

REFLEXIONES POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS EN LOS MÁRGENES DISCIPLINARIOS

FERNANDO HUESCA RAMÓN
CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ
(COMPILADORES)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

REFLEXIONES POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS
EN LOS MÁRGENES DISCIPLINARIOS

REFLEXIONES POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS
EN LOS MÁRGENES DISCIPLINARIOS

FERNANDO HUESCA RAMÓN
CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ
(Compiladores)

Arturo Aguirre Moreno
Juan Manuel Campos Benítez
María del Carmen García Aguilar
Ricardo A. Peter Silva
(Coordinadores)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz

Rector

René Valdiviezo Sandoval

Secretario General

Ygnacio Martínez Laguna

Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado

María del Carmen Martínez Reyes

Vicerrectora de Docencia

Angel Xolocotzi Yáñez

Director de la Facultad de Filosofía y Letras

Esta obra es resultado de los trabajos del Cuerpo Académico “Estudios Filosófico-Culturales y su Aplicación en las Áreas de Lógica, Género y Análisis Existencial” (BUAP-CA-260). Integrantes: Dr. Arturo Aguirre Moreno, Dr. Juan Manuel Campos Benítez, Dra. María del Carmen García Aguilar y Dr. Ricardo A. Peter Silva; colaboradores: Dr. Fernando Huesca Ramón, Mtra. Claudia Tame Domínguez, Mtro. Alberto Isaac Herrera Martínez y Dr. Arturo Romero Contreras.

Diseño de Portada: Gabriela Aguirre Rodríguez

Primera Edición: 2016

ISBN: 978-607-525-067-0

Primera Edición Digital: 2016

ISBN: 978-607-525-073-1

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

4 sur 104

Facultad de Filosofía y Letras

Juan de Palafox y Mendoza 229

CP. 72000, Puebla, Pue., México

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida mediante ningún sistema o método electrónico o mecánico sin el consentimiento por escrito del autor.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
<i>María del Carmen García Aguilar, Fernando Huesca Ramón y Claudia Tame Domínguez</i>	

I. APUNTES CULTURALES CONTEMPORÁNEOS

LA IZQUIERDA MAQUIAVELIANA	17
<i>Diego Tatián</i>	
¿POR QUÉ EL ÁNGEL DE LA HISTORIA MIRA HACIA ATRÁS?	35
<i>Stefan Gandler</i>	

II. FILOSOFÍA POLÍTICA Y ESTÉTICA

APORTACIONES CRÍTICAS DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ A LA ESTÉTICA MARXISTA	57
<i>Héctor Solano Ríos</i>	
LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN LOS MEDIOS PUBLICITARIOS	69
<i>María del Carmen Aguilar, Clarisa Pérez Camargo y Jonathan Mellado Gómez</i>	
RETRATOS DE ROMANAS FILÓSOFAS. IMÁGENES DE MUJERES A TRAVÉS DE CARTAS Y ESCULTURAS EN LA ROMA IMPERIAL	77
<i>Norma Hortensia Hernández García</i>	
LA PERSUASIÓN DEL DISCURSO VISUAL EN EL BARROCO ESPAÑOL. LA IMAGEN DEL PODER POLÍTICO	93
<i>Carmen Camarillo Gómez</i>	
LUIS BUÑUEL, ENTRE EL SURREALISMO Y LA POLÍTICA	111
<i>Claudia Tame Domínguez</i>	
SENSUS COMMUNIS Y EL LIBRE JUEGO DE LAS FACULTADES EN KANT	119
<i>Edna B. Flores Barrios</i>	

III. REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA POLÍTICA

ACERCA DE LA EXISTENCIA DEL TRABAJADOR EN LAS ACTUALES CONDICIONES LABORALES <i>Jesús Rodolfo Santander Iracheta</i>	133
DE LA FÍSICA A LA FENOMENOLOGÍA DEL ATERRADO. LA VIOLENCIA EN EL ESPACIO COMÚN <i>Arturo Aguirre Moreno</i>	149
DEMOCRACIA ÁTICA Y MUNDO ANTIGUO <i>Luis Miguel Arroyo Mascarúa</i>	159
EL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y SUS REPERCUSIONES ÉTICO-POLÍTICAS <i>José David Hernández y Álvarez</i>	179
ESTADO DE EXCEPCIÓN Y DEUDA <i>Héctor Manuel Ramírez Ríos</i>	189
ŽIŽEK Y EL REGRESO DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA <i>Fernando Huesca Ramón</i>	197

INTRODUCCIÓN

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
FERNANDO HUESCA RAMÓN
CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ

La filosofía, en especial la filosofía política, teje sus análisis, propuestas y críticas en una tensión entre la tradición y lo contemporáneo. Reflexionar sobre un texto clásico o uno de nuestros tiempos, implica realizar una lectura crítica desde los problemas perennes o los situados en una época y en un lugar específicos, implica interpelar al texto y ser interpelado por este, plantearle preguntas y repensar las cuestiones que aparecen y reaprecen en la tradición filosófica. Preguntas que obedecen a causas concretas, generadas estas de la problemática social y política del entorno; más allá del acercamiento personal a un tema, como seres sociales no podemos desprendernos ni de la historia que nos antecede, ni del interés propio; de ahí que tradición y actualidad se trenzan en una unidad tirante.

Entre los temas irrecusables tiene preeminencia la violencia, ya desde la remota Grecia Clásica preocupó a filósofos como Platón; en nuestro contexto es un tema que obliga a su reflexión. El México de nuestros tiempos vive una verdadera “crisis humanitaria” en términos de “masacres”, “ejecuciones extrajudiciales”, “desapariciones forzadas”, “encierros clandestinos”, “desintegraciones de personas”, “feminicidios”, “tormento a adultos y niños migrantes”, “decapitaciones”, “extorsiones”, “tortura y complicidades desde distintos puntos del poder” (Proceso 90); así, es evidente que hay determinados problemas peculiares a este país que llaman a una aguda reflexión filosófica y a una concomitante, por lo menos, propuesta práctica para resolver, en una dimensión temporal de corto plazo, temas de derechos personales elementales, más allá del marco del problema más global y general de la inserción de México en la economía mundial y en el complicado juego de las relaciones políticas internacionales.

No obstante, el tema “crisis humanitaria”, en términos generales, no parece ser exclusivo de nuestro país, sino que más bien, con los debidos matices y las cualificaciones correspondientes, a escala global y planetaria un espectro de incertidumbre, desasosiego, y expectativa de una determinada reorientación del curso de los acontecimientos y decisiones de gobierno parece en todo momento gravitar sobre las sociedades y las academias universitarias del planeta tierra; el historiador inglés Tony Judt, fallecido en 2010, en ese sentido declaró:

Hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. Durante treinta años hemos hechos una virtud de la búsqueda del beneficio material: de hecho, esta búsqueda es todo lo que queda de nuestro sentido de un propósito colectivo. Sabemos qué cuestan las cosas, pero no tenemos idea de lo que valen. Ya no nos preguntamos sobre un acto legislativo o un pronunciamiento judicial: ¿es legítimo? ¿Es ecuaníme? ¿Es justo? ¿Es correcto? ¿Va a contribuir a mejorar la sociedad o el mundo? Estos solían ser los interrogantes políticos, incluso si sus respuestas no eran fáciles. Tenemos que volver a aprender a plantearlos. (2010, p. 17)

En efecto, si a algo llaman tanto la crisis humanitario-institucional en México, como la incertidumbre global en lo económico y lo político es, precisamente, al acometimiento de aquellos temas éticos y políticos elementales como la legitimidad, la ecuanimidad, la justicia, la corrección, el bienestar y el progreso, aunados a una miríada de cuestiones filosóficas concomitantes como la virtud, la libertad, la felicidad, la sociabilidad, y un larguísimo etcétera.

Las relaciones entre la ética y la política en nuestra circunstancia pueden parecer imposibles, la situación antes descrita en nuestro país, así como otros problemas asociados a la violencia generada al interior de las sociedades o entre naciones, los escándalos de corrupción y el sentimiento de decepción generalizado en relación con el papel que juegan los gobiernos y los gobernantes en el bienestar de la población obligan a la filosofía contemporánea a replantear las preguntas de los antiguos y de los modernos. No se trata de abandonar la posibilidad de entender la génesis de los problemas, sino de explicar los mecanismos sutiles que gobiernan la aparición y despliegue de problemas como la violencia, la desigualdad económica y social. Del mismo modo que la construcción de proyectos que lleven, si no a la construcción de una utopía, sí a la construcción de proyectos que le permitan al individuo alcanzar una vida que se califique como feliz y virtuosa y a una sociedad que se aleje del calificativo de injusta.

En el trasfondo de la relaciones entre la ética y la política está siempre la reflexión sobre la capacidad racional del ser humano para resolver sus conflictos, para entender su génesis y, finalmente, para plantear soluciones. Sin embargo, el humano no es pura razón, es también irracionalidad que se manifiesta de formas muy diversas, desde la relaciones afectivas que construyen lazos familiares o comunitarios, hasta su expresión más violenta y destructiva en el odio, pasión base de fenómenos como el racismo, el machismo o en general la exclusión. En la misma línea, lo irracional del ser humano también encuentra su expresión en el arte. Las relaciones entre la filosofía y el arte son muy complejas, pero en el caso

de la filosofía política se forman vasos comunicantes en lo referente a la denuncia de aquellas situaciones que obstaculizan el desarrollo individual y social en cuanto al goce, el bienestar y en general la vida buena.

El caso de la economía o economía política merece algunas líneas aparte. Por un lado, hay en nuestra circunstancia histórica una creciente desigualdad en el acceso a los satisfactores materiales más elementales, imágenes de la África Subsahariana, de nuestra Latinoamérica o de diversas regiones de Asia ejemplifican los devastadores efectos de la pobreza y la desigualdad. Sin embargo, en la actualidad hay una fuerte separación entre la economía y la filosofía, especialmente de la filosofía política. Ideas reguladoras como el bienestar, el bien común o el mismo ideal de vida buena de la ética están íntimamente imbricados con la economía. De ahí que revisar las posturas de filósofos clásicos y plantear nuevas relaciones se presenta como un reto y como una necesidad para ofrecer explicaciones que trasciendan las fronteras disciplinares y ofrezcan alternativas de solución.

La selección de textos que componen el presente volumen recupera y analiza diversos aspectos ya mencionados con anterioridad; son el resultado del esfuerzo de diálogo académico de investigadores de diversas instituciones nacionales y extranjeras; diálogo auspiciado por la Facultad de Filosofía y Letras y el Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

El primer capítulo contiene las ponencias magistrales de Diego Tatián de Córdoba, Argentina, y de Stefan Gandler de Munich, Alemania. Diego Tatián nos presenta un excelente trabajo que examina algunas de las ideas de Nicolás Maquiavelo y su recepción, que en su conjunto componen la llamada izquierda maquiaveliana. Es de destacar que esta amplia revisión de autores constituye un importante aporte al tema del conflicto; el secretario florentino no abogó por su supresión, sino por entenderlo como parte de lo político y acentuar su inclusión en el enriquecimiento del orden político y social. En otras palabras, el conflicto debe asumirse como necesario y lo que constituye un reto es la manera en que este se resuelve, como el motivo del conflicto debe ser examinado por los filósofos políticos para entender mejor a lo humano y al tiempo que les toca afrontar. De ahí la caracterización de Latinoamérica en el presente como “momento maquiaveliano”, invitación a la lectura atenta y a la reflexión.

Stefan Gandler nos ofrece un interesante trabajo en el que revisa la concepción del tiempo de Walter Benjamin, en su trabajo titulado “¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?”. En este analiza el uso de la teología por Benjamin para lograr una radicalización del materialismo

histórico planteado por Marx, mismo que es superado en la medida en que se interpreta a la luz de los acontecimientos de la primera mitad del siglo xx, el Nacionalsocialismo y los estados totalitarios. Conceptos como el de tiempo lineal y el progreso son cuestionados por Benjamin, desde la perspectiva gandleriana, para ofrecernos un sólido cimiento sobre el cual repensar nuestro presente y nuestro futuro. Invitación a dejar de concebir el pasado como algo muerto, “Y en esta pequeñísima fisura, que sólo ven los que no cierran súbitamente los ojos ante el horror que se esconde en lo que llamamos nuestro pasado, se abre por instantes, instantes que son una eternidad, un espacio de libertad que permite a la memoria emerger lo que había estado hundido y condenado al olvido.”

