste señalar que se pone en entredicho la posibilidad de una razón universal común a todos los hombres.

Lo que sí se puede decir es que todos los hombres poseen la capacidad de la inteligencia —de hecho varios tipos de ella, según muestran trabajos como el de Howard Gardner—[37] que le permiten adaptarse a su entorno e introducir modificaciones en éste para facilitar su supervivencia. Estas inteligencias dependen no de la razón 'reducida' que se ha privilegiado en Occidente sino de una 'gran razón' que, como dice Nietzsche, 'es su *cuerpo*': "una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor".[38] *Todas* las inteligencias parten del cuerpo; son corporales.

Se puede esgrimir a favor de este argumento, si no a otra cosa, el ser al menos tan sólido como aquel que sustenta la catedral que se ha levantado sobre el zócalo de la Razón occidental moderna y todo su cientificismo. Pues a pesar de todas sus pruebas y demostraciones científicas, el racionalismo que se desprende del dualismo parte no de un hecho comprobado sino de un argumento persuasivo: que existe una razón universal y perfecta que da sentido a todas las cosas y que posibilita un conocimiento cabal del mundo y que es llamado Verdad. En el caso de Descartes tal fundamento es Dios: "si no conocemos que todo lo que existe en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurara de que tales ideas tuviesen la perfección de ser verdaderas".[39] En este punto, la cultura fue más fuerte que el método.

Cabe aclarar que el argumento que se sostiene en este ensayo, siguiendo lo dicho por Merleau-Ponty, incurre en la misma falta: parte de un argumento *persuasivo*. Esto es natural ya que, al final, es hecho comprobado que no se puede comprobar el fundamento. El fundamento esta ahí para creer en él y elaborar a partir del mismo: el primer paso es un acto de fe, un salto al vacío. En

[37] *Cf*. Howard Gardner, *Estructura de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*. 2ª ed. México, FCE, 1996.

[38] F. Nietzsche, *op. cit*., p.62.

[39] R. Descartes, *Discurso*, p. 55.

todo caso, si el argumento aquí esgrimido supera al otro es gracias a la intuición que todos tenemos de que el cuerpo nos habla con verdad.

A pesar de los estragos de la epistemología dualista que ha tendido a relegar el cuerpo a un segundo plano —calificándolo frecuentemente de forma negativa— en la vida cotidiana generalmente se confía en aquello que el cuerpo percibe. Se responde a eso que es percibido porque la experiencia indica que es real. Se tiene fe en el cuerpo y en lo que éste percibe.

Opacidad del Ser: campo de la posibilidad, semilla de la libertad

Hasta aquí no se ha logrado mucho más que clarificar un par de verdades de suyo evidentes para el observador cauteloso. Sobre esta base, una vez que se ha asentado la necesidad de creer en lo que se percibe, es posible adentrarse un poco más en la propuesta que presenta Maurice Merleau-Ponty. Baste recordar nada más que, como ya se ha dicho, los dualismos no existen más que por efecto de la 'forma en la que se ve', pues en realidad en el mundo todo es fondo. De ahí la importancia de asumir una 'fe perceptiva' que ponga en evidencia que no hay separación de esferas, aceptando la continuidad existente entre lo tangible y lo intangible.

Frente a la división entre el ser y la nada, Merleau-Ponty propone la 'negatividad del Ser'. Es decir que si bien el ser tiene una 'positividad' que es lo que transparece —lo que podemos ver claramente—, por contraparte tiene también 'negatividad' —es decir, cierta *opacidad*. Siendo el mismo Ser, hay unas partes que en efecto pueden resultar 'claras y distintas', obvias al ojo que mira. No obstante, habrá áreas 'opacas y difusas' en las que esa claridad no pueda penetrar.

Lo opaco es evidentemente una imagen que se utiliza para contrarrestar la supuesta claridad del conocimiento cartesiano. La opacidad es un límite del conocer como hasta ahora se le ha entendido. De manera muy marcada esta opacidad remite al *punto* desde el que se observa: al cuerpo mismo. La total objetividad no es humanamente posible por ser el hombre un ser situado.

En el análisis que podamos hacer sobre el Ser desde el Ser mismo habrá siempre una parte que se nos escape. Esa área opaca del Ser es su negatividad: zona misteriosa de donde surge el azar y la sorpresa. En esta negatividad descansa la posibilidad que, como bien se sabe, está atada con el ser del hombre. Que el hombre pueda ejercer libertad, y por tanto ser moral, se desprende de esa posibilidad —de esa negatividad susceptible a positivarse u objetivarse.

La opacidad es problemática en tanto se le intente encajar en un modelo al que no corresponde. Pero vista desde otro ángulo sugiere otra forma de atacar lo que antes era visto como problema. La opacidad también puede ser vista como límite; por lo mismo, también es *posibilidad*. Esta idea de límite es interesante pues no sólo acota la libertad sino que además le sirve de soporte. Es la materialidad que tiene el hombre para trabajar. Es gracias a los límites que el hombre puede encontrar terreno firme y fértil para desarrollarse. Se trata de una idea del hombre situado en un contexto, evidentemente contraria a la 'cosa que piensa' que proponía Descartes (y tras él muchos otros): "La verdadera reflexión me da a mí mismo no como subjetividad ociosa e inaccesible sino como idéntica a mi presencia en el mundo y al otro, tal como ahora lo realizo: soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no pese a mi cuerpo y a mi situación histórica, sino, por el contrario, siendo este cuerpo y esta situación, y todo lo demás a través de ellos".[40]

Hablar de posibilidad nos remite a la materialidad sobre la que el hombre puede ejercer sus fuerzas. Situar al hombre en un contexto, hacerlo que se enfrente a sus 'circunstancias dadas' (empezando por su cuerpo), lo posibilita para que pueda usar sus fuerzas. Los límites que encuentra son las materialidades que el hombre tiene para actuar y transformar(se). La libertad necesita de la materialidad para existir; la libertad es siempre *limitada*. No es esta la idea de libertad que generalmente se tiene, pues se tiende a pensar la libertad como un poder hacer que iguala al deseo, no sujeto a condición alguna —y que, por lo tanto, no es humanamente posible.

Se llama a un nuevo entendimiento de la libertad. La libertad *humana* —la que se conoce- no es absoluta. Se trata de una libertad *relativa*, es decir, en relación a un contexto. Mejor dicho: es una libertad 'en relación': *relacional*. Esta visión llama a hacer un diagnóstico sobre las circunstancias para *aceptarlas* como un hecho dado. Nos gusten o no son las circunstancias dadas, la materialidad de que disponemos para trabajar. No se habla aquí de resignación sino de aceptar las condiciones que hay para ejercer nuestra libertad: "Una cosa es la aceptación del '*fatum*', que implica conciliación plena y sin sombras del ser propio y de todas sus características, todo lo cual lleva inexorablemente a conocerse y a quererse, otra cosa muy distinta es 'resignarse a un estado'".[41]

[40] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 459.
[41] Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*. 2a ed. Barcelona, Anagrama, 1993, p. 39.

Lo humano como *carne*: la posibilidad de apertura al mundo

Es ésta la posición en general de todos los hombres: todos y cada uno son un cuerpo del mundo. Dado que el hombre es un ser corpóreo es un ser situado en un contexto (tiempo, espacio y comunidad) específico. Por ello es que ningún ser humano puede tener un conocimiento (o libertad, para el caso) absoluto. De ahí se desprende también su libertad.

Es mediante su corporeidad que el hombre gana presencia en el mundo: "mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo".[42] Es esta su forma de estar presente en el mundo, su modo especial de ser: la *existencia*. Este modo de presencia llamado existencia está indisolublemente ligada a la percepción. "Ex-sistir es estar fugado de sí y esto es precisamente lo que significa ser cuerpo".[43]

Ahora bien, el cuerpo-humano es distinto del cuerpo de las cosas. En el cuerpo/hombre, si bien hay una dimensión tangible, también hay una dimensión intangible. Esta aparente dualidad no es tal. El cuerpo/hombre forma con sus dos dimensiones un *continumm*. Es como la moneda que no por tener dos caras se piensa como dos cosas distintas. Ambas caras son la misma moneda.

Para explicar esto, Merleau-Ponty introduce la idea de la *carne*. Según el autor, el cuerpo sería el lugar de la *carne*. Es decir, que es el cuerpo donde el fenómeno de la *carne* se hace evidente. La *carne* sería presente en ese lugar en la forma de una 'estructura intersensorial',[44] no como una suma de partes sino como un tejido.

> La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla haría falta el viejo término 'elemento', en el sentido en el que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser donde sea que haya una simple parcela suya.[45]

Como elemento es aquello más básico e indivisible cualitativamente, "lo primero que es inmanente en cada cosa".[46] En tanto es inmanente, el elemento

[42] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*. p. 363.
[43] F. Boburg, *op. cit*., p. 114.
[44] F. Boburg, *op cit*., p. 134.
[45] M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, p. 174.
[46] Aristóteles, Mf libro VI cap.1 1025b.

es inherente e indivisible del ser del que es elemento. La *carne* sería justamente el elemento de lo humano. Es la 'casa' que aloja la libertad.

La *carne* es el puente entre lo tangible y lo intangible, lo que posibilita el contacto y el paso de una esfera a otra. Y más que el puente, es el sustrato del que ambos surgen en la esfera de lo humano. La *carne* es lo que permite la continuidad. "Esta carne que vemos y tocamos no es toda la carne, ni esta corporeidad maciza, todo el cuerpo".[47]

Difícil de hablar de ella y de explicarla, la *carne* es un fenómeno en el que se tejen las fuerzas del hombre. La *carne* es un tejido que se evidencia precisamente en el cuerpo; pero es quizá el cuerpo el que se da en la *carne*. La *carne* es un vórtice donde la negatividad se aloja y a través del cual puede objetivarse. La *carne* es la apertura a través de la cual entra al mundo lo singular que cada uno tiene. Si tuviéramos que situar lo específicamente humano, la libertad tendría que abrirse al mundo desde la *carne* y a través del cuerpo. Merleau-Ponty nos ofrece en una nota una fórmula que sintetiza su idea: "la carne = el hecho de que lo visible que soy es vidente (mirada) o, lo que es lo mismo, tiene un *dentro* + el hecho de que lo visible exterior es también *visto*, es decir: tiene una prolongación, en el recinto de mi cuerpo, que forma parte de su ser".[48]

Esto se ve mucho más claramente si se entiende la que es probablemente la característica más importante de la *carne*: su *reversibilidad*. Propiedad que se revela en la percepción, es "reversibilidad entre lo vidente y lo visible. El tangente y lo tocado. […] una reversibilidad siempre inminente y nunca de hecho".[49] El ejemplo clásico: cuando se toca la mano derecha con la mano izquierda, ¿es posible distinguir la que toca de la que es tocada? No, no lo es. Ambas tocan y ambas son tocadas. No obstante, esto no quiere decir que se fundan en uno. Lo que hay es más bien como un hiato que separa a la vez que une: igual que un río hace con sus márgenes. La *carne* es dicho hiato (o *quiasmo* si se prefiere; entrecruzamiento).

La *carne* no es ni objeto ni sujeto, "es continuidad del sujeto y del objeto, intercambio, movimiento de uno a otro, mutua usurpación y alternancia".[50] No hay un 'centro', no hay preeminencia de uno sobre otro: 'lo que hay' es una relación *ex*-céntrica. "La *carne* es elemento, es atmósfera, en cuanto que envuelve lo mismo al perceptor que a lo percibido".[51] La *carne* es la negatividad

[47] M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, p. 179.
[48] *Ibid*., p. 325.
[49] *Ibid*., p. 183.
[50] F. Boburg, p. 166.
[51] *Ibid*., p. 69.

que produce la *Gestalt*, la totalidad. Entendido así todo como fondo, no hay causalidad entre objetos separados pues no hay primero y segundo sino un 'quiasmo' que une a todas las cosas. Causa y efecto quedan reducidos a movimiento de un mismo tejido: la *carne* del mundo. Se apunta de este modo hacia una intercorporalidad:

> […] mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido), y que además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la *refleja*, se superpone a ella y ella a él (lo sentido colmo de subjetividad y materialidad a la vez), están en una relación de transgresión o de encabalgamiento — Esto significa a demás: mi cuerpo no es sólo algo percibido entre lo percibido, es el que los mide a todos.[52]

Así, en este movimiento de apertura al mundo que es la percepción, el hombre se gana. Aunque paradójicamente también se pierde. Dado que el hombre se abre (por causa de su estructura ontológica) al mundo, de cierta forma ya no se pertenece. Y lo que es más, en oposición a lo que se ha pensado dentro de una fuerte tradición de pensamiento, tampoco le ha sido dado el mundo. Todo lo contrario: el hombre ha sido dado al mundo.[53] Somos del mundo. Esto implica un giro antropológico de primerísima importancia.

Refundar la libertad

El Orden Medieval era uno en el que la figura principal era Dios quien dictaba la acción humana. A partir del Renacimiento se transitó de un modelo teocéntrico a uno antropocéntrico donde el Hombre era el centro de todo. Con ello se abrió enormemente el campo de la libertad. Es esto lo que señala precisamente la entrada a la Modernidad. En esta etapa de la historia occidental ya no es Dios la medida del mundo sino el Hombre. La ilusión era que el hombre podía y *debía* dominar el mundo. El mundo le había sido dado para explotarlo como mejor le pareciera con la confianza de que al final el ser del hombre era inmaterial: no hay ahí *responsabilidad* para con el mundo. La libertad sin límites es una perversión.

[52] M. Merleau-Ponty, *Lo visible*. p. 299.

[53] Entiendo aquí por mundo el ámbito de la acción de lo humano. La realidad quizá sea más grande que el mundo. Pero, gracias a las capacidades aumentadas de los hombres —debidas al desarrollo tecnocientífico—, se puede decir sin temor a equivocarse que el mundo, el ámbito de acción e influencia del hombre, comprende la biosfera entera.

No obstante, si el hombre es un cuerpo cuya forma de presencia en el mundo es la existencia a través del fenómeno de la *carne*, la perspectiva se torna muy distinta. Pareciera entonces que no es el mundo lo que fue dado al hombre, sino que fue el hombre el que fue dado al mundo por el mundo merced al movimiento de la *carne*. Ahora bien, si el hombre fue dado al mundo es el mundo el que prevalece. Es el mundo como sistema vivo el que debiera guiar la acción humana. Es el mundo el horizonte de posibilidad, y también el requisito indispensable, para la acción del hombre.

Es por eso que se puede atrever el decir que el hombre es un ser *ex*-céntrico: fuera del centro. El hombre por supuesto debe seguir siendo considerado en la reflexión. Pero ya no debe ser el centro, lo único, ni lo más importante. Que el hombre sea cuerpo encarnado recuerda su necesaria relación con el mundo. La libertad encuentra sus límites. Tales límites se trazan entre la necesidad y la responsabilidad para con la biósfera, muy en especial tras la magnificación del impacto de la acción humana debida al desarrollo de la ciencia y la tecnología. Aceptar esto implica una visión mucho más *ecológica* de las cosas y de uno mismo. Una relación más en línea con nuestro hogar y nuestro *habitar*.

Es consustancial al ser del hombre el estar en relación. Existir es relacionarse, y la existencia está estructurada a partir de nuestras relaciones. El hombre es *ex*-céntrico también porque está arrojado fuera de sí hacia lo otro —*carne* que se pliega hacia la *carne*. Es *ex*-céntrico porque carece de 'centro': 'lo que es' se da en la relación, en las relaciones que le dan su situación. De alguna manera, el giro fenomenológico al que se llama es una invitación a hundirse en la maraña y opacidad del ser en relación para poder obtener un conocimiento, siempre incompleto pero fiel, de 'lo que hay'.

Se pide una revolución copernicana en la forma de concebir al hombre, que abandone la ilusión —tan moderna— de la total transparencia del mundo. Se busca mostrar que: "la solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente preobjetivo en el que hallamos nuestra corporeidad, nuestra sociedad, la preexistencia del mundo eso es, el punto de incepción de las 'explicaciones' en lo que de legítimo tienen éstas… y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad".[54] Se esbozan nuevas formas de relación con uno y con el mundo: "no hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está en el espacio ni, tampoco, que está en el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo".[55]

[54] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, pp. 440-441.
[55] *Ibid*., p. 156.

Habitar es "el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-en-el-mundo".[56] Se trata de un movimiento expansivo que se logra 'incorporando' núcleos significativos. "Habituarse a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo".[57] Habitar es percepción que introduce un sentido y una singularidad en el mundo. Ejercicio *relacional* de la libertad.

El habitar debe entenderse como principio activo: como una proyección. El cuerpo se dilata, se expande, y al hacer esto gana el mundo y se gana a sí mismo. Es un movimiento doble que implica la transformación de ambos. Cabe destacar que este movimiento de incorporar incluye a los otros cuerpos humanos, o al menos sus auras.[58] Es en este movimiento dado a partir de una posición (de una morada), que se va aclarando-definiendo el *ethos* en tanto rostro/carácter. Se forma el *ethos,* en tanto rostro y en tanto hogar de cara al mundo, *ex*-centricamente.

Es quizá este el punto central de todo lo antes discurrido: Merleau-Ponty busca, a través de la aceptación de nuestra condición corpórea, 'refundar la *libertad'*. Para lograrlo habría que dejar de sentirse 'atado' por un cuerpo y entender que es precisamente el cuerpo el que abre los horizontes. El cuerpo otorga nuestras condiciones de posibilidad y con ello permite *habitar* el tiempo, el espacio y nuestra comunidad para hacer de ellos… lo posible.

Comprender esta verdad profunda es en cierto sentido liberar al hombre y sus espíritus. Hacer que —parafraseando a Camus—[59] pueda voltear y ver a los dioses, a los elementos estructurantes de nuestra existencia y sonreírles; no ya con las pesadumbres y frustración de lo que nos es imposible, sino con la satisfacción y esperanza de lo que puede ser. Se trata de abandonar sueños y cavernas y volver al mundo para, humildemente, vivir con los pies en la tierra. Y hacerlo con satisfacción. Entendiendo que si fuimos dados al mundo, dado que hay una continuidad con éste, también fuimos dados a nosotros mismos para forjar nuestra historia. He ahí la importancia de entendernos como seres corpóreos:

> El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mi mismo. *Estoy dado,* eso es,

[56] *Ibid*., p. 161.

[57] *Ibid*., pp. 160-161.

[58] Entiéndase por aura el ámbito de acción del cuerpo: el lugar donde se manifiesta la particularidad, zona limítrofe de intercambio, zona del poder. En términos poéticos, el área en la que respira un cuerpo, un ámbito de influencia.

[59] *Cf.* Albert Camus, *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

> me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; *estoy dado a mí mismo*, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser sujeto de todas mis experiencias, no es distinto de mi inserción en el mundo.[60]

Lo que se plantea es una refundación de la libertad. Una libertad mucho más justa para y por el hombre. Una que no abandona la idea de transparencia del todo, pero que tampoco niega la evidente opacidad del Ser. "Es para mí un destino el ser libre, no poder reducirme a nada de lo que vivo, guardar frente a toda situación de hecho una facultad de mantener las distancias, y este destino se selló en el instante en que mi campo trascendental se abrió, en que nací como visión y saber, en que fui arrojado al mundo"[61]. Libertad, así entendida, consiste en plantar bien los pies en la tierra y arrojarse, en cuerpo y *carne*, al movimiento de la existencia: la *entrega*.

Posdata: sobre la entrega...

La imagen de lo *ex*-céntrico ha sido usada ambiguamente de forma intencionada. La intención ha sido mostrar, partiendo de ontología merleaupontyana, otra forma de mirar el mundo. Una forma en la que no existe un centro que lo ordene todo, sino un *quiasmo* entre todo 'lo que hay' (se muestre o no) del que se pretende hablar con la metáfora de la *carne*. En ese sentido, hablar de lo *ex*-céntrico es una invitación a tratar de escapar de la tendencia a pensar en un 'centro' que ordene la 'periferia' (sí, como en la fig. 1), a pensar *ex*-céntricamente: fuera del centro. Claramente, esta forma de pensar, en tanto poco común, resulta excéntrica.

Al hablar del hombre también se ha tratado de jugar con ambos sentidos de lo excéntrico: 'fuera de centro' y 'extravagante'. El hombre es un ser algo extravagante, o al menos resulta raro el tratar de pensarlo. Al hacerlo, ¿se hace poesía o filosofía? (¿Importa la distinción?) Por otro lado, la idea ha sido mostrar al hombre como un ser sin centro dado en una maraña de relaciones. Su único centro es la posición que ocupa y de la cual en tanto que 'ex-sistente' siempre está arrojado. El hombre siempre está proyectado hacia 'lo otro'. Pero para

[60] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 371.
[61] *Idem*.

que este excéntrico ser *ex*-céntrico pueda aspirar a su mayor posibilidad debe aceptar 'lo que hay'. Sólo a partir del reconocimiento de su condición corporal —su circunstancia dada por excelencia—, de abrazar esa 'fe perceptiva', puede el hombre aspirar a ejercer *su* libertad. Tal ejercicio, en tanto ejercicio *ex*-céntrico sólo puede ser la *entrega*: un *habitar* que expande el cuerpo permitiendo

> […] rebasar el linealismo abstracto que suprime el aureola de las cosas, dejando los contornos en 'sfumatto', evidenciando mediante ese proceder el alma que ondea sobre la superficie misma de las cosas, a modo de espuma o cresta de su poder genuino y propio. En esa zona áurica hallan las cosas su lugar de encuentro e irradiación, su tiempo para el amor, su poesía. Todos los cuerpos producen esa difuminación del linde su peculiarísimo fantaseo. En él revelan lo más propio y más valioso: su poder. De ahí que se hable tanto de la verdadera comunicación, que es en sustancia epidérmica. Ya que la piel es la fantasía del cuerpo, la revelación de su lirismo [en tanto busca una comunicación que produzca sentimientos análogos en el receptor, comprensión]. Pero lo es en la medida en que esa piel se halla abierta al mundo y al amor. De lo contrario es cárcel y clausura de una Identidad que se autoafirma por negación y exclusión de todos los demás cuerpos y de todas las demás almas.[62]

Fecha de recepción: 24/03/2009
Fecha de aceptación: 20/07/2010

[62] E. Trías, *op. cit.*, p. 37.

JAPÓN: UNA REVISIÓN HISTÓRICA DE SU ORIGEN PARA COMPRENDER SUS RETOS ACTUALES EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL

ADOLFO A. LABORDE CARRANCO*

Resumen

El propósito de este trabajo es explicar las bases del proceso de formación del Japón y el punto de partida para entender a su sociedad. De esta forma, podremos interpretar la importancia que el carácter histórico de Japón ha tenido para la comprensión de su política económica exterior contemporánea. Existen elementos esenciales, que a nuestro juicio, deben considerarse para entender de manera clara su historia contemporánea.

Palabras clave: Japón, historia, AOD, política exterior, economía, migración.

Abstract

The purpose of this paper is to explain the bases of the formation process for the Japanese nation and the starting point that enables us to understand the Japanese society. This way will be able to interpret the importance that the historic character of Japan has had in the comprehension of its contemporary

* Director de la revista Foreign Policy, edición mexicana del Tecnológico de Monterrey. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1 del Consejo Nacional de Ciencia y la Tecnología (CONACYT), México, adolfo.laborde@itesm.mx

foreign economical policy as well as Official Development Assistance (ODA). For this reason, it is important to refer some of the historic fundamentals where social elements exist, which in our judgment, have to be considered in order to understand clearly the contemporary Japanese history.

Key words: Japan, history, AOD, poreign policy, economy, migration.

Introducción

Japón se encuentra en el siglo XXI en una encrucijada (económica) en su historia reciente, ya que ha tenido en su haber, una serie de sucesos que han marcado su desarrollo económico, político y social, así como su vinculación con el exterior, por ejemplo: el periodo Edo y la Era Meiji por citar sólo dos casos. En ambos periodos, Japón tuvo que generar una doble estrategia (interna y externa) con el fin de sortear los embates de su recomposición política y económica interna, así como su relación con el extranjero. Así, mi planteamiento está ligado a explicar el proceso de desarrollo histórico en el que Japón ha enfrentado una serie de situaciones, que por su naturaleza en tiempo y espacio no son similares, sin embargo sí han forjado su destino. Aquí radica la columna vertebral del desarrollo histórico acompañado de hechos y/o sucesos que le dieron una oportunidad de acoplarse e insertarse en una dinámica influida por aspectos de carácter interno e internacional.

La hipótesis principal de este trabajo es explicar el desarrollo económico de Japón pasando por algunas fechas clave de su historia (Tokugagua, Meiji, primera y segunda Guerra Mundial y la crisis económica actual), es necesario entender el carácter histórico y cultural (híbrido) del pueblo nipón. Algunos de los momentos que deben considerarse para entender de manera clara la evolución de Japón y su relación con el mundo son los siete apartados que componen el cuerpo de esta investigación:

1. Los albores de su formación reflejada en el aislacionismo geográfico de Japón que remite a sus orígenes agrarios, a la formación de su Estado y a las influencias externas que contribuyeron a moldear su desarrollo histórico.
2. La formación de un sistema feudal y su significado histórico en términos del desarrollo con características propias de sus procesos socioeconómicos.
3. Edo Jidai, la ruptura del orden feudal; la crisis interna; la presión extranjera y el fin del sistema Tokugawa.

4. La época Meiji: restauración del poder imperial y renovación de las estructuras sociales.
5. El expansionismo (imperialismo) japonés de finales del siglo XIX y principios del XX.
6. El periodo Taisho o Democracia Taisho.
7. El Militarismo, la Segunda Guerra Mundial y la Posguerra.

Antes de entrar al estudio de cada periodo, me gustaría resaltar dos factores determinantes en el desarrollo de Japón: su condición geográfica que le da un carácter de país aislado y su modelo de organización social. Para comprender el aislamiento japonés en su perfecta dimensión, es necesario resaltar el carácter típico del proceso de la integración de la nación japonesa con base en su desarrollo y transición en sus antecedentes históricos. Un punto importante lo localizamos en el proceso de transformación del rol tribal a la monarquía civil en Japón. En este punto, Peter Duus, especialista en el desarrollo histórico de Japón, especialmente en la era feudal, señala que "debido a la insolación y cerrazón de la comunidad tribal japonesa del siglo VI, los horizontes de la sociedad japonesa eran meramente locales". Quizá, menciona, Duus, "[…] en este periodo histórico de Japón se pueda identificar el origen del estado centralista (centralizado) primeramente en el oeste y centro de la isla da Honshu por medio del clan Yamato".[1] En el siglo VI, el clan Yamato comenzó a importar ideas políticas provenientes de China, prácticas administrativas e instituciones gubernamentales. El clan Yamato vio en el modelo chino aspectos importantes para poder consolidar su poder.[2] Otro factor a considerar es la cultura de agrupaciones de hombres jóvenes (*wakamono nakama*) dentro de la organización comunal (mura) como la base de gobierno en el periodo Tokigawa. Los *wakamono nakama* surgieron como parte del sistema de autogobierno aldeano durante la época medieval tardía y alcanzaron su máximo grado de desarrollo institucional cuando las comunidades de pequeños contribuyentes se consolidaron bajo el shogunato premoderno, sin embargo a medida que se expandió la economía de mercado perdieron gradualmente sus funciones como organizadoras de obras públicas y servicio comunal.[3] A pesar de que hemos visto cambios en el desarrollo de las estructuras sociales en Japón, este tipo de organización social prevalece en el carácter organizativo del ciudadano japonés mismo que podemos observar

[1] Peter Duus, *Feudalism in Japan*. Nueva York, Stanford University, 1969, p. 19.

[2] *Ibid*., p. 22.

[3] Michiko Tanaka, *Cultura popular y Estado en Japón: 1600-1868*. México, El Colegio de México, 1987, p. 13.

hoy en día con la cultura de la pertenencia a un nakama o grupo determinado en la estructura social.

Los albores de su formación reflejada en el aislacionismo geográfico de Japón que remite a sus orígenes agrarios, a la formación de su Estado y a las influencias externas que contribuyeron a moldear su desarrollo histórico

De acuerdo a Yoshio Masuda, especialista de la historia de Japón, encontramos un señalamiento que ubica a su civilización:

> […] dentro de este universo del este de Asia, la cultura japonesa, que recibía fuertes influencias de Asia, alcanzó durante largas etapas un desarrollo *sui generis*; gozaba, por su situación geográfica, de una protección mayor que otros países en la zona. Este, llamémoslo, múltiple aislacionismo, influyó fundamentalmente en la formación del carácter cultural japonés.[4]

El proceso del desarrollo histórico del Japón posee las influencias y características más avanzadas del continente asiático primero, y de Europa después. En el periodo Edo (1603-1868), puede observarse el inicio de los elementos que caracterizan al Japón de hoy en día. La influencia en la conformación de la cultura japonesa parte de un arte religioso, ceremonial, amante de la naturaleza que refleja en sus paisajes con tinte espiritual, lírico y contemplativo, popular y levemente irónico. Un ejemplo de lo anterior es el surgimiento del arte popular kyouka, que es un poema con 31 sílabas con un sentido de humor y sátira, mediante el cual, los japoneses criticaban a los gobernantes y a las clases en el poder que tenían un mal desempeño en la administración pública.[5] En este mismo orden de ideas, cabe destacar que el arte japonés empezó siendo religioso, budista esencialmente y sintoísta, pero enseguida reflejó otros aspectos distintos: verismo, amor a la naturaleza, independencia de toda influencia exterior, capacidad para expresar la belleza, con lírica sentimental y graciosa, y escasos elementos tanto en la arquitectura como en la pintura. Estos rasgos, que con

[4] Yoshido Masuda. "Las posibilidades de la cultura japonesa", en *Revista de la Universidad de México*, noviembre de 1972, núm. 3, p. 2.

[5] Yanagibashi Masahiro, Uta Toshihiko Suzuki Katsutada, Shinpen Nihonkotenbungakuzensyu (79), Kibyoushi — Senryu- Kyouka, 1999, Shogakukan, p. 622.

el tiempo se mezclaron con las influencias del exterior, dieron paso, sin lugar a dudas, a que la formación cultural japonesa tuviese un carácter híbrido.[6]

La formación de un sistema feudal y su significado histórico en términos del desarrollo con las características propias de sus procesos socioeconómicos

Antes del periodo Edo (1603-1868), apreciamos otros aspectos que han permeado el carácter japonés. De acuerdo a Yoshio Masuda, experto en este tema, en este periodo, se establecieron las características de la individualidad de la cultura japonesa. Entre estas, encontramos las siguientes:

a) Civilización tardía y rápida,
b) Condiciones ecológicas (aprecio por lo natural=naturaleza),
c) Influencias de culturas extranjeras,
d) La conformación de tipos básicos, y
e) El destino de la cultura básica tradicional.[7]

También resaltan los planteamientos de Masakazu Yamazaki sobre la importancia del periodo Muromachi (1392-1573) en la configuración de los valores culturales, específicamente en la construcción tradicional de la sociedad japonesa entre: nobles, guerreros, mercaderes, artistas y campesinos.[8] Aquí vale la pena señalar que antes del periodo Edo, por medio del la introducción de ideas cristianas de las misiones católicas provenientes de Portugal y España particularmente, la influencia europea permeó la forma de vida de los japoneses, y en consecuencia, la adaptación de elementos extranjeros a su cultura, sin embargo, para 1639 la mayoría de los occidentales fueron expulsados por ordenes del

[6] Para mayor información sobre la conformación histórica del carácter cultural de Japón, favor de consultar: Yamazaki Masakazu, *Indivudualism and the Japanese*. Tokio, Japón , Echo Inc., 2000; Y. Masuda, *op. cit.*, pp. 2-9; Lothar Knauth, "¿Singularidad cultural o transformación histórica?, en *Revista de la Universidad de México,* noviembre de 1972, núm. 3, pp. 18-23; P. Duus, *op. cit.*, p. 124; Ian Buruma, *Inventing Japan, 1853-1964.* Nueva York, A Modern Library Chronicles Book, 2004, p. 194; Michiko Tanaka, "La internacionalización de Japón. Problemas y perspectivas", en *La Inserción de México en la Cuenca del Pacífico*, vol. 1, 1990, pp. 243-255; Castilla Romero, "Ética confusiana y el desarrollo económico de los NIC´S", en *La Inserción de México en la Cuenca del Pacífico*, vol. 3, 1990, pp. 93-101.