El segundo capítulo se agrupa bajo el título genérico de Filosofía política y Estética. Este nos ofrece diversas perspectivas sobre las relaciones entre el arte, en un sentido amplio, y la filosofía política. Ya antes se había señalado que el arte y la filosofía política comparten la vocación de denunciar aquellas formas de opresión que son propias de la época; ambas formas humanas de pensamiento conjugan lo irracional y lo racional para entender el presente. El artículo “Aportaciones críticas de Adolfo Sánchez Vázquez a la estética marxista” de Héctor Solano Ríos, nos permite rescatar la idea de una autonomía de la producción artística frente a las condiciones materiales de su circunstancia histórica, postura que se aleja de otras interpretaciones marxistas. En contraste, Solano también aborda los problemas relativos a las relaciones entre el arte y la sociedad de consumo.

En el artículo colectivo “La violencia contra las mujeres en los medios publicitarios”, de María del Carmen García Aguilar, Clarisa Pérez Camargo y Jonathan Mellado Gómez, se analiza la concepción del cuerpo femenino en la publicidad. El artículo hace hincapié en imágenes que pueden parecer inocuas, pero que ocultan una forma de concebir el cuerpo que lo hace una cosa que se puede usar y poseer, una mercancía más en un horizonte social en el que la mujer es despojada de su humanidad; temas que es necesario revisar y reflexionar en un mundo plagado de estímulos visuales.

Un punto de vista contrastante lo ofrece Norma Hortensia Hernández García en “Retratos de Romanas filósofas. Imágenes y esculturas en la Roma Imperial”. Texto que analiza con claridad un tema poco explorado, la presencia de las mujeres en el ámbito del pensamiento filosófico, en este caso con el acento puesto en el Estoicismo Imperial; texto que invita a una relectura de la historia de la filosofía como un ámbito exclusivamente masculino. La importancia de llevar a cabo un análisis con perspectiva de género queda manifiesta a través de estos dos últimos

artículos, en los cuales la intención no solo es hacer explícito un tipo de análisis académico, sino desvelar los discursos implícitos en los imaginarios que sobre las mujeres aún prevalecen.

Carmen Camarillo Gómez nos ofrece un análisis sobre la relación del arte como símbolo del poder político en el Barroco, como ya lo señala el título “La persuasión del discurso visual en el Barroco Español: la imagen del poder político”. El cómo se concibe al poder y a los gobernantes depende de generar un imaginario colectivo que se sustenta casi en su totalidad en la imagen que de este transmite el propio poder, tema de reflexión tanto en los albores de la modernidad como en nuestros días.

Claudia Tame Domínguez elabora una reflexión que contrasta el ejercicio de la libertad política, en especial de la práctica revolucionaria y la ruptura de los cánones en la época de las Vanguardias. El texto “Luis Buñuel, el surrealismo y la política” explora la imagen que de sí mismo da Buñuel en su postura antifranquista en la Guerra Civil Española, análisis que invita a la reflexión sobre las difíciles relaciones entre la revolución artística y la social. El capítulo culmina con el trabajo titulado “*Sensus communis* y el libre juego de las facultades en Kant” de Edna B. Flores Barrios, quien analiza la cuestión del gusto y su relación con el libre juego de las facultades en el filósofo de Königsberg, y que constituye un tema central para entender las relaciones entre ámbitos que pudieran parecer distantes como la epistemología y la estética.

El capítulo tres contiene reflexiones sobre temas contemporáneos como el trabajo, la violencia, la democracia, la interculturalidad y la economía. El primer artículo del apartado, “Acerca de la existencia del trabajador en las actuales condiciones laborales”, de Jesús Rodolfo Santander Iracheta, nos confronta con las voracidad de la producción capitalista en nuestros días; condiciones de trabajo tan extremas que han orillado a los individuos a cometer suicidio ante la indiferencia de las autoridades, tanto las económicas como las políticas. El trabajo, que ha sido un tema de reflexión filosófica desde los inicios de la modernidad, muestra en el trabajo de Santander Iracheta su vigencia.

Arturo Aguirre Moreno, en su texto “De la física a la fenomenología del aterrado. La violencia en el espacio común”, nos interpela desde la necesidad de aprehender la violencia como una categoría filosófica. Texto que es pertinente en la actual situación de nuestra sociedad mexicana y que expande su pertinencia a todas las sociedades en las que la violencia ejercida por el Estado o por grupos que defienden sus intereses han arrebatado el espacio a quienes lo habitaban.

Luis Miguel Arroyo Mascarúa nos traslada a la Grecia Antigua en su texto “Democracia Ática y Mundo Antiguo”, en el que delimita con gran

precisión el uso del vocablo democracia en las polis Atenas y Esparta, señalando las diferencias, distinción que se presenta hoy día como necesaria dado el uso indiscriminado del vocablo. Su análisis incluye al Imperio Alejandrino, a Persia y a Roma, lo que otorga al texto una panorámica completa del mundo antiguo y su relación con la democracia.

El reconocimiento a la interculturalidad de América Latina y su compleja situación actual son analizados por José David Hernández y Álvarez en su contribución titulada “El diálogo intercultural y sus repercusiones ético-políticas”. Su análisis sitúa el problema desde el punto de vista fáctico en la presencia de comunidades indígenas a lo largo de Latinoamérica, hecho que ha obligado a diversos filósofos a reflexionar el problema de una unidad nacional que no elimine las diferencias culturales y de forma de vida, sino que afronte el reto de un país unido en sus diferencias.

En “Estado de Excepción y Deuda”, Héctor Manuel Ramírez Ríos analiza, a partir del concepto estado de excepción de Giorgio Agamben, la situación en la que la ley debe ser interpelada en su necesaria generalidad y en una pretensión de universalidad que deja de lado la existencia permanente en las sociedades actuales de individuos que están fuera del todo orden legal y que pertenecen a la categoría agambeniana de *homo sacer* y que a decir de Solano es una categoría que permite el análisis de la deuda en tanto que estado de excepción.

Este capítulo y el libro culminan con la investigación de Fernando Huesca Ramón, titulada “Žižek y el regreso de la crítica de la economía política”, quien nos señala importantes puntos en relación con la aparente superación del pensamiento marxista y de la economía política. El punto cero referido por el filósofo esloveno es un tema necesario para la reflexión actual, pues el crecimiento de la pobreza y las catástrofes ecológicas nos sitúan en un punto en el que la economía política adquiere una renovada vigencia.

Finalmente, agradecemos el apoyo de las autoridades de nuestra Universidad: Dr. Alejandro Palma Castro, Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro, Dr. Ángel Xolocotzi Yañez, Dra. María del Carmen García Aguilar; al equipo de estudiantes de la licenciatura en Filosofía sin cuyo apoyo este texto no hubiera sido posible, especialmente a Luis Adrián Rodríguez y Susana Bruno Ochoa. Especialmente agradecemos al Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP) a través del Cuerpo Académico Estudios Filosófico-Culturales y su aplicación en las áreas de lógica, género y análisis existencial, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, por el apoyo económico para la publicación de este volumen.

I
APUNTES CULTURALES CONTEMPORÁNEOS

LA IZQUIERDA MAQUIAVELIANA*

DIEGO TATIÁN

I

A contramano de la recepción hegemónica que lo concibe como un *ars tyrannica*, una antigua y heterogénea tradición de lectura de *El Príncipe* lo considera como un texto que se inscribe en la causa del pueblo y el partido de la libertad.

En su artículo sobre “Maquiavelismo” de la *Encyclopédie*, decía Diderot: “Cuando Maquiavelo escribió su tratado *El Príncipe*, es como si les hubiera dicho a sus conciudadanos: leed bien esta obra. Si alguna vez aceptáis un amo, será tal y como os lo describo; es esta la bestia feroz a la cual os abandonaréis. Así pues, fue un error de sus contemporáneos desconocer el objetivo de *El Príncipe*. Tomaron por un elogio lo que era una sátira”. Antes, Spinoza había escrito en el *Tratado político* —que recientemente ha sido leído como una radicalización y una reescritura democrática y popular de *El Príncipe* (Bove, 2002, pp. 9-101)¹— un largo e inusual —por lo explícito—

* Fragmentos de este artículo fueron publicados en *Del Contrato Social o Principios del Derecho Político* (2011) y en *N Revista de Cultura* (sábado 28 de marzo de 2009).

¹ En este texto, que extiende las grandes tesis de su libro *Le stratégie du conatus* (Vrin, Paris, 1996), Bove afirma la existencia de un vínculo entre la recepción de Maquiavelo por Spinoza y la concepción spinozista de la conservación de los cuerpos. La lectura de Maquiavelo corrobora la identificación de la esencia actual (*conatus*) y una lógica del existente que se esfuerza en durar —una dinámica estratégica determinada por la afirmación y la resistencia. Esa dinámica de afirmación y resistencia puede examinarse a partir de tres conceptos claves presentes tanto en Maquiavelo como en Spinoza: necesidad, prudencia y virtud. Tanto para Maquiavelo (para quien los hombres actúan sea por necesidad externa, sea por necesidad del deseo —*Discorsi*, I, 37) como para Spinoza, la necesidad de lo real es a la vez la de la individuación de la afirmación/conservación (de los *conatus*), y la de las relaciones de fuerzas que esas afirmaciones plurales de potencia engendran necesariamente. *El problema común a ambos es el del límite externo y la finitud* (pp. 31-34). La *virtù* maquiaveliano-spinozista es la afirmación de la potencia de actuar. No es solo —ni fundamentalmente— el arte prudencial de elegir los medios apropiados para la consecución de un fin (por ejemplo la toma del poder y su conservación —que sería más bien arte de la astucia, estratagema, ardid, habilidad...). Esta última es la lección que obtienen de Maquiavelo los políticos “maquiavélicos” a los que alude Spinoza en la apertura del TP. Por el contrario, la *virtù* propiamente dicha es la necesidad misma de la potencia. Esta es la principal lección maquiaveliana incorporada por Spinoza,

elogio a Maquiavelo, en el que concluye: “[...] este prudentísimo varón [Maquiavelo] era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla” (Spinoza, 1986, p. 121). Y en el *Contrato Social*, Rousseau afirmaba, casi en los mismos términos, que “fingiendo dar lecciones a los reyes, [Maquiavelo] las da, y grandes, a los pueblos. El Príncipe de Maquiavelo es el libro de los republicanos” (1980, p. 78).

Hacia 1810, Mariano Moreno –que suprimió los capítulos sobre religión con el argumento de que su autor “deliraba” cuando hablaba de esta– mantuvo este pasaje sobre Maquiavelo en su edición del *Contrato Social* (editada por la Imprenta de Niños Expósitos “para instrucción de los jóvenes americanos”), y también la nota que Rousseau había añadido a esta página, incluida en la edición póstuma de 1782, en la que según la grafía de la edición porteña, se lee:

Machiabelo era un hombre de bien, y un buen ciudadano, pero siendo adicto á la casa de Médicis, se vió precisado en la opresion de su patria, á disfrazar su amor á la libertad. La eleccion sola de su execrable heroe indica bastantemente su execrable intencion; y la oposicion, que se nota en las maximas de su libro del príncipe con las de sus maximas sobre Tito Livio y su historia de florencia, demuestran, que este profundo político ha encontrado hasta ahora con lectores superficiales ó corrompidos. Dicese, que la corte de Roma ha prohibido severamente su libro. Ya lo creo: esta corte esta retratada en el con la mayor claridad (Rousseau, 2010, p. 115).

Diderot fue lector de Spinoza; Rousseau de Diderot; Moreno de Rousseau, además de haber sido todos ellos lectores de Maquiavelo –Moreno, proba-

cuya ontología de la potencia deviene en una ontología dinámica; absoluta actualización de la potencia en cada ocasión singular, o bien: ontología del *kairós* (p. 41). Sin embargo, según Bove el “elogio” spinozista de Maquiavelo en TP, V, 7, se acompaña de *una importante observación crítica*. Maquiavelo ha señalado la necesidad histórica y vital del vínculo entre el príncipe y el pueblo contra los grandes. Pero puede suponerse que, desde la perspectiva de Spinoza, Maquiavelo solo habría enseñado lo que debe hacer un príncipe, en tanto que individuo solitario, para conservar su poder y su vida, aliándose con el pueblo contra los grandes con base en una situación política concreta, etc. Pero es solo una reforma profundamente democrática de la monarquía lo que podría realizar institucionalmente la adecuación necesaria entre el poder de decisión del príncipe y su derecho absoluto, en y por la adecuación de ese derecho con la afirmación de la potencia de la multitud. Sustituyendo la virtud-*virtù* del príncipe (incluso si ha sabido volverse popular) por la virtud del Estado de una monarquía popular bien instituida, *lejos de alejarse de Maquiavelo Spinoza lo radicaliza, tanto en el plano ontológico como institucional*; es decir, reinscribe la cuestión del arte político y la conservación de ese individuo que es el Estado en el terreno de una ontología de una afirmación absoluta de la potencia de los cuerpos. En la lectura bovia, el realismo ontológico de la duración realiza pues la preocupación maquiaveliana de la duración (pp. 44-45).

blemente durante su estadía de estudios en Charcas². Esta última hipótesis revela su pertinencia a la luz del *Plan revolucionario de operaciones* que la Junta encomendó a Moreno de manera secreta, y cuya autenticidad pareciera hoy admitida –no obstante, Ricardo Levene y Paul Groussac lo consideran apócrifo³. Se trata de una de las piezas fundamentales y más controvertidas de la historia de la revolución, que explicita un realismo político extremo y en la que su autor asume rigurosamente la autonomía de la esfera política respecto de la esfera moral. El texto de Moreno pareciera proponerse un conocimiento *más allá del bien y del mal* de los pasos a seguir para la consolidación del nuevo orden; en éste aconseja la astucia, el soborno, las intrigas, la seducción, el engaño, las maquinaciones, el rigor, como los medios pertinentes para una política revolucionaria. Al igual que Maquiavelo en *Il Principe*, el Plan de Moreno pareciera interpelar a la Junta Revolucionaria siguiendo un *kairós* político, según un cálculo que sólo atiende al estado de cosas presente.

Más allá de un patente espíritu común, el texto de Moreno retoma algunos motivos y conceptos que remiten inequívocamente a Maquiavelo, como las alusiones a la “fortuna”, a la “providencia”, a las pasiones de los hombres (“odio”, “ambición”, “codicia”, “vanagloria”, etc.)⁴, el perjuicio de la moderación en tiempos de turbulencia, la disimulación, el engaño, así como el constante recurso a la experiencia y a las enseñanzas de la historia. El tópico maquiaveliano de las condiciones de posibilidad del poder, que debe observar todo príncipe nuevo para su mantenimiento como tal, es

² Boleslao Lewin afirma que en una de las carpetas de la época de estudiante en Charcas (1799-1805) hay un ensayo llamado *Religión* en el que “después de analizar los puntos de vista respectivos de los pensadores antiguos, y de Pascal, *Maquiavelo*, Washington, D’Alembert, Montesquieu y Bayle” [las cursivas son nuestras] (1967, p. 48), Moreno alude a la idea rousseauiana de religión civil, etcétera.

³ Ya en 1829, en su *Historia de la Revolución Hispanoamericana*, escribía Mariano Torrente: “La casualidad ha hecho llegar a mis manos el informe secreto que uno de dichos Diputados, el Dr. Moreno, dió a la Junta de Buenos Aires sobre los medios de arraigar su revolución. Se estremece el alma al considerar los atroces y bárbaros atentados de que es capaz una cabeza excéntrica, exaltada por el estúpido mito del republicanismo”. En tanto Paul Groussac –quien niega que Moreno redactase el *Plan*– escribió: “Digamos sin demora que la conclusión más exacta y justiciera que de su estudio sacará cualquier perito es que el autor del Plan, a no ser un mistificador o un demente, tenía un alma de malvado apareada a una inteligencia de imbécil” (1896, p. 148).

⁴ “Así pues, cuando las pasiones de los hombres andan sueltas ¡cuán horrible pero cuán interesante es observarle! Entonces sale a lo claro lo más escondido de su corazón, entonces la vista puede seguir por las vueltas y revueltas de aquel laberinto inescrutable los estragos del odio, los arrebatos de la ambición, el desenfreno de la codicia, los impulsos de la vanagloria y los proyectos de engrandecimiento” (Moreno, 1965, pp. 29-30).

exactamente el de Moreno, sólo que en su caso referido a la preservación de la “nueva república”⁵.

Si bien la sospecha de una lectura del Secretario florentino por parte del Secretario de la Junta resulte tal vez imposible de corroborar, el texto de Rousseau que Moreno tradujo o reimprimió contiene algunos pasajes –cuatro– de gran importancia en los que se alude a Maquiavelo. El primero –que extrañamente no fue incluido en la edición de 1810– es una nota que Rousseau agrega al final del tercer capítulo del Libro II (“De si la voluntad general puede errar”) con una cita de *Historias florentinas*, L, VIII, referida a la necesidad de impedir las sectas en una república, no obstante la inevitabilidad de las *nimicizie*. El segundo texto en cuestión es una cita de los *Discursos de la primera década de Tito Livio* (I, II) donde Maquiavelo explicita la necesidad de recurrir a Dios para lograr la aceptación de nuevas leyes por parte del pueblo, es decir, el clásico argumento de la religión como *instrumentuum regni* (se trata también de una nota, que Rousseau agrega al capítulo séptimo del Libro II). La tercera referencia –y la más significativa, pues sienta la posición rupturista del pensador de Ginebra respecto a la tradición que demoniza de manera simplista la figura de Maquiavelo, en sintonía con la lectura ya realizada por Spinoza en el *Tratado político*– la encontramos en el sexto capítulo del Libro III –“De la Monarquía”–, anteriormente citada. El *Contrato Social*, finalmente, menciona a Maquiavelo por última vez al final del capítulo noveno del Libro III, invocando la célebre doctrina de la discordia como salud de la república.

Mariano Moreno, por tanto, poseía al menos un conocimiento indirecto de dos de las tesis centrales de Maquiavelo –la que pone a la religión al servicio de la política y la que considera el conflicto como la vida misma de la república–, así como también una localización de su pensamiento, la que establece Rousseau –siguiendo a Spinoza y Diderot– que lo desmarca de la tiranía para remitirlo a la libertad, considera sus pasajes más radicales como una máscara, como un “disfraz de su amor á la libertad”, y articula su obra a la tradición republicana.

II

En la estela de esta minoritaria –si bien relevante y continua– comprensión libertaria de la obra maquiaveliana, también algunas grandes lecturas

⁵ “Los cimientos de la nueva república nunca se han cimentado sino con el rigor y el castigo, mezclado con la sangre derramada de todos aquellos que pudieran impedir sus progresos”

contemporáneas –la de Gramsci, la de Merleau-Ponty, la de Althusser, la de Lefort...– han insistido en su carácter revolucionario, no solo en el sentido en que modifica el modo de tratar los asuntos políticos desde la Antigüedad –por tanto en su dimensión teórica–, sino también en la explícita voluntad revolucionaria que la inspira, en su propósito transformador, en su deseo de intervención sobre el estado de cosas dado, es decir, en su dimensión práctica animada de “jacobinismo”.

Puesta en relación con este término, la presencia de Maquiavelo en el campo marxista está decisivamente marcada por las notas que Gramsci redacta en la prisión entre 1932 y 1934 (correspondientes al *Cuaderno* No. 13), donde el escritor florentino es considerado un militante político y *El Príncipe* –escrito asimismo en condiciones de reclusión, aunque la Villa Albergaccio poco tenga en común con la cárcel de Turi– es leído como un manifiesto revolucionario: “El carácter fundamental del *Príncipe* es el de no ser un tratado sistemático, sino un libro ‘vivo’, en el que la ideología política y la ciencia política se funden en la forma dramática del ‘mito’” (Gramsci, 1985, p. 65). Pero la acepción inmediatamente soreliana del mito reviste un “carácter abstracto” no desvinculado de su aversión por los jacobinos, que según Gramsci habían sido en la Revolución Francesa la “encarnación categórica” del Príncipe maquiaveliano, en tanto formadores de una voluntad colectiva nacional-popular concreta (1985, pp. 68-69).

La “izquierda maquiaveliana”, si vale la expresión, que Gramsci inaugura en el siglo xx en línea con importantes lecturas modernas como las referidas de Spinoza, Diderot o Rousseau, no solo se contrapone a la comprensión vulgar o moralista-religiosa de Maquiavelo, sino también a la de importantes filósofos como Raymond Aaron, Simone Weil o Jacques Maritain, quienes consideran al autor de *El Príncipe* como un antecedente del fascismo (Audier, 2005). Según los *Quaderni del Carcere*, un maquiavelismo jacobino, más precisamente un “jacobinismo precoz” de Maquiavelo marcan el lugar de una “estructura de trabajo” para precipitar una reforma intelectual y moral. Gramsci detecta pues en Maquiavelo el problema de las condiciones de formación de una voluntad colectiva nacional-popular allí donde esta no existe como tal, sino en la forma embrionaria de una heterogeneidad dispersa⁶.

(Moreno, 1965, pp. 27-28). Para un “desciframiento” del *Plan de operaciones* en clave maquiaveliana, ver el trabajo de Sebastián Torres (2003, pp. 35-60).

⁶ Una temprana reacción a esta apropiación gramsciana de Maquiavelo para el campo de la izquierda fue llevada adelante por Rodolfo Mondolfo, quien disputa a Gramsci el sentido de la filosofía de la praxis. La posición de Mondolfo dentro del marxismo italiano desarrolla una “filosofía de la praxis” que acentúa una dimensión historicista y reformista en

La lectura gramsciana de un Maquiavelo popular, que “se vuelve pueblo” y “se confunde” con él –y no solo ya el forjador de un instrumento técnico que permite ser usado tanto por príncipes como por las clases subalternas, por reaccionarios como por demócratas, según la interpretación de Benedetto Croce–, subordina la “cientificidad” contenida en la comprensión del poder a una explícita filosofía de la liberación que obtiene su revelación en el último capítulo “que ilumina toda la obra”, la *Exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros*. La publicación de los mecanismos del poder, bien conocidos por los Grandes que ningún interés podrían tener en su divulgación, está sin dudas destinada a “la clase revolucionaria de su tiempo”, hasta entonces desposeída de un saber del poder⁷.

la lucha política emancipatoria de la clase obrera, y se opone desde muy temprano –desde el triunfo mismo de la Revolución de Octubre– al leninismo y al bolchevismo. La versión moldolfiana de la filosofía de la praxis rompe con toda interpretación determinista de los escritos marxianos y con toda comprensión de la historia como un proceso ineluctable autónomo de la praxis concreta de los hombres. El socialismo reformista y democrático de Mondolfo recibiría duras críticas desde la izquierda italiana. Ya en un artículo de 1919, Gramsci lo acusaba de juzgar la Revolución Rusa como un profesor, “con el sentido filológico del erudito y del académico” sin comprender la “tempestividad” propia de la acción política. “Su amor por la revolución –afirmaba sarcásticamente el autor de los *Quaderni*– es amor gramatical. La posibilidad de un desarrollo social de la Revolución rusa se le escapa totalmente a Mondolfo, como al gramático se le escapa siempre el alma de la poesía”. Muchos años más tarde –en 1955– Mondolfo dedica a Gramsci un importante y respetuoso ensayo, en el que busca establecer las coincidencias (entre otras, la oposición al marxismo dogmático de cuño soviético, al determinismo materialista de Bujarin a la vez que al espontaneísmo voluntarista y al mito soreliano de la revolución) y marcar las diferencias entre ambos en la concepción de la “filosofía de la praxis” (expresión con la que en los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci sustituye al concepto de materialismo histórico). Las más importantes de esas diferencias tienen que ver con la idea de Partido como vanguardia, conciencia y voluntad de la clase obrera, que Mondolfo rechaza de manera categórica, sin caer en una reivindicación de la espontaneidad de las fuerzas sociales. Mondolfo toma allí distancia de la lectura gramsciana de Maquiavelo, según la cual el Partido, como el Príncipe, asume la responsabilidad de organizar las exigencias y la voluntad dispersa e “inmadura” del pueblo, de hacer prosperar los intereses objetivos de las clases subalternas: el Partido Comunista es el “Príncipe colectivo” de las luchas obreras. A la escisión entre Pueblo y Partido Mondolfo oponía la auto organización democrática de las clases populares. Esta discusión entre Mondolfo y Gramsci tiene, asimismo, efecto en la contienda intelectual de la izquierda argentina de la época y da lugar a un texto de José Aricó (militante político de Córdoba desde los años en que Mondolfo vivía en la ciudad, aunque hasta donde hemos podido saber no hubo contactos entre el joven intelectual del PC y el maduro profesor en el exilio) publicado en un número de 1957 de *Cuadernos de cultura* –órgano cultural del Partido Comunista–, donde toma partido por la posición gramsciana comprendida en sintonía con el leninismo, y ataca en duros términos a Mondolfo acusándolo de “revisionismo” y de convertir a Marx en un “vulgar liberal adocenado”. Treinta años más tarde, en un apéndice de su

III

Esta solitaria lectura de Gramsci en la cárcel de Turi –que salía al cruce de la apropiación operada por Mussolini en el *Preludio al Machiavelli* (1924)– marca de manera decisiva la deriva posterior del maquiavelismo en la izquierda, revitalizada luego por la compleja introducción merleau-pontyana de Maquiavelo en el debate filosófico francés, que impulsaría un “giro maquiaveliano del marxismo” en el marco de lo que Serge Audier, tomando prestada la conocida expresión de John Pocock, ha descrito como un “momento maquiaveliano francés” –que no se establece sobre las nociones de ciudadanía activa y republicanismo según la recuperación anglosajona de Skinner, Baron o el propio Pocock, sino a partir de la inherencia del conflicto en la libertad (Gaille, 2011, pp. 112 y ss.). Se trata para Merleau de recobrar un “Maquiavelo antimachiavélico”, a distancia del cinismo, el ardid y el engaño como instrumentos de dominación. En *Humanismo y Terror* (1947), Maquiavelo es puesto en relación con la “cuestión comunista” y la “cuestión de la guerra” (hay en Merleau una atención al problema de las nacionalidades y de la libertad nacional de matriz claramente maquiaveliana, que permitiría descifrar el presente más eficazmente que el internacionalismo marxista). La importancia de Maquiavelo para el humanismo radica en su elogio de la acción contra la ineluctabilidad histórica y cualquier comprensión fatalista de los asuntos humanos. La recuperación de la acción política en la indeterminación de

libro *La cola del diablo* –y ya reconocido como uno de los mayores referentes de la izquierda democrática argentina–, Aricó declaraba la injusticia de su crítica juvenil, manifestaba su reconocimiento por la figura del maestro marchigiano y por la importancia de su contribución a la cultura política de la izquierda. El texto de Mondolfo, publicado por la editorial Raigal en 1956, era ahora inscripto por Aricó en una más vasta iniciativa intelectual de reconstrucción de una cultura democrática tras el peronismo, que buscaba articularse a la tradición socialista y a una lectura no leninista de Marx y Engels. “A la distancia –concluía Aricó– se puede reconocer la razón que le asistía a Mondolfo”, pero “de nada de esto tenía yo conciencia cuando escribí un injustificado y burdo ataque a una perspectiva que debería haberme inspirado una polémica menos doctrinaria y más comprensiva”. Esa perspectiva proponía un temprano –y por eso mismo incomprendido– desmantelamiento de la conjunción “marxismo-leninismo”, y un empleo antileninista de algunas ideas de Gramsci, según la operación de pensar “con Gramsci contra Gramsci”.