[7] Y. Masuda, *op. cit.*, pp. 2-9.

[8] Y. Masakazu, *op.cit.*, pp. 10-18.

Shogunato de Tokugawa. Las razones no sólo fueron de corte religioso, sino comercial ya que los occidentales representaban una competencia seria hacia los daimyo (señores feudales que poseían territorios) quienes participaban en el comercio internacional de Japón.[9]

En los siglos VII y principios del VIII, el concepto de rol y el aparato administrativo que se generó en el periodo Yamato tomó una forma sofisticada. Este proceso dio legitimidad monárquica a los gobernantes inspirada en el budismo y confusionismo (dios surgido de sol). El nuevo concepto de monarquía se transformó. El monarca o emperador asumió un nuevo rol dentro de la consolidación del estado Japonés. La burocracia centralizada fue establecida en una capital permanente, visiblemente perfilando el poder del monarca. El palacio imperial (surgido del proceso de legitimidad monárquica) se estableció cerca de las principales oficinas y edificios administrativos (ministerios). La ciudad capital, Asuka (538-710), fue una escala de lo que era la capital imperial en China de aquel entonces. Debido a los gastos generados de esta nueva forma de organización administrativa y con el fin de solventarlos se introdujo un nuevo sistema de distribución de la tierra y de recolección de impuestos que le proveería al Estado la capacidad para financiarse.[10]

Sobre la formación del Estado Feudal japonés, Duus afirma que:

> […] el Estado Japonés era diferente a los Estados europeos, siendo el japonés diferente por un patrón denominado *Protector del Estado*. Este patrón que se daba generalmente en la ciudad capital, beneficiaba a miembros de importantes familias, de la aristocracia o de instituciones religiosas, quienes tenían un poder importante sobre la tenencia de la tierra.[11]

Si bien es cierto que tanto Japón como Europa tuvieron procesos diferentes en la formación y desarrollo de su época feudal, desde el siglo IX hasta el XI, el sistema de Estado japonés era muy diferente que su contraparte europea. Una diferencia notable era su economía agrícola muy productiva con base en el arroz (lo que le daba un carácter sano), mientras que la europea se basaba en el periodo de tiempos de lluvia. Asimismo, el Estado japonés era más elegante, sofisticado y culto que las cortes bárbaras europeas como las germanas Franks o las Anglo-Saxons.[12] Del siglo XII al XV experimento la transformación de una

[9] Kenneth Henssall, *A History of Japan, From Stone Age to Superpower*. Londres, Macmillan Press LTD, 1999, p. 56.

[10] *Ibid*., pp. 23-25.

[11] *Ibid*., p. 35.

[12] *Ibid*., p. 36.

sociedad monárquica a una de guerreros (*daimyo*). El sistema centralizado cambió de una supremacía feudal monárquica a uno de varios territorios semi-autónomos encabezados por los *daimyo* (estados de guerra) que paulatinamente permitiría la reunificación del país. Cabe mencionar que la posesión de la tierra se encontraba en manos de los señores feudales y la actividad económica por excelencia era la producción de arroz, beneficiada en gran parte por la escasa apertura hacia el exterior.

Edo Jidai, la ruptura del orden feudal; la crisis interna; la presión extranjera y el fin del sistema Tokugawa

El periodo Edo (1603-1868), mejor conocido con el nombre de Bakufu Tokugawa se caracteriza por el aislacionismo en la historia de Japón (*Sakoku seisaku*).[13] En él, se definen los elementos que le permitirían dar paso a un desarrollo considerable en el terreno económico como es la transformación del sistema feudal a el sistema pre-capitalista; en el campo de las innovaciones, se comenzó con la importación de técnicas y métodos extranjeros; y finalmente, en la parte del desarrollo intelectual, se manifiesta la llamada ilustración japonesa (1770-1830). Parte de este aislacionismo se explica por las incursiones de los españoles en Filipinas. Esto produjo que Tokugawa expulsara a los misioneros europeos y limitara la entrada de extranjeros a Japón, siendo los mercaderes holandeses, chinos y coreanos los únicos autorizados bajo un férreo control de las autoridades del bakufu en tener acceso al país mediante su arribo a un remoto puerto en Nagasaki. Los viajes al exterior fueron prohibidos bajo un sistema de castigos a todo aquel que desobedeciera esta medida.[14] Asimismo, el periodo de paz (reunificación del país) permitió que la producción de oro, plata y arroz se incrementaran lo que influyó para que la sociedad japonesa mejorara ligeramente su nivel de vida y se enfocara a desarrollar nuevas actividades económicas. Prueba de esto es la segmentación del tejido social en: la clase gobernante samurái, la agrícola y la ciudadana (artesanos, mercaderes y comerciantes). Todo esto se da previo a su apertura paulatina hacia el exterior en el año de 1854 con la firma del tratado de Kanagawa, el cual terminó con la política de aislacionismo japonesa, que se hace efectiva en su totalidad en la época Meiji.[15] En resumen,

[13] Lothar Knauth, "Antecedentes históricos de las relaciones Japón-América Latina", en *Revista Relaciones Internacionales*, enero-marzo, 1982, núm. 30, p. 13.

[14] K. Henshall, *op. cit.,* p. 56.

[15] L. Knauth, *op. cit.,* p. 19.

en la época Edo se reforma el sistema militar del periodo anterior; se instaura una estructura de poder partidario, conocido como *bakuhan* (el Shogunato y los señoríos) y el centro de poder político del Shogun se trasladó a la ciudad de Edo (actual Tokio) aunque la corte imperial se quedó en Miyako.[16]

La importancia de este periodo radica en que se definieron los rasgos principales y contemporáneos de la sociedad japonesa, es decir: su modo de pensar, su escala de valores, su conducta social y sus instituciones públicas. Asimismo, la sociedad se volvió más rígida, formalizándose las divisiones de clase, dando paso a la diferenciación de los samuráis de los campesinos y los artesanos de los comerciantes. Cabe señalar la existencia de una clase más en la composición social llamada *Eta* o *Hinin*, quienes se encontraban en la parte más baja del escalafón. En la tradición anterior esto no sucedía, sin embargo, no podemos afirmar que las clases sociales no existían antes de este periodo, las había, pero su connotación social no estaba oficializada.

De la misma manera, como ya se ha mencionado, se restringió el contacto con el exterior, sólo a algunos países (Holanda, China y Corea) se les permitió comerciar con Japón. Sin embargo, no es sino hasta principios de 1870 cuando el gobierno comenzó a abolir las estructuras remanentes del feudalismo: se abolió el sistema de clases, se otorgó el derecho de poseer tierra a quienes no la poseían y a los antiguos guerreros se les dio la oportunidad de escoger cualquier profesión según su gusto. De la misma manera, el viejo sistema administrativo se modificó. Los antiguos daimyo fueron perdiendo su autonomía hasta transformarse en el sistema de prefecturas gobernados por un oficial que representaba los intereses del centro. El sistema de la clase guerrera (samurái) paulatinamente fue siendo eliminado hasta que en 1873 se estableció el sistema universal de conscripción militar que terminó con los privilegios de esta clase. Citando a Duus, podemos afirmar que "el proceso de la modernización política de Japón se dio mucho más temprano que en Europa occidental, en donde ocurrió mucho más lento, más doloroso y con mucho menos urgencia".[17] Los elementos citados en esta parte de la introducción histórica, son la antesala de lo que significó la restauración Meiji que para muchos, es donde se sientan las bases para la transformación de un país con estructuras semi-feudales con algunos rasgos pre-capitalistas, a una sociedad moderna e industrializada.

[16] Mikiso Hane, *Breve historia de Japón*. Madrid, Alianza, 2003, p. 59.
[17] P. Duus, *op. cit.,* p. 112.

La época Meiji: restauración del poder imperial y renovación de las estructuras sociales

En la mitad del siglo XIX, por la presión de Estados Unidos y Rusia,[18] finalmente el 8 de julio de 1853, el capitán de escuadra Mathew C. Perry y su flota llegaron a la costa de Japón y obligaron al gobierno japonés a acepar una carta del Presidente Millard Fillmore (1850-1853) de Estados Unidos en la que pedía la apertura de los puertos de Japón para exterior.[19] Las autoridades japonesas pidieron un año de plazo para entregar su respuesta. Y se firmó con el Shogun el Tratado de Kanagawa, que se suscribió el 31 de marzo de 1854 entre el Comodoro Matthew Perry de Estados Unidos y las autoridades de Japón, en el puerto japonés de Shimoda. Este tratado terminó con más de 200 años de aislamiento de Japón y a la vez, con su política de exclusión (*Sakoku*), abriendo así los puertos japoneses de Shimoda y Hakodate al comercio con los Estados Unidos, garantizando la seguridad de náufragos estadounidenses y estableciendo un cónsul de los Estados Unidos en calidad de representante permanente.

El Tratado de Kanagawa fue seguido por el Tratado de Amistad y Comercio (EEUU-Japón), Tratado de Harris de 1858, que permitió la concesión de establecimientos extranjeros, territorios extras paras ellos y mínimos impuestos a las importaciones de sus bienes. Debido a este evento y basado en su reconocimiento de la situación internacional en Asia del Este después de la Guerra del Opio (1839-1842) y el expansionismo de los Estados Unidos hacia el oeste por medio de la guerra con México (1847-1848), el Shogunato de Tokugawa accedió a la apertura y estableció tratados de amistad y comercio en términos de desigualdad con los Estados Unidos seguido de otros países occidentales.[20] Sin embargo, no es hasta el 30 de noviembre de 1888 cuando Japón firma el primer Tratado de Amistad, Comercio y Navegación en condiciones equitativas con México.[21]

La llegada de extranjeros a Japón a mediados del siglo XIX no hizo más que apresurar el decaimiento político del Shogunato Tokugawa, el cual se resolvió con la restauración del poder político al trono imperial en 1868 conocido como la

[18] Michiko Tanaka, "La Renovación Meiji y la formación del proyecto nacional del Japón Moderno", en *Revista Relaciones Internacionales*, enero-marzo, 1982, núm. 30, p. 25.

[19] I. Buruma, *op.cit*. p. 11.

[20] Masahide Bito y Akio Watanebe, *Esbozo cronológico de la historia del Japón*. Tokyo, International Society for Education Information Inc., 1993, p.16.

[21] Para mayor información favor de consultar: Masaaki Ono, "Palabras del embajador Masaaki Ono", en The Ministry of Foreign Affairs of Japan, http://www.mx.emb-japan.go.jp/sp/120/mensaje.html (4 de febrero de 2009).

renovación Meiji (*Meiji Ishin*).[22] La renovación Meiji (1868-1912) presentó innovaciones significativas en lo social y económico. Se crearon estructuras militares y constitucionales, así como una política exterior modelada en la práctica por Europa y Estados Unidos (de finales del siglo XIX).[23] Por ejemplo, en el terreno económico la industria agrícola del cultivo del algodón se transformó y en su lugar aparecieron la del filamento de capullo y la del hilado en algodón. Con la introducción de nuevos insumos importados en la producción algodonera, se dio un alto crecimiento económico y una mayor competitividad para la exportación de los productos derivados de esta industria. Otro elemento importante de la reforma económica fue la introducción del impuesto a la tenencia de la tierra (*fixed land tax*) en 1873. Esta medida ayudó a incentivar la productividad de la tierra.[24] Por su parte, el gobierno proveyó la infraestructura necesaria en la banca, transporte, comunicaciones, sistema de educación y sistema de leyes para la modernización del país.[25]

Igualmente, el Estado japonés emprendió una política de desarrollo económico con la introducción de un amplio programa de financiamiento a diez años con una tasa de cero por ciento de intereses por la compra de maquinaria en el extranjero, para la industria textil japonesa en 1879 y la reforma al pago de los impuestos de la tenencia de la tierra,[26] lo que de alguna manera contribuyó a que se gestaran procesos migratorios de japoneses internos y externos. Una consecuencia de estas medidas trajo consigo que el número de la población comenzara a crecer rápidamente, produciendo una mayor migración del campo a los centros urbanos. He aquí en donde podemos identificar las razones por las cuales años más tarde, el gobierno japonés promovería la migración japonesa hacia el exterior desde la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX, particularmente hacia algunas islas del pacífico, Estados Unidos, Canadá, Brasil, Perú, México, Argentina, Paraguay, Bolivia, Colombia, Cuba y la República Dominicana.[27]

Otro de los resultados de la modernización Meiji fue la introducción de apellidos a los nombres de todos los japoneses.[28] De igual forma, se destaca

[22] M. Tanaka, *Cultura popular y Estado en Japón: 1600-1868*, p. 21.

[23] P. Duus*, op .cit*., p. 115.

[24] K. Henshall, *op. cit.,* p. 72.

[25] M. Bito, *op. cit*., p. 17.

[26] *Ibid.,* p. 8.

[27] Para mayor información de la política migratoria japonesa, favor de consultar: Adolfo Laborde, "La política Migratoria Japonesa hacia América Latina", en *Revista Migraciones Internacionales,* enero-junio, 2006, núm. 3. pp. 155-161.

[28] Los japoneses tenían apellidos pero no era algo oficial. Sin embargo, hubo dos leyes que

el surgimiento del sistema universitario (la Universidad de Tokio se fundó en el año de 1877), la creación del Banco de Japón (1882) y la consolidación de las casas comerciales con alianzas con empresas extranjeras como Nippon Electric Company —NEC— (1899) y Toshiba (1900).[29] Otras casas comerciales se consolidarían, tal es el caso de Mitsui. Otro factor que sobresale en este periodo es la contratación por parte del Gobierno japonés de expertos extranjeros (en todas la áreas) con el objetivo de introducir conocimiento y técnicas de otros países avanzados (occidentales).[30] Una característica más de este periodo es la asimilación por parte de la sociedad japonesa de elementos políticos y económicos occidentales. Entre ellos encontramos la adopción de un nuevo sistema político influenciado por el modelo de Estado autoritario de Prusia[31] y una modernización económica promovida y consentida por el Estado japonés[32] que consintió básicamente en una mayor participación mediante políticas públicas bien identificadas del Estado en las diferentes actividades estratégicas del país.

Un mecanismo para este cometido fue el envío de becarios de Estado cuya misión consistiría en traer nuevos conocimientos del extranjero.[33] De igual forma, se dio un cambió en la visión del Estado, incorporándose el concepto occidental de modernidad. Así, el ejemplo de Occidente contribuyó a que en 1889 Japón adoptara su primera Constitución y un Gobierno parlamentario. Así mismo, se importaron conocimientos tecnológicos, que permitieron modernizar la industria y la milicia, habilitando a Japón para crear una fuerza militar lo suficientemente poderosa para vencer a China en 1895, a Rusia en 1905, y anexarse a Corea en 1910. De este modo, para principios del siglo XX, Japón emergió como el principal poder militar en el este de Asia.[34] Con base en los argumentos arriba señalados y en concordancia con los planteamientos de Jean Chesneaux, podemos concluir que:

> […] la renovación Meiji fue un movimiento desde arriba en donde la base social no se transformó radicalmente sino que se amplió. Los antiguos señores

legalizaron esta medida. La primera se dio en heiminnmyouzikyokarei (el gobierno permite poner apellido a todas los japoneses) del 19 de septiembre de 1870 y la otra se denominó heiminnmyouzihissyuugimurei (es obligación poner apellido a todos los japoneses) del día 13 de febrero de 1875.

[29] K. Henshall, *op. cit*., p. 96.

[30] *Ibid*., pp. 78-79.

[31] M. Tanaka, *Cultura popular y Estado en Japón*, pp. 34-35.

[32] Foreign Press Center, *History of the Modern Japanese Economy*. Tokyo, Foreign Press Center, 1999, p. 7.

[33] *Ibid*., p. 35.

[34] Kodansha, *Todo sobre Japón*. Japón, Editorial Kodansha Internacional, 2005, p. 28.

feudales que permanecieron en el poder, protegieron sus firmas comerciales importantes, como Mitsui, sofocadas por el entones régimen bakufu y a quienes las reformas emprendidas en 1868 ofrecían perspectivas de expansión económica.[35]

El expansionismo (imperialismo) japonés de finales del siglo XIX y principios del XX

Un factor importante que permitió el surgimiento del expansionismo fue sin duda el proceso de consolidación del nacionalismo nipón. En 1878 los textos escolares comenzaron a remplazar a los personajes occidentales por figuras virtuosas del confucionismo y valores del sintoísmo. También la aparición de la bandera japonesa en los encabezados de cada capítulo de los textos oficiales.[36] Militarmente hablando, Japón aprendió rápidamente cómo pelear al estilo occidental con armas modernas y una armada aleccionada. Prueba de ello fueron los territorios ganados en las guerras contra China, en donde este país tuvo que pagar una enorme indemnización a Japón y dejar a un lado sus intereses por Corea y ceder territorios a Japón incluyendo Taiwán y la península de Liaotung/kwantung (liao-dong/Guandong) y el sureste de Manchuria. En el caso de Rusia, fue el reconocimiento de los intereses de Japón en Corea y la península Liaotung, gran parte de la ruta de tren del sur de Manchuria y tiempo más tarde, ante la falta del pago de indemnizaciones de guerra, recibió parte de la mitad de la isla de Sakhalin (Karafuto) en el norte de Hokkaido.[37]

Las implicaciones económicas se ven reflejadas en la transformación de Japón en un gran país industrial, mismas que se intensificaron durante el periodo que separa la guerra ruso-japonesa de la segunda contienda mundial. El imperio colonial japonés propiamente dicho comprendía Formosa y los Pescadores; Corea, anexionada en 1910; algunos archipiélagos del Pacífico arrebatados a Alemania por el tratado de Versalles, y Port Arthur; en todos estos territorios, simple y sencillamente se practicó una política de expansión colonial. A ésta práctica, hay que añadir las posiciones conquistadas por Japón en China a lo largo del primer tercio del siglo XX: minas, fábricas, y ferrocarriles, concesiones, derecho de estacionamiento de tropas.[38] Tiempo más tarde, debido al activismo

[35] Jean Chesneaux, *Asia oriental en los siglos XIX y XX.* Barcelona, Labor, 1969, p. 44.
[36] K. Henshall, *op. cit.*, pp. 80-81.
[37] *Ibid.*, p. 91.
[38] J. Chesneaux, *op. cit.*, pp. 48-50.

(expansionismo) en Asia, Japón fue expulsado de la Liga de Naciones. Cabe resaltar que durante esta época, las autoridades japonesas instrumentaron acciones para contrarrestar la crisis económica de 1929, la cual se manifestó de manera directa en muchas pequeñas y medianas empresas japonesas, cuya ruina hizo posible el crecimiento de los monopolios, denominados Zaibatsu.

El periodo Taisho o Democracia Taisho

Tras la muerte del Emperador Meiji, ocupó el trono el Emperador Taisho, comenzando de esta forma, el periodo Taisho o Democracia Taisho (1912-1926).[39] En esa época se retomó el sentir nacionalista y la comunidad internacional reconoció a Japón como una potencia emergente, participando así en la Primera Guerra Mundial en donde fungió como aliado de los británicos. Los resultados de la guerra le permitieron a Japón apoderarse de las antiguas colonias alemanas en la región, y la presentación en 1915 de las 21 demandas a China, los cuales no sólo pedían el reconocimiento de Japón de Shandung, sino futuras concesiones en Manchuria y Mongolia. Además, señalaban que China estableciera asesores japoneses en su gobierno/administración, policía y fuerzas armadas.[40] Sin embargo, la débil salud del Emperador Taisho llevó a que el 1921 cediera el poder a su hijo, Hirohito. Con el deceso del Emperador Taisho en 1926, asume el trono Hirohito el 25 de diciembre de ese año. Con este hecho se da comienzo al periodo Showa (1926-1989). Cabe señalar que el Emperador Taisho impulsó en un primer momento el expansionismo imperial japonés, una cierta libertad pacífica interior que garantizó el sufragio universal (1925), la libertad de expresión, la formación de partidos políticos (Seiyukai, Minseito, y Kenseikai), el surgimiento de las asociaciones de obreros y campesinos y cierta igualdad con las mujeres, es decir, los antecedentes de la modernización la cual iniciaría oficialmente después de 1945 con el periodo de ocupación.[41]

[39] Es importante el saber que en Japón, al cambiar de Emperador inicia una nueva época y reinicia el calendario.

[40] K. Henshall, *op. cit.*, p. 105.

[41] J. Chesneaux, *op. cit.*, p. 50.

El Militarismo, la Segunda Guerra Mundial y la Posguerra

En el Japón de la primera mitad del siglo XX hay tres sucesos que marcaron el destino de Japón: el ascenso de los militares al poder en el año de 1932; la invasión japonesa a China en 1937 y la alianza de de Japón con los países del eje (Alemania e Italia) en la Segunda Guerra Mundial.[42] La imprevista llegada al trono de la era Showa representa una nueva etapa histórica que se divide en tres periodos que son: los inicios (1926-1937), la guerra (1937-1945) y la posguerra.

Los inicios (1926-1937)

Independientemente de los logros económicos reflejados en una cada vez mayor participación en el comercio internacional y de la asociación económica entre el sector público y privado de la primera guerra mundial aprovechados por los zaibatsu (conglomerados de empresas japonesas), entre 1927 y 1929 cuando comenzaba a reinar Hirohito hubo un colapso de la economía debido a la caída de los precios del arroz y por efecto de la crisis financiera del país en 1927. Esto, aunado a la crisis económica y recesión mundial de 1929 y el aumento de la población en los centros urbanos (45% más en comparación con 1895) debido a la caída del ingreso de la población del campo, cambió dramáticamente la vida en el campo e influyó a que los militares mostraran su enojo ante tales acontecimientos. Tras el descontento del modelo inspirado en el exterior (democracia) no se hicieron esperar los llamados de algunos grupos de poder de la sociedad japonesa para que los militares intervinieran en la política nacional. De esta forma, la política de expansión territorial mediante el militarismo ganó fuerza y se perfiló como una solución a los problemas de la nación.[43] En 1931 ocurre el incidente de Manchuria y tras la intervención militar japonesa en marzo del año de 1932 se declara la República de Manchukuo lo que provocó la expulsión de Japón de la Liga de las Naciones.[44] De aquí en adelante, los militares siguieron el modelo Alemán, apoyando a las industrias

[42] Para mayor información sobre estos periodos, favor de consultar: Ikuhito Hata, "Continental Expansion, 1905-1941", en *The Cambridge History of Japan*. ed. Peter Duus, Reino Unido, Cambridge University Press, 1997, pp. 247-266 y Coox D. Alvin, "The Pacific War", en Peter Duus, ed.,*The Cambridge History of Japan*. Reino Unido, Cambridge University Press, 1997, pp. 315-376.

[43] K. Henshall, *op. cit*., pp. 108-109.

[44] *Ibid*., p. 110.

estratégicas en donde figuraban las dedicadas a la producción armamentista. Esto, trajo consigo consecuencias geopolíticas y cambios en el escenario internacional (equilibrio de poder en Asia y Europa). De igual forma, se limitó la competencia de las firmas extranjeras.

La guerra (1937-1945)

A finales de 1936 y luego de las amenazas expansionistas de la Unión Soviética en Asia, Japón firmó un Pacto de Asistencia, primero con Alemania y luego con Italia. Más tarde, en 1937 Japón inició la guerra contra China. El antecedente de estos hechos los podemos encontrar en el incidente del 26 de febrero de 1936. Alrededor de 1400 tropas comandadas por jóvenes oficiales entraron en edificios oficiales matando e hiriendo a líderes, figuras políticas y asesores imperiales. El objetivo de los golpistas fue instalar un régimen militar que comulgara con las ideas de ultranacionalismo. Los rebeldes se declararon leales al Emperador Hirohito quien cada vez se mostró más antioccidental y antiliberal, abriendo el camino a lo que sería el expansionismo militar de Japón, la invasión a China en 1937 previamente mencionada y su preparación para su entrada a la Segunda Guerra Mundial en 1941.[45]

El inicio de la Segunda Guerra Mundial en Europa (invasión de Alemania a Polonia) en 1939 y la lógica del gobierno japonés ven el sentido de que una alianza tripartita con Alemania e Italia le sería útil al régimen que encaminó a Japón a que firmara en 1940 un acuerdo conocido como la Triple Alianza con estos dos países. Los intereses de Japón en Asia fueron reconocidos en este acuerdo, lo que dio paso al resurgimiento de la visión de la gran co-prosperidad en el este de Asia comandada por Japón. Al tiempo de que este acuerdo se firmaba en Berlín, las tropas japonesas invadieron el norte de Indochina para ir conquistando poco a poco los territorios en el sur de esta región. Este acto causó malestar por parte de los Estados Unidos, quien a su vez, impuso un embargo económico, principalmente de suministro de petróleo a Japón, lo que afectó en un 90% a su industria. En ese momento tres cuartas partes de las importaciones japonesas de crudo provenían de los Estados Unidos. El embargo surtió efecto y el 1 de diciembre de 1941 el emperador Hirohito aprobó formalmente la guerra contra los Estados Unidos lo que trajo consigo el bombardeo de Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941. Este acto desencadenó el enfrentamiento bélico entre los estadounidenses y japoneses en el Pacífico, suceso que finalizó cuatro años

[45] *Ibid*., p. 111.

más tarde con la derrota y rendición incondicional por parte de Japón en 1945 dando paso al periodo de ocupación.

La posguerra

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, se inició la Edad Contemporánea de Japón, la cual es la más conocida y estudiada, es decir: la desmilitarización, democratización y rehabilitación del país.[46] Como consecuencia en la derrota por las fuerzas de los Estados Unidos, Japón fue ocupado, ocasionando en el archipiélago una caída de su economía, la desmilitarización y el desmantelamiento de antiguos grupos industriales. Al terminar la guerra, cuatro eran los grupos que mayoritariamente controlaban el aparato industria en Japón: Mitsui, Mitsubishi, Sumitomo y Yasuda.[47] Por presión del gobierno de ocupación (SCAP, por su siglas en inglés) encabezadas por el General MacArthur, el Emperador renunció a su carácter de divinidad y se adoptó una nueva constitución la cual renunciaba a la guerra como forma de resolver conflictos. De igual manera, el país se democratizó (sistema de partidos) en donde la soberanía recaía en el pueblo y se diseñó un nuevo sistema educativo.[48]

Igualmente, se introdujo la igualdad de los sexos; el derecho al voto de los adultos mayores de 20 años; se separó a la religión del Estado; se le dieron derechos plenos a los trabajadores para organizarse y se les garantizó una jornada estandarizada y se estableció la gratuidad e igualdad de la educación. Los cambios promovidos (desmilitarización y democratización) por las autoridades de ocupación fueron consumados para mediados de 1947. Sin embargo, dos hechos históricos cambiarían el rumbo de la historia en Asia y pondría de nueva cuenta a Japón en la antesala de la reactivación y del desarrollo económico: la guerra en la península de Corea y el triunfo de la revolución en China en 1948.[49]

La demanda de insumos japoneses en la contienda bélica reactivó su devastada base económica. Ante el avance militar de los coreanos del norte (comunistas) hacia el sur de la peninsular de Corea, el gobierno de los Estados Unidos, preocupados por la posibilidad de la expansión del comunismo en Asia, replanteó su relación con Japón. De ahí que los norteamericanos prefirieran terminar con la ocupación militar manteniendo sólo su presencia en la región mediante bases militares en territorio japonés y limitándose a la ocupación en la

[46] Haruhito Fukui, “Postwar Politics, 1945-1973”, en P. Duus, ed., *op. cit.*, p. 184.
[47] K. Henshall, *op. cit.*, pp. 144-145.
[48] Kodansha, *op. cit.,* p. 29.
[49] Foreign Press Center, *History of the Modern,* p. 33.

isla de Okinawa, permitiéndole así desempeñar paulatinamente un papel de aliado regional estratégico. Prueba de lo anterior fue que el General MacArthur estuvo de acuerdo en que Japón firmara, con 14 naciones, el Acuerdo de Paz de San Francisco el 8 de septiembre de 1951. Con este acuerdo, Japón perdió oficialmente sus antiguas colonias y Corea. Asimismo, debido al conflicto entre Japón y Rusia en el siglo XIX por los territorios del Norte, la antigua Unión Soviética ocupó la mitad de los territorios (Sakhalin) del norte de Japón y entró en disputa con este país por las islas Kuriles.

Dentro de los puntos del tratado, Japón estuvo de acuerdo en hacer pagos de reparación de guerra siempre y cuando la economía del país lo permitiera. El acuerdo entró en vigor el 28 de abril de 1952, lo que trajo consigo el fin de la ocupación, sin embargo, después de que el acuerdo de paz fuera firmado, el gobierno de los Estados Unidos y el de Japón firmaron un Tratado de Seguridad que permitía la permanencia de las tropas norteamericanas en territorio japonés, específicamente en la isla de Okinawa.[50]

Con el fin de contextualizar de la presente investigación, podemos considerar que las causas arriba mencionadas, aunadas al anticomunismo que prevalecía en Asia, influyeron a que Japón se convirtiera en el principal aliado de Estados Unidos en el Pacífico después del fin de la Segunda Guerra Mundial. De esta alianza se desprende la idea de ligar el desarrollo económico japonés en los últimos 64 años mediante su programa denominado Asistencia Oficial para el Desarrollo (AOD), el aumento de su comercio exterior mediante la exportación masiva de sus productos en la década de los setentas, ochentas y noventas a distintos mercados internacionales, siendo el mercado estadounidense uno de los más penetrados. Empero la tregua entre las dos Coreas, la reactivación económica de Japón siguió su paso firme en los años cincuenta, sesenta y setenta con un rápido crecimiento que naturalmente impactó sus programas de ayuda internacional. De esta manera, a partir de la década de los sesenta puede hablarse de un crecimiento sostenido y expansión de la economía japonesa, la cual presentó los siguientes indicadores:

- De 1959 a 1961 (Boom Iwato), crecen las inversiones y por ende, se observa un aumento en la tasa anual de crecimiento.
- De 1963 a 1964, la tasa creció casi en un 11% anual.[51]

[50] K. Henshall, *op cit*., pp. 151-152.

[51] Las cifras dadas son aproximaciones a las reales y están basadas en el crecimiento anual promedio de la economía japonesa y los periodos de tiempo demuestran una variación en cuanto a la política económica enfocada en la industria electrónica principalmente. Cabe mencionar esta

- De 1966 a 1970 (Boom Izanagi), la tasa anual aumentó en un 12%.
- De 1972 a 1975 (Expansión Tanaka), la tasa anual creció en un 9% aproximadamente.[52]

Estas cifras se complementan con los argumentos de Takajutsa Nakamura especialista en el desarrollo económico de Japón de la posguerra quien afirma que: "La época del crecimiento acelerado de la economía japonesa duró cerca de 20 años, desde principios de la década de los cincuenta, hasta principios de los años setenta y fue una época que produjo un cambio notable al interior de la economía japonesa y sus relaciones con la economía mundial".[53] Cabe destacar que la inversión en planta y equipos mostró la más alta expansión y su tasa de crecimiento fue de 22% de 1951 a 1973. De acuerdo a este autor, esto fue lo que provocó la demanda local y fomentó el alto crecimiento económico. La industrias pesadas y química, tuvo un cambio notable en el contenido de los productos de exportación. En lugar de productos como el hierro y los textiles, quedaron como fuerza principal de exportación las máquinas y los equipos de trasporte como barcos, automóviles, es decir, productos con una alta tasa de valor agregado.[54] Esto, acompañado de otras políticas económicas como la disminución en términos porcentuales de los productos importados para exportar productos elaborados, aumentó la importación para el consumo interno del país y comenzó a bajar las importaciones respecto al Producto Interno Bruto (PIB). Sin duda, esto no hubiera sido posible sin el crecimiento sostenido de la economía internacional, especialmente en el caso de Estados Unidos y Europa, mercados cautivos para los productos e inversiones japonesas lo que lo llevó a ser el tercero en términos de Producto Nacional Bruto (PNB) en el año de 1968 después de Estados Unidos y la Unión Soviética. Sin embargo, el fin del crecimiento acelerado se da en 1971 con la revaloración del yen y en 1973 con la primera crisis energética mundial que orilló a Japón a enfrentarse a la disyuntiva de la reconversión industrial y en una fase de bajo crecimiento en los años ochenta, noventa y decrecimiento en lo que va de este siglo.

descripción de los periodos del desarrollo económico de Japón coinciden con las hechas por Yukata Kosai, "The Postwar Japanese Economy, 1945-1973," en P. Duus, ed., *op. cit*., p. 494.