⁷ Sobre la presencia de Gramsci en Argentina ver Raúl Burgos. (Mayo-diciembre 2010). Sesenta años de presencia gramsciana en la cultura argentina, 1947-2007. *La revista del CCC*, (9/10). Para la lectura gramsciana de Maquiavelo en particular, ver el contrapunto político que establecen, a casi diez años de distancia entre la publicación de un texto y otro, el Prólogo de José Aricó a las Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno (1962) y “Para nosotros, Antonio Gramsci” de Horacio González (1971).

la historia, marca el retorno al *Príncipe* de la fenomenología merleau-pontyana: las contradicciones de la historia no son pasibles de una “solución” ni se orientan a una armonía final, “como si la co-existencia humana fuera comparable a un problema de geometría donde hay algo desconocido pero no indeterminado” (*Humanismo y Terror*).

Motivado por el estropicio de los comunismos reales, el “giro maquiaveliano” de Merleau afirmaba que las cuestiones relativas al poder y a la organización del poder —las cuestiones propiamente políticas— conservan toda su importancia y no están subordinadas a la cuestión económica. El retorno en la historia contemporánea de los problemas clásicos del poder —frente a los que el marxismo se había revelado impotente— es una de las claves del interés merleau-pontiano por el autor del *Príncipe*. Lo central resulta aquí la conjunción de poder y libertad, que hace de uno condición de la otra y al revés. Frente a los problemas del presente —escribía Merleau en el Prefacio a *Signos*—, “la respuesta no es la revuelta sino la *virtù* sin ninguna resignación”.

En el texto más importante dedicado a Maquiavelo por Merleau-Ponty —la “Nota sobre Maquiavelo”, publicada originalmente en 1949 en la revista *Les Temps Modernes* e incluida luego en *Signos* (1964)—, se acentúa la cuestión del conflicto como constitutivo de la comunidad política (“Habiendo postulado el principio del conflicto, Maquiavelo va más allá de él sin olvidarlo jamás” (1964, p. 265), y la causa popular que adopta en las contiendas de su tiempo.

Muy lejos de ser equivalente al cinismo, el “pesimismo” de Maquiavelo crea las condiciones para una acción común no despótica y abierta a la experiencia, que impida la autonomización del poder y su clausura —deriva que alcanzaría su emblema en el aplastamiento de Kronstadt. Tal vez sea este episodio de Terror revolucionario “ahora convertido en sistema” el núcleo de la reflexión maquiaveliana de Merleau. Frente a Kronstadt, Maquiavelo marca la posibilidad de una humanidad surgida de la vida colectiva: los hombres no deben abandonarse jamás, sea cuales fueran los peligros, a la radical indeterminación de lo existente. El azar no se vuelve naturaleza sino por “la renuncia a comprender y a querer” (Merleau-Ponty, 1964, p. 273). El legado de un “humanismo real” es el de Marx *con* Maquiavelo para construir “un poder de los sin poder” (Merleau-Ponty, 1964, p. 278).

IV

La más importante interpretación contemporánea de la obra maquiaveliana tiene, asimismo, su contexto en el interior del marxismo; fue

desarrollada por Claude Lefort, quien había sido alumno de Merleau-Ponty en el Liceo Carnot a comienzos de los años cuarenta, durante la ocupación. Tras el abandono del grupo *Socialismo o Barbarie* a fines de los años cincuenta, bajo el influjo de Merleau el trabajo sobre Maquiavelo comienza en 1956 y concluye en 1972 con la publicación de su obra más importante, *Le Travail de l'oeuvre. Machiavel*, en paralelo a una reflexión sobre el totalitarismo, considerado por Lefort como “el hecho mayor de nuestro tiempo”. El principal significado del acontecimiento totalitario –irreductible a la sola dimensión económica– es la destrucción de lo político. La división social en tanto constitutiva de lo político –y no la Razón de Estado, ni el inmoralismo de los medios para la obtención y la preservación del poder– es el gran descubrimiento de Maquiavelo según Lefort; no hay “solución final” del conflicto social –a no ser por la vía de la “ilusión” totalitaria–, como no hay un fin de la historia donde se cancelan las contradicciones humanas debido al hecho de que estas no son accidentales o externas, sino constitutivas del ser en común. En tanto pretensión de cancelar la indeterminación democrática y abolir el lugar vacío del poder, “el totalitarismo es un sistema de dominación que tiene la pretensión de volver invisible la división entre dominadores y dominados”; la lección antitotalitaria de Maquiavelo es que el precio a pagar por la aspiración de una sociedad definitivamente reconciliada consigo misma es la libertad humana y que el poder, lejos de destruir la división, crea las condiciones materiales e institucionales para su manifestación.

No hay una sociedad transparente y despojada de conflictos que recuperar –era la destrucción de este mito el núcleo de la disputa por Roma que Maquiavelo sostuvo con los humanistas–, ni una sociedad reconciliada por venir que sería la desembocadura del proceso revolucionario, pues la división no es un accidente, sino el modo como una sociedad se relaciona consigo misma. La libertad es un ejercicio inagotable determinado por una “negatividad”: la oposición a la dominación. Más simple: la libertad es el “rechazo de la dominación” –no la ilusión de su definitiva supresión; el conflicto con las dominaciones fácticas alojadas de manera constitutiva en el ser social que irrumpe en la ley⁸. Maquiavelo es el pensador a través del cual la cuestión democrática –indescifrable en su

⁸ “La idea de ley se disocia entonces de la idea de la medida; no resulta ya necesariamente de la intervención de una instancia razonable. La ley se revela más bien ligada a la desmesura del deseo de libertad: un deseo, ciertamente, que no podría separarse de los apetitos de los oprimidos, quienes están siempre trabajados por la envidia, pero a la que no se reduce, pues en su esencia es negatividad pura, rechazo de la opresión, deseo de ser y no deseo de tener” (Lefort, 2007, p. 237).

reducción a términos puramente económicos— irrumpe en su actualidad y la crítica del capitalismo se desplaza por la crítica del totalitarismo.

V

Asimismo, *El príncipe* es invocado de manera plena en el programa althusseriano orientado a la reconstrucción de un materialismo alternativo al que tiene su matriz en la dialéctica. Si bien, Althusser matiza la pura inscripción de Maquiavelo en el campo popular afirmando su “soledad”, su carácter “inclasificable” e “insólito”, “como si hubiera siempre en Maquiavelo algo inasequible”, sigue la huella de la interpretación gramsciana en cuanto al propósito político del *Príncipe* y en cuanto al estatuto del texto, pero la conjuga con el materialismo aleatorio en el análisis de las fuerzas que intervienen en la formación de una nación, cuyos elementos preexistentes nunca se unifican de manera espontánea. El gran problema maquiaveliano es para Althusser —como para Gramsci: ¿cómo se construye una nación —la unidad de una heterogeneidad? Una nación es siempre aquí un caso singular aleatorio (Althusser, 2004) que requiere “crear las condiciones de una desviación, y por ende un encuentro, para que la unidad italiana ‘tome consistencia’... [esa unidad] se realizará si se encuentra un hombre sin nombre, que tenga suficiente suerte y virtud... Un hombre de nada, salido de la nada, y que parte de un lugar insig-nable”. Ese “hombre de nada” en el que se realiza en encuentro aleatorio de virtud y fortuna, del zorro y el león, “puede no tener lugar” se produce desde un vacío político y filosófico donde el encuentro deberá realizarse (Althusser, 2002, pp. 37-39).

El Príncipe es el manifiesto de este cometido —“porque se involucra en la batalla ideológica y porque su escritura es un acto político”; es decir, introduce la práctica en el texto y el texto en la práctica—, cuyo punto de vista es el del pueblo, pero de un modo complejo. En efecto, en cuanto escrito público que “confiesa lo inconfesable”, *El Príncipe* es una “artimaña contra Príncipes” que se dirige al pueblo y por ello se trata de un texto *anti-maquiavélico*, maquiaveliano. Pero si la “interpretación democrática” prescinde del Príncipe, se desatiende la obra de la unidad, por lo que la alternancia de los puntos de vista se hace finalmente inescindible. Es esta conjunción inevitable el motivo de la inasibilidad de Maquiavelo, del “cuestionamiento” sin solución y, finalmente, de su “soledad” en la interpretación althusseriana.

VI

En la actualidad —es lo que en realidad quisiera proponer aquí— tiene lugar un complejo “momento maquiaveliano” en América Latina. Un conjunto de antiguas luchas sociales organizan sus militancias y sus tareas en una conquista institucional, en una disputa por la ley (que emerge así maquiavelianamente del rechazo de los oprimidos hacia la opresión) y por el sentido compartido (que suele hoy llamarse “hegemonía”), bajo una tácita “exhortación a la unidad de Latinoamérica” por un Príncipe colectivo que ha adoptado un posicionamiento popular, cuya frágil realidad no procede de ninguna necesidad histórica, sino de un encuentro aleatorio de movimientos sociales y políticas de Estado en la región, que pudo no haber tenido lugar y que puede, de un momento a otro, dejar de ser.

La pertinencia del pensamiento maquiaveliano en relación con la cuestión democrática latinoamericana del presente, no solo recupera el vínculo de poder y libertad contra un cierto sentido común “liberal” que nos tenía acostumbrados a la incompatibilidad de estos términos, sino también mantiene alerta contra toda tentación totalitaria de desvanecer los conflictos de los que nacen la institución y la ley, con plena conciencia de la radical contingencia ínsita en la experiencia en curso, que no abjura de su materialidad pero los despoja de toda garantía histórica para recuperar la acción humana y la lógica del “encuentro”.

No cabe invocar necesidad alguna que perpetúe una determinada dirección en la marcha de las cosas, sino solo una virtud popular y dirigenzial capaz de lidiar con la fortuna y con el tiempo —además de hacerlo con los poderes afectados que precipitan inestabilidades en continuación. El tiempo se vuelve materia propiamente política; es lo que recordaba Clément Rosset en su viejo libro sobre *La anti-naturalidad*: “El problema filosófico del Príncipe, antes de ser un problema de eficacia, es un problema de tiempo”. La política como intervención en el tiempo (en el doble sentido de *cronos* y *kairós*), como arte de apropiarse de él, presupone que nada dura por sí mismo, por sus propias fuerzas o por su movimiento natural, sino por la acción que inventa y así produce duración (1974, pp. 191-198).

Es por ello que la política no es sobre todo asunto de “sabiduría”, ni un estricto cálculo de costos y beneficios ni una pura teoría de la acción racional; antes bien será una audacia —es el sentido del célebre pasaje en el que Maquiavelo afirma que la fortuna prefiere a los jóvenes porque son “atrevidos..., menos respetuosos, más feroces y más audaces” (Machia-

velli, 1995, p. 167)⁹—, pero acompañada de una prudencia; pues la audacia sin prudencia está destinada a sucumbir a las ilusiones del deseo y los engaños del tiempo; la prudencia sin audacia es incapaz de subyugar a la fortuna y producir duración.