[52] Kodansha, *op. cit*., p. 63.

[53] Takajusa Nakamura, *Economía japonesa: estructura y desarrollo*. México, El Colegio de México, 1993, p. 201.

[54] *Ibid*., p. 211.

Conclusiones

Para cerrar este trabajo, podemos concluir que una vez que hemos revisado, lo que a nuestro juicio son los elementos fundamentales de la historia japonesa, como lo son los albores de su formación histórica reflejada en el aislacionismo geográfico del país que remite a sus orígenes agrarios, a la formación del Estado japonés y a las influencias externas que contribuyeron a moldear su desarrollo histórico; la formación de un sistema feudal y su significado histórico en términos del desarrollo japonés con sus propias características en la formación de sus procesos socioeconómicos; Edo Jidai, la ruptura del orden feudal; la crisis interna; la presión extranjera y el fin del sistema Tokugawa; la época Meiji: restauración del poder imperial y renovación de las estructuras sociales; el expansionismo (imperialismo) japonés de finales del siglo XIX y principios del XX; el periodo Taisho o Democracia Taisho, el Militarismo y la Segunda Guerra Mundial, el periodo de ocupación y el Japón contemporáneo, estamos seguros que mediante la comprensión y estudio de las premisas mencionadas se podrá explicar el carácter híbrido de la cultura japonesa y la tendencia racional de su política exterior y el desarrollo económico de Japón pasando por la crisis de la burbuja financiera en la década de los noventa y por la situación que atraviesa después de la crisis financiera que azotó al mundo en 2008 y 2009.

Tras una década de decrecimiento económico y luego de una ligera recuperación, la economía japonesa tiene muchos retos. Ahora ya no sólo se pelea los mercados internacionales que tradicionalmente dominaba (Asia, Europa y Norteamérica) con China y Corea, sino que ahora tendrá que lidiar con las economías emergentes del mundo: Brasil, Rusia, Sudáfrica y quizá México. El concepto de competitividad (just in time, procesos de calidad óptima y su organización empresarial) tendrá que evolucionar y adaptarse a este nuevo entorno de la economía mundial que se encuentra en crisis.

La competitividad japonesa y su manera de hacer negocios en el mundo tendrán que ser mucho más acordes con la dinámica de las nuevas relaciones económicas internacionales. Japón tiene que entender que ya no es el número dos en términos económicos en el mundo y sin un cambio en su visión global de los negocios, su supremacía está en riesgo. Habrá que ver si los dirigentes japoneses tendrán la imaginación y efectividad para hacerlo. Ya lo han hecho en el siglo XIX (era Meiji) y en el XX después de su rápida recuperación económica después de la Segunda Guerra Mundial. Esperemos que en el siglo XXI, Japón tenga un espacio como un actor protagonista en el terreno político y económico, de lo contrario, se tendrá que sentar a ver cómo China y otras economías emergentes lo rebasan por la izquierda. No cabe duda que todo cambia en la

vida, y la economía en un país que solía ser una súper-potencia económica no es la excepción. Estoy seguro que en los próximos años podremos ver si Japón echa mano de sus ventajas internas como la homogenización racial y cultural que aderezan el carácter híbrido japonés para hacer frente a lo que se avecina, es decir, un mundo mucho más competitivo y cambiante en donde la cultura tendrá un papel fundamental como agente del cambio. Japón tiene la experiencia y una cultura capaz de adaptarse a los cambios repentinos, esperemos que en esta época de crisis logren adaptarse de nuevo y seguir transitando en el carril del crecimiento y desarrollo económico, lo cual, por la naturaleza de su política económica exterior, revitalizará sus esfuerzos de ocupar un papel protagónico y de liderazgo en el concierto internacional.

Fecha de recepción: 29/01/2010
Fecha de aceptación: 29/07/2010

UNA ANTORCHA POR LA LIBERTAD: EL LEGADO DE JAN PALACH, CUATRO DÉCADAS DESPUÉS

Gabriela E. Vieyra Balboa*

Resumen

A veinte años de la caída del muro de Berlín y el colapso del comunismo soviético en Europa Central y del Este, en el presente artículo se reflexiona sobre el papel de la disidencia en el proceso de transición democrática llevado a cabo en la antigua República de Checoslovaquia, desde la Primavera de Praga en 1968 a la Revolución de Terciopelo en 1989. Como eje de dicha reflexión, se rememora y analiza el impacto de una muestra concreta de la mencionada disidencia: la muerte del estudiante de 21 años, Jan Palach, quien el 16 de enero de 1969, se autoinmoló en la Plaza de San Wenceslao a manera de protesta contra la ocupación soviética de su país. Desde un punto de vista histórico, político y ético, las páginas siguientes hacen eco sobre las lecciones que Palach y los disidentes checoslovacos han legado a quienes, a poco más de cuatro décadas de su muerte, desean y merecen vivir en libertad, al abrigo de la democracia.

Palabras clave: Jan Palach, Checoslovaquia, libertad, democracia, disidencia, régimen comunista, Primavera de Praga, Revolución de Terciopelo.

* Profesora del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, gvieyrab@gmail.com

Abstract

Twenty years after the fall of the Berlin Wall and the collapse of Soviet communism in Central and Eastern Europe, the article reflects upon the role of dissidence in the transition process towards democracy in the former Republic of Czechoslovakia, from the 1969 Prague Spring to the 1989 Velvet Revolution. As the axis of such reflection, it recalls and analyzes the impact of a particular sample of the above mentioned dissidence: the death by self immolation of the 21 year-old student Jan Palach, on January 16, 1969 in St. Wenceslas Square as an act of protest against the Soviet occupation of his country. From a historic, political and ethical point of view, the following pages echo on the lessons that Palach and the Czechoslovak dissidents have inherited to those who, four decades after his death, wish and deserve to live in freedom, sheltered by democracy.

Key words: Jan Palach, Checoslovaquia, freedom, democracy, dissidence, Communist Regime, Prague Spring, Velvet Revolution.

Aniversarios: a modo de introducción

El héroe es aquél que enciende una gran luz
en el mundo, que coloca flameantes antorchas
en las calles oscuras de las vidas de los hombres
para que éstos puedan ver.

Félix Adler, 1933.

El pasado 9 de noviembre de 2009, con motivo del vigésimo aniversario de la caída del muro de Berlín, el mundo tuvo oportunidad de recordar las históricas y conmovedoras escenas del *annus mirabilis* de 1989 en que los pueblos de la República Federal Alemana (RFA) —otrora custodiada por Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña— y la República Democrática Alemana o RDA —satélite de la Unión Soviética— volvieron a unirse en una inolvidable y espontánea fiesta. A nuestra memoria volvieron los días en que, mientras destruían pieza por pieza el coloso de piedra que les había mantenido apartados durante casi tres décadas, los alemanes no sólo estaban reunificando su país e iniciando una nueva etapa de su historia nacional, sino anunciando el inminente colapso del bloque socialista y, por consecuencia, el final de la Guerra Fría.

Según apunta la investigadora Bárbara J. Falk,[1] la espectacularidad de aquel evento hizo que gran parte del mundo considerara la caída del muro como la primera 'ficha del dominó', es decir, el detonador de un acelerado y pacífico proceso de liberalización que culminaría con el colapso de la Unión Soviética en 1991 y con su dominio sobre los países de Europa Central y del Este. Sin embargo, bien podría considerarse que este hito en la historia contemporánea, aunque altamente significativo, no fue la causa sino sencillamente la consecuencia más publicitada de una prolongada lucha, la cual había estado librándose desde mucho tiempo atrás, al interior de la esfera de influencia de la URSS. Es decir, el colapso del bloque soviético no fue un milagro gestado de la noche a la mañana, sino el producto de una larga y azarosa empresa en aras de la libertad, protagonizada por individuos denominados disidentes, "que se involucran en formas no violentas de oposición en contra de sistemas autoritarios de gobierno, principalmente manifestándose a favor de los derechos humanos y de la democracia".[2] Dichos personajes, conformaron colectividades con diferentes grados de organización que, a pesar de la proscripción a la que el régimen relegó toda forma de disconformidad, decidieron contraponerse al sistema no sólo en 1989, sino desde el primer momento en que la URSS se hizo con el control en esta región de Europa.

Como si se tratase de incontables copos de nieve acumulados por años en las cumbres de las montañas, fueron los continuos esfuerzos de estos disidentes los que —en una coyuntura histórica particular— precipitaron la avalancha que tuvimos ocasión de presenciar aquél año, cuando los vientos de cambio[3] soplaban allende el Telón de Acero.[4] Falk concurre con nosotros cuando afirma que,

> […] tomada en su conjunto, la disidencia contribuye a entender la transformación y consolidación democrática; las tácticas, estrategias y en sí la necesidad moral de la no-violencia en la arena social y política; la responsabilidad en

[1] Barbara J. Falk, The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe: Citizens Intellectuals and Philosopher Kings. Nueva York, Central European University Press, 2003, pp. 1-5.

[2] Martin Seymour Lipset, "Dissident", en *The Encyclopedia of Democracy*. Londres, Routledge, 1995, p. 365. (La traducción es mía.)

[3] Con esta frase hacemos alusión a la canción "Wind of Change" con la cual la banda de rock alemana Scorpions rindió homenaje a los eventos políticos ocurridos en su país en 1989. Scorpions, "Wind of Change", en *Crazy World*, comps. Klaus Meine, 1991.

[4] Nos referimos a la apertura de la frontera entre Austria y Hungría, la Revolución de Terciopelo en Checoslovaquia o el arrollador éxito de Solidaridad en Polonia, el desplome de la dictadura de Ceaucescu en Rumania, entre otros.

> materia política como elemento esencial para la construcción de una ciudadanía 'consistente'; y de la sociedad civil como la piedra angular de la vida democrática.[5]

Por ello, creemos que vale la pena dar cuenta de la disidencia como factor determinante para el colapso del régimen soviético en Europa Central y del Este pero, sobre todo, para acabar con la violenta abolición de libertades y la violación de derechos civiles y políticos que frecuentemente se observaba en la URSS y sus satélites, dando paso así, al proceso de democratización y liberalización en que la región se embarcaría en los años subsecuentes.

Así pues, inspirados por el vigésimo aniversario de la caída del muro de Berlín, nos remontaremos 20 años más atrás, a la tarde del 16 de enero de 1969 en Praga, capital de la antigua Checoslovaquia, a fin de examinar uno de los actos de protesta más impactantes de los muchos que tuvieron lugar detrás de la Cortina de Hierro y cuya memoria bien pudo haber sido uno de los más importantes detonadores de la Revolución de Terciopelo: la autoinmolación de Jan Palach, la cual consideramos una pequeña pero significativa muestra de disidencia por tratarse de una expresión de descontento político, surgida a pesar de que el disenso convencional e institucionalizado estaba prohibido en la esfera soviética. Así mismo sus finalidades —como veremos más adelante— coinciden con las de los disidentes —que hemos definido líneas atrás— y comparte elementos como la no violencia y la ciudadanía consciente y activa, destacados por Falk como claves para la vida democrática. Curiosamente, de esa mañana a la fecha han transcurrido 42 años. Fueron también 41 años los que Checoslovaquia vivió bajo el yugo y en la esfera de influencia de Moscú.[6] Así pues, a cuatro décadas de distancia, invitamos a nuestro lector a recordar el legado de un joven dispuesto a dar la vida en aras de la libertad.

[5] B. J. Falk, *The Dilemmas of Dissidence*.pp. 2-3. (La traducción es mía.)

[6] Transcurrieron cuarenta y un años desde 1948 cuando el partido comunista local se hizo con el poder en Checoslovaquia hasta 1989, año en que el dramaturgo y disidente Vaclav Havel fue electo presidente en los primeros comicios libres celebrados desde entonces.

Tanques en San Wenceslao

Ante tanta ruindad y tanta desesperanza
el mundo se merece una ciudad como Praga.
La Plaza de San Wenceslao me ha costado
más lágrimas que la más inolvidable amante.

Gaspar Aguilera Díaz

De acuerdo con Henry Bogdan, el clima político que reinaba en Checoslovaquia entre 1968 y 1969 es reflejo de una distintiva escena internacional que a la fecha es recordada con romántica nostalgia:

> En Europa Occidental, esos años estuvieron marcados por la agitación estudiantil, en Italia, en la RFA, en Francia, donde estallaron las jornadas de mayo de 1968.[7] En China, la revolución cultural llegaba a su punto culminante. En Moscú y la mayoría de las capitales de Europa del Este se soportaba el rigor de un cuestionamiento latente entre los intelectuales. Las autoridades consideraron con mucha desconfianza esa agitación desordenada y anárquica y tomaron de inmediato medidas locales para contrarrestarla.[8]

Checoslovaquia no era ajena al afán de control gestado en Moscú, ni tampoco al espíritu de cuestionamiento de intelectuales como Jiri Hajek, Jiri Pelikan, Milan Hübl, Jaroslav Sobata, Alfred Cerny, Kerel Kyrel, Jaroslav Litera, Jiri Hochman, Jiri Müller, Jan Patocka, Vaclav Havel y, desde la cúpula, Alexander Dubcek.[9] En medio de esta atmósfera tensa entre el anhelo de flexibilidad y la impuesta inmovilidad, Dubcek —recién designado presidente checoslovaco— inició un agresivo programa de liberalización consistente en la abolición de la censura, la concesión de una amplia amnistía a cerca de 10 000 presos y perseguidos políticos (incluyendo exiliados en Occidente que podrían regresar a su patria), la aprobación de una ley que rehabilitaría a víctimas de procesos políticos de la época de la represión más dura (mismas que recibirían una indemnización monetaria), el inicio de investigaciones en contra de funcionarios públicos que

[7] Habría que incluir a otras naciones —como España y México— que también tuvieron álgidos movimientos estudiantiles contra sus respectivos regímenes y condiciones políticas.

[8] Henry Bogdan, *La historia de los Países del Este: de los orígenes a nuestros días*. Buenos Aires, Vergara, 1990, p. 320.

[9] Juan Antonio Le Clercq, *Checoslovaquia: de la transición a la desintegración; la disidencia, el liderazgo y los partidos políticos en un contexto de desintegración*. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1994, p. 9.

hubiesen abusado de su autoridad y hasta la retirada de miles de dispositivos electrónicos de vigilancia de domicilios públicos y privados.[10]

En la Primavera de Praga, es decir, en los primeros ocho meses de 1968, el rostro del comunismo checoslovaco comenzó a cambiar llenando de esperanza a la población con la idea de un futuro próximo en que reinara la libertad y no el miedo. En palabras de Juan Antonio Le Clercq, "el año de 1968 representa el intento de reformar desde dentro al socialismo, transformar la relación cerrada de censura y opresión que existía entre el pueblo y las instituciones y sustituirla por un diálogo plural y abierto entre gobierno y nación, permitiendo la posibilidad de mantener un canal de comunicación y un *feedback* permanente entre ambos".[11] Sin embargo, las ilusiones se desplomaron de súbito cuando el 20 de agosto los ejércitos de varios países miembros del Pacto de Varsovia y la mismísima Unión Soviética invadieron Checoslovaquia. Al respecto dice el historiador Jan Bazant:

> Se calcula que la fuerza invasora sumaba por lo menos 250 000 hombres y 4 200 tanques aproximadamente. Más adelante arribaron otras unidades calculadas en otros 250 000 hombres. La jefatura del Partido Comunista Checoslovaco hizo un llamado a la población del país a conservar la calma y a no oponer ninguna resistencia, ya que la defensa era imposible. Los pueblos checo y eslovaco obedecieron a este llamado del partido y del gobierno. Al mismo tiempo, la agencia soviética de noticias difundió la información de que funcionarios del partido habían pedido a la Unión Soviética y a otros miembros del Pacto de Varsovia ayuda militar contra el peligro creciente de una contrarrevolución.[12]

La fuerza con la que Moscú se disponía a aplastar las reformas políticas iniciadas por el presidente checoslovaco era —como podemos ver— inmensa, pero además estaba acompañada por una clara escisión al interior del Partido Comunista local, que prácticamente garantizaba el fracaso de dichas iniciativas. Por una parte estaban quienes aplaudían el espíritu de cambio, pero por otra, un grupo encabezado por el general Ludvik Svoboda, secretario de Defensa Nacional, fue el responsable de solicitar la intervención soviética para volver a la inamovible estabilidad del comunismo apoyado por la URSS.[13] Dubcek fue

[10] Jan Bazant, *Breve historia de Europa Central, 1938-1993: Checoslovaquia, Polonia, Hungria, Yugoslavia y Rumania*. México, El Colegio de México, 1993, p. 38.

[11] J. A. Le Clercq, *op. cit.,* p. 9.

[12] J. Bazant, *op. cit.,* p. 41.

[13] *Ibid*., pp. 41-42.

depuesto el día 27 de agosto y la presidencia fue inmediatamente ocupada por Gustav Husak —también checoslovaco, pero leal a Moscú— quien se encargaría de dar marcha atrás a las reformas de su predecesor.

La respuesta popular, aún entusiasmada por la expectativa del cambio, no se hizo esperar. Al inicio de la invasión, "la población capitalina logró sabotear por algunos días la ocupación de la ciudad. Por ejemplo, el pueblo quitó de los edificios los letreros con el nombre de las calles para dificultar la orientación de las tropas invasoras, pero […] al final, los soviéticos obtuvieron el control total sobre todo el país".[14] Fue entonces que, contra toda expectativa y haciendo a un lado el miedo a las represalias, oleadas de civiles salieron a las calles a denunciar pública y pacíficamente la represión militar. Unidos por el deseo de cambio, jóvenes estudiantes, lo mismo que tenderos, empleados, amas de casa y jubilados bloquearon el paso de los tanques soviéticos en la Plaza de San Wenceslao[15] —centro neurálgico de la vida política de Checoslovaquia a lo largo de su historia— subiéndose sobre ellos con sendas banderas nacionales y entonando canciones de protesta. Como ya hemos mencionado, era 1968 cuando los estudiantes de un sinnúmero de naciones protestaban contra la guerra y la represión, y a favor de los derechos civiles, la igualdad y la libertad; Checoslovaquia no fue la excepción.

No obstante, a finales de aquel año y a inicios de 1969, el recrudecimiento en las diversas tácticas represivas en contra de la población civil inconforme trajo consigo la decepción y la apatía. Checoslovaquia guardó silencio poco a poco mientras el diario oficial del Partido Comunista nacional, *Zprávy*,[16] monopolizaba los espacios informativos difundiendo sólo aquellas noticias que resultaban convenientes para el régimen y censurando cualquier punto de vista diferente del oficial. Fue en este contexto de miedo y mutismo que en la mañana del 16 enero de 1969, un joven de 21 años decidió tomar cartas en el asunto y poner

[14] *Ibid*, p. 41.

[15] San Wenceslao, santo patrono de Praga, fue cristiano gracias a la formación brindada por su abuela, Santa Ludmila. Sin embargo, a la muerte de su padre, Vratislav duque de Bohemia, su madre, Dragomira, instauró un régimen pagano y anticristiano, al cual se adhirió el hermano menor de Wenceslao, Boleslao. "Muerto su padre, heredó su puesto y poder como duque de Bohemia a la que gobernó con tranquilidad, eliminando la tortura y la pena de la horca, comunes en su país y época". Fue entonces cuando Boleslao, ambicionando el trono, lo invitó a su reino (Stara Boleslav) y, tras convidarle de las festividades locales, lo asesinó de una puñalada. Canonizado por la iglesia Católica, es considerado símbolo de lo que deben ser los buenos gobernantes. Tomás Parra Sánchez, "San Wenceslao", en *Diccionario de los santos: historia, atributos y devoción popular*. México, Ediciones Paulinas, 1997, p. 95.

[16] Periódico en checo publicado por las fuerzas de ocupación soviéticas; literalmente la palabra *zprávy* significa noticias.

en práctica lo que —tras eternas conversaciones con sus compañeros universitarios— se había convertido en un plan para despertar a Checoslovaquia del sopor en que había caído desde el pasado agosto.

Tres antorchas en la oscuridad

El sacrificio que causa sufrimiento a quien se sacrifica no es sacrificio. El verdadero sacrificio ilumina la mente de quien lo hace y le da una sensación de paz y regocijo. Buda renunció a los placeres de la vida porque se habían vuelto dolorosos para él.

Mahatma Gandhi

Esa la madrugada, Jan Palach salió de su pueblo natal, Vsetaty, en el tren que lo llevaría a Praga, de vuelta a la Universidad Carolina, donde estudiaba filosofía. Llegó a la residencia estudiantil en donde se alojaba, y en el silencio de las primeras horas del día se dispuso a escribir la carta que eventualmente se convertiría en su testamento.[17] Nadie sabe a ciencia cierta qué hizo en las siguientes horas pero poco antes de las cuatro de la tarde, salió del dormitorio de la universidad y, tras detenerse a hacer unas compras se dirigió a la Plaza de San Wenceslao. Al llegar a la rampa de acceso al Museo Nacional, colocó en el piso un ajado portafolios de piel. Se alejó de éste unos pasos y alzó sobre su cabeza uno de los dos baldes de plástico que había venido cargando por varias cuadras. Vertió el contenido sobre su cabeza mientras el olor de dos litros de gasolina le saturaban la nariz y la boca. Acto seguido tomó el segundo balde y lo vació sobre su cuerpo con un veloz movimiento. Una vez que sus ropas estuvieron impregnadas con dos litros más de combustible, alzó la vista por última vez mientras los transeúntes lo miraban perplejos; encendió una cerilla y la dejó caer a sus pies. En un santiamén, el fuego le cubrió por entero. Pese al dolor que seguramente le habrán infringido las quemaduras, reunió fuerzas para correr y atraer la atención horrorizada de más testigos; sin embargo, a pocos pasos se desplomó en plena plaza mientras un hombre, testigo de tan aterrador acto, intentaba apagarle las llamas con su abrigo. Aún

[17] Andrea Fajkusková, "La autoinmolación de Jan Palach no fue un gesto romántico ni negativista", en *Radio Praha*, Cesky Rozhlas (31 enero 2009), http://www.radio.cz/es/articulo/112778 (acceso octubre 17, 2009).

estaba consciente cuando lo llevaron en ambulancia hacia el hospital. Jan Palach, víctima de su propio sacrificio, no murió de inmediato. Las quemaduras de tercer grado en el 85% de su cuerpo le torturaron por tres días más, hasta que —el 25 de enero de 1969— la muerte le regaló el eterno descanso.[18]

Nadie comprendía por qué aquel joven, sano y fuerte se había quemado a lo bonzo[19] en plena vía pública: ¿se trataba del intento de suicidio de un loco? El misterio no tardó en revelarse; alguien encontró el portafolios abandonado y la lectura de la carta que aguardaba pacientemente en su interior reveló al consternado pueblo checo y eslovaco las claras intenciones de Palach:

> Considerando que nuestras naciones se hallan al borde de la desesperanza, hemos decidido expresar nuestra protesta y despertar al pueblo de este país de la siguiente manera. Nuestro grupo consiste en voluntarios que están dispuestos a prenderse fuego por nuestra causa. Yo tuve el honor de que me tocara el número uno y por tanto gané el derecho a escribir la primera carta y a convertirme en la primera antorcha. Nuestras demandas son:
>
> 1. La inmediata abolición de la censura
> 2. La prohibición de la distribución del *Zprávy*
>
> Si nuestras demandas no son cumplidas en cinco días (es decir, para el 21 de enero de 1969) y si la nación no brinda el suficiente apoyo (es decir, con una huelga temporal e ilimitada), otras antorchas serán encendidas.
>
> Antorcha No.1
>
> PD. Recuerden agosto. Se nos ha abierto un espacio en la política internacional. Aprovechémoslo.[20]

De inmediato, el régimen trató de descalificar las acciones del joven, publicando explicaciones de diversa naturaleza: que estaba claramente afectado de sus facultades mentales; que un grupo de dudosa procedencia le había manipulado para orillarle al suicidio; que en realidad sólo pretendía llamar la atención rociándose con un químico que al encenderse sólo provocaría una llama fría,

[18] *Idem*.

[19] Un bonzo es un monje budista. La expresión hace referencia a "[rociarse] de líquido inflamable, y [prenderse] fuego en público, en acción de protesta o solidaridad". (*Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, s.v. «Bonzo»). Esta práctica también fue llevada a cabo en Vietnam, por el monje Thich Quang Duc (entre otros), en oposición al gobierno de Ngo Dihn Diem, quien reprimió fuertemente el budismo durante los años sesentas. (Seth Jacobs, *Cold war mandarin: Ngo Dihn Diem and the origins of America's war in Vietnam, 1950-1963*. Lanham, Rowan & Littlefield, 2008, p. 147.)

[20] "Carta suicida de Jan Palach", transcrita en *Reform rule in Czechoslovakia: the Dubcek era, 1968-1969*. Londres, Cambridge University Press, 1973, p. 257. (La traducción es mía.)

pero que alguien le había cambiado aquella sustancia inofensiva por gasolina,[21] entre otras. Sin embargo, las acciones de Palach no eran producto de una mente perturbada, sino de una voluntad firme y coherente, animada por el deseo de cambiar la realidad política de su país.

Sorprende percibir en la misiva de Palach un tono que recuerda a una amenaza terrorista: la exigencia del cumplimiento de algo —en este caso el cese de la censura y la proscripción del *Zpravy*– a cambio de que un grupo de desconocidos no lleve a cabo una acción arrebatada— igual o más grave de la que ya ha realizado (o se dispone a realizar) para llamar la atención de las autoridades —el establecimiento de un límite temporal y la firma con un dramático pseudónimo. Esto nos lleva a preguntarnos si podríamos juzgar este acto como violento, puesto que de serlo, habría que reconsiderarle en tanto ejemplo de la disidencia. De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, violento(a) significa:

> 1) Que está fuera de su natural estado, situación o modo; 2) Que obra con ímpetu y fuerza; 3) Que se hace bruscamente, con ímpetu e intensidad extraordinarias; 4) Que se hace contra el gusto de uno mismo, por ciertos respetos y consideraciones; 5) Se dice del genio arrebatado e impetuoso y que se deja llevar fácilmente de la ira; 6) Dicho del sentido o interpretación que se da a lo dicho o escrito: Falso, torcido, fuera de lo natural; 7) Que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón y justicia; 8) Se dice de la situación embarazosa en que se halla alguien.[22]

En obediencia a algunas partes de esta definición, tendríamos que conceder que Palach recurrió a la violencia para cumplir su cometido. Sin embargo, lo que este *sui generis* "perpetrador" se dispuso a hacer a fin de ver cumplidas sus demandas no fue un ataque contra la integridad física o la vida de terceras personas, de civiles inocentes tomados como rehenes por motivos meramente circunstanciales, como suele ocurrir en los atentados terroristas. En este caso no hubo más daño que el inflingido —por su propia mano— contra sí mismo, sin coacciones de ninguna naturaleza. Se trató de un sacrificio en que la víctima pudo elegir no serlo, sin embargo, por libre y propia voluntad y por el bien —que no el perjuicio— de otros, optó por ofrendar su vida. Resulta aún más contundente que el verdugo y la víctima fuesen la misma persona. Recordemos

[21] Colin O'Connor, "*Jan Palach: the student whose self-immolation still haunts Czechs today*", en *Radio Praha*, Cesky Rozhlas (21 enero 2009), http://www.radio.cz/en/article/112440 (acceso noviembre 9, 2009).

[22] Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, s.v. «Violento».

que en la Edad Media y en los albores de la Modernidad se acostumbraba que antes de una ejecución, el verdugo solicitara el perdón del condenado a muerte[23] y éste, sabiendo que aquél no blandía el hacha por capricho o voluntad propia, sino por deber, le perdonaba, asumiendo así la responsabilidad de las acciones que le habían llevado al patíbulo. El verdugo, armado con el perdón de su víctima, quedaba exento de la culpa propia del asesino. Sin embargo, al morir la Antorcha No. 1, su verdugo murió con él, no hubo culpa qué lamentar y, por tanto, nada qué perdonar. La cuenta quedó saldada. Por lo anterior, y valiéndonos de la comparación entre esta acción y las huelgas de hambre[24] practicadas por personajes icónicos de la no-violencia, como Mahatma Gandhi, nos atrevemos a concluir —a riesgo de equivocarnos— que por antinatural, intensa y visualmente agresiva que resulte la imagen de un joven envuelto en llamas en plena plaza pública, y pese al atentado contra la vida del propio declarante, la unidad inextricable entre la víctima y su victimario, la ausencia de la ira u otro rasgo de irracionalidad al momento de tomar la decisión de actuar, y la consiguiente inexistencia de terceros afectados, contribuyen que su acción pueda ser considerada como no-violenta o al menos, como una manifestación cercana al límite con lo violento, pero sin llegar a serlo.

Mientras agonizaba en el hospital y a fin de comprender mejor las razones del presunto grupo de 'suicidas', Palach fue entrevistado por la psiquiatra Zdenka Kmunickova. Al preguntarle por qué lo había hecho, Palach le respondió: "quería despertar a la gente y expresar mi desacuerdo por lo que está ocurriendo".[25] La doctora pidió al estudiante que hiciera una declaración a fin de disuadir a cualquiera que quisiera seguir sus pasos, recalcándole que ya era suficiente, que el mundo había visto lo que había hecho, que ahora todos estaban poniendo atención. Con voz entrecortada, el propio Palach se negó: "No queremos ser presuntuosos, simplemente no debemos pensar demasiado en nosotros mismos. El hombre debe luchar contra el mal para el que justamente le alcanzan las fuerzas. […] en la historia hay momentos en que debe tomarse acción. Ahora es ese momento. En medio año, en un año será demasiado tarde para siempre".[26] Con todo, horas antes de morir, el joven pidió ver a Ludomir

[23] Sandrine Lefranc, *Políticas del perdón*. Madrid, Cátedra, 2004, pp. 148-149.

[24] Recordemos que la privación de alimento daña severamente al organismo y puede llevar a la muerte de quien la practica.

[25] Zdenka Kmunickova y Jan Palach, "Entrevista de Zdenka Kmunickova a Jan Palach", *L'impossibile primavera. Praga 1968*, Ceska Televize (mayo de 2008)

http://www.youtube.com/watch?v=cXe_z96pb4k&NR=1&feature=fvwp (acceso 8 de octubre de 2009). [La traducción es mía.]

[26] *Idem*.

Holecek, amigo suyo y líder estudiantil, quien a nombre de Palach declaró que no era su intención ser emulado por otros. Hablando por su compañero Holecek dijo: "Mi acción ha cumplido su cometido. Pero nadie más debe seguirme. Los estudiantes deben tratar de salvarse y de dedicar sus vidas a cumplir sus objetivos. Deben luchar vivos".[27] La doctora Jaroslava Moresova,[28] la especialista en quemaduras que admitió a Palach en el hospital y tuvo oportunidad de hablar con él, declaró tiempo después que la suya "fue una decisión racional que no puede ser explicada por problemas personales […]. Los medios estaban censurados, la transmisión en vivo por televisión no existía. No había modo de atraer la atención hacia algo. Él quería sacudir a la gente, despertarla del letargo, y el método que eligió garantizó que todo mundo se enterara".[29] Aún a décadas de distancia, Moresova siempre sostuvo que cuando Jan Palach decidió prenderse fuego, "lo hizo tras una cuidadosa reflexión, y no hay duda alguna de que se trataba de una persona equilibrada, totalmente cuerda, racional […] con un objetivo muy bien pensado".[30]

El pueblo checoslovaco quedó boquiabierto;[31] entre los días 16 y 25 de enero de 1969, un pequeño grupo de estudiantes[32] hizo huelga de hambre a los pies

[27] David Vaughan, "The last days of Jan Palach", *Radio Praha*, Cezky Rolzha, (marzo 5, 2009), http://www.radio.cz/en/article/113879 (acceso noviembre 1, 2009). [La traducción es mía.]

[28] Moresova se involucró en la política después de 1989, convirtiéndose en embajadora de su país ante Australia y Nueva Zelanda en 1991 y 1993, posteriormente fue senadora de 1996 a 2004, miembro del Consejo Ejecutivo de la UNESCO y candidata a la presidencia de la República Checa en las elecciones de 2003. Falleció el 24 de marzo de 2006 a los 76 años de edad. "In memoriam of Prof. Jaroslava Moresova, Founder of AFS in the Czech Republic", *American Field Service* (3 marzo 2006), http://www.afs.org/afs_or/news/index/3244 (acceso octubre 18, de 2009).

[29] Cabe mencionar que esta declaración fue realizada en 2003, a propósito de la reciente oleada de cinco autoinmolaciones ocurridas en distintas ciudades de la República Checa, en protesta contra el deterioro ambiental y el estado actual del mundo. A juicio de Moresova ninguno de éstos tenía necesidad de recurrir a una medida tan extrema, pues las condiciones políticas de la República Checa de 2003 no se asemejaban ni remotamente a la asfixiante atmósfera de represión que reinaba en 1969. A diferencia del caso Palach, los cinco involucrados fueron diagnosticados como pacientes con patologías psicológicas bien identificadas. Lucie Tvaruzkova, "With a petrol can to eternity", *Transitions Online* (15 abril 2003), http://www.tol.cz/look/wire/printf.tpl?IdLanguage=1&IdPublication=10&NrIssue=680&NrSection=1&NrArticle=9293 (acceso octubre 18, 2009). [La traducción es mía.]

[30] Dean Vuletic, "Jaroslava Moresova: reaction to the death of Zdenek Adamec", *Radio Praha*, Cesky Rozhlas (7 marzo 2003), http://www.radio.cz/en/article/38338 (acceso noviembre 1, 2009).

[31] Cabe mencionar que "Palach fue inmediatamente comparado con el mártir protestante Jan Hus quien fue quemado en 1415, a causa de sus creencias heréticas, por la Iglesia Católica y el Concilio de Constanza". Falk, *The Dilemmas of Dissidence,* 81. (La traducción es mía.)

[32] Según Radio Praha, entre ellos se hallaba Jan Zajíc, de quien hablaremos más adelante.

de la estatua de San Wenceslao, a unos pasos del sitio donde Palach se prendió fuego; el día 20 en aquella misma plaza se llevó a cabo una marcha silenciosa coronada por banderas de Checoslovaquia, estandartes negros en prematuro luto ante la inminente muerte del estudiante, y exactamente a las 3:15 hrs. del 25 de enero, en el momento preciso en que Palach expiró su último aliento, se detuvieron los relojes de la Facultad de Filosofía donde el joven solía estudiar.[33] Multitudes conmovidas por su sacrificio acompañaron a su madre y hermano durante el funeral en el cementerio de Olsany, en Praga —vigilados en todo momento por agentes de la seguridad estatal.

> En un emotivo discurso, el rector de la Universidad Carolina, Oldrich Stary, resumió el significado del sacrificio de Jan Palach: "Tu acto, Jan Palach, es manifestación de un corazón puro, del amor supremo hacia la verdad, la libertad y la democracia. Tú has hecho el máximo sacrificio en aras de la nación. Somos una nación pequeña que ya varias veces estuvo al borde del exterminio. Esta antorcha humana apela a todas las personas de buena voluntad.[34]

La asistencia de funcionarios, académicos, artistas, estudiantes y algunos políticos que tomaron turnos para hacer guardias de honor junto al féretro de Palach, convirtió a este funeral en uno de los más concurridos y notables actos de movilización civil en los 41 años que Checoslovaquia fue regida por el Partido Comunista. El recuerdo de aquellos días en que la nación entera se unió en un emotivo duelo persiste en quienes fueron testigos y partícipes, como el ex disidente Jiri Navratil, quien rememora el funeral de Palach como un significativo momento de solidaridad nacional: "Fue realmente un evento especial pues sólo en dos o tres ocasiones en mi vida me he sentido miembro de una sociedad que compartía un mismo corazón y una sola mente. Fue fantástico y admirable. No sólo resultó inolvidable sino impresionante, y aún lo es para mí a la fecha".[35] Si bien ni el ejército ni la policía emplearon la fuerza para impedirlo, las autoridades judiciales aprovecharon la ocasión para fotografiar a los asistentes, analizar las fotografías y levantar cargos relacionados con la sedición y rebeldía contra

[33] Eva Manethová, "Hace 35 años se inmoló el estudiante Jan Palach", *Radio Praha*, Ceszky Rozhlas (1 octubre 2004), http://www.radio.cz/es/articulo/49195/limit (acceso octubre 28, 2009).

[34] *Idem*. Cabe mencionar que la connotación positiva, de gentileza y generosidad que la sociedad civil atribuyó a las acciones de Palach, refuerzan nuestra convicción de que no se trata de un acto violento, sino por todo lo contrario, pese a que se trate de una apreciación enteramente subjetiva y meramente emocional.

[35] Colin O'Connor, "Jan Palach —the student whose self-immolation still haunts Czechs today". (La traducción es mía.)

todos aquellos que representaran un peligro para el *status quo*. Desgraciadamente, la fuerte reacción pública desatada por la muerte de Palach comenzó a desvanecerse ante el nuevo recrudecimiento de la represión, ya no sólo soviética, sino también la ejercida por el gobierno checoslovaco controlado por Moscú. Así pues, Jan Zajíc, uno de los tantos estudiantes que estuvieron presentes en el funeral de Palach, decidió seguir su ejemplo, prendiéndose fuego en la misma plaza de San Wenceslao el 25 de febrero de 1969.

> Ya que pese al acto de Jan Palach nuestra vida está regresando a los viejos cauces, he decidido despertar su conciencia como la antorcha número 2. No lo hago para que alguien me llore o para hacerme famoso quizás por haberme vuelto loco. Me he decidido a hacer este acto para que ustedes se animen finalmente y se nieguen a dejarse arrastrar por un puñado de dictadores. […] Todos los que se sientan impactados por mi acto y no deseen que haya más víctimas, escuchen mi llamamiento: ¡Convoquen a huelgas! ¡Luchen! ¡Quien no lucha no gana! No me refiero sólo a la lucha armada. ¡Que mi antorcha encienda sus corazones e ilumine su razón. ¡Que mi antorcha alumbre el camino a la Checoslovaquia libre![36]

De acuerdo con la periodista Eva Manethová,

> […] la capilla ardiente de Jan Zajíc fue instalada en el vestíbulo del colegio de Vítkov [su ciudad natal]. Durante la noche aparecieron frente al edificio tanques, pero después se retiraron. No lograron intimidar a la multitud de personas que querían firmar el libro de condolencias. A los funerales que se celebraron el 2 de marzo de 1969 asistieron ocho mil personas de todo el país. La repercusión del sacrificio de Zajíc fue menor que la de la autoinmolación de Jan Palach. A la sociedad le volvía el miedo a las purgas y a los despidos por causas políticas. La gente empezaba a refugiarse en lo privado, renunciando al compromiso político.[37]

Así pues, Evzen Plocek se convirtió, el 4 de abril de 1969 en la ciudad de Jihlava, en la tercera antorcha de la serie, pero después de él, no hubo más.

A juicio de Fernando Claudín,

> […] estas reacciones masivas del pueblo y la clase obrera constituían los gestos últimos de una sociedad que se sentía frustrada e impotente no sólo

[36] Eva Manethová, "Tres antorchas humanas contra la cobardía", *Radio Praha*, Cesky Rozhlas, (28 febrero 2009), http://www.radio.cz/es/articulo/113609 (acceso octubre 17, 2009).

[37] *Idem*.

> por la abrumadora superioridad militar de los invasores, sino por el cada vez más acentuado espíritu de capitulación de los órganos dirigentes del partido y de las instituciones estatales donde nominalmente seguían figurando las personalidades de la primavera de Praga.[38]

Así el proceso de normalización[39] se restableció en la vida política de Checoslovaquia. Sin embargo, los sacrificios de Palach, Zajíc y Plocek no cayeron en el olvido.

Un hombre, un mito

Creo que la imaginación es más poderosa
que el conocimiento; el mito es más potente que
la historia; los sueños son más poderosos que los
hechos; la esperanza triunfa sobre la experiencia;
la risa es la cura para el sufrimiento y el amor
es más fuerte que la muerte.

Robert Fulghum

Desde el día de su funeral, la tumba de Palach se convirtió en un altar a la libertad, donde cada día eran y siguen siendo colocadas velas, flores, cartas, fotografías, poemas y más, en reconocimiento a su sacrificio y como pequeños pero valerosos actos de rebeldía en contra del régimen. Por ello, la memoria del estudiante parecía ser tan incómoda para el régimen que más tarde fue necesario amenazar a Libuse Palachova, madre del estudiante, con que "exhumarían los restos mortales del fallecido y que se verterían en una fosa común si no trasladaban su tumba de la capital. Como motivo indicaron que las ofrendas florales que la gente no cesaba de traer al sepulcro se podrían y apestaban el aire".[40] Un año después, la lápida que identificaba la tumba de Palach, realizada

[38] Fernando Claudín, *La oposición en el "socialismo real": Unión Soviética, Hungría, Checoslovaquia, Polonia, 1953-1980*. Madrid, Siglo XXI, 1981, *apud* J. A. Le Clercq, *op. cit.*, p. 10.

[39] Según Bárbara Falk se designa así al restablecimiento del comunismo autoritario bajo su original línea estalinbista. Por su parte Juan Antonio Le Clerq agrega que la normalización significa también el cese de las protestas y el inicio de un período de indiferencia ante los atropellos del régimen checoslovaco, como si fuesen algo 'normal', dentro de la vida política de un país. B. J. Falk, *op. cit*., p. 10.

[40] A. Fajkusková, "La autoinmolación de Jan Palach no fue un gesto romántico ni negativista", *op. cit.*

por el escultor Olbram Zoubeck, fue removida de su sitio para posteriormente ser fundida y el metal del que estaba hecha, reutilizado. Pese a la falta de señalización ¿acaso una venganza por los letreros que la gente quitó durante los primeros días de la ocupación militar? las flores y ofrendas no cesaron de llegar al sepulcro. También en ese año, en la Seguridad del Estado se abrió un "voluminoso expediente de investigación" bajo el nombre del mártir "con el fin de documentar el hecho y hacer una revisión de la investigación del caso, pero a la vez, […] manipular, controlar e influir en los testigos del suceso".[41]

Los esfuerzos estatales contra el espíritu de Palach estaban lejos de cesar. Un día otoñal del año de 1973, a las cuatro de la madrugada, los agentes de la policía desenterraron sus restos mortales y los incineraron en el crematorio cercano. A la madre le entregaron la urna que posteriormente sepultó en su natal Vsetaty. ¿Pero para qué sacar los restos de Palach del cementerio de Olsany? ¿No habían dicho los medios oficiales que se trataba de un desequilibrado mental que se había suicidado en medio de un escándalo? ¿Por qué darle tanta importancia entonces? A juicio de Petr Blazek, Patrik Eichler y Jakub Jares "el objetivo era borrar el nombre de Jan Palach de la memoria general".[42]

Vale la pena hacer un alto en el camino a fin de reflexionar sobre la diferencia entre lo que Jan Palach hizo y lo que los checoslovacos hicieron de él, así como el impacto de cada una de estas facetas. En el corto plazo, su pasmoso intento de suicidio y posterior muerte, no mellaron significativamente la férrea constitución del régimen comunista y a pocos días del funeral, como ya hemos comentado, la llama del activismo civil por él encendida terminó extinguiéndose, al grado de que Jan Zajic y Evzen Ploceck vieron la necesidad de ofrendar sus propias vidas en un esfuerzo por evitar que el ánimo decayera. Sin embargo, en el mediano y largo plazo, con cada minúsculo homenaje, a través de cada aniversario luctuoso, Palach y sobre todo su recuerdo, se fueron arraigando indeleblemente en la memoria de sus compatriotas. La constante evocación de su sacrificio permitió la resignificación de 'Palach, el hombre' en 'Palach, el mito', dentro de la construcción de la memoria colectiva a partir de la cual el pueblo checoslovaco concibió y sigue concibiendo su propia historia e identidad. Así, en calidad de mártir fue 'instrumentalizado' hasta convertirse en un símbolo cuyo alcance superaba por mucho los límites espacio-temporales del hombre de carne y hueso cuyos restos mortales causaban tantas molestias al régimen. De hecho, los esfuerzos gubernamentales por 'desaparecer' su

[41] Petr Blazek, Patrik Eichler y Jakub Jares, *Jan Palach 69*, TOGGA, 2009, *apud* Andrea Fajkusková, "La autoinmolación de Jan Palach", *idem.*

[42] *Idem*.

tumba resultan caricaturescos dada su futilidad: Palach ya no necesitaba una lápida para ser recordado ni para convocar a los checos y eslovacos a luchar contra la opresión.

El estudiante Jan Palach había muerto, pero el final de su vida no fue más que el principio de su 'obra política' como constructo del imaginario colectivo. Si bien el joven de 21 años truncó su propia vida, privándose de la posibilidad de gozar del posible y exitoso resultado de su sacrificio, queda claro que su intención no era cerrar un capítulo de la historia de su país, sino dar inicio a una nueva etapa en que la sociedad civil exigiera que le fuese devuelto el poder político arrebatado por el partido. Mas resulta ocioso imaginar si él mismo era consciente de que cuan duradero y poderoso sería el impacto de sus acciones. En palabras de Falk, "su solitaria acción fue altamente simbólica, estimuló el espíritu de resistencia nacional, y brindó al país un mártir cuya importancia fue amplificada exponencialmente a lo largo de las siguientes dos décadas".[43] Durante veinte años, cada 16 de enero, tanto la tumba desierta en el cementerio praguense, como el humilde sepulcro en Vsetaty, al igual que la Plaza de San Wenceslao, se transformaron una y otra vez en floridos y luminosos recordatorios de que Checoslovaquia no había olvidado la imperante necesidad de recuperar la libertad. Pero en el vigésimo aniversario de su muerte, durante las dramáticas jornadas de la llamada Semana de Jan Palach, la historia de Checoslovaquia cobraría un nuevo rumbo. Un fantasma recorría Praga y el régimen comunista tenía buenas razones para temerle.

Guirnaldas y terciopelo

La no violencia no cambia el corazón del opresor
de inmediato. Primero, hace algo en los corazones
y almas de aquellos que la llevan a cabo. Les da
un nuevo respeto por sí mismos; se vale
de la fuerza y el coraje que no sabían que tenían.
Finalmente, alcanza al oponente y mueve
de tal forma su conciencia que la reconciliación
se vuelve una realidad.

Martin Luther King

Cabe mencionar que durante los veinte años que trascurrieron entre 1969 y 1989 la disidencia no desapareció. Por el contrario, se mantuvo constantemente activa

[43] B. J. Falk, *op. cit.*, p. 81. (La traducción es mía.)

mediante prácticas como la divulgación de cartas públicas y la difusión de literatura clandestina (poesía, prosa literaria y ensayo, entre otros géneros) conocida como *samizdat*,[44] impulsada por dos motores claramente identificables:

> […] los estudiantes, quienes en un principio se suman activamente a la construcción del socialismo pero que en esos momentos comienzan a descubrir las contradicciones entre los principios básicos del sistema y su violación cotidiana y 2) los intelectuales, artistas, escritores, organizaciones juveniles, académicos e investigadores y sectores progresistas de la prensa, ya sean independientes o desde dentro del partido a través de sus militantes descontentos.[45]

Poco a poco fue consolidándose de manera organizada a través de movimientos e instituciones como la Unión de Escritores Checoslovacos, la Universidad Volante Jan Patocka,[46] el Movimiento de Resistencia Cívica, Comunistas de Oposición, el Movimiento Jan Palach[47] y particularmente, Carta 77[48] a través del cual 283 personas, entre las que figura un pequeño pero comprometido grupo de intelectuales checoslovacos exigieron a su gobierno —públicamente y por escrito— que honrara la firma que solemnemente había estampado en el *Acta Final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación Europea* celebra-

[44] Término que en ruso significa auto-publicación. "El régimen no sólo fracasó en su intento por erradicar el *samizdat*, ni en la URSS ni en los países de Europa Central y Oriental, sino que no pudo prevenir la transferencia a Occidente de importantes obras que fueron entonces traídas de vuelta como contrabando en una forma publicada llamada *tamizdat* que significa "publicado allá" que era más fácil de copiar". Martin Seymour Lipset, "Dissident", p. 365.

[45] J. A. Le Clercq, *op. cit*., pp. 8-9.

[46] Sistema educativo al margen de la legalidad que proporcionaba una alternativa educativa a aquellos que, por motivos políticos, se les prohibía el acceso a las universidades. B. J. Falk, *op. cit*., p. 42.

[47] Un claro ejemplo de cómo el nombre de Palach se convirtió en símbolo de la movilización civil en contra del régimen comunista.

[48] Vale la pena recordar que Carta 77 fue la declaración resultante del primer movimiento civil organizado en protesta contra el régimen soviético tras la invasión de 1968. La mencionada *Declaración de Helsinki* rezaba en su subtítulo VII: "Los Estados participantes respetarán los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, incluyendo la libertad de pensamiento, conciencia, religión o creencia, sin distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión." Lamentablemente, a dos años de la conferencia, la violación de los derechos humanos era evidente en la vida diaria de Checoslovaquia, aunque el discurso señalara lo contrario. Los miembros fundadores y arquitectos de Carta 77, entre quienes figuran Vaclav Havel, Jan Patocka, Zdenek Mlynar, Jiri Hajek, y Pavel Kohout, entre otros, exigió al gobierno que la palabra se convirtiera en hechos. Commission on Security and Cooperation in Europe, *Human Rights in Czechoslovakia: The Documents of Charter 77, 1982-1987*. Washington, DC US Government Printing Office, 1998. (La traducción es mía.)

da en Helsinki en 1975.[49] A partir de su creación y "hasta su transformación en el Foro Cívico y el Público contra la Violencia en Eslovaquia durante el otoño de 1989, [Carta 77] se convertirá en el catalizador del disenso contra la política oficial y en la conciencia moral del pueblo checoslovaco".[50]

Y entonces llegó 1989. En enero, el vigésimo aniversario de la muerte de Palach fue motivo de varias ceremonias conmemorativas en las que el pueblo checoslovaco nuevamente se unió en torno al recuerdo del mártir. Durante la Semana de Jan Palach —del 14 al 21 de enero—

> […] varias iniciativas civiles independientes (también conocidas en la prensa oficial comunista como 'antiestatales' o como 'fuerzas antisocialistas') habían planeado llevar guirnaldas al sitio, en la plaza principal de San Wenceslao en Praga, donde el estudiante Jan Palach se había autoinmolado en enero de 1969 en protesta contra la represión seguida a la ocupación soviética de Checoslovaquia en agosto de 1968. Planeada estaba también una peregrinación al cementerio rural donde las cenizas de Palach habían sido enterradas.[51]

Entre los organizadores y asistentes destacaban los dos pilares de la disidencia checoslovaca: los estudiantes y los intelectuales. Entre estos últimos, la policía tenía bien identificado al dramaturgo y connotado disidente Vaclav Havel, quien junto con Jiri Hajek, había encabezado a los firmantes de Carta 77 desde la fundación del movimiento.[52]

Al llegar a la plaza, los celebrantes del aniversario luctuoso se encontraron con contingentes policíacos apostados alrededor del monumento ecuestre del santo medieval y por tanto, del lugar exacto donde veinte años atrás Palach

[49] *Acta Final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación Europea*. Helsinki: Commission on Security and Cooperation in Europe (CSCE), 1975.

[50] J. A. Le Clercq, *op. cit*, p. 13.

[51] The National Security Archive, "Jan Palach Week, 1989: The Beginning of the End for Czechoslovak Communism", *The National Security Archive*. Czchoslovak Documentation Centre (26 enero 2009), http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB271/index.htm (acceso octubre 3, 2009). [La traducción es mía.]

[52] Cabe mencionar que en la víspera del aniversario, tanto Vaclav Havel como la portavoz de Carta 77, Dana Nemcova, recibieron cartas anónimas en las que se advertía que otro joven se sacrificaría en la misma forma, lugar y fecha que lo había hecho Palach hacía dos décadas. A fin de evitarlo, Havel hizo una declaración pública a través de varias emisoras extranjeras como *Voice of America*, *Radio Free Europe* y la BBC. *Ibidem* y Eva Manethová, "En 1989 los ciudadanos apaleados empezaron a retar al régimen comunista", *Radio Praha*, Cesky Rozhlas (17 enero 2009), http://www.radio.cz/es/articulo/112164 (acceso 4 de noviembre de 2009).

había caído envuelto en llamas. Ante la determinada intención de los asistentes de acercarse para colocar sus ofrendas florales:

> […] la policía y las 'milicias' comunistas usaron toletes, cañones de agua, gas lacrimógeno y perros para disolver la manifestación; mucha gente fue herida y más de 1400 fueron detenidos.[53] Lamentablemente, a lo largo de toda la semana, la escena en que los policías —servidores públicos— golpeaban brutalmente a manifestantes desarmados se repitió una y otra vez a lo largo de la semana no sólo en Praga, sino también en Vsetaty. Pese al silencio mediático, los estudiantes e intelectuales se las ingeniaron para difundir fotografías tomadas durante las protestas reprimidas para que, tanto la gente de las poblaciones lejanas a la capital como la comunidad internacional supieran lo que pasaba en Praga. Los jefes del Partido Comunista y representantes estatales declararon que las demostraciones habían sido organizadas desde el extranjero y que el 'caso Jan Palach' y todo lo conectado con él habría sido olvidado si no hubiera sido removido por los 'enemigos del socialismo'.[54]

La noticia de que entre los arrestados estaba Vaclav Havel[55] y otros reconocidos líderes de la disidencia se esparció por el mundo como pólvora, llamando la atención hacia Praga, en gran medida esto se acentuó porque justo en ese mes los países miembros de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa, signatarios del Acta Final de Helsinki estaban reunidos en Viena. Hasta la capital austriaca llegó un documento emitido y firmado por los miembros de Carta 77, en el que denunciaban el atroz uso de la fuerza por parte de las autoridades comunistas.

> Los firmantes reclamaban la liberación de los presos políticos, el derecho de asociación, el fin de las persecuciones contra los opositores, el levantamiento de 'todas las trabas a la aparición de nuevos movimientos cívicos, de sindicatos independientes, de uniones y de asociaciones', la libertad de expresión y el fin de la censura, el respeto a 'las legítimas reivindicaciones de todos los creyentes', la apertura de 'un libre debate tanto sobre los años cincuenta

[53] Se asegura que entre éstos había agentes del régimen infiltrados para provocar a los policías y desatar la violencia. The National Security Archive, "Jan Palach Week, 1989".

[54] "Jan Palach Week 1989", *Radio Praha*, Cesky Rozhlas, 2003, http://archiv.radio.cz/palach99/eng/leden89/ (acceso 23 de noviembre de 2009). [La traducción es mía.]

[55] Además de Havel fueron arrestados otros reconocidos líderes de la oposición como Jana Sternova, la vocera de Carta 77 Dana Nemcova, Sasa Vondra, Jiri Hajek, Ladislav Lis, Rudolf Battek y Eva Kanturkova. The National Security Archive, "Jan Palach Week, 1989".

> como sobre la Primavera de Praga, la invasión del país por cinco Estados del Pacto de Varsovia y la normalización.[56]

La comunidad internacional —en la voz del presidente de Francia François Mitterand, el Secretario de Estado norteamericano George Shultz, del reconocido disidente soviético Andrei Sakharov y del dramaturgo estadounidense Arthur Miller, entre muchos más— condenó la represión del régimen checoslovaco.[57] Ante la presión de Occidente, el primer ministro, Ladislav Adamec no tuvo más remedio que darse por aludido y prometer públicamente que escucharía y daría seguimiento a las quejas. No obstante la represión continuó y "el 21 de febrero siguiente, Havel era condenado a nueve meses de prisión por 'incitación a cometer un acto ilegal' y por 'obstaculizar la acción de agentes de la fuerza pública'".[58] Así traducían las autoridades judiciales el hecho de intentar colocar una guirnalda a los pies de la efigie de San Wenceslao para honrar a Palach. Entrevistado al día siguiente, Havel declaró: "No me considero culpable, pero si debo ser castigado, aceptaré la sentencia como un sacrificio por una buena causa; no es nada a la luz del máximo sacrificio de Jan Palach".[59] El controversial dramaturgo fue liberado en mayo, pero ésta no sería ni la primera ni la última de sus estancias en prisión. En los meses siguientes, la sociedad civil se manifestó una y otra vez en contra de la represión gubernamental, que pese a ello no desaparecía, ante la admiración del mundo entero. Sin embargo, nuevamente, Checoslovaquia no era ajeno al panorama internacional: el *annus mirabilis* estaba en plena marcha.

> Los acontecimientos que se desarrollaban en los países vecinos acelerarían violentamente la evolución del proceso checoslovaco. La apertura de fronteras en la RDA el 9 de noviembre, incitó al gobierno de Praga a hacer un gesto en igual sentido. El 14 de noviembre el Primer Ministro Adamec anunció el fin del sistema de autorizaciones de salida para viajes a Occidente y la agilización de los trámites para el otorgamiento de pasaportes. Por su parte, los opositores, alentados por los éxitos obtenidos por el pueblo en la RDA multiplicaron las manifestaciones en Praga y Bratislava. El 17 de noviembre, la brutal represión de una manifestación de treinta mil personas en las calles de

[56] H. Bogdan, *op. cit*., p. 388.

[57] The National Security Archive, "Jan Palach Week, 1989".

[58] H. Bogdan, *op. cit*., p. 388.

[59] "Havel is sentenced to 9 months", *Telegram & Gazette (New York Times)*, Proquest,(22 febrero 1989) http://0-proquest.umi.com.millenium.itesm.mx/pqdweb?did=1194524641&sid=2&Fmt=3&clientId=23693&RQT=309&VName=PQD (acceso noviembre 20, 2009). [La traducción es mía.]

> Praga movilizó a la opinión pública contra el régimen. Por iniciativa del Foro Cívico, que reunía a todos los componentes de la oposición, a partir del 19 de noviembre se realizaron cada tres días manifestaciones que congregaban crecientes multitudes.[60]

Había llegado el inicio del fin. Los eventos acaecidos entre el 17 de noviembre y el 29 de diciembre de 1989 pasarían a la historia con el nombre de Revolución de Terciopelo, el cual alude a que la sociedad civil checoslovaca —encabezada por intelectuales y potenciada por estudiantes— nunca tuvo que recurrir a la violencia, para conseguir la caída del comunismo. El 24 de noviembre, ante la presión popular, el Politburó del Partido Comunista dimitió en pleno y días después el multipartidismo fue reconocido en el parlamento checoslovaco, el cual de inmediato convocó a las elecciones por sufragio universal. En palabras de Henry Bogdan:

> Entonces se precipitaron los acontecimientos. El 28 de diciembre, Alejandro Dubcek fue elegido presidente, cargo esencialmente honorífico. Pero al día siguiente se elegía por unanimidad a Vaclav Havel presidente de la República. Él, el intelectual tantas veces perseguido por los comunistas, se convertía en el primer presidente no comunista de Checoslovaquia desde 1948.

La pesadilla de 41 años había terminado, pero esto no era sino el inicio de una nueva etapa, imbuida de los nuevos retos y responsabilidades que conlleva la libertad. Dejando atrás su pasado socialista, los checos y eslovacos, se dispusieron a retomar la vida política de la cual habían sido excluidos durante décadas. La tarea no fue (ni ha sido) fácil, tanto que el 1 de enero de 1993, Checoslovaquia dejó de existir para dar lugar a la República Checa y Eslovaquia, dos países independientes uno de otro, pero eternamente unidos por un inolvidable y fascinante pasado común.

[60] H. Bogdan, *op. cit.*, p. 398.

El llamado: a modo de conclusión

Que ningún ciudadano se imponga y perpetúe en el ejercicio del poder, y esta será la última revolución.

Plan de la Noria, noviembre de 1871

La transición de la Checoslovaquia 'soviética' a la democracia es una lección de la que propios y extraños aún podemos y debemos seguir aprendiendo, sin perder de vista que ésta —la democracia— no es un punto de llegada, sino uno de partida hacia la construcción de un futuro mejor, que requiere indispensablemente de la participación activa y consistente de todos y cada uno de los miembros de la sociedad civil. De acuerdo con Rafael del Águila, el significado de la palabra democracia puede explicarse de muchas maneras, pero de las definiciones que este autor nos brinda rescatamos aquélla en la que se dice que la democracia es "aquel sistema que quizá no sirva para elegir a los mejores gobernantes, pero sí sirve para expulsar a los peores con costes sociales y humanos mínimos (si los comparamos con otros sistemas)".[61] Suele ocurrir que en un afán de perfeccionismo,[62] quien llegue a tener en sus manos el poder político, no esté dispuesto a cederlo por temor a que sus sucesores no sean capaces de gestionar dicho poder de mejor o igual manera, ni tampoco a escuchar y considerar puntos de vista alternos al propio. Sin embargo, no podemos perder de vista que un gobierno que no escucha a sus gobernados, que no alienta el consenso, sino que impone la voluntad de uno o varios particulares no es legítimo, pues no cumple su misión de velar por el bienestar de quienes le han investido de autoridad, generando condiciones que posibiliten la convivencia armónica entre conciudadanos y el pleno desarrollo de la comunidad. Ese gobierno, en pocas palabras, se ha vuelto ajeno a su razón de ser y por tanto, debe ser depuesto. Por ello, debemos tener presente que no sólo es derecho, sino también obligación de la ciudadanía hacerse escuchar por sus autoridades, ante las cuales deben expresar su disenso. Ese es el legado de Jan Palach, de Jan Zajíc, de Evzen Plocek y de todos los disidentes que, prescindiendo de la violencia y con un profundo sentido moral, contribuyeron a derrocar un régimen aparentemente indestructible. En palabras del Comité Coordinador Provisional del Movimiento por las Libertades Civiles, en su declaración del 10 de enero de 1989:

[61] Rafael del Águila, "La Democracia", en *Manual de Ciencia Política*. Valladolid, Trotta, 1997, pp. 139-157.

[62] Giovanni Sartori, *¿Qué es la Democracia?* México, Nueva imagen, 2005, p. 52.

> El mensaje de Jan Palach a la acción no era 've y autoinmólate', sino 've y defiéndete': lucha por defender tu dignidad humana y tu libertad, pese a las dificultades y aún a costa del fracaso […] La libertad exige un precio […] El llamado de Jan Palach nos habla a través de los años. Le habla a gente de todos los senderos de la vida, sin importar la edad o grupo social. Les habla más directamente, no obstante, a la generación más joven, a jóvenes trabajadores y estudiantes. El llamado de Jan Palach continúa siendo una fuente de inspiración social y moral para la gente joven […] Recordemos nuevamente que el mensaje de Palach no era 've y muere', sino 've y haz' lo que puedas para forjar tu vida y la de tu país en el espíritu de la verdad […]. Ayuda a restaurar el significado de nuestro destino común una vez más, a través de tu coraje para actuar. Ve, con la esperanza renovada de que el gobierno de lo que te es propio volverá a tus propias manos. Ve, porque tu momento es ahora.[63]

Dado su desgarrador desenlace, el llamado de Palach y sus compañeros no es un susurro a media voz, sino un grito atronador. No optaron por una manifestación coronada de pancartas y animada por cantos de protesta; eligieron morir de una manera por demás notoria y escalofriante. ¿Pero por qué? Haciéndonos eco de las palabras de Vaclav Havel al momento de su arresto en 1989, rememoremos que Palach —al igual que Zajíc y Plocek— alzaron la voz a través del 'máximo sacrificio', ofrendaron lo más valioso, lo que no puede recuperarse una vez que se ha perdido: dieron la propia vida. Al respecto, nos gustaría retomar las palabras de J. S. Mill en torno al sacrificio a nombre de la felicidad de los demás:

> Aunque sólo en un estado muy imperfecto de la organización social uno puede servir mejor a la felicidad de los demás mediante el sacrificio total de la suya propia, en tanto la sociedad continúe en este imperfecto estado, admito por completo que la disposición a realizar tal sacrificio es la mayor virtud que puede encontrarse en un hombre.[64]

Es relativamente sencillo percibir por qué alguien pudiera preferir cultivar la virtud en vez de la felicidad, sobre todo si entendemos esta última como la satisfacción y el placer temporales. Sin embargo, ¿de qué sirve la virtud sin

[63] Rudolf Battek *et al*., "Statement by the Movement for Civil Liberties: Jan Palach's Challenge", The National Security Archive, Czechoslovak Documentation Centre (10 enero 1989), http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB271/doc01-trans.pdf (acceso noviembre 29, 2009).