Pero el momento maquiaveliano en América Latina cuenta con una ventaja por relación a 1513: no se halla acechado por un modelo de sociedad ideal perdida que sería necesario restablecer, ni por una presunta armonía abandonada que pudieran evocar perspectivas conservadoras, o invocar políticas de regreso hacia un origen histórico o hacia una naturaleza extraviada por los desvíos de la historia. Maquiavelo debió disputar con los humanistas de su tiempo el nombre de Roma y su sentido; se trataba de desmarcar a Roma de la buena sociedad perdida para mostrarla como una sociedad histórica que obtuvo su esplendor a partir de sus conflictos, de sus transgresiones y de una singular institucionalidad próxima a la irrupción de reivindicaciones populares y a las resistencias contra la opresión.

El actual momento latinoamericano no cuenta con modelos, sino con inspiraciones intelectuales e históricas subordinadas a la creación política. En este, la generación de derechos desde la dimensión anímica del deseo y su inscripción en la ley merced a la lucha política, se acompaña de una producción institucional que a la vez los expresa y los protege. Pero la cuestión de los derechos y la crítica de la dominación —en cuanto dimensión propiamente “política” que suele vincularse a Maquiavelo— no excluye una crítica de la explotación económica y una desmitificación del relato que presenta una acumulación originaria (económica, pero también mediática y simbólica) en Latinoamérica como si se tratara de productores y emprendedores al servicio de la totalidad social y no de una historia de rapiñas, saqueos, genocidios y despojos colectivos, según los términos descriptos en célebre el capítulo XXIV del libro I de *El Capital*. Marx con Maquiavelo. Maquiavelo con Marx. En realidad, como ha mostrado Lefort, es inexacto imputar a Maquiavelo un desinterés por “la dimensión económica de lo político” (1988a, pp. 109-119); valga como prueba este impresionante pasaje de la *Historia de Florencia* que Maquiavelo pone en boca de un obrero durante el motín de los Ciompi, y que cito *in extenso*:

Y no os dejéis impresionar por lo que os arrojan al rostro: la antigua nobleza de su sangre, puesto que todos los hombres han salido del mismo sitio,

⁹ Para un análisis de este pasaje, ver el bello artículo de Claude Lefort. (1988). Maquiavelo y los jóvenes. *Las formas de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 130-142.

son igualmente antiguos, han sido hechos de la misma manera. Poneos todos desnudos: os veréis iguales a todos. Poneos sus vestimentas y a ellos las nuestras: no hay dudas, somos nosotros quienes tenemos el aspecto de nobles y ellos de miserables. Sólo nos distinguen la pobreza y la riqueza. Lo que me molesta mucho, es aprender que hay muchos entre ustedes, que por conciencia, se arrepienten de los pecados cometidos y tienen el firme propósito de no cometer nuevas faltas; en este caso, si ello es verdadero, vosotros no sois los hombres que yo creía que érais. ¿En qué, esos términos de conciencia de infamia, pueden espantaros? ¿Los que vencen, de cualquier manera que vengan, se llevan la vergüenza? En cuanto a la conciencia, no debemos preocuparnos, pues entre gente como nosotros llena de miedo, miedo del hambre, miedo de la prisión, no hay ni debe haber lugar para tenerle miedo al Infierno. Pero prestad pues atención a cómo proceden los otros hombres y veréis cómo todos aquellos que llegan a la riqueza, al poder, llegan por el engaño y la fuerza; después, una vez que han usurpado así el dolo y la violencia, decoran sus acciones con el nombre de justa ganancia (citado en Lefort, 1988a, p. 119)¹⁰.

La disputa por Maquiavelo a lo largo de la historia y, en el siglo xx, la inspiración de la izquierda por su perspectiva anticontractualista que denuncia por anticipado el carácter abstracto de ordenamientos jurídicos alienados de la fragua en la que la lucha de los hombres conquistan nuevas libertades y nuevas igualdades, presentan una singular desembocadura en la encrucijada latinoamericana para una lucidez de las tareas por venir: poner en marcha un pensamiento de la institución y de la ley en sintonía con experiencias emancipatorias que no hallarán concreción “a base de padrenuestros” (lo que según entiendo quiere decir: con las intenciones y con las convicciones no basta, pues siempre es necesario el registro minucioso de los límites que impone lo real, la pluralidad irreconciliada y en conflicto, la finitud...), sino por el trabajo de lo común y, a la vez, por la conciencia de la división social y la fractura de intereses, la falla inherente a cualquier orden civil.

¹⁰ El desmantelamiento del relato de la “nobleza de sangre” y de la “justa ganancia” en este texto maquiaveliano halla una muy particular sintonía crítica con una página del *Tratado político*, donde Spinoza escribe que “[...] nos dejamos engañar por el poder y la cultura... Pero la naturaleza es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando; todos infunden pavor, si no lo tienen. Y por doquier la verdad es a menudo deformada... especialmente cuando mandan uno o pocos que no miran, en sus valoraciones, a lo justo o verdadero, sino a la cuantía de sus riquezas” (1986, pp. 158-159); así como, desde luego, con la crítica marxiana del relato burgués de la acumulación originaria del capital como si se tratara de una “robinsonada” en *El capital*, I, VIII.

VII

Una perspectiva tributaria de la tradición maquiaveliana asumirá la imposibilidad de llevar adelante un proceso político orientado a producir igualdades, reparaciones e inclusión sin contar con aparatos, punteros, dinero, alianzas no deseadas, negociaciones con frecuencia oscuras y demás (pues “pluralidad” no significa solo coexistencia de seres que piensan distinto, sino sobre todo manifestación de intereses y ambiciones). El problema “moral” de la política así concebida es el de lograr que un proceso de transformación social no sea devorado por esa materialidad inevitable.

Lejos de cualquier moralismo y de “contratos morales” que niegan de manera cínica la materia íntima de la política —el poder—, importa invocar la herencia maquiaveliana, la cual toma muy en serio y en todo su dramatismo las complejas relaciones entre ética y política, a la vez que denuncia el moralismo como instrumento objetivo de los poderosos (que nunca tuvieron, precisamente, escrúpulos morales) y como una manera de entender la acción de gobierno que la reduce a ser una pura perpetuación de las desigualdades que existen.

Esta interrogación sobre la moral y sus tensiones con la política pone en marcha una reflexión siempre dramática y nueva acerca de los medios y los fines, ineludible para quienes piensan la política a igual distancia del moralismo y el cinismo —una vía de acción y reflexión que encuentra su manifiesto en las primeras páginas del *Tratado político* donde se establece el contrapunto entre filósofos y políticos—, y con ella han debido enfrentarse todos los que alguna vez asumieron la responsabilidad de transformar situaciones de privilegio. No exenta de angustia, esa interrogación es la de cómo producir efectos de igualdad orientados por ideas, habida cuenta de la resistencia de lo real y las pasiones naturales a la vida humana.

Para ello, el *conatus* colectivo manifestado como *virtù* popular redundante en producir una institucionalidad inmanente a los conflictos. Si quieren prosperar en su cometido, esas instituciones no deberán alejarse de la vida común —o dicho en otros términos, la distancia entre el poder instituyente y el poder instituido debe ser lo más corta posible. Por lo demás, cuestiones que normalmente son adjudicadas a formas de inmoralidad (como por ejemplo la corrupción) no tienen, en caso de tenerla, una solución moral sino institucional y política. La corrupción no es un problema moral, es un asunto político.

El centro de la cuestión es si una democracia puede ser emancipatoria y capaz de subordinar la riqueza y la propiedad a la acción común.

Democracia, en efecto, es una palabra que atesora múltiples y tal vez inagotables capas de sentido, y no puede prescindir de su aspecto formal. La forma es esencial a ella pero no la agota, en la medida en que también permite la irrupción de lo que no se hallaba previsto en la ley, la producción, extensión y protección de nuevos derechos y nuevas igualdades; si está viva, una democracia es irreductible a la forma que la establece.

Esta dimensión “salvaje” de la aventura democrática, a su vez, prospera en la implementación de ciertas medidas de reparación referidas a sectores sociales que jamás contaron y estuvieron excluidos del debate político y la visibilidad pública; también traiciona derechos que conciernen a la diversidad sexual, a la ancianidad, a la inclusión más plena de inmigrantes latinoamericanos o asiáticos (que podría adoptar la consigna de la izquierda europea frente al fascismo xenofóbico —esa consigna dice: “todo el que está aquí, es de aquí”; con su trabajo y su trama de vínculos locales, el cuerpo presente en un determinado punto de la tierra es condición suficiente para el acceso a una ciudadanía plena, idea que conmueve y amplía la representación tradicional de nación), etc. Por lo pronto, en Latinoamérica estamos en presencia de muchos gobiernos que transitan una vía democrática bajo la convicción de que hay cambios cualitativos y sustantivos que pueden lograrse por esa senda.

En este marco, una izquierda que asuma en toda su caladura la cuestión democrática debe ser capaz de adjuntar a la audacia una “prudencia” y un cuidado, adjunción que implica el reconocimiento de la radical contingencia alojada en los asuntos humanos, y una responsabilidad en las acciones orientadas a una intervención sobre la riqueza, la renta, los bienes culturales y las contiendas simbólicas connaturales a una ciudadanía inexorablemente afectada por la división. Además de económica esa contienda es cultural, y por ello cobra particular relevancia la tarea intelectual clásica que busca desideologizar y poner en marcha significados diferentes, iniciativas políticas nuevas, que sin embargo no presupongan el anhelo de una humanidad diferente a la que ahora mismo existe. En este punto, es necesario sustraer la política de todo principio de esperanza y de la retórica que le es aneja. No hay esperanza, hay lo que hay, hay esto. ¿Qué somos capaces de hacer ahora?, es la pregunta que desplaza a la cuestión de la esperanza.

Y son efectivamente muchas las cosas que suceden, las experiencias que se acumulan y establecen el tesoro público fundamental para la constitución de una cultura política posible, libertaria, emancipatoria, también conjetural y prudente, que preserve viva la cuestión democrática y la reflexión sobre la ética en la política; que ponga en obra, contra el ideologismo moralista, un “realismo con rostro humano” —cuya máxima es

“no ridiculizar, no lamentar y no denostar”; que siente las bases para la transformación en lo que hay –y en cómo los hombres son– y no en lo que no hay –y en cómo los hombres deberían ser.

Bibliografía

- Althusser, Loius. (2002). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Althusser, Louis. (2004). Teoría y práctica política. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Aricó, José. (1962). Prólogo. En Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Lautaro.
- Audier, Serge. (2005). *Machiavel, conflict et liberté*. Paris: Vrin.
- Bove, Laurent. (2002). De la prudence des corps. Du physique au politique. Introducción a Spinoza. *Traité politique*. Paris: Librairie Générale Française, Paris.
- Burgos, Raúl. (Mayo-diciembre 2010). Sesenta años de presencia gramsciana en la cultura argentina, 1947-2007. *La revista del CCC*, (9/10). Recuperado de: <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/166/>
- Gaille, Marie. (2011). *Maquiavelo y la tradición filosófica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- González, Horacio. (1971). Prólogo. En Gramsci, Antonio. *El príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*. Buenos Aires: Puente Alsina.
- Gramsci, Antonio. (1985). *Notas sobre la política de Maquiavelo. La política y el Estado Moderno*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Groussac, Paul. (1896). *La Biblioteca*, (I), 148.
- Lefort, Claude. (1988a). Maquiavelo: la dimensión económica de lo político. *Las forma de la historia*. México: FCE.
- Lefort, Claude. (2007). Maquiavelo y la *verità effettuale*. El arte de escribir y lo político. Barcelona: Herder.
- Lewin, Boleslao. (1967). *Rousseau y la independencia argentina y americana*. Buenos Aires: Eudeba.
- Machiavelli, Niccolò. (1995). *Il Principe*. Torino: Einaudi.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1964). Nota sobre Maquiavelo. *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Moreno, Mariano. (1965). *Plan revolucionario de operaciones*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Rosset, Clément. (1974). *La anti-naturaleza*. Madrid: Taurus.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1980). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.

- Rousseau, Jean-Jacques. (2010). *Del contrato social* [1810], edición facsimilar con prólogo de Mariano Moreno. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Spinoza, Baruch. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Torres, Sebastián. (2003). Tiempo de violencia o violencia del tiempo: ¿el momento maquiaveliano en el Río de la Plata? Una reflexión en torno al *Plan de operaciones* atribuido a Mariano Moreno. *Nombres*, (18), 35-60.

¿POR QUÉ EL ÁNGEL DE LA HISTORIA MIRA HACIA ATRÁS?*

PARTE I

STEFAN GANDLER

Nota preliminar

La siguiente interpretación del texto “Über den Begriff der Geschichte (Sobre el concepto de historia)” de Walter Benjamin sigue dos ejes principales. El primero parte de su contexto filosófico y el segundo de su contexto histórico.