[64] John Stuart Mill, *Utilitarianism*. Charleston, BiblioBazaar, LLC, 2008, p. 24. (La traducción es mía.)

vida? Quien profese una creencia religiosa que considere la existencia espiritual después de la muerte física, la respuesta no será difícil de hallar. Pero, viéndolo desde un punto de vista no religioso, nos inclinamos a considerar —siguiendo la argumentación del propio Mill— que este sacrificio supremo supone un acto liberador por el cual quien opta por dar su vida, rompe las cadenas del miedo y la ansiedad que continuarían oprimiéndolo y privándole de la dignidad —que en tanto ser humano merece— por el resto de su existencia. El sacrificio es la liberación del que no tiene ya nada más que perder, del que se ha percatado de que, en palabras frecuentemente atribuidas a Emiliano Zapata, vale más morir de pie que vivir para siempre de rodillas. La autoinmolación de Palach no es un acto de desesperanza, de rendición ante lo inevitable, de cara a la imposibilidad del cambio. No es el suicidio del que ha perdido las ganas de vivir y busca una salida fácil. Es la entrega del que ama tanto la vida que la ofrenda como lo más valioso que posee en aras la libertad. Es el regodeo del que sabe que, aunque la vida le sea arrebatada, nunca podrán quitarle su dignidad y su humanidad, y por tanto ha vencido a su opresor, escapándole para siempre de las manos y evidenciando su impotencia ante los demás.

Así pues, las importantísimas lecciones que debemos asimilar a partir de su experiencia son, en primer término, que ningún gobierno puede, por autoritario y violento que sea, regir la vida de un país si sus ciudadanos no se lo permiten. En opinión del pensador francés Etienne de la Boetíe, existe una forma sumamente sencilla, pero que requiere de gran valor civil para derrocar a un tirano: "Resolveos a no servir más y seréis libres. No quiero ni que le derroquéis, sino solamente que no le apoyéis más, y le veréis entonces como un gran coloso al que se le ha retirado la base y se rompe hundiéndose por su propio peso".[65] En ese sentido, la segunda lección del 'caso Jan Palach' es que la ciudadanía no puede darse el lujo de caer en el letargo de la indiferencia y la desesperanza, pues una vez que se le ha excluido de los espacios de participación democrática, no le será fácil volver a ellos. Así pues, cuando el Estado cierra las puertas a la voz de la ciudadanía, ésta no debe guardar silencio, sino más que nunca, hacerse presente en la política, a fin de recuperar su papel como titular de la soberanía. Al pueblo de Checoslovaquia, recuperar ese privilegio le costó 41 años y el sacrificio de muchos hombres y mujeres dispuestos defender su derecho a decidir su propio destino, uno de ellos fue Jan Palach.

Después de noviembre de 1989, "los estudiantes visitaron al hermano de Jan Palach, Jiri, y le pidieron devolver los restos mortales otra vez a Praga, a Ol-

[65] Etienne de La Boetié, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trad. de Pedro Lomba. Madrid. Trotta/Liberty Fund, 2008, p. 31.

sany. Así sucedió el 25 de octubre de 1990".[66] Nuevamente se colocó una lápida que marca el lugar donde yacen sus restos mortales. Sin embargo, su espíritu no descansa, sigue tan presente y despierto en la República Checa y en Eslovaquia como en 1969 y 1989. Tanto en su tumba como en el sencillo monumento que le conmemora a él y a Jan Zajic, a los pies de la estatua de San Wenceslao, siguen llegando flores, velas, cartas, poemas y fotografías, pequeños homenajes a su memoria, recordatorios de que la libertad debe conquistarse y defenderse todos los días, y de que la construcción de una cultura democrática es un proyecto en eterno progreso cuyos logros, pueden evaporarse si se les descuida por exceso de confianza, desidia o simple indiferencia. Alzar la voz contra un sistema gubernamental autoritario no es fácil, pues en ello se arriesga a veces hasta la propia vida. Por ello, personas como Jan Palach, Jan Zajic, Evzen Plocek, Jan Patocka, Vaclav Havel, y tantos otros disidentes —algunos conocidos, otros prácticamente anónimos— que se atreven a hacer oír su voz, son un ejemplo de coherencia que debería ser imitado, no sólo por los que viven en la opresión, sino por todos los que quieren y merecen vivir, bajo el abrigo de la democracia, en libertad.

Fecha de recepción: 03/12/2009
Fecha de aceptación: 07/06/2010

[66] Andrea Fajkusová y David Vaughan, "Ciudadanos checos no deberían olvidar el legado de Jan Palach", en *Radio Praha*, Cesky Rozhlas (17 enero 2005), http://www.radio.cz/es/articulo/62403 (acceso noviembre 29 2009).

LA ESCUELA DE CAMBRIDGE: HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO. UNA BÚSQUEDA METODOLÓGICA

Emilio Rabasa Gamboa*

Resumen

El artículo se centra en el análisis de la revolución metodológica que se generó el siglo pasado en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, en la disciplina de Historia del Pensamiento Político con el fin de darle una nueva base filosófica y mayor rigor científico. Consistió en sustituir el textualismo como interpretación subjetiva de los textos clásicos, por el enfoque contextualista que explora las condiciones históricas (incluyendo el lenguaje) que determinaron el surgimiento de las ideas políticas, a fin de explicar el verdadero significado que quisieron darle sus autores.

* Doctorado por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestría en Filosofía y Ciencia Política por la Universidad de Cambridge, Inglaterra, licenciatura en Derecho por la UNAM. Actualmente profesor e investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas y docente de Derecho Constitucional, instituciones e ideas políticas en la Facultad de Derecho, ambos de la UNAM. Autor de varios libros y artículos sobre pensamiento político, y derecho. Ha dado conferencias en México, Chile, EUA, Canadá, Inglaterra (Universidad de Cambridge, Universidad de York y LSE) y España. Su último libro, *La conflictiva y nunca acabada construcción de la democracia deseada*. México, ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2008, escrito en colaboración con Alan Knight (St. Anthony's College, Oxford) y Lawrence Whitehead (Nuffield College, Oxford) y Andreas Schedler (CIDE, México D.F.) erabasa@prodigy.net.mx, México

Palabras clave: Historia, pensamiento político, textualismo, contextualismo, significado, textos clásicos

Abstract

The article focus on the analysis of the methodological revolution originated at the University of Cambridge, in England, last century, in the discipline of History of Political Thought (HPTh), with the purpose of providing it with a new philosophical foundation and more scientific accuracy. This revolution consisted in substituting textualism understood as the subjective interpretation of the classic texts, for the contextualist approach that explores the historical conditions (language included) that determined the up bringing of political ideas, in order to explain the true meaning that their authors wanted to provide them with.

Key words: History, political thought, textualism, contextualism, meaning, classical texts

Introducción

El propósito de este ensayo, es discutir de una manera simple y más o menos coherente, dos preguntas sobre la historia del pensamiento político (HPP) formuladas muy claramente por J. G. A. Pocock en un ensayo hace más de cuarenta años: 1) ¿Qué es lo que estudiamos cuando decimos que estamos estudiando historia del pensamiento político?, 2) ¿Cómo debe estudiarse una materia que se define de esa manera?[1]

Estas preguntas se encuentran en el centro de una gran transformación en el estudio de la HPP que se desarrolló durante 1960 y sucesivamente, en la Universidad de Cambridge (de ahí el término "la Escuela de Cambridge").[2] Fue

[1] J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry*. Oxford, Basic Blackwell, 1962, p.183.

[2] El término ha sido expresamente usado por Pocock en su ensayo "Present at creation: with Laslett to the lost World", publicado por el *International Journal of Public Affaire* vol. 2, 2006, p. 7. Este ensayo fue presentado en un simposium titulado: "The Cambridge Moment" (El Momento de Cambridge), llevado a acabo apenas hace dos años en el Research Center on Public Affaire for a Sustainable Welfare Society en la Universidad de Chiba, en Japón. Más recientemente Pocock lo utilizó de nuevo en un ensayo intitulado "Political Thought and Intellectual History Research Seminar2007-8" presentado en la Facultad de Historia de la Universidad de Cambridge el 12 de mayo, 2008 en Keynes Hall, King's College.

una revolución metodológica[3] dirigida a desarrollar un "método verdaderamente autónomo"[4] para una disciplina que ha estado buscando uno, a fin de escapar de una tradición largamente sostenida, que en una forma un tanto caprichosa, mezcló a la filosofía política con la HPP, en un dudoso ejercicio académico, con resultados muy pobres. Ese estado del arte, propició el ataque de la ciencia política a la HPP en los inicios de la década de los cincuenta, cuando afirmó que no proporcionaba ninguna evidencia empírica, o incluso un "adecuado marco de referencia de valoración".[5] A partir de un 'impasse' intelectual, debido a la forma anacrónica como eran estudiados los textos 'clásicos' una nueva metodología emergió, y con ella, una nueva disciplina.

Desafortunadamente no existe hasta ahora, una publicación única[6] que ofrezca una visión completa y coherente sobre los orígenes y desarrollo de la Escuela de Cambridge (EC) sobre la HPP. Considero que es necesaria esa publicación para el adecuado entendimiento del logro metodológico de la EC. En su lugar encontramos, aquí y allá varios textos escritos por los principales autores de la EC (J. G. A. Pocock, Quentin Skinner y John Dunn) y sus críticos, diseminados en varios libros y revistas académicas,[7] publicadas entre 1960[8] y el presente, culminando en un encuentro ("El Momento de Cambridge") en la Universidad Chiba de Japón, durante abril del 2006, pero sin que se hayan articulado en un solo texto. Ha sido todo un rompecabezas ensamblar las piezas más significantes sobre el resultado metodológico de la EC, producido por más de cuarenta años de investigación continua, no solo sobre la teoría del

[3] Sobre el uso de este término en relación con los cambios radicales realizados por la Escuela de Cambridge en HPP, véase J. G. A, Pocock, *Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought*. Londres, Language and Time, Methuen & Co Ltd, 1972, pp. 3-5.

[4] J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought*, p. 11.

[5] David Easton *apud*, Richard Tuck, "The contribution of History", en Robert E. Goodin y Phillip Petit, eds., *Contemporary Politycal Philosophy*. Londres, Blackwell, 1963, p. 78.

[6] Quentin Skinner ha hecho un esfuerzo para editar y publicar sus propios ensayos sobre la historiografía del pensamiento político, particularmente en su *Vision of Politics*. 1. *Regarding method*, publicado por la Cambridge University Press en 1972, pero sólo incluye sus trabajos y no los de los otros miembros de la EC. También de Skinner hay que ver su *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, 1998 y su *Hobbes and Republican Liberty.* Cambridge University Press, 2008. Pocock intentó una muy breve narrativa sobre los orígenes y desarrollo de la EC en 2006 pero es más un testimonio personal de lo que él denomina "El Momento de Cambridge". Véase también John Dunn, *The history of Political Theory and Other Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. así como su *Setting the People Free; the story of democracy*. Atlantic, 2005.

[7] Los libros se mencionan a lo largo de este ensayo.

[8] J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought: a Methodological Enquiry*, 1962 fue probablemente el primer resumen sobre este método.

nuevo método, sino sobre su aplicación en varias y enriquecedoras historias del pensamiento político.[9]

Como lo señalé anteriormente, integrar el rompecabezas es una tarea necesaria, si el enfoque de la EC hacia la HPP, ha de ser diseminado de manera significativa, como una herramienta de investigación para que sea utilizada por otros académicos, no sólo en el mismo terreno, sino también en diferentes tópicos del pensamiento político. Este ensayo, no tiene tal pretensión, ya que sólo ofrece una aproximación en esa dirección, mediante la reorganización de las ideas básicas de Pocock, Skinner y Dunn, así como de otro material relacionado con las mismas. Por esa razón no he seguido una exposición cronológica de la forma en que fue construida la EC (si es que hubo alguna), como tampoco ofrezco una exposición de las ideas de cada autor, presentadas en forma separada, sino más bien una interpretación lógica para beneficio del lector que no está familiarizado con los propósitos de la EC y sus contribuciones metodológicas en el estudio de la HPP.

Otra razón por la que me involucré en este trabajo académico, es la profunda insatisfacción que siento por la forma en que se enseña y aprende la HPP, sobre todo en los círculos de habla castellana, particularmente las universidades, como parte de la currícula de los estudiantes de Relaciones Internacionales, Sociología y Derecho entre las Humanidades. La HPP es vista como una disciplina secundaria que proporciona a los alumnos un poco de adorno cultural, sobre lo que dijeron los 'clásicos' de la política hace mucho tiempo, pero sin ninguna relevancia ni utilidad sobre la vida política contemporánea. En las propias palabras de un alumno: "¿cuál es el propósito de tratar de aprender lo que dijo Platón hace más de veinticinco siglos sobre la polis perfecta, si está claro que no hay ni habrá jamás una en el mundo real, además de que no vivimos en una polis actualmente?" Opiniones como ésta se deben a la persistencia del método tradicional en el estudio de la HPP.

Si, como lo creo, la EC provocó un resurgimiento en el estudio de la HPP, como una disciplina que vale la pena estudiar y de la que hay que aprender, para el entendimiento, no sólo del pasado, sino sobretodo del pensamiento político y la política actuales, entonces debemos dar la bienvenida en compartir los logros de la EC sobre su búsqueda metodológica. Desafortunadamente sólo unos pocos libros de los autores de la EC han sido traducidos al español,[10] y

[9] Como John Dunn, *The Political Thought of John Locke,* Cambridge, 1969; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, 2 vols.; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 2003.

[10] De Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (*Los fundamentos del*

muy pocos textos sobre el problema metodológico de la HPP,[11] de ahí también la motivación por escribir este ensayo.

El qué y el cómo

¿Qué es lo que se estudia en la HPP? y ¿cómo se estudia? Éstas son dos preguntas interrelacionadas de naturaleza kantiana ya que cualquier objeto (la materia de estudio, el qué) de una disciplina está determinado por el uso de un método particular (el cómo). Es este último el que 'constituye' (o crea) al primero. Por lo tanto la búsqueda por un método autónomo es, al final de cuentas, la búsqueda por una disciplina autónoma en el campo del conocimiento humano. Esto es, creo yo, lo que precisamente estaba buscando la EC en los años sesenta. Sus miembros eran plenamente conscientes acerca de esta meta, e incluso de sus enormes dificultades en lograrla. "Hay un área de la investigación —escribió Pocock en 1962— sobre la que no tenemos un control metodológico adecuado. Por lo tanto nuestras capacidades pueden incrementarse, si nuestros métodos se refinaran".[12] Tan solo después de la lectura del libro de Thomas S. Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*[13] la búsqueda metodológica resultó menos oscura para Pocock:

> La transformación que podemos decir que estamos viviendo, es nada más y nada menos que el surgimiento de un verdadero método autónomo, uno que ofrece una forma de abordar el fenómeno del pensamiento político, estrictamente como un fenómeno histórico —y en virtud de que la historia trata sobre cosas que están sucediendo— incluso los eventos históricos: como cosas que suceden en un contexto, que define el tipo de eventos de que se trata.[14]

pensamiento político moderno) editado en México, y de J. G. A. Pocock *The Machiavellian Moment* (*El momento maquiavélico*) editado en España. De John Dunn *The Western Political Thought in the face of the future*, 1979, 2ª. ed. 1993 (*La teoría política occidental de cara al futuro*), publicado por el FCE y la colección de ensayos *Democracy: the unfinished journey* (*La democracia: el viaje interminable*) traducido por Tusquets y publicado en Barcelona. España.

[11] Véase la edición de Enrique Bocardo Crespo, *El giro contextual, cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, recientemente publicado por Tecnos en España, 2007. Aquí se encontrarán los capítulos 4, 5, 6 y 9 del libro de Q. Skinner *Vision of Politics (Regarding Method*).

[12] J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought*, p. 193.

[13] T. S. Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, FCE, México, 1991.

[14] J. G. A. Pocock. *Languages and Their Implications*. p. 11. Tres años antes en 1969, Skinner hizo un comentario similar sobre el uso de "la prioridad de los paradigmas" de Thomas Khun, para explicar su aplicación en forma inconsciente por el historiador de pensamiento político para ocultar "una inaplicabilidad esencial al pasado". Quentin Skinner *Meanining and understanding* (History and Theory 8, 1969), p. 7. Más adelante regresaré al tema de Khun y su importante influencia en la EC.

Las complicaciones en la EC para en encontrar un "método verdaderamente autónomo" para la HPP, probablemente se debieron a que se buscó en el lugar equivocado, como un asunto de contenido, en lugar de uno sobre medio, esto es, un problema metodológico. Por lo tanto la pregunta pertinente de Dunn "¿En qué consiste la materia de la disciplina sobre la historia de las ideas, pensamiento pretérito, Filosofía, ideas, o ideologías?"[15] no podía responderse adecuadamente mediante el recurso común hacia la tradición vieja de buscar la *sustancia*, en lugar de la *forma*, como el camino correcto para resolver el asunto de la materia de la HPP.

El entendimiento adecuado de los logros metodológicos de la EC, requiere como un punto de partida, tener una clara visión del enfoque tradicional, como estaba antes de los años sesentas.

El enfoque tradicional de la HPP

Por muchos años la disciplina conocida como "Historia del Pensamiento Político", no era más que el estudio de los textos de "un cuerpo de pensadores para los que hemos crecido con el hábito de ponerles atención".[16] Pocock denominó este enfoque como "un padrón de herencia",[17] esto es, la continuación acrítica de una tradición basada exclusivamente en la interpretación del historiador del canon de los textos políticos. Esto es lo que se ha dado en llamar: "textualismo", o "el enfoque textualista" en el estudio de la HPP. Esto ha sido, y sigue siendo para sus actuales practicantes, un ejercicio exegético cuyo objetivo es decodificar 'el significado' de las ideas del autor contenidas en sus textos políticos, mediante su lectura repetitiva.

El enfoque textualista es muy parecido a la forma en que se estudiaba a la Biblia en la Edad Media, a fin de encontrar el significado de la palabra de Dios, como fue escrita en el Antiguo y Nuevo Testamento. Por ejemplo, ¿qué quiso decir Dios en el Sermón de la Montaña expresado por su hijo Jesús?

Ese trabajo presupone una idea no cuestionada sobre el 'significado' y/o 'la comprensión', ambos entendidos como asuntos epistemológicos. Presupone que 'interpretar' = 'entender' = 'captar' lo que quiso decir el autor clásico en su discurso político, presentado en una forma coherente y lógica. Este tipo de ejercicio ha sido arbitrariamente definido como 'Historia de la Filosofía Política',

[15] J. Dunn, *Introduction and The Identity of the history of ideas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 17.

[16] J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought,* p. 184.

[17] *Idem*.

ya que el autor vivió en un pasado remoto y utilizó un lenguaje abstracto para expresar sus ideas. Uno puede de inmediato observar que, como dice Pocock: "La raíz del problema se encuentra en una relación mal ajustada entre historia y filosofía".[18]

El textualismo ha justificado su enfoque sobre el estudio de la HPP a través de su objetivo, pero no por medio de su metodología. ¨Todo el propósito —se ha dicho característicamente— de estudiar trabajos pasados de filosofía (o literatura) ha de ser que contienen (utilizando una frase favorecedora) 'elementos atemporales', en la forma de 'ideas universales', una 'sabiduría eterna' de aplicación universal".[19] Si la tarea del historiador es buscar ideas eternas, no tenía que preocuparse por otra cosa que por los textos clásicos, que supuestamente las contienen. Como *La República*, o *Las Leyes* de Platón, la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, *El príncipe* de Maquiavelo, el *Leviatán* de Hobbes, etcétera, y repasarlas para entresacar esos productos intelectuales que se afirma, tienen un valor absoluto.

El método exegético descansa en una presunción débil, que puede expresarse en una pregunta básica: ¿cómo puede el historiador estar seguro de lo que quiso significar el texto del autor clásico? en otras palabras, ¿qué base segura tiene el historiador de la historia del pensamiento político, como para asegurar que su interpretación es la correcta? ¿Cómo puede estar seguro que la teoría de Platón sobre el estado perfecto corresponde realmente con la interpretación del historiador de dicho texto? Es una pregunta de fondo que toca en el corazón de toda la ortodoxia tradicional. Cuestiona sus mismos fundamentos, ya que pone en serias dudas a la metodología exegética, como una herramienta para entender el significado de las ideas de otra gente, sobretodo cuando vivió en un pasado muy distante.

Una vez cuestionada la tradición, la respuesta de Pocock fue: "el practicante que no es historiador, no se ocupa de lo que quiso dar a entender el autor de una frase o declaración en un pasado remoto, sino de lo que él, en su presente, quiere que signifique: lo que puede hacer con ella para sus propios propósitos y por lo tanto no tiene que coincidir con los del autor".[20] Skinner también estaba insatisfecho con el textualismo: "Parece por lo tanto, que otra forma de estudio, aparte de aquella que consiste en leer los textos una y otra vez, es indispensable para entenderlos".[21] Por lo tanto fue necesario buscar una forma

[18] J. G. A. Pocock, *Languages and Their Implications*, p. 5.
[19] Q. Skinner, *Meanining And Understanding*, p. 3.
[20] J. G. A. Pocock, *op. cit*., p. 7.
[21] Q. Skinner, *Vision of Politics*. 1. *Regarding method*, p. 143.

de estudio que evitara hacer que los textos significaran lo que el historiador quiso que significaran.

El mito del textualismo

La limitante del textualismo en concentrarse exclusivamente en los textos de los autores clásicos, para entender su pensamiento político fue considerado por Skinner como pura mitología, pues el método exegético es autodestructivo, ya que "la única forma de aprender del pasado es apropiándoselo",[22] y el historiador-intérprete, no logra hacer eso al anticipar sus pensamientos, y por lo tanto imponiendo su propia estructura mental e ideas, sobre el autor del texto.

La sustitución del pensamiento del autor por el del historiador, conduce a éste erróneamente a creer, que aquél elaboró una doctrina o teoría, o fracasó en ello (mitología de las doctrinas),[23] cuando que en realidad no fue ésa su pretensión. Simplemente checando el tiempo histórico del autor y el tipo de problemas que le interesaron durante su vida, uno puede darse cuenta de ello. En la misma veta de subjetivismo, el autor trabaja bajo el falso supuesto de que los distinguidos miembros pertenecientes al canon del pensamiento político, escribieron sus ideas en una forma bastante coherente (mitología de la coherencia), y por lo tanto, es la obligación del historiador encontrar esa coherencia y entender el pensamiento político de cada autor en forma coherente, sin importar si realmente fue elaborado de esa manera.

La teoría constitucional de Aristóteles en su *Política* es incoherente.[24] De un lado sostiene que la monarquía es la mejor forma de gobierno y la democracia la peor, pero unas páginas más adelante, estima que la mejor constitución de la polis es una mixta integrada por monarquía, oligarquía y democracia, de modo que cabe preguntarse, ¿entonces cuál es la mejor? ¿La primera o la segunda? ¿En dónde queda la democracia en su pensamiento político? ¿Es la peor o una de las mejores formas de gobierno? No hay manera de saberlo solo mediante la lectura de su texto, la *Política*. Tenemos que aceptar que Aristóteles sostuvo ambas teorías en el mismo texto. La explicación probablemente plausible de esto se encuentra en otra parte fuera de su texto. Por medio de su biografía sabemos que algunos de sus más cercanos y conocidos eran autócratas como

[22] Q. Skinner, *The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives*. Cambridge, Cambridge Universit Press, 1984, p. 202.

[23] *Ibid*., pp. 6-16.

[24] Véase Emilio Rabasa, *De súbditos a ciudadanos*. México, Porrúa, 1964. Sobre la incoherencia de Aristóteles en su *Ética* y en su *Política*.

Filipo el rey de Macedonia y padre de Alejandro, lo mismo que Alejandro, y otros tiranos de su tiempo. Sin embargo una buena parte de su vida la vivió en Atenas, donde fundó el Liceo, cuando Atenas era una polis democrática. Aristóteles era un extranjero y amigo de los enemigos del gobierno democrático, pero vivía en un hábitat democrático. Por lo tanto tan solo podemos suponer (y no afirmar concluyentemente) que trató de agradar a los dos (los tiranos y los demócratas) por ello su doble teoría constitucional, de una parte a favor del gobierno de un solo hombre, y en contra de la democracia, y del otro, alabando a la democracia, en el mismo texto. En todo caso hay que aceptar su incoherencia y tratar de explicarla (si es que resulta necesario hacerlo) de una manera que va más allá que simplemente leyendo los textos de Aristóteles. La misma incoherencia puede hallarse en su *Ética Nicomaquea* sobre la importancia que atribuye al estudio de la política en comparación con el de la filosofía.

Otra mitología del textualismo que Skinner desea agregar a su lista es la que consiste en darle sentido a algunos elementos del texto clásico, o una acción, que no corresponden con el verdadero significado del pensamiento del autor (mitología de la prolepsis),[25] como por ejemplo considerar a Locke un "teórico político liberal".[26] La última mitología ocurre cuando el intérprete aplica su propia cultura a la ajena del autor (mitología del parroquialismo)[27] de los textos y con ello distorsiona su ambiente y su obra.

Las cuatro mitologías que formula Skinner, revelan el error básico de la metodología tradicional del historiador de las ideas políticas, que consiste en "abordar su material con paradigmas preconcebidos"[28] sin buscar el significado y entendimiento del pensamiento político con un enfoque diferente. Estos fueron los logros particulares de la EC, que provocaron el giro en el estudio de la HPP.

El contextualismo

¿Qué era lo que se necesitaba además del estudio de los textos sobre historia de las ideas políticas? Y ¿qué otra forma de estudio se necesitaba como lo sugería Skinner?

El contexto fue la respuesta. El texto debía ser contextualizado en el tiempo y espacio en donde el autor había vivido y producido su escrito; el texto requería

[25] *Ibid*., pp. 23-24.

[26] *Ibid*., p. 24. Para aclarar esa confusión Skinner sugiere leer el libro de John Dunn, *El pensamiento político de John Locke.* Cambridge, Cambridge Universit Press, 1969.

[27] E. Rabasa, *op. cit.*, pp. 24-28.

[28] *Ibid*., p. 28.

ponerse en contexto histórico, esto es, en la matriz que enmarcó su nacimiento. Se necesitaba una suerte de búsqueda genealógica, que involucrara no sólo el horizonte político y social en el que había nacido y vivido el autor, sino también su propia biografía, a fin de saber cuáles fueron sus intenciones al escribir sus ideas políticas y publicarlas. Este descubrimiento fue hecho a finales de los cuarenta según lo recuerda Pocock: "Yo estuve ahí cuando comenzó todo, por lo que puedo afirmarlo y contar la historia de cómo se inició".[29]

En 1949, Peter Laslett había reeditado de sus fuentes originales, con una introducción suya, la obra de Sir Robert Filmer, *Patriarca and other Political Work*,[30] buscando explícitamente: "primero fijarlo en su contexto histórico y hacer más fácil entender, porqué escribió como lo hizo. Segundo para corregir las inadecuaciones y concepciones erróneas causadas por la larga historia de negación complaciente".[31] En ese libro, Laslett no sólo proporcionó una narrativa biográfica de Filmer sino también un comentario sobre su argumento principal en *Patriarca*.

Lo interesante del trabajo de Laslett, que fue lo que atrajo la atención de Pocock, fue que analizó las ideas sobre la monarquía patriarcal absoluta y arbitraria en el contexto no sólo de la Guerra Civil de 1642, cuando Filmer ya había escrito[32] *Patriarca: A Defense of the Natural Power of the Kings against Unnatural Liberty and the People*, sino que también siguió toda la historia del pensamiento de Filmer en subsecuentes y diferentes contextos. Particularmente contextos tan relevantes como cuando el autor fue liberado de la prisión del Parlamento en 1645 al final de la Primera Guerra Civil, hasta 1652, cuando su último texto político, *"Obervations upon Aristotle's Politiques touching Forms of Government"* fue publicado después de la crisis de la Segunda Guerra Civil, e incluso cincuenta años después (ya fallecido Filmer) cuando John Locke había leído *Patriarca* durante la llamada "Crisis de Exclusión".[33]

Laslett no se limitó a enmarcar las ideas políticas de Filmer dentro de su preciso y particular contexto histórico, sino que también analizó el concepto

[29] J. G. A. Pocock, "Present at the Creation: With Laslett to the Lost Worlds", en *International Journal of Publics Affairs*, vol. 2, 2006, p. 7.

[30] Véase Peter Laslett, *Patriarcha and Other Political Works por sir Robert Filmer*. Oxford, Reino Unido, 1969

[31] *Ibid*., p.1.

[32] De acuerdo con Laslett, esto fue incluso antes de 1640, en la década anterior, pero no fue publicado hasta años después. (*Ibid*., pp. 5-7.)

[33] Para una breve relación de la vida y obra de John Locke y su participación intelectual con Shafetsbury en la Crisis de Exclusión que provocó el intento de Carlos II de imponer en el trono a su hermano Jaime, véase J. Dunn, *John Locke, a very short introduction*.

más amplio de "patriarcalismo" como una tradición del pensamiento y la práctica política, largamente sostenida:

> El valor de Patriarca como un documento histórico consiste primeramente en la revelación de la fuerza y persistencia de las formas familiares patriarcales y las actitudes patriarcales hacia los problemas políticos en la cultura europea […] Fue debido al patriarcalismo que fue leído sir Robert Filmer y no por su habilidad literaria […] Alguna atención debe darse al patriarcalismo como una característica de la cultura europea en general, y en particular de la generación y clase social de sir Robert Filmer, si queremos entender adecuadamente su importancia y efectividad.[34]

Lo que capturó la atención de Pocock sobre el trabajo de Laslett en 1949, fue cómo el mismo texto generaba distintos significados en distintos contextos, y la forma como el mismo lenguaje adquiría varios significados cuando era transportado en el tiempo y lugar, y era leído por varias personas para sus propios propósitos, intereses y aún más importante: sus intenciones. "El problema de los textos con intenciones según el contexto es ahora el problema central de los historiadores del pensamiento político",[35] señaló Pocock en el 2006.[36] Al mismo tiempo reconoció que la reedición de las ideas políticas de Filmer fue para él "el verdadero comienzo del estudio de los escritos políticos, al situarlos en sus contextos adecuados, que está en el corazón de lo que llamamos el "Método Cambridge" para conducir esta rama de la investigación política".[37] Este desarrollo derrotó al textualismo que sostenía que los textos eran la única fuente para encontrar el significado de las ideas políticas del autor, pues demostró que su comprensión era relativa a contextos históricos específicos, y que cambiaba según estos contextos cambiaran, por lo mismo, no podía haber verdades universales independientes de su contexto social y político.

Desde la mitad de la década de los cincuenta, el enfoque contextual era aceptado por los estudiosos en campos como la crítica literaria y la historia intelectual.

[34] Peter Laslett, *Patriarcha and Other Political Writings*. 1949, pp. 22-23.

[35] J. G. A. Pocock, "Present at the Creation: With Laslett to the Lost Worlds", p. 9.

[36] El reconocimiento de Pocock sobre el importante papel de Laslett en la transformación del estudio del pensamiento político fue hecho antes del 2006 en su *Introduction:the state of the art*, en donde escribió: "Fue el trabajo editorial de Laslett sobre Filmer y Locke, lo que enseñó a otros, incluyendo al presente escritor, los encuadres, tanto teoréticos como históricos en donde debían fijar sus investigaciones" J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History, Introduction: The state of the art*. Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 2.

[37] *Ibid.*, p. 8.

F. W. Bateson, por ejemplo, sostenía que: "la crítica literaria moderna ha perdido su sentido del contexto literario"[38] y agregaba: "Sin embargo el contexto es el marco de referencia dentro del cual el trabajo adquiere significado".[39] Incluso fue tan lejos como desarrollar una teoría contextual en cuatro etapas: la verbal, la literaria, la intelectual y el escenario social. Una vez que la investigación recorría las cuatro, el concepto, poema, o cualquier trabajo literario, adquiere completo significado según Bateson.