Filosóficamente no queda la menor duda de que el texto sólo se puede entender si se parte del hecho de que es un escrito radicalmente materialista. Es un intento por radicalizar al materialismo crítico, no mecanicista de Marx. Esta radicalización filosófica es necesaria debido al contexto histórico durante el cual Walter Benjamin lo escribe: el nacionalsocialismo en Alemania y el fascismo en gran parte de Europa, que coinciden con el fracaso de la izquierda en estos países. Es posible esta radicalización (en el sentido de llegar más cerca de las raíces de las relaciones y contradicciones existentes) del materialismo histórico, con la ayuda que Benjamin toma prestada de ciertos aspectos de la teología. El materialismo histórico de Benjamin pone a su servicio la teología, no para suavizar filosóficamente su crítica a las relaciones sociales existentes y acercarlo políticamente a la ideología burguesa. Al contrario: el materialismo histórico en la versión predominante durante la época de Walter Benjamin –como lo desarrollaron los teóricos de la socialdemocracia– se había acercado bastante a doctrinas burguesas, y con la ayuda de la teología podría superar la limitación de su radicalidad. El punto clave en este sentido es el *concepto de tiempo*,¹ que fue retomado de manera

* Una versión de este texto aparece publicada en Bolívar Echeverría (Compilador). (2005). *La mirada del Ángel: en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: UNAM-ERA. Otra versión de este aparece en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, enero-marzo de 2003, año 8, número 20, pp. 7-39.

¹ Véase: “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento [Fortgang] como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general” (Benjamin, 2005, Tesis III). Usamos aquí y en lo siguiente, la traducción al español elaborada por Bolívar Echeverría.

ingenua desde la tradición establecida por la mayoría de los marxistas. Mientras que en la Física ya había, por parte de Albert Einstein, una crítica radical a este concepto de tiempo como algo que avanza inmutablemente, en la Filosofía todavía no había un intento serio de superar este concepto simplista.

Marx todavía no pudo desarrollar esta crítica, en su época, con la misma radicalidad con la cual la desarrolla Benjamin, pero en su crítica al concepto de valor, desarrollado por la economía política, está ya implícito el germen para esta crítica. El pensamiento burgués, que en la Física acepta por fin —con ciertas excepciones— la ruptura epistemológica que representa la teoría de la relatividad de Einstein, no lo hace en el terreno filosófico y de las Ciencias Sociales. A la Física no le queda otra opción, debido a las innegables ventajas en las aplicaciones técnicas que surgen a partir de la teoría de la relatividad, sobre todo en la Física nuclear y en la Astronomía, como por ejemplo en los viajes espaciales. Pero en la Filosofía y las Ciencias Sociales, esta ruptura epistemológica es impensable para el pensamiento burgués. ¿Por qué? Porque, como demostró Marx, la economía capitalista se basa necesariamente en el *concepto del tiempo* como algo lineal e inmutable. Esta concepción es ciertamente sagrada para la ideología dominante, porque el tiempo es la única medida que tiene la forma económica existente hoy en día prácticamente en toda la tierra para comparar lo que en sí es incomparable: el trabajo distinto de seres humanos distintos.

La clásica división de la razón en la sociedad burguesa, analizada por la escuela de Frankfurt, por ejemplo en la *Dialéctica de la ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, en la razón instrumental que se desarrolla sin límites y la razón en el sentido amplio y clásico como lo usa por ejemplo G.W.F. Hegel, o dicho de otro modo, en la razón subjetiva y la razón objetiva, se presenta también en el problema del concepto de tiempo. Mientras la razón instrumental se aprovecha en términos técnicos y prácticos de los grandes descubrimientos de Einstein, la razón objetiva está tan estancada en esta formación social, que no se encuentra en condiciones de cuestionar el concepto de tiempo en la vida cotidiana a partir de estos descubrimientos.²

² Para justificar este procedimiento se usa la clásica figura del pensamiento burgués en la época del capitalismo tardío, es decir, del capitalismo en su fase de dar patadas de ahogado: En vez de entender a Hegel y su dialéctica con la idea de la transformación de cambios cuantitativos en cambios cualitativos, se trata de reducir un cambio cualitativo a un cambio cuantitativo: se argumenta, que los descubrimientos de la teoría de la relatividad sobre la relatividad del tiempo, sólo son aplicables en términos de “muy grandes velocidades” o “muy grandes distancias” que supuestamente no existen en la vida cotidiana de los seres humanos. Se reduce de nuevo

Con la aceptación de la teoría de la relatividad para la Filosofía y las Ciencias Sociales, se derrumbaría sin piedad todo el orden existente. Marx preparó el terreno teórico en el cual Benjamin hace esta gran revelación a la cual llega con la ayuda de ciertos métodos y herencias de la teología. La revelación de Benjamin es estrictamente materialista, porque se basa en el conocimiento de que el tiempo como algo lineal, ininterrumpido y con dirección definida es una construcción ideológica que no se basa en ningún sustento material. Es la puerta de salida de este sistema político-económico y social aparentemente sin salida, sin la necesidad de una salvación mesiánica —en el sentido clásico de la palabra, como una salvación que viene de afuera de la sociedad.

Paradójicamente es justo la teología, la que ayudó a Benjamin a superar la necesidad de elementos no humanos para pensar o imaginarse esta salida. El elemento mesiánico que sí existe en el texto de Benjamin, es uno bien diferente a las ideas clásicas de salvación mesiánica existentes en muchas religiones e implícitamente también en muchas de las interpretaciones limitadas del materialismo histórico del *concepto de revolución*. Para Walter Benjamin existe una “*débil fuerza mesiánica*” (2005, tesis II) en cada generación de seres humanos que puede hacerse virulenta justamente a partir del conocimiento de un concepto diferente del tiempo, es decir, a partir del entendimiento de que el pasado está presente de una manera muy diferente de lo que pensamos, por lo general, en el presente: “*éramos esperados sobre la tierra*” (2005, tesis II) por las generaciones anteriores. Mientras que en diferentes religiones se espera al Mesías, en las interpretaciones limitadas del materialismo histórico se espera un acto mesiánico que viene de fuera de la sociedad o del “*cumplimiento de las leyes de la historia*”, que en última instancia no es otra cosa que la esperanza en un Mesías, Benjamin traslada la esperanza de las generaciones anteriores a una que se dirige hacia nosotros.

El único instrumento que puede ‘medir’ el tiempo son los relojes, que en verdad no hacen otra cosa que medir su propio ritmo autoproducido, o dicho en otras palabras: los relojes no son otra cosa que contadores de oscilaciones anteriormente producidas con la intención de tener un movimiento que se repite en lo ideal eternamente con las mismas características. La idea de la repetición de momentos cualitativamente iguales es la base de construcción de los relojes que a su vez nos sugieren la existencia objetiva de este tiempo lineal, meramente cuantitativo y sin cuali-

algo cualitativo a algo cuantitativo para poder excluir las consecuencias de muy largo alcance de la crítica al concepto de tiempo realizada por Einstein para la formación social existente.

dades específicas. Esta idea del tiempo lineal es relativamente vieja, pero alcanza su fuerza actual con la aparición de relojes cada vez más exactos y baratos, es decir, omnipresentes y con la forma económica que se basa exclusivamente en el aspecto cuantitativo del valor o del tiempo lineal.

Aparentemente, justo en el momento de la generalización de esta forma de producción, se llegó a medir el tiempo de manera más exacta y por esto se logró tener a los horarios cada vez más unificados, a grandes escalas geográficas, así como antes se había unificado el calendario, después de una lucha por siglos entre distintos sistemas calendarios, hasta que quedó por fin el gregoriano como el dominante casi a escala mundial.³ Pero el movimiento fue más complejo: esta forma social necesitaba de estas formas más exactas y más generalizadas para medir el tiempo según sus reglas. En una relación dialéctica entre el desarrollo de las técnicas de medir este tiempo y la necesidad social de medirlo de tal manera, así como de la capacidad política-organizativa de imponer este nuevo tiempo entre la sociedad, se llegó a una forma de percibir el tiempo y poder medirlo de la manera correspondiente.

En la supuesta homogeneidad del tiempo está también presente una de las fuerzas del etnocentrismo en su forma dominante hoy en día: el eurocentrismo. Negando el aspecto cualitativo del tiempo, concibiéndolo como “vacío” (Benjamin, 2005, tesis XIII), se le pone fuera de la decisión colectiva y social, y absolutiza o naturaliza con esto ciertas tradiciones locales con su respectiva valoración cualitativa del tiempo (que en términos reales siempre existe, a pesar de ser sistemáticamente segado). El día domingo

³ El último residuo de esta guerra de muy larga duración entre distintos calendarios por el predominio a escala mundial, era el debate –a veces grotesco– sobre si el nuevo milenio empezó el 1 de enero del año 2000 o del año 2001. Casi en ninguna de las distintas aportaciones a esta discusión, se hizo referencia a la base histórica de esta confusión que está, por una parte, justamente en la historia conflictiva de los sistemas calendarios y, por otra parte, justamente en la historicidad de los sistemas de contar el tiempo: en el momento que se inventó el calendario gregoriano en Europa todavía no existía el concepto del cero. Por consiguiente no se podía contar en “año cero”, que llevó al hecho hasta hoy existente de que en la línea de tiempo que establece el calendario que usamos con tanto convencimiento de su objetividad, se rompe con lo establecido en la matemática moderna, de tal manera que - contando desde los números negativos - después del menos uno (-1) se brinca directamente al uno (1), sin contar el cero (0). En la disputa sobre el verdadero inicio del nuevo milenio casi todos los participantes partieron de la objetividad del calendario hoy en día dominante y sólo se disputaron sobre su interpretación correcta, sin darse cuenta que el mismo calendario es en términos de matemática moderna incorrecto. Esto es una expresión más de la incapacidad de nuestra sociedad por reflexionar críticamente sobre su concepto de tiempo, y darse cuenta que este concepto como existe hoy en día sólo tiene su justificación en la forma social a la que corresponde y no se debe a ninguna objetividad fuera de esta forma social.

es entonces, fuera de toda discusión, día festivo fijo en la mayoría de los países, así como ciertos horarios de comida, descanso y trabajo. Lo que desde el punto de vista del *ethos realista*, que tiene plena presencia en el llamado primer mundo, es una forma inexacta o menos seria de actuar en relación con el tiempo que se percibe como algo objetivamente dado, podría ser entendido entonces, de otra manera. Probablemente se trata de una forma diferente o propia de construir y concebir el tiempo, perteneciente a otro tipo de modernidad. No se le puede juzgar o entender a partir de la construcción ideológica del tiempo que se tiene en ciertos países. Es decir, criticar el concepto dogmático del tiempo lineal y homogéneo como algo supuestamente natural o dado eternamente, podría abrir el camino a una crítica radical del etnocentrismo del noroeste europeo y estadounidense. En referencia a la afirmación de Benjamin, de que una crítica al progresismo político y teórico sólo es posible si se basa en una crítica del concepto dogmático del tiempo, se podría llegar a la conclusión, de que una crítica al eurocentrismo sólo es posible si se basa igualmente en una crítica del concepto realista del tiempo.⁴ Ahí estaría por consiguiente un punto de enlace decisivo entre la teoría del cuadrípulo *ethos* de la modernidad capitalista (con especial énfasis en el *ethos barroco*) de Bolívar Echeverría, y la crítica al concepto de tiempo lineal desarrollada por Walter Benjamin.

Después de esta pequeña nota preliminar sobre el contexto (filosófico e histórico), la radicalidad y las posibles consecuencias de la teoría del tiempo presente (*Jetztzeit*) en el texto sobre el concepto de historia de

⁴ Nos referimos aquí al concepto del “*ethos realista*” de Bolívar Echeverría. Este *ethos* es para Echeverría, aquel que se auto concibe como ‘realista’. En este *ethos* se percibe la sociedad existente con una gran ingenuidad, lo que se basa en la ilusión de la no-existencia de contradicciones básicas en esta sociedad. En este ‘realismo’, la realidad no está presente tal cual en su consciencia, como piensa que así sea, sino más bien, es un realismo normativo, para decirlo de alguna manera. Parte de la idea de que las normas y reglas de juego existentes están plenamente cumplidos en la realidad, cualquier transgresión la puede concebir solamente como excepción y es incapaz de concebirla como expresión de una contradicción sistemática. En este sentido, el *ethos realista* es aquel que no tiene la menor capacidad de concebir una posible diferencia entre el concepto de tiempo dominante hoy en día y la realidad temporal misma. El *ethos barroco* en cambio, que tiene cierta presencia limitada en América Latina, es el que sabe de las contradicciones inherentes a la sociedad existente y podría entonces incluir más que el realista, la capacidad de percibir el carácter ideológico del concepto de tiempo hoy en día reinante. Lo que la mayoría de los alemanes perciben entonces en México como impuntualidad, que a su vez interpretan como una forma menos racional y menos modernizada de actuar, podría ser más bien una forma más inteligente de percibir las contradicciones del concepto actual de tiempo. (Véase por ejemplo: Bolívar Echeverría. (1995). “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”. *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM y El Equilibrista).