John Hghman[40] diferenció dos tipos de contextos: a) un contexto externo de eventos y comportamiento, en donde la historia intelectual debe investigar la relación entre el pensamiento y los hechos; y b) el contexto interno o "relación entre lo que algunos hombres escriben o dicen y lo que otros hombres escriben o dicen […] Busca la conexión entre pensamiento y pensamiento".[41] Concluye sugiriendo una habilidosa mezcla de los dos.

Desde finales de años sesentas el enfoque contextualista era el dominante. Derek Crabtree lo sintetiza de esta manera: "Si queremos entender los escritos de un teórico debemos atender al contexto general de las ideas en el cual él estaba trabajando, pero también debemos verlo como una respuesta a circunstancias más inmediatas".[42]

En ese sentido la teoría de la justicia de Platón podría entenderse como una reacción a la decadencia de la polis, el republicanismo de Cicerón, como está expresado en *La República*, como una defensa contra la crisis de la República romana debido a la ambición imperial de César, *El príncipe* de Maquiavelo, como un consejo a la familia Medici para que realizara maldades si las circunstancias lo exigían para salvar a Florencia de la amenaza de poderes externos; *El manifiesto comunista* de Karl Marx como una respuesta a la explotación de los trabajadores por los dueños del capital en la Europa del siglo XIX durante la revolución industrial, etcétera, etcétera. Desafortunadamente no fue tan fácil como eso.

La incorporación del elemento contextualista para el análisis del discurso político, necesariamente planteaba la pregunta sobre la relación entre el contexto y el texto. ¿Es una relación de causalidad? ¿Acaso el contexto determina

[38] F.W. Bateson, "The Function of Criticism at the Present Time", en *Essays in Criticism III*. 1953, p. 13.

[39] *Ibid*., p. 14.

[40] John Higham, "Intellectual History and its Neighbors", en *Journal of the History of Idea,* año 3, junio, 1953.

[41] *Ibid*., p. 341.

[42] Dereck Crabtree, *Political Theory*. Ed. de H. Victor Weisman. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967.

el contenido del texto político? ¿Hubiese escrito Locke sus *Two Treatises on Government*, con la orientación política que le imprimió, si no hubiese habido un debate sobre la sucesión al trono de Carlos II de Inglaterra y la Crisis de Exclusión que provocó, habiéndose aliado con lord Shaftesbury en contra de la Corona? Para ponerlo en términos más generales: ¿es el pensamiento político un producto intelectual del contexto político en donde surge? Como dice John Dunn: "[…] es excepcionalmente difícil desarrollar con un alto grado de precisión, la tensión sobre las extraordinariamente delicadas y complejas relaciones entre el sitio histórico en el que una elaborada pieza de razonamiento es trabajada, y el contenido preciso de esa pieza de razonamiento".[43]

En uno de sus escritos clave sobre el método, Skinner profundizó bastante sobre este problema.[44] Aún cuando acepta que: "un conocimiento del contexto social de un texto dado, parece finalmente ofrecer considerable esperanza en evitar las mitologías anacrónicas que traté de explicar",[45] y por lo tanto que "el estudio del contexto social puede ayudar a entender el texto",[46] considera que el enfoque contextualista fracasa en obtener el significado del pensamiento del autor clásico, porque no le da importancia a la intención del autor al escribirlo y publicarlo, lo que es la clave para captar su significado, es decir, qué era lo que el autor "intentaba decir"[47] con el texto. "Sin embargo sería muy dudoso —dice Skinner— si el conocimiento de las causas de una acción, y pensar es también una acción, es realmente equivalente de la acción misma".[48] Presuponiendo que la Guerra Civil y la alineación de Locke con Shaftesbury en los tiempos de la Crisis de Exclusión, provocó su respuesta al argumento de Filmer en *Patriarca* y que estos eventos explican *The Two Treatises of Government*, de ahí no se sigue que estemos en una posición de entender el contenido de ese texto político. Entonces Skinner hace una sutil pero muy importante distinción entre "explicar" y "entender".[49] A fin de entender el significado, es crucial, sugiere Skinner, captar

[43] J. Dunn, *Introduction and The Identity of the history of ideas*, p.3.

[44] Véase el desarrollo completo de su argumento criticando el contextualismo en Q. Skinner, "More's Utopia", en *Past and Present, A Journal of Historical Studies*, núm. 38, diciembre 1967; "Meanining and Understanding", en *History and Theory*, núm. 8, 1969, pp. 39-48.

[45] *Ibid*., p. 40.

[46] *Ibid*., p. 42.

[47] *Ibid*., p. 49.

[48] *Ibid*., p. 44.

[49] Esta distinción es uno de los argumentos centrales de Skinner en contra tanto del textualismo como del contextualismo. Para una completa y detallada exposición véase su ensayo "Meaning and Understanding in The History of Ideas", cuyo solo título revela su punto de vista principal sobre este asunto.

lo que J. L. Austin denominó su "fuerza ilocucionaria" intencional, esto es, qué es lo que el agente quiso hacer al escribir y publicar su texto político.[50]

La metodología por la cual el historiador puede captar el significado del pensamiento político, es precisamente el núcleo del logro de la EC. Dice Skinner: "El entendimiento de los textos, sobre lo que he tratado de insistir, presupone captar ambas cosas: lo que querían significar, y cómo este significado debía entenderse".[51] Más adelante regresaré sobre el "significado" y el "entendimiento" y la tesis de Austin sobre la "fuerza ilocucionaria" para configurar el método de la HPP.

Mientras tanto, debe estar claro que aun cuando el contexto social y político del pensamiento político es una importante herramienta para explicar las ideas del autor, no era suficiente, porque, *per se*, ese elemento contextual no proporcionaba al historiador el "significado y comprensión"[52] de esas ideas, "concentrarse en estudiar solo el contexto social como un medio para determinar el significado del texto, es hacer imposible reconocer —ya no digamos resolver— algunos de los más difíciles problemas sobre las condiciones para el entendimiento de los textos",[53] concluyó Skinner.

La pregunta del cómo

La búsqueda metodológica es fundamental para configurar a la HPP como una verdadera disciplina autónoma. Por lo tanto la falta de un método propio y claro nos impide contar con un resultado intelectual serio en cualquier tipo de estudio. Cómo enfocar un campo de estudio es crucial para lograr esa meta.

En cualquier trabajo científico, mezclar y confundir técnicas de investigación, produce lo que se ha denominado "sincretismo metódico",[54] un problema muy difícil de resolver, pero que requiere de una solución urgente para hacer posible el desarrollo de una disciplina en particular, y evitar que quede bloqueada mediante su permanente repetición bajo premisas equivocadas. Eso es lo que le

[50] Regresaré más adelante sobre este punto en este trabajo.

[51] Q. Skinner, *Meanining and Understanding*. p. 48.

[52] Una versión más corta de este ensayo la publico en Q. Skinner, *Vision of Politics*. vol. 1*, Regarding Method*. Cambridge University Press, 2002, pp. 57-89.

[53] Q. Skinner, *Meanining and Understanding*, p. 48.

[54] Para el uso de este término en el campo de la Jurisprudencia, véase Hans Kelsen, *La teoría pura del derecho*. Berkeley (1967) o *La teoría general del Estado y el Derecho*. Cambridge, Mass (1949) en donde analiza el sincretismo metódico en el estudio del Derecho hasta los años veintes y también desarrollo un método único para la Teoría Legal o Jurisprudencia, que definió en su trabajo *La teoría pura del derecho*, esto es, una teoría purificada del sincretismo metodológico.

pasó a la HPP hasta los sesentas, cuando la EC comenzó a desarrollar una nueva metodología. Resulta interesante ver cómo trabajó la EC para encontrarla.

Había dos problemas metodológicos que la EC debía enfrentar cuando revisó y criticó el enfoque tradicional de la HPP. Uno ya se ha explicado,[55] esto es, cuando la interpretación del historiador, de manera inconsciente lo lleva a sustituir las ideas del autor con sus propias ideas. Hemos también visto cómo se resolvió el problema con el ataque al textualismo y la forma como se expuso esa trampa. Por lo tanto así se resolvió el problema del "subjetivismo" interpretativo, exhibiéndolo tal cual.

En la raíz de ese problema se encontraba otro más complicado: la confusión entre Filosofía e Historia, y por lo tanto entre el papel del filósofo y el historiador al hacer HPP. ¿En qué consistió específicamente esa confusión? Pocock había visto claramente este problema desde 1962: "El historiador del pensamiento político se encuentra comprometido tanto en la reconstrucción histórica como en la reconstrucción filosófica; busca entender el pensamiento político del pasado, elevándose a mayores niveles de generalidad y abstracción. Como resultado la HPP tiene una tendencia constante a convertirse en filosofía".[56] Es el problema de un filósofo historiador o un historiador filósofo, que no acaba haciendo ni filosofía ni historia, sino que "selecciona las premisas sobre la base de cuál parte del pensamiento puede explicarse con la mayor coherencia racional, y entonces busca demostrar que estaba de moda en un determinado período y era empleada por el pensador o pensadores que se encuentra estudiando"[57] y concluye en que esa confusión sincrética hace del historiador del pensamiento político "un prisionero de un método que lo condena a explicar el pensamiento político, sólo en la medida en que pueda presentarse en la forma de una teoría política sistemática o filosófica".[58]

Pero el historiador del pensamiento político está mal preparado para hacer filosofía, ya que no fue entrenado como filósofo sino solamente (o mayormente) como historiador. ¿Cuál es la solución a este problema? Primero separar ambas actividades y luego aclarar cuál debe ser el papel de cada una: "Resulta importante —afirma Pocock— distinguir entre los enfoques sobre este tema del filósofo y el historiador. El filósofo está interesado en el pensamiento en la medida que puede explicarse en estricta racionalidad, y en establecer los límites en

[55] Véase los comentarios arriba a las mitologías de Skinner, particularmente la mitología de las doctrinas, en el rubro *El mito del textualismo*

[56] J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought*, p. 187.

[57] *Ibid.*, p. 189.

[58] *Idem*.

los que esto puede realizarse. El historiador está interesado en el pensamiento de los hombres sobre la política. Básicamente como individuos actuando en sociedad, cuyo comportamiento registrado puede ser estudiado, por el método de la reconstrucción histórica, a fin de demostrar qué tipo de mundo les tocó vivir y por qué actuaron como lo hicieron. Está interesado en la relación entre la experiencia y el pensamiento".[59]

Una vez que la separación ha sido lograda, el camino para la construcción del método propio de la HPP se aclara, ya que ahora el historiador queda liberado de hacer algo que le resultaba extraño: la sistematización y racionalización del pensamiento político. Curiosamente, fue la Filosofía a mitades de los años cincuenta quién enseñó a la HPP cómo caminar por su propia ruta, la filosofía del lenguaje resultó ser el verdadero mentor de la HPP, mediante los trabajos de Wittgenstein y Austin.

Los mentores

Fueron dos los filósofos cuyos trabajos en lingüística, adaptó Skinner a la HPP, para construir su propia metodología. Uno fue el trabajo de Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas,* en el que sugirió que la atención sobre el significado de las palabras (lenguaje, enunciados, voces de cualquier tipo) debía dirigirse sobre su uso. De acuerdo con Skinner, lo que Wittgenstein quiso decir fue que, para entender una frase, uno debe capturar para qué se usó: "no debemos pensar aisladamente el significado de las palabras. Más bien debemos focalizarnos en su uso en juegos de palabras específicas y, más generalmente, dentro de ciertas formas de vida".[60]

El significado de las palabras mediante su uso fue después abordado por J. L. Austin en su libro "*How to do Things with Words*",[61] en donde desarrolló la idea de que la forma de captar el uso de una palabra o un pronunciamiento, era a través de lo que denominó su "fuerza ilocucionaria", esto es, lo que el agente que la emite estaba haciendo al emitirla. Ese es la única forma como puede entenderse la intención del autor, y por lo tanto el significado de sus palabras. Skinner afirmó: "Poder caracterizar un trabajo de esa manera, en términos de su intencionada fuerza ilocucionaria equivale a comprender lo que el escritor quiso significar al escribir en una forma particular".[62]

[59] *Ibid*., p. 90.

[60] Q. Skinner, *What is Intellectual History in What is History Today.* Londres, Macmillan Education, 1988, p. 103.

[61] *Idem*.

[62] *Ibid*., p. 100.

¿Qué es lo que estaba haciendo Platón cuando escribió su teoría del estado perfecto en *La República*? ¿Estaba atacando a los sofistas y su defensa de la democracia mediante la enseñanza de la retórica, porque pensaba que la democracia estaba mal diseñada para el gobierno, y quería establecer un estándar para el buen gobierno, encabezado por el filósofo-rey? ¿Esta era su intención? ¿Qué hacía Locke al escribir sus *Two Treatise of Government?* ¿Quería responder a los argumentos monárquicos de sir Robert Filmer, en favor de la monarquía patriarcal, como un medio de apoyar a Shaftesbury en su lucha contra Carlos II para excluir a su hermano católico, Jaime el duque de York[63] del trono? Es muy importante aclarar que es lo que se debe entender por el "estar haciendo" del autor. En otras palabras, la pregunta era: ¿podía adaptarse la filosofía de Wittgenstein y Austin a la HPP?

Para entender la fuerza ilocucionaria de un argumento (lo que el autor estaba haciendo) en el terreno de la HPP, Pocock sugirió transformar la exigencia de Skinner de buscar en las intenciones (a fin de entender el significado del texto) en acción. "Parece no haber duda —escribe Pocock— en que el foco de la atención se ha movido en cierta medida del concepto de intención hacia el de actuación"[64]. En virtud de que las intenciones que se encuentran "dentro de los textos", sólo pueden ser captadas mediante acciones, la acción de escribir un texto, lo que es, como dice John Dunn: "una actividad que habremos de reconocer, en términos comunes como 'pensando'".[65] Pensar, escribir y publicar son formas de actuar. Mediante la actividad de escribir el autor hace "una movida",[66] actúa; es entonces la tarea del historiador descubrir en qué dirección se ha movido. Concluye Pocock: "en inglés coloquial, preguntar qué es lo que el actor 'estaba haciendo' (cuando escribía o publicaba un texto) consiste en indagar "qué es lo que quería", esto es, "¿a qué le estaba tirando o a qué trataba de llegar? ¿Cuál era (algunas veces oculta) la estrategia de sus acciones?".[67]

Skinner estaría de acuerdo con la conclusión de Pocock: ¿Qué es lo que exactamente este enfoque nos permite captar de los textos clásicos, que no podemos captar simplemente leyéndolos? La respuesta en términos generales

[63] J. Dunn, *John Locke, a very short introduction*. Cambdrige, Cambridge University Press, 1984, p. 6.

[64] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History, Introduction: The state of the art*. Cambdrige, Cambridge University Press, 1985, p. 5.

[65] J. Dunn, *Introduction and the Identity of the history of ideas*. p. 15.

[66] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History,* p. 15.

[67] *Ibid*., p. 5.

es que nos permite caracterizar ¿qué era lo que los autores estaban haciendo al escribirlos?".[68]

La captación de la intencionalidad del autor al escribir el texto, por parte del historiador, no puede lograrse solamente estudiando el texto, o el contexto político y social en el que fue producido. La única forma de captar las intenciones del autor es considerar al texto como un acto de comunicación al auditorio al que quería dirigirse. La pregunta es entonces: ¿Qué es lo que el autor quiso comunicar con su texto? Esta es una pregunta de corte lingüista, ya que la comunicación de las ideas implica el uso del lenguaje. En otras palabras para entender el significado de un texto dado, el historiador debe buscar el uso del lenguaje del autor, lo que define su contexto lingüístico, dentro del contexto social más amplio en el que fue pronunciado.[69] En palabras de Skinner:

> […] la metodología apropiada para la historia de las ideas debe ocuparse, primero y antes que nada, en delinear todo el ámbito de la comunicación que pudo haberse convencionalmente llevado a cabo, en una ocasión determinada, mediante el pronunciamiento del pronunciamiento dado, y después, rastrear las relaciones entre el pronunciamiento dado y su contexto lingüístico, como una forma de decodificar la intención actual de determinado escritor. Una vez que el apropiado foco de estudio es visto de esta manera, como esencialmente lingüístico, y la metodología apropiada, en consecuencia es vista, como ocupada en la búsqueda de las intenciones, el estudio de todos los hechos sobre el contexto social de un texto dado, adquieren su sitio como parte de esta empresa lingüística.[70]

Entra Thomas Kuhn

Con la ayuda de la filosofía del lenguaje, la EC logró establecer la dirección de su búsqueda metodológica. No solo determinó el valor heurístico de focalizarse en lo que los autores de los textos clásicos sobre política, estaban haciendo cuando estaban escribiendo y publicando sus textos, sino también enmarcando las palabras dentro del contexto lingüístico en el que fueron expuestas. De esta

[68] Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambdrige, Cambridge University Press, 1978, p. XVII.

[69] *Ibid*., pp. 9-12 para un claro entendimiento de cómo rastrea el lenguaje de los textos de Bartolo de Saxoferrato, fundador de la escuela de los post-Glosadores, dentro del contexto en el que vivió, sobre el problema de la soberanía de las ciudades italianas en el siglo XVI.

[70] Q. Skinner, *Meanining And Understanding,* p. 49.

manera el historiador podía fácilmente detectar si el autor estaba confirmando y apoyando una tradición de pensamiento largamente establecida, o más bien atacándola con el propósito de cambiarla, esto es, revolucionarla. En buena medida este esquema tenía similitudes con la forma como se desarrolla la ciencia.

Thomas S. Kuhn había proporcionado un buen conocimiento sobre el desarrollo científico en su libro *La estructura de las revoluciones científicas* en donde explica cómo se realiza la actividad científica, por medio de paradigmas, esto es, surge un nuevo pensamiento científico que no sólo proporciona respuestas a problemas que teorías anteriores no podían dar, sino que también indica los nuevos problemas que la comunidad científica debe enfrentar, proporcionando conceptos y "por lo tanto indicando la dirección y el nuevo esquema de la distribución y organización de la actividad científica…".[71] Cuando esto sucede, una revolución científica acontece que transforma todo el escenario científico en uno nuevo. Khun demostró que la ciencia se desarrolla en forma paradigmática. ¿Podría verse a la HPP desarrollarse con la misma dinámica?

Eso fue lo que argumentó Pocock. Estaba entusiasmado con la metodología de Kuhn porque básicamente permitía comunicar sistemas de lenguaje, distribuyendo autoridad por medios linguísticos, un esquema que quedaba bien a la HPP, pero con una diferencia importante: "una comunidad política no es una comunidad científica y por lo tanto el status y funcionamiento de los paradigmas en su discurso, es diferente a aquél de *La Estructura de las revoluciones científicas*".[72] Una comunidad política se comporta de manera diferente a la comunidad científica. El lenguaje de la política es la retórica, y no el lenguaje científico. Los sofistas habían demostrado la utilidad de la retórica para la política en la Atenas democrática alrededor de los siglos IV y V a. de C. Como lo reconoció Pocock, el lenguaje político "busca reconciliar y coordinar a diferentes grupos que persiguen valores diferentes; su inherente ambigüedad y su contenido críptico son muy altos".[73] De ahí se sigue que mientras la ciencia se desarrolla mediante paradigmas univalentes, el pensamiento político lo hace mediante paradigmas multivalentes, "empleados para decir muchas cosas a muchas personas al momento".[74]

Esa diferencia y otras que se discutirán en breve no habrían de prever el uso y la aplicación del esquema paradigmático de Kuhn en la HPP, como lo reconoce Pocock en los siguientes términos:

[71] J. G. A. Pocock, *Languages and Their Implications*, p. 13.
[72] *Ibid*., p. x.
[73] *Ibid*., p. 17.
[74] *Ibid*., p. 19.

> Es difícil exagerar el atractivo, para el historiador del pensamiento político, de la sugerencia que nos proporciona Khun sobre una anatomía aplicable a su campo o a cualquier campo de la historia intelectual. Este esquema no sólo nos ofrece una forma de desarrollar la historia del pensamiento político con autonomía metodológica; […] Lo que aquí se ha denominado con cierta vaguedad 'pensamiento político' ahora se redefine como la exploración y sofisticación del lenguaje político, y las conexiones entre el sistema del lenguaje y el sistema político comienzan a dibujarse.[75]

Una teoría política configura diferentes paradigmas de pensamiento expresados a través de los textos de los autores, proporcionando nuevos conceptos o nuevos significados a los de la teoría anterior, como lo señaló claramente Skinner: "la configuración de una intención particular, en una ocasión particular, dirigida a la solución de un problema particular, y por lo tanto específica a su situación, de tal suerte que sólo puede ser ingenuo tratar de que trascienda".[76] En esto consiste un paradigma del pensamiento político.

Otra diferencia con la teoría de Kuhn consiste en el cambio completo en el paradigma científico prevaleciente, cuando acontece una revolución científica. Una vez que Galileo demostró que el sol se encontraba en el centro del sistema solar, y su heliocentro fue confirmado, ni siquiera la Iglesia siguió pensando en términos ptolomeicos. Sin embargo "de ahí no se sigue que una revolución paradigmática —el equivalente en el discurso político a una de las 'revoluciones científicas' de Kuhn— implica el desarrollo de una revolución política: una estructura de poder puede sobrevivir exitosamente transformando su lenguaje".[77] Un nuevo paradigma de pensamiento político no barre completamente con el anterior. Como lo demostró Laslett[78] en la introducción a la reedición de la obra *Patriarca* de Filmer, la establecida larga tradición del patriarcalismo, que impulsó sir Robert Filmer con sus libros defendiendo la monarquía, no desapareció con el punto de vista de Locke sobre política en el siglo XVII, que rechazó el derecho divino derivado de Dios a través de Adán, y en su lugar afirmó el consentimiento del pueblo como fuente de legitimidad política. Aún hoy viviendo en la era de la globalización democrática, mucha gente sigue creyendo que la monarquía absoluta es una forma de gobierno mucho mejor que la democracia. Debido a su naturaleza polivalente, los paradigmas del pensamiento político frecuentemente

[75] *Ibid*., p. 15.
[76] Q. Skinner, *Meanining and Understanding*, p. 50.
[77] *Ibid*., p. 19.
[78] R. Filmer (1949)

se traslapan unos a otros, e incluso coexisten en la misma comunidad política, aun cuando en forma tensa y conflictiva.

Por último Skinner nos recordó que Austin no sólo habló de la fuerza ilocucionaria de las frases ("en lo que estaba haciendo el autor al afirmar lo que decía"),[79] sino también en su fuerza perlocutoria, esto es, "lo que podemos provocar al decir algo".[80] A partir de esta diferenciación, Pocock concluyó que: "La historia del discurso se ocupa de actos de lenguaje que son conocidos y provocan una respuesta, de ilocuciones que se modifican y se convierten en perlocuciones, por la forma en la que los destinatarios responden a ellas, y con respuestas que toman la forma de actos de discurso subsecuente y contra-ctos".[81] Por lo tanto se podría afirmar que una característica más de los paradigmas del pensamiento político, es que son provocativos, al actuar sobre la consciencia del destinatario, causan su respuesta, por ejemplo, la obra *Two Treatises of Government* de Locke, fue una respuesta a la obra *Patriarca* de sir Robert Filmer, lo que, por cierto, demuestra lo específico de cada paradigma.

Con la correcta aplicación de la teoría paradigmática de Khun, la HPP, es la historia de los paradigmas del pensamiento político, que existen en un contexto lingüístico e histórico específico. Con el propósito de estudiarlos, las ideas políticas de un autor clásico, pueden aislarse en un paradigma de pensamiento, cuyo significado debe decodificarse, primero dentro del contexto lingüístico (uso del lenguaje) y en segundo lugar dentro del más amplio contexto sociopolítico donde vivió el autor, y en el que escribió y publicó sus obras.

Un paradigma del pensamiento político contiene respuestas a los problemas que elige el autor, por ejemplo podríamos decir que el paradigma de Platón proporcionó respuestas a problemas del conocimiento y aquellos que se refieren a la mejor forma de vida en la polis, que los sofistas no contestaron. De igual manera el paradigma de Maquiavelo, proporcionó una muy diferente respuesta a problemas políticos específicos, que la que dio la tradición humanista, como el medio por el cual *Il principe*, debería mantener su principado.[82] Esos paradigmas no sólo proporcionaron respuestas a problemas políticos específicos, sino que también postularon nuevas ideas, que devinieron en nuevos modos del pensamiento político para la comunidad política que primero los conoció y

[79] Q. Skinner, *What is Intellectual History in What is History Today*, p. 104.

[80] *Idem*.

[81] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History, Introduction: The state of the art*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 18.

[82] Sobre la revolución maquiavélica, véase Q. Skinner, *Machiavelli A very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 35-46.

para las subsecuentes en el mismo o diferentes contextos. Aun más, también revelaron nuevos problemas que los viejos paradigmas no podían resolver. En el caso de Platón por ejemplo, la pregunta era si el conocimiento sólo podía derivar de las ideas puras, o más bien por la experiencia y los sentidos, un problema epistemológico que su alumno, Aristóteles, retomó y solucionó de una manera completamente diferente, estableciendo de esta forma un nuevo paradigma.

Por lo tanto, el autor de un texto político, selecciona un problema político específico para atenderlo con su esquema conceptual de ideas, su propio paradigma. Al hacerlo así, confirma (la tradición patriarcal de Filmer), ataca (la tradición humanista de Maquiavelo) o simplemente desconoce (la tradición religiosa de Locke) con su propio paradigma de pensamiento. Por lo tanto concluye Pocock: "La historia del (pensamiento político) puede ser definida como la historia del cambio en el empleo de paradigmas, la exploración de paradigmas, y el empleo de paradigmas para la exploración de paradigmas".[83] Este es el resultado neto de la búsqueda metodológica de la EC.

Debo concluir con dos preguntas estimulantes y muy importantes que formuló Richard Tuck: "¿Qué diferencia de hecho lograron los argumentos metodológicos de los sesentas?", y aun más ¿La práctica de los historiadores comprometidos impulsada como lo hemos visto, por motivos perfectamente consistentes, resultó ser radicalmente diferente de aquella de su predecesores?".[84] Estas dos preguntas nos llevan al análisis de los críticos de la EC.

Uno de ellos es el profesor Istvan Hont, también de la Universidad de Cambridge,[85] autor de un trabajo muy significativo titulado *The Jealousy of Trade*[86] en donde avanza un muy interesante y diferente enfoque a la HPP, que va más allá de Maquiavelo, Hobbes y Locke, y se inserta en Hume y Adam Smith, pero también con una narrativa diferente: "El siglo XVIII produjo una visión del futuro como un mercado global de estados comerciantes competitivos. Su profundidad analítica todavía debe llamar nuestra atención. También fue el siglo en el que la mezcla de la economía política con "el Estado" de Hobbes se consolidó en la teoría de la nueva República. El objetivo de *Jealousy of Trade*, es identificar puntos de vista políticos en las teorías del siglo XVIII sobre la rivalidad del mercado internacional, que siguen siendo relevantes para el siglo XXI. Se

[83] J. G. A. Pocock, *Languages and Their Implications*, p. 23.

[84] Richard Tuck, "The contribution of history", en *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. ed. de Robert E. Goodin y Philip Petit, Londres, Blacwell, 1992, p. 87.

[85] Aun cuando él se separa completamente de la EC de la HPP, incluso se opone a la idea de la existencia de la misma, como una escuela metodológica, a la que completamente niega.

[86] Isvant Hont, *Jealousy of Trade, International Competition and the Nation State in Historical Perspective*. Londres y Cambridge, Massachusetts, Press of Harvard University Press, 2005.

enfoca en el periodo en el que la interdependencia de la política y la economía primero emergió como un tópico central de la teoría política".[87]

Algunas conclusiones

He intentando investigar el origen y desarrollo de la EC de la HPP desde 1960 al 2007, por medio de lo que creo son las contribuciones fundamentales sobre metodología, de J. G. A. Pocock, Quentin Skinner y John Dunn. Estoy cierto que no he incluido en este análisis todo su material escrito sobre la HPP, que es muy extenso, ya que el propósito de este estudio es más modesto: una aproximación introductoria a los logros de la EC sobre el descubrimiento de un método para el enfoque de la HPP, que sea muy diferente de los paradigmas previos del textualismo y el contextualismo. Más que nada quise articular los elementos básicos de la EC en un solo ensayo, que pueda proporcionar un primer cuadro de sus contribuciones, pero estoy muy consciente de que el primero no es el único. Este no es un puerto de llegada, sino uno de partida, que será completado con el tiempo.

A través de este breve ejercicio intelectual puedo concluir afirmando que la EC puede verse como una mezcla de *virtú* y *Fortuna.* La primera incluye el esfuerzo de sus constructores, para cuestionar lo que había sido una larga y sostenida tradición del enfoque textualista, al expresar su insatisfacción con el 'estado del arte' al momento en que entraron a este campo de estudio, y luego atacarlo en su propias premisas. Si esa forma de estudiar los textos de los autores clásicos en filosofía política, era considerada el método correcto para obtener su verdadero significado y entendimiento, entonces se demostró su equivocación. La EC destacó la interpretación subjetiva del enfoque textualista al hacer que el texto significara lo que el historiador quería que significara, pero no lo que el autor quiso dar a entender con su texto.

Luego se encontraron con Fortuna, mediante la reedición que hizo Laslett de la obra de sir Robert Filmer, *Patriarca* en 1949, en la que se explicó cómo el mismo texto pasó por diferentes contextos en diferentes momentos históricos y por lo mismo obtuvo significados diferentes. *Fortuna* vuelve a aparecer con Wittgenstein y Austin y sus obras sobre lingüística, con la idea central de enfocarse en el uso del lenguaje y la fuerza ilocucionaria y perlocutoria, esto es, que un pronunciamiento puede ser entendido no como palabras aisladas, sino en función de lo que el autor está haciendo con ellas, comunicando una intención

[87] *Idem*.

que tiene un impacto en el receptor de la misma al que va dirigido. Pero de nuevo, fue la virtud de estos tres autores de la EC, darle a la lingüística, la correcta aplicación en el campo de la HPP. Lo mismo puede decirse con la teoría de los paradigmas de Thomas Kuhn, y su cambio mediante una revolución paradigmática. Tal parece que los miembros de la EC tomaron muy en serio lo afirmado por Maquiavelo en su obra *Il principe* en donde sostiene que el cincuenta por ciento de lo que hace el hombre está determinado por *Fortuna,* pero el otro cincuenta por ciento es resultado de su propio esfuerzo, de su propia *virtú*, y que la forma de tener a *Fortuna* del lado del hombre consiste en seducirla por un hombre virtuoso.[88]

El nuevo enfoque de la EC a la HPP ha revivido y revitalizado el estudio de esta disciplina, enseñando a los estudiantes que el valor del pensamiento político, no consiste en aprender en forma acrítica del pasado tan solo repitiendo lo que otros han dicho (escrito y publicado). Como lo señaló John Dunn: "¿Qué clase de historia es la historia del pensamiento político? Por lo menos dos cosas: el conjunto de proposiciones argumentadas en el pasado por las que se discurrió como es y debía ser el mundo político, y cuál sería el criterio para la acción adecuada en el mismo, así como el conjunto de actividades en las que se comprometieron los hombres cuando enunciaron estas proposiciones".[89]

Si deseamos asumir el reto de hacer el esfuerzo para entender a la política, no desde el valle en donde la practican los actuales políticos, sino desde lo alto de la montaña de donde la miraron hombres dotados de una profunda virtud reflexiva, entonces a lo mejor podamos captar la esencia humana de la política desde una perspectiva diferente y más elevada, y hacer el mejor uso de ella para configurar un mundo mejor que en el que actualmente lucha por sobrevivir la especie humana. En tal caso, vale la pena aprender de la EC de la HPP.

Fecha de recepción: 10/08/2010
Fecha de aceptación: 29/10/2010

[88] Véase en cualquier edición de *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, el capítulo XXVIII para la relación entre *virtú* y *Fortuna.*

[89] J. Dunn, *Introduction and the Identity of the history of ideas*, p. 20.