Benjamin, queremos abordar desde distintos ángulos la pregunta *¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?*

Esta pregunta, a partir de la cual queremos organizar nuestras siguientes interpretaciones del texto “Über den Begriff der Geschichte [Sobre el concepto de historia]” de Walter Benjamin, se puede enfatizar de dos maneras. La primera y la más obvia sería: ¿Por qué el Ángel de la Historia *mira hacia atrás?* Y la segunda manera sería: ¿Por qué el *Ángel de la Historia* mira hacia atrás?

¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?

Vamos a empezar con esta segunda forma de acentuar la pregunta que es a la vez, la pregunta sobre el papel que juega la teología en estas notas de Benjamin. ¿Por qué es justamente un ángel la figura que mira hacia atrás? ¿Por qué no un sabio, un filósofo, un comité central o el espíritu universal? El “Ángel de la Historia”, “der Engel der Geschichte”, del cual habla Benjamin (2005) en la tesis IX y que es el tema de este coloquio, es sin lugar a dudas más que una mera referencia a la imagen de Paul Klee, titulada “Angelus Novus”. Esta formulación en la tesis IX, se encuentra en directa relación con la primera tesis, en la cual Benjamin menciona la importancia que tiene la teología para el materialismo histórico, al que él se propone aportar algo relevante en una época de su profunda crisis. Antes que nada es importante subrayar que Benjamin no propone abandonar el materialismo histórico para dirigirse hacia la teología. Tampoco sugiere mezclar el materialismo histórico con la teología como si fueran dos componentes de la misma categoría. Más bien, está muy claro que se trata de poner la teología al servicio del materialismo histórico, para que este gane en contra de cualquier retador.

En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo, hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología que, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie (Benjamin, 2005, tesis I).

Pero ¿cuál es el retador más temido? ¿A quién tiene que enfrentarse el materialismo histórico en el momento que Benjamin apunta estas líneas? El autor lo dice justamente en la tesis que a su vez es la única, aparte de la citada primera tesis en la cual hace una referencia explícita a la teología. En la tesis X, en la cual toma cierta regla de conducta de los

monjes como ejemplo a seguir, precisa este momento histórico: “En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto” (Benjamin, 2005, tesis X). En este momento, el autor propone seguir el ejemplo de los hermanos: “Los temas de meditación que la regla conventual proponía a los hermanos novicios tenían la tarea de alejarlos del mundo y sus afanes. La reflexión que desarrollamos aquí procede de una determinación parecida” (Benjamin, 2005, tesis X).

Esta es una de las cosas que Benjamin piensa poder aprender de la teología: la capacidad de tomar distancia de lo inmediato de las actividades del mundo, una capacidad que por lo general no se puede desarrollar por el politicismo de la izquierda. Esto es, en el tiempo del nacionalsocialismo y fascismo, nada obvio, ya que, como se puede entender en la frase arriba citada, es muchas veces justamente la falta de distancia hacia la propia derrota lo que desemboca en la traición a la propia causa. La enseñanza que Benjamin quiere retomar de la teología, tomada en servicio por el materialismo histórico, es la siguiente. Lo que hoy en día existe visiblemente no es la totalidad, no es la última palabra de la historia, hay algo fuera de la fuerza destructora casi omnipresente en la contemporaneidad de Benjamin. Es la desesperanza que predominaba en esa época, según muchos testimonios, entre los no fascistas y no nacionalsocialistas, en contra de la cual Benjamin retoma la vieja idea teológica de la esperanza,⁵ aunque por supuesto él mismo, se prohíbe hacerlo con la inmediatez de Bloch. Según esta perspectiva, es este último texto de Walter Benjamin antes de su suicidio, todo menos que el documento de la desesperanza de alguien que está a punto del auto homicidio, como la había interpretado en este coloquio José María Pérez Gay en un discurso que nos impresionó por su habilidad de gran orador.

Una de las razones principales por la cual Benjamin se refiere a la teología es, entonces, su impulso radicalmente crítico y revolucionario, entendido en el sentido de que lo que aparentemente es una realidad de la cual en tiempos próximos no podremos salir (“el imperio de los

⁵ Véase por ejemplo: “(La confianza, la valentía, el humor, la astucia y la incondicionalidad en la lucha de clases, S.G.) van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia” (Benjamin, 2005, tesis IV). Este “sol que está por salir en el cielo de la historia” es sin lugar a dudas una sociedad menos represiva y exploradora que la existente.

mil años”), no es la totalidad de lo existente. Hay algo más de lo que se impone con poder sangriento. (Obviamente una gran parte de los religiosos y creyentes por ejemplo, en la Alemania de esta época no supieron entender la teología así y se sometieron de manera incondicional al proyecto destructivo nacionalsocialista. Es por esto que Benjamin afirma en la primera tesis que la teología “hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie” (Benjamin, 2005, tesis I).

Este tomar distancia del mundo en su realidad actual no significa para Benjamin un retirarse de las luchas reales hacia una nueva actitud meramente contemplativa que implícitamente está en complicidad con la realidad dominante al no tocarla, así como se ha hecho en muchas de las interpretaciones ‘pequeñas’ de la teología. Las reflexiones de Benjamin intentan, como dice después de la mención de las reglas de los conventos, “desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos [estos políticos, S.G.] lo han envuelto” (Benjamin, 2005, tesis X).

Pero la radicalidad en la comprensión de lo existente, que Benjamin quiere profundizar poniendo al servicio del materialismo histórico a la teología, va más allá de la forma de ver o enfrentarse al fascismo y nacionalsocialismo. Nos referimos aquí al punto más radical de este conjunto de notas de Benjamin, que ya mencionamos en las notas preliminares: La crítica al concepto dominante hoy en día del tiempo como continuo y lineal. En la teología existe también la idea de la posibilidad y necesidad de interrumpir el continuum temporal. Existe en ella también la idea de que hay algo más allá, no solamente de lo que hoy en día se impone materialmente, sino además algo fuera de las bases conceptuales más profundas y menos cuestionadas de la formación social actualmente imperante.

La diferencia entre la teología y lo que retoma Benjamin de esta consiste en que Benjamin ve la posibilidad de esta ruptura dentro de este mundo. El “Jetztzeit [tiempo del ahora]” (Benjamin, 2005, tesis XIV), no es el juicio final y no hay que esperar la propia muerte para poder acercarse a esta nueva concepción del tiempo. La experiencia y praxis de muchas generaciones en sus actos de memoria y tradiciones vivas tienen en sí algo central de esta concepción del ‘tiempo del ahora’. Un ejemplo podría ser en la arquitectura religiosa el Bautisterio de Florencia del siglo XI o XII. Su forma octangular puede ser interpretada como una referencia a un “octavo día”, es decir el día, el tiempo fuera del tiempo normal, lineal.

El materialismo histórico tenía con Karl Marx un pensador que superó en muchos aspectos lo heredado por el materialismo mecánico y el idealismo. Pero esta base teórica, en muchos sentidos única, no fue retomada por largo tiempo con la radicalidad necesaria con la que Marx la fundó. Benjamin recurre a la teología para poder superar una de las

razones principales de por qué el proyecto de Marx, a lo largo del tiempo, perdió tanta fuerza explicativa y tanto impulso revolucionario: las tendencias positivistas que existían de igual manera en la interpretación de los teóricos de corte socialdemócrata, así como de corte estalinista.⁶ La profunda convicción de los religiosos de que lo visible no es el todo, y el poder existente actualmente no el único, es lo que, como tratamos de demostrar, retoma Benjamin de la tradición teológica, sin querer retomar el impulso que hace pequeña y fea a la teología: el de sacrificar justamente estos conocimientos para poder vivir con lo que Benjamin rechaza tanto: el conformismo (Benjamin, 2005, tesis XI).

Por esto es el *Ángel de la Historia* quien mira hacia atrás. Vamos ahora al segundo modo de entender nuestra pregunta.

¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?

El ángel de la historia en las tesis de Walter Benjamin *mira hacia atrás* por tres razones:

Primero, porque *epistemológicamente* es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o el ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder entender su entorno.

Segundo, porque *ontológicamente* el futuro no existe, ya que el ‘progreso’ no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente no existe.

Tercero, porque *políticamente* es necesario mirar hacia atrás, porque no es posible enfrentarse al nacionalsocialismo, si se le entiende como estado de excepción, opuesto a un progreso inevitable. Además mira hacia atrás para salvar a la tradición de la ocupación por los poderosos, porque las luchas se hacen por los muertos y vencidos de las generaciones anteriores y no por promesas del futuro.

Sobre lo primero. El aspecto epistemológico

a) Benjamin quiere salvar para la teoría materialista, el conocimiento que ya existía en el idealismo objetivo de Hegel, de que el conocimiento

⁶ Véase la tesis XI (2005), donde Benjamin habla de la “concepción positivista” de los teóricos socialdemócratas.

es únicamente posible sobre lo pasado. La fantasía humana no tiene la capacidad de inventar lo radicalmente nuevo. Por esta razón no sentimos envidia hacia las generaciones futuras, porque aunque en el caso de que su vida sea mucho mejor que la nuestra, no podríamos imaginarnos esta vida profundamente diferente y mejor y por consiguiente no sentimos ninguna envidia hacia ella. “Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros”, dice Benjamin (2005) en la segunda tesis, “sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar.” Y el texto sigue: “¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer?”.

El conocimiento tiene que basarse necesariamente sobre algo materialmente existente. Tal vez podemos detectar alguna “lógica” de algunos aspectos del desarrollo histórico, pero en última instancia no sabemos lo que realmente va a pasar, y menos aún en un mundo tan irracional o anárquico, cómo diría Marx, de la formación social actual. Lo que sí nos deja restos, aunque sean a veces muy escondidos y difíciles de percibir, es el pasado. Este sí está presente materialmente en nuestra vida cotidiana. Es decir, para ver algo a su alrededor, el ángel de la historia inevitablemente tiene que ver hacia atrás.

b) Para poder percibir lo más importante de estos restos materiales que nos dejaron las generaciones anteriores, hay que dejar atrás las versiones corrientes que existen de la ciencia de la historia. Se trata de no caer en el error del historicista que usa el procedimiento de compenetración, porque esta se da necesariamente con los vencedores de la historia. De los vencidos no sabemos nombres ni conocemos sus rostros, así que un acercamiento emocional a ellos sería por consiguiente más difícil que uno a los vencedores, de los cuales conocemos, por los documentos existentes, detalladamente sus estados de ánimo en distintos momentos de su vida. Pero acercarse a los vencedores de antes, significa a la vez acercarse a los amos de hoy, ya que son los herederos de los vencedores de la historia.⁷ Así que, para que realmente podamos entender hoy las contradicciones existentes, nos hace falta necesariamente una visión crítica y distanciada sobre la historia escrita dentro del modelo del historicismo. “El materialista histórico”, escribe Benjamin, “considera que su misión es

⁷ “Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez” (Benjamin, 2005, tesis VII).

la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo” (2005, tesis VII). Hay que mirar, entonces, con mucho cuidado y profundidad hacia atrás para ver las heridas, las cicatrices escondidas debajo de la aparente superficie lisa de la historia. También la izquierda necesita este consejo, ya que en muchas ocasiones cayó en el error de creerle a la historia oficial y sólo ver su diferencia con el pensamiento burgués en declarar que ‘a partir de ahora’ todo debería cambiar. Esta izquierda no veía que sólo a partir de una visión radicalmente distinta de la historia, sería posible entender mejor la sociedad existente y con esto poder cambiarla desde sus raíces más profundas.⁸

El ángel de la historia mira entonces hacia atrás no solo porque epistemológicamente no es posible conocer el futuro, sino también porque es necesario conocer verdaderamente el pasado, más allá de la historia oficial, para entender la realidad del presente.