TRADUCCIÓN

CON TINTA VISIBLE

Aritha van Herk*

Es mayo. En el mundo ordinario, más allá de estas crestas nevadas y del borde del Océano Ártico, por debajo del límite de la vegetación arbórea y de las líneas imaginarias del Círculo Ártico, es primavera: la nieve se ha fundido y el frío se desvanece en espera del próximo invierno; el sol es una larga luz recluyéndose en la noche. Es la época del invierno endrinal,[1] un frío metafórico perteneciente a la segunda semana de mayo, tan irreal como no lo es esta gélida frontera.

Es la segunda semana de mayo y estoy sentada en la parte trasera de un *komatik*,[2] viajando a través del gélido Océano Ártico. Dondequiera que miro hay nieve deslumbrante, hielo implacable, una composición de mar polar blanco/azul/blanco/azul. Lo azul no es agua sino hielo muy, muy viejo; hielo que se ha vuelto témpano y se ha desplazado, que continuamente se tritura a sí mismo y

* Aritha van Herk, "In Visible Ink", en *In Visible Ink: Crypto-Frictions*. Edmonton, Alberta, NeWest Publishers, 1991.

[1] El invierno endrinal o invierno del endrino (*Blackthorn Winter*) es un periodo de frío que se da a inicios de la primavera cuando el endrino, arbusto espinoso de frutos azules, florece antes de que sus hojas broten. En regiones del hemisferio norte es creencia popular que el florecimiento del endrino señala la llegada de una ola de frío al inicio de la primavera. (N. del trad.)

[2] Trineo utilizado por los pueblos Inuit, provisto de esquíes y barras de madera, anudados con cuero. (N. del trad.)

que nunca se ha derretido ni lo hará en mucho tiempo. Hasta donde alcanza mi vista, todo es océano congelado; no es una lisa extensión ideal para deslizarse sino abrupta e irregular, como si fueran moldes pasteleros de una diosa nórdica puestos boca abajo.

Estoy surcando este accidentado mar agreste, corrugado y firme como el suelo. El *komatik* sobre el cual viajo no es un medio de transporte cómodo. El típico trineo Inuit, jalado por una estrepitosa y voraz motonieve, avanza dando tumbos, moviéndose ruidosamente, se levanta peligrosamente sobre salientes nevadas para caer de golpe en la nieve. Me tiene crispada hasta la médula el crujir y el rechinar que produce el *komatik* sobre el monótono hielo lleno de surcos, cuya superficie escarpada se agrieta y se rompe.

Y sin embargo, en este lejano y sobrecogedor mundo, sin escritura y en el que todo está sobreentendido, yo, una nulidad de carne y hueso, me siento inexplicable e infinitamente feliz porque al fin me he librado de las palabras.

Para los *Inuit* hay poca diferencia entre la tierra y el agua. Al vivir en la zona más remota del Ártico, con un océano que se agrieta sobre el agua durante pocos meses del año, ellos se trasladan de la tierra hacia el hielo y viceversa, asegurándose de tener acceso a ambos y con ello oportunidades para obtener alimento, agua e incluso refugio. Para los Inuit, *la tierra* no termina donde el océano comienza; más bien allí empieza. El océano y sus criaturas son la fuente principal de su subsistencia. Es al mar y a su abundancia hacia adonde van los pueblos del norte. No les gusta la noción de tierra adentro. Lo que hay es hielo y tierra. Ambos son lo mismo, a pesar de ser diferentes en esencia, están cubiertos de nieve. Los dos están superpuestos con maestría, tallados en la blancura de este pliego infinito.

Mayo es relativamente cálido —entre veinte y diez grados bajo cero— y el sol del Ártico se mantiene las veinticuatro horas, aunque desciende lento en el horizonte entre las diez de la noche y las dos de la mañana. Mayo es un mes ideal para cazar focas, las cuales salen al hielo para asolearse junto a sus hoyos. Es un buen mes para viajar, antes de que el hielo comience a romperse. Viajo en *komatik* y motonieve, desde Resolute Bay, en Cornwallis Island, hacia Grise Fiord (la comunidad canadiense más septentrional de todas), en la isla Ellesmere. Sólo Eureka y Alert se encuentran más al norte que Grise Fiord, y son emplazamientos del hombre blanco (que no asentamientos, pues nadie vive ahí permanentemente): una es una estación metereológica; la otra, una base militar.

Lector, tienes derecho a preguntarte por qué hago esto.

Las condiciones del viaje no resultan más cómodas que viajar en el *komatik*. Para mantenerme caliente, llevo puestas cinco capas de ropa, me abrigo con

una piel de caribú y de noche duermo sobre esa misma piel. Las prendas que visto están confeccionadas al modo de los Inuit, y mis *kamik* son más calientes que lo que cualquier calzado meridional podría ambicionar. Aún así, la temperatura está notablemente bajo cero y el viento agudiza el frío. Afuera, en el hielo llano, el frío del Ártico aguijonea cada nervio, cada hueso. Un recordatorio del lugar donde me encuentro y de que no importa quién soy en este enigmático mundo imperecedero.

El destino no es la razón de mi viaje, aunque parece que estoy representando uno: viajo entre Resolute Bay y Grise Fiord. Pero el punto de partida y el destino final no tienen importancia. Los seiscientos y pico kilómetros por los cuales vagamos, los cinco días y noches que anduvimos por Dungeness Point, en Cornwallis Island, por Wellington Channel, justo enfrente de Devon Island, a lo largo de Viks Fiord y luego por todo Jones Sound hasta South Cape, en Ellesmere Island, pueden ofrecer la ilusión de un desplazamiento, pero son esencialmente las medidas del hombre meridional obsesionado con la medición. Sé que cuando regrese a mi hogar, en Calgary, seré acribillada con preguntas sobre distancias: ¿Cuánto duró el viaje? ¿Qué tan lejos llegaste? ¿Qué tan frío era? Tales definiciones carecen de sentido aquí; son borradas completamente por la expresión de la esencia de cada momento, el aquí y el ahora, sin más. Estoy en el Ártico, suspendida, no cerca del Ártico ni en el centro del Ártico, sino en sus confines, más allá de toda escritura y su romance, más allá de la comprensión racional o la experiencia geográfica de la mayoría de estas personas que se hacen llamar canadienses. Simplemente estoy aquí, reducida a *ser*, respirando el aire escarchado a través de mi nariz y mis pulmones, dando pisotones en la gruesa nieve para reactivar la circulación. Al fin estoy más allá del lenguaje, e instruidamente invisible.

Lo cual confieso, lector, es el estado que idealmente deseo conseguir. Finalmente, en una vida dominada por el lenguaje, puedo librarme de él hasta cierto punto: de tener que hablar, leer y escribir. Si leíste *Lugares de Ellesmere*, entonces sabes que el tiempo que pasé en Lake Hazen, la parte más septentrional de Ellesmere Island, me enseñó la no-lectura, el acto de desmantelar un texto más allá de todas sus lecturas y escrituras anteriores. Ese paisaje, su exquisita lejanía y quieta inmensidad, catalizaron mi acto de lectura en algo más allá de la lectura, permitiéndome desanudar las expectaciones cuidadosamente atadas de las palabras y su impresión, su arreglo en la página, las páginas engavilladas juntas en una directriz narrativa, que después se negaban a quedarse quietas, si no que se volvían y empezaban a leer de vuelta, a leerme, a *desleer* mi propia lectura y mi geografía personal. Pero, lector, ese fue verano, a pesar de su brevedad.

Es cierto: siempre quiero ir más allá, imponer otras marcas, atravesar otra línea invisible. En efecto, lector, lo que voy a confesar es una herejía, pero ansío a fin de cuentas librarme por completo de la página, de la tinta y de mi instrucción personal.

Sí, hay algo en la lectura que me inquieta y por eso siempre tendré algo (lo suficiente) que leer, y que siempre tendré por compañía palabras placenteras, que nunca estaré abandonada sin un libro, una adicción por leer los secretos del lenguaje que todos acarician. Me preocupa la escritura, y por eso siempre encontraré palabras para expresar mis pecados intelectuales, las ideas a las que doy vueltas y vueltas: observar y escribir. Las fuerzo a estar juntas: escribo sobre mi lectura y leo mi escritura, ya que se rehúsan a funcionar si una u otra no están implicadas de algún modo, incluso si es silenciosa y secretamente, en mi cabeza. Las conjuras de la bibliofilia. Registro mi entorno, formulo todo posible choque y encuentro. Estoy encadenada al lenguaje y yo encadeno mi experiencia al lenguaje. La tinta visible.

Pero lector, no me quejo ni estoy afligida. No desestimo al lenguaje como función primaria y fundamental, ni estoy de acuerdo con de las simplistas tentaciones del anti-intelectualismo. La instrucción es un poderoso talismán, no menosprecio su magia, y la considero la más valiosa habilidad de mi vida. Mi lectura y escritura me asisten más allá de toda ayuda: ambas son mi vida y mi sustento. Así, es importante reconocer que debo desprenderme de ellas —¡algo casi imposible!—, incluso por un instante, para entender más a fondo su importancia en mi vida.

Por tanto, lector, me he librado de las palabras —escritas o pronunciadas, al menos—. Por primera vez desde que aprendí a leer a los cinco años (ahora tengo treinta y siete) llevo cinco días sin leer palabra alguna, y estoy en vilo. A pesar de haber traído libros conmigo a Resolute Bay, refunfuñé, mascullé y los sopesé con mi mano para luego ponerlos de cabeza, y ahora estoy en la gélida cuenca del Océano Ártico, carente de signos que me comuniquen algo, y que son imposibles de imprimir. Mientras los más doctrinarios argumentan que siempre existe el lenguaje, ya sea oral o mental, que portamos nuestros signos y sus significantes con nosotros, y que estoy leyendo el Ártico en el cual estoy suspendida; y aunque quizá estés en lo cierto al decir que me esfuerzo por encontrar los signos apropiados para transmitir mi experiencia, en última instancia esta página del Ártico no está escrita ni leída por un yo sin valor. No, él (una fuerza) *me* lee y *me* escribe. Soy su texto, influenciable, sobre el cual se puede escribir, ansioso por ser contaminado, una página dispuesta a ser tatuada, marcada.

¿Cómo describir o siquiera evocar este paisaje? Lector, eso comprende al reino de la magia, un éxtasis aterrador. El mundo *es* belleza sin ornamentos, yendo más allá de toda posibilidad imaginada hasta una fascinación casi delirante. Hay

una extraña combinación de ligereza, parecida a la de un portento, y perennidad, una fluida petrificación de lo físicamente intimidante y lo espantosamente bello. El lenguaje, tan fino y tan magro, parece estar dentro de sus funciones el de re-citar esta sublimidad. Abrumado por el intimidante, indiferente y resplandeciente Ártico, mi raquítico lenguaje resulta insuficiente a fin de cuentas. Siento algo que sobrepasa la fascinación; estoy cegada por el asombro.

A medida que nos alejamos de Cornwallis Island y nos adentramos en el hielo, Resolute Bay rápidamente se desvanece hasta parecer un puñado de polvo colorido. Fronteras invioladas, una superficie, en apariencia infinita, invitando a entrar: nos vemos reducidos a signos de puntuación infinitesimales. El viento golpea mi rostro punzante. Mi aliento suplicante. El tiempo rebosante de frío.

Las jóvenes focas, asoleándose sobre el hielo, aún conservan su pelaje y se asoman por mera curiosidad. Sus azules agujeros circulares son difíciles de detectar en la nieve azul que les rodea, tan mimetizados como notorios son sus cuerpos negros. Se deslizan en esas aberturas con la fluidez y soltura de sus fócidos cuerpos. Nuestro camino era agreste y zigzagueante, con bloques de hielo como trozos de pastel clavados en crestas verdes y azules. El *komatik* azota con fuerza contra un surco, asciende otra vez y al virar rápidamente, se impacta contra un enorme bloque de hielo, quedando atascado el patín en ambos lados. La motonieve aumenta su potencia y ruido en vano; entonces nos apeamos y sacamos el *komatik*, luego lo empujamos y lo levantamos con gran esfuerzo del surco. El patín derecho, hecho de madera, se ha quebrado debido al impacto. Seguimos andando y en el siguiente lugar seguro nos detenemos. Pijamini aserrucha cuidadosamente una pieza de madera contrachapada del tamaño adecuado, extrae clavos de una lata y repara el patín hasta que está como nuevo. El agreste hielo. Nos esforzamos más de lo que avanzamos, apeándonos y montando de nuevo en el *komatik*, un suplicio con montones de ropa encima, frío implacable y un sol inclemente. *Bannock* remojado en té caliente.[3] Y de nuevo, hielo escabroso, enormes trozos garabateados por los que increíblemente atravesamos, intrincadas lecturas de un pasaje, un recuerdo de que no estamos en movimiento sino estáticos, detenidos aquí a fin de cuentas, en el paisaje polar. Y las huellas de osos polares que se cruzan con las nuestras, líneas que se intersecan, notorias por su rareza;[4] pero aquí no lo son, un camino auténtico para la soberanía blanco-dorada (*Thalarctus maritimus*) patrullando las rotas crestas en busca de focas dormidas o distraídas.

[3] Pan hecho con harina de avena o cebada usualmente horneado sin levadura. (N. del trad.)

[4] Rudy Wiebe, *Playing Dead, A contemplation concerning the Arctic*. Alberta, Newest Publisher, 2003, p. 50.

Asombrosamente grandes, completamente fornidos y cubiertos de pelambre, se mueven sin esfuerzo a través del hielo áspero. Aminora la marcha, camina, nos mira, hurga en la nieve con su hocico y se aleja con toda tranquilidad. Huellas y rastros de un oso, de algunos días atrás; una madre y dos oseznos hace algunas horas. Huellas y rastros, las líneas de sus patas almohadilladas son tan nítidas como un carácter impreso sobre la nieve. Marcas de zarpas en la parte sobresaliente de un témpano. Huellas y rastros de osos polares seguidas por las de zorros, que buscan la oportunidad de hallar focas dormitando, con sus marcas de aletas alrededor de sus orificios respiratorios. Las huellas de nuestro *komatik* se siguen a sí mismas hacia lo inexplorado y lo invisible. Una escritura iniciática. La presión forma crestas, líneas donde el océano se funde consigo mismo y se obliga a desplazar su fuerza hacia arriba. Hay una corriente bajo el hielo, corrientes bajo esa solidez. Colofones.

Duermo sobre este enigmático e indiferente océano. No hay barrera entre nosotros, únicamente hielo muy, muy sólido y la fina lona de una tienda de doble pared. Debajo de mí hay una bolsa de dormir con relleno de plumas, luego una piel de caribú, un recubrimiento esponjoso, el piso de la tienda, cuatro pulgadas de nieve, seis pies de hielo y quinientos pies de gélido océano polar extremadamente frío. Y, sin embargo, es rico en peces, focas, ballenas y camarones, los cuales se dan de bruces contra mi piel somnolienta, de este sueño sin sueños, sin signos ni referencias, insondable y profundo. El aquí o el ahora son invisibles, inconmensurables. Sólo hay letargo. Escritos en el sopor.

El *komatik* cruje y gruñe, como un vetusto navío en laborioso viaje en altamar. Ahora están hechos de madera (alguna vez de hueso, musgo, piel, tendones y hielo), pero aún se atan con cuerdas, nada de clavos. Maleable y elástico, parece ágil y flexible cuando sigue a la motonieve, cediendo en las irregulares inclinaciones y descensos del hielo accidentado. No hay suelo más suave en sus hondonadas, curvas y montículos amontonándose debajo de los patines que Devon Island, húmeda y pesada por la nieve, que allana los precipicios dentados. Y las puntiagudas pezuñas del elegante caribú, raudas como una frase, como una conjunción distante. Posados en una colina, unos bueyes almizcleros bajan sus cabezas al divisarnos, se dan la vuelta y se alejan desganados. Hay musgo bajo la nieve; hay roca y pedregal subiendo hacia los agrestes acantilados, tan cincelados como el Abu Simbel,[5] en Egipto, y de nuevo hay hielo, de una distinta fonación, resonando débilmente debajo de nuestros patines.

[5] Emplazamiento arqueológico ubicado a orillas del Nilo, al sur de Asuán, en el Alto Egipto. Consta de dos templos cincelados en roca arenisca hacia el año 1250 a.C., y con una impresionante fachada compuesta por cuatro sedentes estatuas del faraón Ramsés II. (N. del trad.)

Hay escarcha sobre la nieve, cristales de nieve brotando sobre la nieve, amarillo y azul deslumbrantes bajo el sol. Compleja y delicada escarcha, de una estética criológica,[6] con hojas de a veces una pulgada de largo. Cada copo de nieve consta de una exquisita construcción. Y las manchas de niebla helada, los contornos de la tierra y el hielo en surreal desaparición, el *komatik* flotando quietamente a través del silencio. Veo elevadores de grano, setos de Caragana, las zonas verdes alrededor de Battle River: espejismos en esta región ártica. Lector, por poco me olvido de mí, y en esta niebla helada leo mi propia obliteración que, escrita y grabada a prisa, el lenguaje al cual estoy esclavizada hizo invisible. Nos deslizamos de forma inquietante y no estoy segura si dormía o estaba despierta; si estamos suspendidos o en movimiento. De todos modos, cuando me inclino hacia un lado del *komatik*, el aire golpea mi rostro, y puedo escuchar el constante silbar, harto diferente, de los patines sobre la nieve.

Los parhelios se reflejan por todo el contorno cegador del sol que mis gafas no pueden reducir. Seguramente un augurio, una lectura de la nieve y su parhelio polar, son su actividad constitutiva. ¿Es una advertencia o bendición, una guía o dirección? No se vislumbra nada. ¿Es un cuerpo polar, una coordenada, una codeclinación? ¿Dónde me encuentro? Estoy desaparecida, anulada, no-escrita. Invisible.

Sí, lector, he mencionado al espacio y la medición, al tiempo y a las acciones cotidianas, todo en vano. No puedo entender estos alcances. No tengo palabras para *ártico*, pues es imposible transmitirte la sensación de salir de una bolsa de dormir, tibia por el aliento nocturno, hacia un barómetro profundamente glacial. No puedo medir las pisadas de los osos polares ni describirte el comportamiento de las focas al asolearse. Simplemente no me es posible escribir acerca o a través de este hechizo polar. En su lugar, me inscribe, toma el control de mi prescindible imaginación y de su capacidad para generar palabras: me inventa para su único placer distraído. Suprime mi referencialidad, una transformación sin continuidad ni cronología. Soy re-inventada por una gran página en blanco. No es *aislamiento* sino completa invisibilidad, todas las causas y fines son borrados por razones distintas a las que creo conocer.

Pero ahora sé que no (lo) sé.

Más extrema es la ilusión de ausencia que es la verdadera presencia, formidable presencia, que no necesita manifestarse a sí misma de forma narcisista,

[6] Neologismo de la autora, compuesto por dos términos: *crio* (frío) y *logos* (razón, discurso). (N. del trad.)

en su sobrada condición de *aquí*. Este espacio, este paisaje, esta temperatura, cuestionan todo *documento* y su lugar, me documentan, sin referencia alguna a otro; soy diáfana como un cristal y frágil como cualquier otra voz acallada, un trazo de la esencia ártica. No es posible comparar, no hay contraste que permita la medición o una escala para la diversidad. El norte es la medida, y todo lo demás divergencia. Estoy anulada, me he convertido en un campo enunciativo, en una página virgen, sin un registro ni historia. Afortunadamente.

Ah, lector, ¿qué disertación es esta? ¿Un atenuado zumbido de la motonieve? ¿Es el silbar de los patines al pasar por la nieve, el quejido y gruñido de un *komatik* bamboleante, rebotando sobre algo que no es una tersa hoja hecha de nieve sino una extensión irregular toscamente dentada, constantemente rota e interrumpida por ella misma? Ahora me encuentro sumamente impedida, despojada de todo cuanto ubica mi letrado ser. Derrotada por texto y lenguaje, me convierto al fin en sólo un texto que ha de ser escrito. Un alfabeto frágil. Podría creer que he encontrado el norte en mi propia cabeza.[7]

Pero no. Fue él quien me encontró.

En la mañana, me despierta la voz de Pijamini hablando por radio en la cocina de campaña. Habla con Annie, de quien es marido en Grise Fiord. Las sílabas del *Inuktitut*,[8] suaves y roncas, tienden un puente entre el sueño y la vigilia, y denotan la mañana. ¿O será la tarde? ¿La noche? Tampoco el tiempo se puede medir: parece que nos levantamos cerca de las dos de la tarde y viajamos toda la noche; pero el reloj no tiene importancia. La voz de Pijamini me devuelve a la existencia, re-crea mis oídos. Toscamente sibilante, su lenguaje, en sus aumentos y decrementos tonales, demarca dos cosas: dónde estoy y quién soy, siendo yo una tácita presencia en el grueso hielo azul del Océano Ártico. Pijamini es bajo de estatura y fornido, casi diminuto; pero su fuerza es totalmente evidente a pesar de su edad, sesenta y cuatro, dice sonriéndose. Él está al mando, siendo la persona más experimentada en este viaje estático. Yo viajo en el *komatik* tirado por su motonieve. Cuán bien sabe leer este mundo invisible, su cuerpo mismo es una señalización, *lo polar* y el *norte* están contenidos en su pose. Escala témpanos para reconocer el norte, para después proceder con certeza a través de las banquisas más inexpugnables.

Entiende y habla un inglés muy sencillo (¿Qué significa eso? ¿Básico? ¿Despejado?), aunque al principio es tímido y silencioso. Tras muchas horas

[7] R. Wiebe, *op. cit.*, p. 113.

[8] Lengua hablada por los *inuit*, grupo étnico diseminado por Alaska, Canadá y el sur de Groenlandia. (N. del trad.)

de haber empujado el *komatik* sobre el hielo áspero y de haber visto al primer oso polar, apenas si habla. Me siento apenada de tener que utilizar mi brusco y bárbaro lenguaje, de que sólo pueda hablar con él en la frialdad del inglés y de no saber *Inuktikut*. No quiero hablar con él en inglés; quiero hablar con él en *su* lengua, la lengua de este sobrecogedor mundo helado. No digo nada, sólo sonrío y empujo el *komatik* cuando se atasca. Y, en un momento de repentino deseo, le pregunto cómo se dice "sol" en lengua Inuit. Me lo dice, con rostro inexpresivo, con cierta curiosidad. Y cuando lo repito, ríe. Mi holandés, salido de la epiglotis, por única vez me da cierta ventaja cuando pronuncio. "Hablas muy bien el *Inuktikut*", me dice. "Muy bien".

Lector, incluso si pasas inadvertido por el lenguaje, uno produce los signos que se pueden. Coloco mi pie empequeñecido en las huellas impresas por un oso polar. Trazo un círculo alrededor de cada témpano tres veces, hacia mi derecha, repitiéndome un hechizo. Y Pijamini nombra su mundo para mí: nube, sol, nieve cayendo, nieve en el suelo, hielo, oso, huellas, caribú, buey almizclero, perihelios, témpano, foca. Me dice los nombres de su familia, de sus siete hijos y de los hijos de sus hijos. Nombra las puntas, los promontorios, los bordes de la isla cuando pasamos junto a ellas. Repito sus palabras con cuidado, mi boca y mi lengua cambian de forma de acuerdo a sus inflexiones y contornos. Y Pijamini ríe. "Muy bien, muy bien. Deberías venir a Grise Fiord y estudiar *Inuktikut*". Me da *sus* palabras. De este modo, me nombra, escribe mi ser, invisible y carente de lengua, dentro de su iconografía. Estoy escrita, al fin, en ese lenguaje nómade.

Lector, leyéndote, sé que quieres que escriba esas palabras aquí y revele su mágico encanto. Eso jamás. No me pertenecen; son las palabras de Pijamini. Y si tuve la oportunidad de escucharlas e imitarlas, fue sólo por intervención suya. No las allanaré ni las repetiré más allá de los límites del mar ártico, más allá de los secretos del mundo de hielo. Ellas me dieron una interpretación, me leyeron en ese espacio donde, tratando de leer de nuevo, fui escrita al fin. Lector, dicho amuleto de la primera y la última de todas las cripto-fricciones es aquel que puede ser borrado y re-escrito en un lenguaje que va más allá del propio. Aquí radica la última ilusión del texto: no estás leyéndome, sino escribiéndome, y no a mí, sino a ti; no estás leyendo y escribiendo sino siendo leído, eres un texto viviente en el mundo del lenguaje.

En efecto, lector, en este helado mes de mayo, donde al fin me he librado de las palabras, me han dado un texto diferente para llevar conmigo al sur, hacia ese tan visible lugar repleto de palabras gritadas por todas partes, exigiendo ser leídas. En el silencio que sigue a la muerte del texto, escucharé, en algún

lugar de mi oído polar enterrado la suave voz Inuit de Pijamini nombrando al mundo en *Inuktikut*. Y riendo.

Traducción
CÉSAR ADRIÁN REYES HERNÁNDEZ*

Fecha de recepción: 2/08/2010
Fecha de aceptación: 27/10/2010

* Es licenciado en letras inglesas por la UNAM. Sus intereses están en el estudio y práctica de la fotografía; la creación, la crítica literaria y la traducción. México, roccanera15@hotmail.com

RESEÑAS

ADÁN EN EDÉN, DE CARLOS FUENTES

Carlos Fuentes, *Adán en Edén*, Alfaguara, México, 2009.

Una vez más, Carlos Fuentes nos regala un texto luciferino, el héroe miltoniano que desde el epígrafe de *Adán en Edén* nos dice: "¿Acaso te pedí, Hacedor que de la arcilla me hicieras hombre, acaso te pedí que de la oscuridad me ascendieras?".[1] La queja es de Adán el primer hombre en el *Paraíso perdido*, tal como las luchas de los múltiples Adanes en las novelas de Carlos Fuentes, y de los múltiples Adanes en esta última novela.

Esta es una Mexicomedia como la describe Fuentes, que tiene sus orígenes en la *Commedia Dell'Arte* del siglo XVI, con los ingredientes de rigor de la forma: que son lo grotesco, lo enmascarado, lo exagerado e histriónico, para describir una realidad que sobrepasa los cánones de lo aceptable, lo regular y lo lógico. Una forma desmesurada que se describe como Opera buffa, un *divertimento giocoso*, que ilumina perfectamente una realidad mexicana estrafalaria y dolorosa a través de excesos lingüísticos y literarios.

Narrado en primera persona por el Adán protagónico, Adán Gorozpe, nos muestra cuán deteriorado, decadente y difícil está el paraíso que nos toca vivir.

[1] Carlos Fuentes, *Adán en Edén*. México, Alfaguara, 2009 (epígrafe de John Milton, *Paraíso perdido*.)

> ¿Y México? Que si se devalúa el peso. Que si los narcos toman el poder. Que si la ciudad se inunda para siempre y la mierda sube hasta las Lomas. Que si las carreteras se vuelven intransitables, llenas de bandidos como en el siglo XIX. Que si resucita Zapata. Que si vuela la mosca y Valentín de nada les da razón…Que si llega el gran terremoto final y acaba con todo.[2]

Éste es el México del recién estrenado siglo XXI que con gran percepción y valentía nos describe Fuentes hace más de cincuenta años, que no halla el rumbo.

El Artemio Cruz de *La muerte de Artemio Cruz* (1962), la "momia de Coyoacán" cuyo avatar contemporáneo es Adán Gorozpe y que sigue dando palos de ciego en un México cuya maquinaria está cada vez más deteriorada, y con las esperanzas cada vez más marchitas. Adán Gorozpe entre cuyas creaciones están las Gorozpevillas también conocidas como *Taco Flats*, barriadas de mala muerte, ciudades perdidas donde habitan los desechos humanos de la sociedad mexicana, la gente "reducida a la miseria que siempre rodea los islotes de la relativa prosperidad en México". El Tal Adán Gorozpe, clásico hombre fuerte mexicano de la ficción de Fuentes, lucrando con la desesperanza de los demás, "a quien se le atribuye sin fundamento la pobreza circundante de la ciudad de México".[3]

En esta última novela se ve la maquinaria desgastada de un México injusto, sin redención: el tráfico de armas, los cárteles de la droga, y la corrupción de siempre. Que, como se explica en el texto, "la clase criminal mal nacida, como Venus, de la espuma del mar, de la espuma de una cerveza caliente derramada en una cantina de mala muerte […] Corrompen, seducen, chantajean, amenazan y acaban por adueñarse de un municipio, de un Estado de la Federación, un día del país entero…"[4]

Contrapuesto al hombre fuerte e inescrupuloso que es Adán Gorozpe, está el fantoche y bufonesco Adán Góngora, encargado de la seguridad pública, ente criminal y arribista, que declara que: "Todos sabemos que la seguridad nacional es insegura. Las fuerzas del orden se alían fácilmente con las fuerzas del desorden. Los policías ganan sueldos de miseria. Los criminales les multiplican el sueldo […] Yo haré una limpia de las fuerzas del orden. Menos policías y mejor pagados. A ver si así […] ¿Qué tal?"[5] La proliferación de adanes mexicanos se

[2] *Ibid*., p. 29.
[3] *Ibid*., p. 55.
[4] *Ibid*., p. 140.
[5] *Ibid*., p. 83.

completa con Adán González, un niño predicador, en la esquina de Insurgentes y Quintana Roo, que usa un:

> […] ropón blanco y se pegaba las alitas a los tobillos y se ponía la peluca rubia, los rizos güeros y salía a predicar en este cruce de avenidas, nadie se lo ordenaba, sal el mandamiento interno, la necesidad de su alma, decía, él era niño de escuela, nada más, a nadie engañaba, por su gusto se iría a jugar as las canicas, pero hacia lo que tenía que hacer, no por obedecer una orden, sino porque *no tenía otro camino que seguir*.[6]

Estamos en un México donde la única razón y amor, los únicos mensajes de amor y ánimo que valen la pena de oírse, vienen de la boca de los niños.

Entre los tres Adanes del texto, llegamos a ver un México perdido, corrupto, donde gana el más fuerte, como lo decía ya el Artemio Cruz de Fuentes: "El poder vale en sí mismo, eso es lo que sé, y para tenerlo, hay que hacer todo".[7] Todos eligen lo obvio, menos el niño alumno de sexto de primaria, que es la voz de la verdad y de la conciencia. Al eligir lo más obvio y lo más fácil, tenemos un México devastado, destruido.

"¿Y cómo va México con este tipo de habitantes? ¿Y México? Que si se devalúa el peso. Que si los narcos toman el poder. Que si la ciudad se inunda para siempre y la mierda sube hasta las Lomas. Que si las carreteras se vuelven intransitables, llenas de bandidos como en el siglo XIX. Que si resucita Zapata".[8] Ya pasamos el punto de la redención pero sigue la lucha de todos contra todos, una batalla *Hobbesiana* a la mexicana:

> Los partidos se pelean entre sí y no se proponen nada. Los parlamentos son lugares para dormir la siesta, asaltar tribunas y desplegar mantas. Los gobiernos estatales están, muchos de ellos, controlados por el narco o sometidos a la fuerza armada de Adán Góngora. El turismo ya no viene, espantado. El precio del petróleo cae. La frontera: los migrantes ya no emigran y en México no hay oferta de trabajo indispensable aunque todo requiere construcción o reconstrucción: carreteras, puertos, embalses, desarrollo del trópico, una nueva agricultura, renovación urbana.[9]

Un mensaje terriblemente serio y real, pero con visos de humor negro y de *slapstick*: Priscila Holguín, Reina de la Primavera pasada de kilos y de años,

[6] *Ibid*., p. 39.
[7] C. Fuentes, *Obras completas*. México. Aguilar, 1974, p. 1358
[8] C. Fuentes, *Adán en Edén,* p. 29.
[9] *Ibid*., p.144.

que reparte lapos a doquier a través del texto: el amorío burlesco entre Priscila y Adán Góngora; las jugarretas con las gafas oscuras que se deparan a lo largo de la novela: canciones mexicanas, Luismi, Sara García y el imperio y la preponderancia de las telenovelas, la totalidad de la Mexicomedia es entrevista en la novela. Dice Carlos Fuentes, "Al perder la ciudad hemos perdido el sentido de la comunidad, el sentido de la civilización. Nos quedan, sin embargo, las armas de la cultura para responder. A partir de la cultura continua y rica de México quizá podamos recrear una comunidad nacional para el siglo XXI".[10]

Para Fuentes, la novela "es la arena privilegiada donde los lenguajes en conflicto pueden encontrarse, reuniendo, en tensión y diálogo, no sólo personajes opuestos, sino civilizaciones enteras".[11] El pasado es un acto de imaginación, prodigioso y riquísimo; el futuro es inimaginable. Sólo la novela, en el tiempo presente, sirve de nexo de unión, de amalgama entre el futuro y el pasado, y otorga algún sentido al tiempo presente.

En *Adán en Edén*, novela maravillosa y terrible, Fuentes logra evocar una vez más una realidad atroz y devastadora, del México presente, con sus vetas valiosas que el artista debe desnudar. El arte de Fuentes realiza la realidad, la transforma para ofrecer perspectivas alternas, para hacerla creíble.

Al lector le toca decidir qué hacer con la realidad mexicana puesta al desnudo, una vez más, por Fuentes. Dice el texto: "Y todo esto, ¿qué tiene que ver con la novela *Adán en Edén* que estás leyendo? / Todo y nada. Misterios asociativos de la lectura. / ¿Necesidad de aplazar los desenlaces? / No hay desenlace. Hay lectura. El lector es el desenlace. /¿El lector recrea o inventa la novela? / Una novela interesante se le escapa de las manos al escritor".[12]

Así la labor del escritor: Fuentes nos descubre, desnuda e ilustra nuestra realidad mexicana: al lector le toca decidir qué hacer con ella. Desenlaces apocalípticos como sugiere Fuentes, y otros mejores y amenos están al alcance de esta realidad, y dependen de nosotros, múltiples a Adanes —y Evas— habitantes de México.

VIVIAN ANTAKI*

Fecha de recepción: 02/07/2010
Fecha de aceptación: 05/08/2010

[10] Jorge F. Hernández, *Carlos Fuentes: Territorios del tiempo*. México, FCE, 1999, p. 145.

[11] C. Fuentes, *Geografía de la novela*. México, FCE, 1993, p. 158.

[12] C. Fuentes, *Adán en Edén,* p. 158.

* Directora del Departamento de Estudios Culturales del TEC de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, vantaki@itesm.mx

ENTRE LOS HOMBRES Y LOS DIOSES. ACERCAMIENTO AL SACERDOCIO DE CALPULLI ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS

Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de Calpulli entre los antiguos nahuas*. México, UNAM, 2008.

El doctor Miguel Pastrana, académico del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, nos ha entregado una obra bien construida y desarrollada, sin estorbosas pretensiones, en la que desde un principio, deja muy en claro qué va a estudiar y cómo se va a llevar a cabo la investigación. Así, nos regala un texto de muy buena factura en el cual, sacándole jugo a las escasas fuentes con que se dispone, se estudia el sacerdocio de *calpulli* entre los nahuas, entendiendo a los sacerdotes en su dimensión sagrada y social en tanto que personas que operan como intermediarios culturales entre la divinidad y la comunidad, entre la tradición y las nuevas generaciones, entre los poderes centrales y la comunidad.

El estudio está dominado por un análisis sereno de aquellas muy lejanas realidades, lo que le permite sortear con solvencia tres prejuicios que hubieran podido perjudicar su investigación. El primero de ellos es en nacionalismo desgarrado que suele acompañar al discurso cultural y político cuando se refiere a la sociedad prehispánica, que se combina con una visión acartonada, inamovible y aburrida de aquel mundo; auténtico chauvinismo que Jorge Ibargüengoitia se encargó de denunciar con su acostumbrado sentido del humor. Un nacionalismo de *teponaxtle*. El segundo prejuicio, más reciente y hoy muy de moda, es apreciar la cultura indígena de ayer y de hoy como parte de un esoterismo a la *New Age*, reduciéndole al retumbar de unos cuantos tambores, un poco de incienso

EN-CLAVES del pensamiento, año V, núm. 9, enero-junio 2011, pp. 199-203.

y una cuantas limpias en el zócalo de la ciudad de México. En tercer lugar, me parece muy digno de mención que se estudie el fenómeno religioso fuera de los apasionamientos, no pocas veces fuera de realidad y razón, que hoy tanto nos estorban en el conocimiento de las tradiciones religiosas, cualquiera que sea su signo. Si sólo fuera por estos tres méritos la obra que ahora reseñamos merecería elogios.

La investigación de Miguel Pastrana se define a partir de tres problemas en donde el historiador se juega la vida, o por lo menos la pertinencia de su trabajo: la definición del objeto de estudio, el hallazgo de las fuentes necesarias y la selección de las herramientas teóricas apropiadas para la mejor comprensión de los dos primeros.

Pastrana define su objeto de estudio a partir de dos elementos. El primero de ellos parece obvio como es el sacerdocio de *calpulli*, pero no lo es tanto. La institución sacerdotal puede ser abordada desde innumerables perspectivas y hoy en día dominan las visiones que lo hacen desde la filosofía del poder, es decir, pensar este tipo de intermediarios culturales como personas abocadas al ejercicio del poder. Pastrana no cae en el garlito y prefiere definir su objeto de estudio por lo que éste es: un profesional de la vida religiosa. Así, centra su objeto de estudio a partir de las formas de la vida religiosa y la función que dentro de ellas cumple el sacerdocio de *calpulli*, esto es, desde las comunidades a partir de las cuales se organiza el mundo nahua.

La definición adecuada del tema de estudio le permite escoger con cuidado las herramientas teóricas que le servirán al intento. A nadie debe sorprender que, sobre la base de los trabajos de Emilio Durkheim y Mircea Eliade se estudie lo sagrado y lo profano, las ideas y creencias, el culto y el rito, el templo, la vida cotidiana y dentro del conjunto el sacerdocio de *calpulli* en su formación, características y función; en otras palabras, el sistema religioso en su conjunto en la particularidad que Pastrana llama popular. Sobre el atinado uso de este instrumental concepto tan sólo cabría hacer una observación. A la investigación de Pastrana le era necesario para sus fines el diferenciar el ejercicio del sacerdocio dentro de las cúpulas del poder, de aquel ejercido entre el común de la gente, ese de los *calpullis*. Para lograrlo nuestro autor echó mano del concepto de 'religiosidad popular' en oposición a la de Estado. El uso del término se presta a equívocos pues se ha politizado en extremo en las últimas décadas a tal grado que hoy resulta difícil de utilizar. Tomando distancia de este problema finalmente coyuntural, el concepto resulta funcional.

Con lo importantes que puedan ser el definir un objeto de estudio y el escoger instrumentos teóricos adecuados, son tan sólo pasos necesarios para el historiador, pero de ninguna manera agotan su trabajo. El historiador requiere

fuentes y sin fuentes sólo podría escribir discursos vacíos, 'rolleros' diríamos coloquialmente. Este, claro está, no fue el caso. Pastrana no se llama, ni nos llama a engaño. Pone en claro que en materia de fuentes el estudio del mundo mesoamericano enfrenta un problema mayor pues éstas son escasas y en su mayor parte provienen del siglo XVI y algunas del siglo XVII. Pastrana, consciente de las limitaciones que ello impone, deja en claro su objetivo que no es otro que crear una tipología que abone al conocimiento de esta institución religiosa en el mundo nahua prehispánico, objetivo que se cumple sin duda alguna. Si acaso me queda una duda y tiene que ver con el uso de las fuentes del siglo XVII y su posible aplicación para el mundo prehispánico. No podemos olvidar que Ruiz de Alarcón y todos lo que enfrentan el problema de la entonces llamada "idolatría", dan cuenta de lo que sucedía en el siglo XVII, más de cien años después de la conquista, con más de tres generaciones de cristianización y que lo hacen para zonas muy específicas. Picado por la duda fui en busca del autor, le planteé el problema y me respondió que eso depende de la coherencia interna de un discurso de muy larga duración como lo es la cultura: coherencia entre lo que pueda apreciarse en las fuentes prehispánicas como eje de reflexión, con las del siglo XVI y de posteriores siglos, incluido el siglo XX. Me pareció un argumento convincente y digno de ser considerado por los estudiantes. Una fuente del siglo XVII, fuera de su contexto y sin pasar por un proceso crítico riguroso puede descarriar una investigación.

La obra me parece un aporte significativo al estudio de las formas de la vida religiosa mesoamericana por una simple razón. Las religiones son fenómenos sociales complejos porque son totalizantes. No hay rincón de la vida que pueda en verdad exentarse de su influencia. No me parece exagerado decir, junto con Christopher Dawson por ejemplo, que las culturas están marcadas por sus formas religiosas o por la forma en que se relacionan con la religión. Podemos decir que estamos ante un fenómeno social e histórico de estas características cuando: se diferencia lo sagrado de lo profano; se crea un sistema de ideas y creencias; se genera un conjunto de normas que regulan la relación entre los seres humanos y el mundo de lo sagrado y, por ende, también con el mundo profano; se genera una axiología —una moral y una ética— que por su peso cultural acaba orientando la vida social, cultural y personal de los individuos por igual en su intimidad, que en su dimensión jurídica, ritual, cultural y gnoseológica; se crean cuerpos profesionales que administran lo sagrado, así como las comunidades que hoy llamaríamos iglesias; se prolonga su existencia en el tiempo.

Un problema que suele encontrarse en los estudios que se abocan al fenómeno religioso es que se olvidan de su sentido totalizante, por lo que se generan

investigaciones parciales, es decir, que reducen un fenómeno complejo a alguna de sus manifestaciones por lo que acaban por considerar la religión como discurso moral o ideológico, como forma de dominación política, (hoy muy de moda por cierto) etcétera, menos como religión, esto es, como un fenómeno cultural que tiene su especificidad y características propias. Se puede y se debe estudiar su fenomenología en todas sus particularidades, siempre y cuando no perdamos de vista la integridad de su expresión. No es fácil de estudiar, pero sin duda es apasionante.

De cara a lo hasta aquí considerado me parece que la obra contiene muchos méritos; sin embargo quiero llamar la atención en tres de ellos. Por un lado, en el hecho de que el autor comprendió el fenómeno religioso en su complejidad por lo que no solamente estudió una institución aislada, sino que la incorporó dentro del sistema de creencias y prácticas culturales en cuyo contexto cobró sentido, es decir, que estudió una institución propia de una hierocracia como elemento clave en la comprensión de las formas de la vida religiosa del mundo nahua del posclásico y posclásico tardío. Por otro lado, en virtud de esta comprensión, resulta ser una obra que también nos introduce en la historia del llamado México prehispánico de la mejor manera, esto es, en aquello que la distinguió y dio sentido cual fue su dimensión religiosa. Por último, este trabajo me parece un muy buen ejemplo de cómo el buen manejo de las fuentes disponibles, que en el caso son pocas, cuando se realiza con una hermenéutica adecuada —texto, contexto, sentido— son la piedra angular para alcanzar una comprensión posible de la realidad estudiada, sin que los marcos teórico metodológicos se conviertan en camisas de fuerza; o bien que el libertinaje interpretativo que hoy nos agobia sustituya a la realidad cayendo en el posibilitismo —hoy muy común— en el cual la hipótesis sustituye a los hechos; esto es que, no porque algo hubiera podido suceder significa que en efecto haya sucedido. Por lo mismo, y en la misma lógica, resulta ser un buen ejemplo de cómo los instrumentos teóricos nos ayudan a mejorar nuestra interpretación de las fuentes y del pasado, en el entendido que la teoría y el método son esclavos de las fuentes, que viven bajo su tiranía en calidad de sirvientes. Para el investigador son simples herramientas de trabajo en la interpretación de las fuentes y del mundo estudiado, jamás su sustituto. El historiador que viva para demostrar un determinado marco teórico-metodológico está condenado al fracaso.

En suma, si la obligación primera del historiador es dar cuenta de lo que dicen las fuentes de manera que pueda ser comprendido para un lector del aquí y del ahora y, si historiar es reconstruir críticamente el pasado, me queda muy

claro que Miguel Pastrana cumplió con creces sus obligaciones, lo que hace de su obra un texto necesario.

JORGE E. TRASLOSHEROS*

Fecha de recepción: 1/06/2010
Fecha de aceptación: 04/07/2010

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México jtraslos@servidor.unam.mx

ÉTICA: EL CUIDADO DE LA LIBERTAD COMO RESISTENCIA

Rodrigo Castro Orellana, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Chile, LOM, 2008.

Foucault: una herencia política

"Soy un artificiero" se le escuchó decir alguna vez a Michel Foucault: "Fabrico algo que sirve".[1] La memoria lejana de estas palabras, pronunciadas a buen resguardo del murmullo parisino, parece evocar menos el rostro atenazado del Laocoonte que la porosa maleabilidad de la arena. En efecto, el trágico semblante de la figura clásica no podía estar más alejado del pensador que supo hacer de la risa un arma detonadora para el trabajo intelectual. Arma que Rodrigo Castro Orellana explota sabiamente en la publicación que hoy reseñamos.[2] Como una respuesta en contra de la creciente despolitización, su libro, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, torna visible el apaciguamiento que recientemente ha hecho presa del trabajo de Foucault, ya sea mediante una interpretación que antepone la ética a la

[1] Roger-Pol Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 73.

[2] Rodrigo Castro Orellana es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Es profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Actualmente trabaja en un estudio sobre la racionalidad gubernamental del neoliberalismo y sus conexiones con la biopolítica.

política o a través del postulado de un mero "esteticismo" postliberal que anidara en los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*.

Siguiendo derroteros completamente diferentes, el extenso ensayo de Rodrigo Castro refresca la bibliografía escrita en nuestra lengua sobre el pensamiento del filósofo francés; reivindicando, con ese gesto, una vieja herencia política que permanece todavía abierta a su promesa de emancipación. Pues, como ocurre con otros filósofos indispensables del siglo XX, el de Foucault dista mucho de ser un texto cerrado. Desde las primeras líneas de la *Introducción* saltan a la vista del lector los objetivos más relevantes del texto, así como la escritura ardua y bien cimentada que la constituye. Se trata de objetivos difíciles que invitan a seguir la lectura con ojos polémicos, atentos al despliegue argumentativo y monográfico.

Esta obra tiene el mérito de plantear e intentar responder a problemas que comparten todos los estudiosos del pensamiento foucaultiano, entre ellos: ¿Cómo ubicar el pensamiento de Michel Foucault? ¿Es posthumanista? ¿Postmetafísico? ¿Cómo responder a las críticas que provienen de la teoría política normativa? ¿Qué política sostiene Foucault en nombre propio? Mediante una serie de capítulos y apartados ricamente organizados, el lector no versado en la obra del filósofo de Poitiers podrá obtener una imagen detallada del conjunto de los escritos más representativos de la arqueología del saber y de la genealogía foucaultiana. Cuadro que es completado con sendos comentarios que relacionan y ponen a dialogar dichos trabajos, iluminando aspectos que habían sido obviados por algunos comentaristas y explorando temas que habían sido ignorados por otros. No debe pensarse por ello que el trabajo de Castro sea meramente expositivo; en más de una ocasión toma y obliga al lector a tomar posición frente a aspectos específicos de la obra de Foucault. Si bien estas posturas siempre son objeto de discusión, la valía de *Foucault y el cuidado de la libertad* radica en la apertura de problemas complejos, de los cuales habrá que explorar su potencial epistemológico y político. En cierta forma, los textos de Foucault siempre nos obligan a ello. Se trata de una pedagogía de la resistencia, toda vez que la de Foucault es una herencia política.

Estructura de la obra

Foucault y el cuidado de la libertad se divide en tres partes. La primera de ellas se titula *Un rostro de arena: muerte del sujeto y nacimiento de la subjetivación*, se trata de un amplio examen de los singulares desplazamientos que ha tenido la cuestión del "sujeto" desde los primeros textos de Foucault. De la "in-

vención del hombre" como un objeto de saber a la "batalla de la subjetivación", Rodrigo Castro muestra las distintas *problematizaciones* elaboradas tanto por la herramienta arqueológica, como por la genealógica. Con gran rigor y brillante talento expositivo el autor muestra que no hay ningún abandono de posturas metodológicas en la obra de Foucault, de tal forma que la epistemología nunca estuvo sobre la política. Por el contrario, el estudio de las *epistemes* de la cultura occidental y los *dispositivos* de la política moderna muestran las relaciones del binomio saber-poder más allá de la lógica de lo instituyente. Después de todo, la cuestión del sujeto permanece abierta hasta nuestros días y conforma el emplazamiento decisivo desde el cual debemos discutir los problemas inaugurados por la modernidad.

La segunda parte del libro se titula *Genealogía y ética: una historia crítica del presente*. En ella tiene lugar la reconstrucción de la inquietud y el cuidado de sí, que Foucault opone a la hermenéutica del sujeto constituida en el cristianismo. Se estudia minuciosamente la formación del poder pastoral como parte de la genealogía de la biopolítica moderna y se interroga por la posibilidad de construir espacios de autonomía más allá de la lógica gubernamental propia del neoliberalismo.

Finalmente, la tercera parte, *El cuidado de la libertad*, da su título al ensayo completo. Se trata de la elaboración teórica de lo que el autor denomina precisamente "el cuidado de la libertad". Y, contra todo pronóstico, argumenta que éste es la finalidad de la ética. El autor escoge subsumir esta "ética de la libertad" en la figura de una "estética de la existencia" con la cual *problematiza* la relación con la alteridad, con el cuerpo y con el cerco político de las sociedades de control postpanópticas. Quizá el gran mérito de este texto consiste en el intento del autor por volver a vincular la ética con la política, conservando sus tensiones constitutivas.

Así, el libro de Rodrigo Castro condensa, en un gran esfuerzo teórico, el pensamiento de Michel Foucault en su conjunto; a la vez que plantea una propuesta original: la constitución de una ética del cuidado de la libertad. Esta versión propositiva y constructiva merece la atención de todos aquellos que se interesan en volver a pensar *lo político* en su especificidad crítica.

El trabajo del pensar como lectura

Alejándose de los excesos de la hermenéutica, el autor opta decididamente por comprender la lectura del pensamiento foucaultiano como una forma de actuar

sobre los textos que son su objeto de estudio; la suya es una *aproximación praxeológica*. De tal forma que Castro llega a declarar que la lectura misma es *acción*: modifica los contenidos tanto como las formas de transmisión de un saber; transforma la literalidad de lo escrito según la ocasión y la oportunidad, con los ojos puestos en el presente; emprende, en fin, el largo oficio de la escritura como un *ejercicio performativo* que tiene efectos sobre la materia del trabajo intelectual, la lengua y la herencia foucaultianas. Y por estas razones, sigue más fiel a la letra de Foucault que los meros exégetas temerosos de alejarse del canon de lectura. Pues su texto se ve enriquecido con discusiones que vinculan la filosofía y la resistencia política con las nuevas experiencia del cuerpo y de la alteridad.

Al respecto, el doctor Castro argumenta la existencia de posibles vínculos entre el trabajo de Foucault y el de Levinas; éste argumento polémico debería ser explorado por los estudiosos de ambas obras. Destacables son, por lo demás, las críticas y objeciones que el autor plantea al propio Foucault en varios de los aspectos más importantes de su pensamiento. Por ejemplo, lo acusa de caer en las contradicciones que el francés había identificado en la *episteme* de la modernidad; sirva de muestra la duplicación empírico-trascendental en la que Foucault incurre a los ojos del autor, cuando el francés distingue entre reglas de formación y discursos fácticos, distinción que le impediría presentar su arqueología como una historia del presente toda vez que el propio archivo de la arqueología permanece oculto para ella.

Problematizar una tradición

Como una suerte de Maquiavelo invertido, Rodrigo Castro argumenta reiteradamente que la ética y la política no tienen porque estar separadas de manera necesaria. En su propuesta, tanto la ética como la resistencia en contra de la dominación son solidarias de la política y viceversa. Puesto que la ética, como un arte de vivir todavía vigente, busca la manera de construir espacios de autonomía donde la determinación del sí mismo se entrecruce con los esfuerzos comunitarios por hacer frente a las relaciones de fuerza que constituyen nuestras vidas, nuestras identidades y el conjunto de nuestras prácticas. Que el autor se decante por una estética de la existencia y no por una micropolítica en resistencia puede ser algo discutible. Pero su diagnóstico es contundente y nos obliga a pensar en nuestra circunstancia específica; pues, como bien señala, “más allá del dilema de pensar la moral como *ética del cuidado de sí*,

se halla el problema que nos supone concebir un espacio de resistencia a la trama *biopolítica* de la modernidad".[3]

A los ojos de quien escribe esta reseña, la propuesta de Rodrigo Castro reintroduce una vieja tensión que se opone severamente a una importante tradición moderna en la teoría política, desde Max Weber —pasando por Carl Schmitt— hasta nuestros días; según la cuál, trabajar en política equivaldría a empeñar nuestras almas. Esta escisión entre el científico y el político podría ser cuestionada a través de la lectura que Castro realiza del pensamiento de Foucault. Más allá de las trampas del decisionismo, que hoy día está rehabilitado, el polémico trabajo de Rodrigo Castro es un sano e importante aliciente no sólo para conocer y profundizar en la obra de Michel Foucault, sino para interrogar críticamente nuestra propia tradición política. Por lo pronto, este libro presenta a la ética como una condición de la resistencia política y sobre este argumento la academia tiene mucho que dialogar con el autor.

DÓNOVAN HERNÁNDEZ CASTELLANOS*

Fecha de recepción: 01/03/2010
Fecha de aceptación: 30/06/2010

[3] Rodrigo Castro Orellana, *Foucault y el cuidado de la libertad*. Chile: LOM, 2008, p. 313.

* Profesor en filosofía por la FFL de la UNAM, donde realiza su doctorado actualmente; es profesor de la asignatura "Corrientes fenomenológicas" en el doctorado del Instituto Mexicano del Psicoanálisis.

EN-CLAVES
DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

CONVOCA

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades en el Núm. 10 de esta publicación.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***.
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números al año, uno en junio y otro en diciembre.
4. La fecha límite para la recepción de originales a publicarse en este número es el 8 de enero de 2011.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

1. **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
2. **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
3. **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
4. **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.

5. **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.
6. **Sección de noticias**.

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlínea de uno y medio espacio.
- Los márgenes han de ser de 2.54 cm arriba y abajo, y 3.17cm, lado izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 cuartillas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación:

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocaran luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición ‘en’, nombre (o inicial) seguido

del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma)
- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

Envío de colaboraciones

Los trabajos serán enviados a la revista ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica: en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- Cinco palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado nacional e internacional (externo) en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.
- La revista *En-Claves* se reserva los derechos de autor según lo establecido en la carta de cesión de derechos enviada por los autores que señala su uso en formatos impresos y medios electrónicos.

Dra. Dora Elvira García
Directora de *En-Claves del Pensamiento.*
Tecnológico de Monterrey, RZMCM Ciudad de México
Calle del Puente 222 Col. Ejidos de Huipulco
14380, Tlalpan
México, D. F.

Teléfono (52) (55) 54 83 20 20 Ext. 1377
http://www.ccm.itesm.mx/en-claves
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

For English version go to our web page.

Vera Humanitas

Coordinación de Desarrollo Humano Profesional,
Universidad La Salle

Vera humanitas, Revista de la Coordinación de Humanidades, publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés; ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del diskette correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

Consejo Editorial: *Dra. Georgina Andrade Morales, Lic. Jorge Campos Artigas, R. P. Lic. Carlos Castillo Osorio, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, R. P. Lic. Serafín Mendoza Álvarez, Mtro. César Rangel Barrera, Lic. Guadalupe Dolores Santoyo Renaud, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz*.

Precio de suscripción: Suscripción Anual (dos números): $ 250.00; Número suelto o atrasado: $ 150.00.

Para el extranjero: Suscripción anual (dos números): $ 90.00 us. dlls. Número suelto o atrasado: $ 70.00 us. dlls.

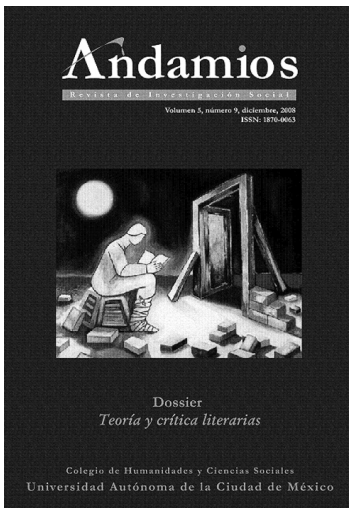
Enviar toda correspondencia al Editor: Dr. Enrique Ignacio Aguayo Cruz, a la siguiente dirección:

Vera humanitas
Apartado Postal 18-907,
Col. Tacubaya,
Delegación Miguel Hidalgo,
C. P. 11800,
México D. F.
Teléfono: 5278-95-00 con 30 líneas, exts. 2263 y 2398.
E-mail: vera_humanitas@ulsa.edu.mx

Andamios

Revista de Investigación Social

Volumen 5, número 9, diciembre 2008
ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)
Suscripción anual por dos números
Nacional $ 140.00
Internacional
Europa-USA 15.00 US Dlls.
América Latina 15.00 US Dlls.
Asia 15.00 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151,
Cubículo E-102,
Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa,
C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 14402
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica:
http://www.uacm.edu.mx/andamios/

N° 9 Dossier
Teoría y crítica literarias
Escritura, crítica y semiótica: ética y política de la práctica literaria.
Raymundo Mier
La crónica: la narración del espacio y el tiempo
Virginia Rioseco Perry
"Siluetas que pasan", columna de Ángel de Campo (Micrós)
Daniel Santillana
El análisis del discurso y sus aportaciones a los estudios literarios en el marco de las coordenadas autor, obra, lector y contexto
Adriana Rodríguez
¿Borges misógino? Construcción de la masculinidad y crítica del pensamiento binario en algunos textos de Jorge Luis Borges
Adriana González Mateos
Disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos
Roxana Rodríguez Ortiz
Artículos
Las fallas de Popper. Una crítica
Enrique Suárez-Iñiguez
¿Hacia dónde va la ciudadanía social? (de Marshall a Sen)
Marcos Freijeiro Varela
Arte, ética y socialización. Una manera de entender la estética pragmática en las coordenadas postmodernas
Vivian Romen
La relación entre docencia e investigación. El caso del Departamento de Biología de la Facultad de Ciencias de la UNAM
Angélica Pino Farías
Colgando por excesos: historia, ética e identidad en la novela Colombiana descubierta, de Alicia Freilich
Mariana Libertad Suárez
Entrevista
La enseñanza de la historia como ejercicio de memoria y resistencia frente al olvido: la experiencia de Uruguay. Entrevista con el historiador Gerardo Caetano
Ana Buriano y Silvia Dutrénit
Reseñas
Ciudades arrasadas: el desalojo masivo de los pobres del centro de las ciudades de Estados Unidos de Norteamérica.
Víctor Manuel Delgadillo Polanco
Comunismo: otras miradas desde América Latina
Jaime Ortega Reyna
Entre la ficción y la realidad está la novela
Oscar Rosas Castro
La situación del I+D en América Latina
Pilar Ramiro Esteban

Espiral

Estudios sobre Estado y Sociedad

47 Volumen XVI
Enero / Abril de 2010

Teoría y Debate

Jorge Alonso
El movimiento anulista en 2009 y la abstención. Los signos de las elecciones de los primeros años del siglo XXI en México
María Antonia González Valerio y Rosaura Martínez Ruiz
Sobre *Cantos cívicos*

Estado

Enrique Valencia Lomelí
Los debates sobre los regímenes de bienestar en América Latina y en el Este de Asia. Los casos de México y Corea del Sur
Ignacio Medina Núñez y Ángel Florido Alejo
Microcrédito y desarrollo: financiamiento de proyectos sociales

Sociedad

María Guadalupe Serna
La diversidad y el contexto cambiante del voluntariado en México
Joaquín Beltrán Dengra
El anarco-comunismo y la práctica terrorista en Barcelona y el enjuiciamiento por parte de la prensa de esta ciudad: 1893-1897
Jeanette Peña y Esmeralda Matute
Consumo de alcohol en mujeres embarazadas atendidas en el Hospital Civil de Guadalajara Dr. Juan I. Menchaca, entre 1991 y 1998

Reseñas

Asmara González Rojas. Las Américas y el proceso electoral 2008 de Estados Unidos
Cristina Palomar Verea. Mujeres, finanzas sociales y violencia
Patricia Arias. *¿Ruralidad sin agricultura?*

$100.00

Suscripción anual: $325.00
(incluye costo de envío)

Universidad de Guadalajara
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades

Informes: tel. (33)3819-3352
espiral@fuentes.csh.udg.mx Página web: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/espiral/index.htm

AnáMnesis

Revista de Teología

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

ANALOGÍA

Revista de Filosofía

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos), ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot, Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Ángel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

TEXTO
filia
OTXBT
pilif
TEXTO
filia

literatura y
arte contemporáneo

www.textofilia.com
editorial@textofilia.com
tel. 5575 8964

OPCIÓN

TE INVITA A COLABORAR EN EL NÚMERO

LA BELLEZA EN

CHINA Y JAPÓN

161

TANIZAKI ESCRIBE: "En Occidente, el más poderoso aliado de la belleza fue siempre la luz; en la estética tradicional japonesa lo esencial está en captar el enigma de la sombra". Pero esto era antaño, cuando los japoneses admiraban "el color de las tinieblas a la luz de una llama", pues ahora la luminosidad de las ciudades japonesas impide a las sombras hacer relucir la belleza de antes.

El concepto de belleza en China recibe gran influencia del Taoísmo, y del *Pu*: los taoístas creen en ver todo como es, sin preconcepciones o ilusiones. "Lo lleno constituye lo real y concreto; y, el vacío es el espacio que lo sostiene y contiene". El arte para el oriental es la forma de comunicarse con ese vacío esencial. Pero la Revolución Cultural (1966-1976) significó un parte-aguas, el pensamiento milenario se vió cercenado por el fanatismo maoísta y los nuevos principios sociales. ¿Qué queda hoy de la revolución cultural? ¿Cómo resurge China artísticamente de este evento?

Hemos decidido voltear al oriente, dirigir la mirada hacia la tierra donde el sol nace: el país de las seis mil ochocientas cincuenta y dos islas; ver al dragón que duerme en el reino de en medio. ¿Qué es lo bello? ¿La belleza y lo bello son diferentes en oriente que en occidente?

CIERRE DE EDICIÓN: 1 DE SEPTIEMBRE DE 2010

Recibimos: ensayos, cuentos, poemas, narrativas, material gráfico, reseñas y varia invención. La temática particular de cada número, es exclusiva de la sección de ensayos, por lo tanto, no excluye la recepción de material con temática libre.

Enviarlos a la dirección: opcionitam@yahoo.com.mx o opcion@comunidad.itam.mx

EN-CLAVES del pensamiento, año V, núm. 9, se terminó de imprimir en abril de 2011 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Nombre : _____ Ocupación : _____

Dirección : _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia : _____ Del. / Municipio: _____

Teléfono : _____ correo electrónico: _____

Tipo de Suscripción : Nueva _____ Renovación _____ Anual _____ Bianual _____

Formas de Pago :

a) Transferencia interbancaria. Podrán realizar su pago en cualquiera de las siguientes cuentas a través de la Clave Bancaria estandarizada (CLABE) de los siguientes bancos:
   HSBC: 021 180 04015317290 6
   Banamex: 002 180 08700545238 7

b) A través de un depósito bancario mediante una ficha de depósito del Tecnológico de Monterrey. Instrucciones para elaborar la ficha electrónica:
   1. Ingresar a la página: **http://csa.itesm.mx/ServiciosTesoreria/portal.asp?Campus=32**
   2. Del menú de fichas de pago, seleccionar la opción de **"Pagos Varios".**
   3. **Elaborar la ficha con los datos de: nombre / Campus Ciudad de México / Concepto**

Deseo suscribirme del número _____ al _____

Precio por número $70.00 pesos
Suscripción anual (2 números)
$ 120.00 pesos en México
$ 11.00 USD en el extranjero
Suscripción bianual
$ 230.00 pesos en México
$ 21.00 USD en el extranjero

•Envío nacional $70.00 / $8.00 USD por ejemplar
Envío internacional $ 370.00 / $40.00 USD por ejemplar

Tecnológico de Monterrey
Rectoría de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México
Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
Calle del Puente No. 222
Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.
Tel. 54 83 22 91 Fax. 54 83 22 82