c) Pero la necesidad de conocer el pasado va más allá de reflexiones sobre la utilidad de este conocimiento para un posible cambio social en el presente. Hay algo que Benjamin no puede nombrar directamente, sino sólo de manera indirecta, pero es tan importante que lo menciona en varias ocasiones a lo largo del corto texto sobre el concepto de la historia. Es algo que tiene gran relevancia para el proyecto de una sociedad diferente, más libre, y a la vez se escapa de reflexiones de utilidad política. Estas últimas son, a su vez, nada más que un reflejo de la reducción que vivimos los humanos en el capitalismo, en la lucha por la subsistencia material. La lógica que surge en esta lucha nos deforma de tal manera que, incluso en el momento de intentar una ruptura con este tipo de organización social, caemos con gran regularidad en el error de repetir su lógica utilitarista y pensar todo en términos de una utilidad política, aunque sea una utilidad para la realización de un plan revolucionario o emancipador. Esta es probablemente la razón porque Walter Benjamin piensa que es necesario que ciertos aspectos de la teología entren al materialismo histórico para ayudarlo a liberarse de su vinculación demasiado estrecha con el pensamiento y comportamiento burgués, o dicho en términos filo-

⁸ Sobran ejemplos para esto, aquí nos limitamos sólo a dos: la cada vez más grande referencia afirmativa de los estalinistas a la “patria grande” de Rusia, y con esto la completa pérdida de una visión crítica sobre la tradición imperialista que había en este país hacia las otras naciones dentro de la nueva Unión Soviética. Esta falta de visión crítica, este situarse tan fácilmente en la tradición de los vencedores anteriores, era la base de una política sumamente represiva hacia las naciones no rusas de la URSS. El otro ejemplo sería la mayoría de la izquierda mexicana, que por muchos años se negó a ver la terrible herencia del racismo colonial dentro de México y con esto autolimitó su posibilidad de criticar y superar el racismo antiindígena hasta hoy existente.

sóficos: positivista. Benjamin está convencido de que, a pesar de todo, a cada generación “ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho” (Benjamin, 2005, tesis II). No es tanto así que tengamos que conocer lo olvidado y saber de los olvidados de la historia para poder mejor cambiar la sociedad, como antes hemos mencionado. Esto sería una interpretación de Benjamin todavía limitada. Sino más bien, tenemos la obligación de conocer la historia de los vencidos por ellos mismos. Los vencidos de la historia tienen un derecho sobre nosotros. Estamos en deuda con ellos en el sentido de que no podemos olvidarnos de ellos sin más. El conocimiento de la historia se vuelve así algo mucho más relevante que una herramienta para la futura organización: es un fin en sí mismo. Es tan importante que para tener validez no necesita el dudoso argumento adicional del futuro a construir.

La imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. ‘La verdad no se nos escapará’: esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella (Benjamin, 2005, tesis V).

Lo que se pierde al no ver hacia atrás, hacia las partes difícilmente visibles del pasado, es, aparte del cumplimiento de un derecho histórico de los vencidos y asesinados de los tiempos anteriores, la posibilidad de reconocernos a nosotros mismos en esta imagen instantánea del pasado.⁹ Probablemente sea la única manera de conocernos, es decir, de conocer los fundamentos de nuestra realidad actual, pero este conocer no hay que entenderlo de manera positivista como una forma más de adquirir algún bien acumulado. Es un conocer fugaz, como el rayo de la tormenta que no puede ser apropiado por nadie y nos deja por un momento ver las montañas durante la noche. Es un acto que tiene su relevancia en sí mismo, no necesita justificación alguna por los efectos más o menos directos que tenga. En esto se distingue la concepción epistemológica, presente en este texto de Benjamin, abismalmente de la concepción de

⁹ Véase los textos de Shoshana Felman que no por casualidad trabaja sobre Benjamin y a la vez escribió, según el juicio del propio Claude Lanzmann, el mejor texto sobre su película *Shoah*, concentrándose justamente en el problema del testimonio (y con esto del rescate de la memoria en tiempos de su destrucción sistemática) hoy en día. (Véase el capítulo de Shoshana Felman en el libro editado por Bernard Cuau (1990). *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*. París: Belin.)

conocimiento de corte positivista, que tenía y tiene mucho peso aún entre aquellos que se definen como marxistas o materialistas históricos. Así como en la teología el acercamiento a la verdad (en este caso, divina) tiene relevancia en sí mismo, lo tiene también para Benjamin.¹⁰ Por esto, el ángel de la historia no sólo no mira hacia adelante, sino mira necesariamente hacia atrás.

d) Entonces, mirar hacia atrás no es una forma de pensar, de concebirse a sí mismo, de reflexionar sobre la realidad en la cual vivimos, sino es la forma de hacerlo. Pero el asunto todavía es más complicado. No se trata solamente de dejar de dirigir la mirada, la atención hacia la idea del futuro o del futuro mejor, hacia la idea del progreso incesante que nos va a liberar casi automáticamente, sino se trata incluso de una forma distinta de mirar, de ver, de reflexionar. Dentro del mismo acto reflexivo, también hay que superar la idea de un progreso inevitable e ininterrumpido. El mismo proceso de reflexión es, al igual que el proceso histórico, algo que no se puede concebir como un acto de acumulación continua de verdades, de realidades entendidas, de conceptos desarrollados o aclarados. El mismo pensamiento está en peligro de perder algo ya encontrado en cada instante. No estamos sobre un punto fijo desde el cual miramos hacia atrás, sino continuamente –se nos mueve el tapete abajo de los pies– del pensamiento. La fuerza principal que existe en relación con este problema es el olvido. Benjamin comparte esta idea con otros autores de la Escuela de Frankfurt.¹¹ La historia de la filosofía es para Adorno, en este sentido, una historia de olvidos.

¹⁰ No está por demás afirmarlo de nuevo: muchas de las versiones “pequeñas” de la teología, se olvidaron de este aspecto central en varias religiones y redujeron cada vez más el acercamiento a la verdad divina, a un medio para llegar a otro fin (como por ejemplo, pagar “deudas” adquiridas con Dios por algún pecado o para vencer algún enemigo). El problema de varias versiones de la teología es justamente que se orientan de manera esclavizada a la lógica impuesta por la lucha por la sobrevivencia, es decir, al modelo positivista. La crítica que hace Benjamin a la interpretación socialdemócrata del marxismo histórico, caería entonces también sobre estos. Dicho en otras palabras, no es “la teología” que retoma Benjamin para radicalizar el materialismo histórico, sino una versión de esta que es radical y opuesta a la mayoría de las instituciones y prácticas religiosas hoy en día existentes.

¹¹ Nos referimos a los que hoy en día, en una confusión filosófica creciente, se llaman en ocasiones “la primera generación”, en una distinción innecesaria de la llamada segunda, tercera, y seguramente en unos años más: la cuarta y quinta. Esta distinción es innecesaria, ya que son tendencias teóricas tan lejanas y en muchas ocasiones opuestas en aspectos claves a la Escuela de Frankfurt, que no es necesario diferenciarlos por “generaciones”, porque ya están distinguidos por ser proyectos filosóficos aparte. (Véase Stefan Gandler. (enero-marzo de 2002). Razón sin revolución. Comentario a: Helmut Dubiel, Teoría crítica: ayer y hoy. *Revista Mexicana de Sociología*, 64(1), pp. 271-281).

Los pensamientos están en continuo movimiento, pero esto no es en sí razón de complacencia, porque este movimiento puede ser justamente la razón por la cual nuestro pensamiento repite eternamente lo mismo y no llega a entender justamente aquellos aspectos de la realidad que nos haría tanta falta entender. Por esto, Walter Benjamin habla de la necesidad de detener los pensamientos (“ihre Stillstellung”) (Benjamin, 2005, tesis XVII). El autor explica este procedimiento de la siguiente manera:

Quando el pensar se detiene de golpe en una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un chock que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. El beneficio de este procedimiento reside en que en la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, en ésta toda la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto nutricional de lo históricamente comprendido tiene en su interior al tiempo, como semilla preciosa pero insípida (Benjamin, 2005, tesis XVII).

Para imaginarse este procedimiento, podemos pensar en la película *Shoah* de Claude Lanzmann. Es un intento excelentemente logrado de detener el pensamiento y detener el tiempo a lo largo de más de nueve horas. En esta obra se cumple cabalmente lo que dice Benjamin en la última cita: “en la obra se [ha] conservado y superado el conjunto de la obra, en ésta toda la época y en la época el curso entero de la historia” (2005, tesis XVII). Lanzmann dijo en una ocasión que su intento era no dejar solos a los muertos que murieron solos en las cámaras de gas. Nadie va poder revivir estos muertos de una muerte solitaria, pero aunque sea difícil entender, esta muerte, de cierta manera, no ha terminado: “Tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence” (Benjamin, 2005, tesis VI).¹² De lo que se trata entonces es, interrumpir esta prolongación de la soledad de estos muertos, arrancarlos de las manos del olvido y abrirles un espacio en nuestra memoria individual y colectiva. Con esto podríamos detener la prolongación de su muerte.

¹² El pasaje completo es: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”.

La reacción inmediata, casi preprogramada de la mayoría de los alemanes y de aquellos que quieren compenetrarse con ellos sería: ‘Pero el nazismo terminó, hace más de medio siglo’. Y sabemos que la frase que sigue en la cita de Benjamin también sería válida: “Y este enemigo no ha cesado de vencer”. No es necesario ver Berlusconi en Italia y a sus aliados “post-”fascistas, o Haider en Austria y la gran aceptación que tiene entre aquellos que se autoconciben como ‘conservadores’. En la misma Alemania, incluso en el gobierno actual, podemos ver un sinnúmero de pruebas de que este enemigo de la humanidad, del cual habla Benjamin, no ha cesado de vencer. Esta es la razón principal porque no estamos de acuerdo con la mayoría de las interpretaciones contemporáneas de Walter Benjamin que se hacen dentro y fuera de Alemania, porque la mayoría de sus autores no comparte este saber y quiere transferir el nacionalsocialismo a un elemento más en el cúmulo de historias que cuenta el historiador de formación historicista.

Entonces, el ángel de la historia *mira hacia atrás* porque mira hacia allá, donde quiso detenerse pero no lo logró. Quiso detener sus pensamientos sobre un momento de la historia, pero las circunstancias no se lo permitieron, y entonces su mirada es la mirada perdida que trata de alcanzar, con sus ojos, lo que lentamente se está alejando por el horizonte. En esta interpretación, la mirada hacia atrás no es una que ve el pasado, como lo decimos antes, sino una que trata de ver algo que, hace tan sólo un instante, había logrado detener por un pequeñísimo momento, pero de nuevo la fuerza del olvido se lo arrancó de la mente y de la vista, así que ve hacia atrás, es decir, hacia lo que llamamos de manera autoengañosa “el pasado”, a donde se le escapó de nuevo a su pensamiento.

Estas reflexiones constituyen una forma de tratar uno de los problemas centrales para el marxismo no dogmático, el marxismo occidental y también para la Escuela de Frankfurt: el problema del conocimiento. Para estas corrientes de pensamiento crítico se presentó, en la época del fascismo y nacionalsocialismo, la pregunta de por qué muchos de los miembros anteriores de las organizaciones de masa de la vieja izquierda se sumaron con tanta facilidad a las organizaciones nacionalsocialistas y fascistas. Algunos años antes, en los años veinte, Georg Lukács se preguntó en *Historia y conciencia de clase* por qué la revolución, a pesar de estar objetivamente al orden del día, no era percibida de tal manera por las masas explotadas, sobre todo el proletariado, que se había concebido en las versiones ortodoxas del marxismo como el sujeto revolucionario *per se*. El libro de Lukács, sobre todo el ensayo sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”, adquirió gran relevancia para el marxismo crítico, justamente por ser el primero que trata esta pregunta de una

manera crítica, no perdida en el progresismo y la confianza ingenua en el proletariado.

En parte, el texto *Sobre el concepto de historia*, de Benjamin, es una respuesta *sui generis* a esta pregunta. Tiene en común con los otros autores del marxismo no dogmático la idea de que la forma de actuar del proletariado y de sus organizaciones de masa no se puede explicar únicamente a partir de las relaciones económicas, así como se pensaba en ocasiones en el marxismo dogmático. En el marxismo crítico, la teoría crítica, se parte de la idea de que hay que analizar los problemas de conocimiento para poder entender la ausencia de revoluciones socialistas en los años veinte en Europa, a pesar de que objetivamente sus condiciones estaban dadas según las teorías clásicas de izquierda. Es decir, el marxismo occidental, a partir del cual se desarrolla también la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se centra en estos años en la crítica a la ideología.

El texto de Benjamin se encuentra inscrito en este contexto. Comparte con los otros autores de esta corriente, la idea de que la ideología dominante está también en las cabezas de los oprimidos, incluyendo el proletariado, y no solamente por la manipulación de parte de las instancias ideológicas de las clases dominantes, sino a partir de la realidad material existente. Las mismas contradicciones muy profundas de la forma social existente hacen imposible concebirla racionalmente y provocan ellas mismas una falsa percepción. De cierta manera, se puede decir que la forma de reproducción capitalista tiene la gran ventaja, en comparación con otras formaciones que existían en épocas anteriores, de tener la virtud de zafarse de la comprensión de sí misma por parte de sus propios sujetos. Por esto Benjamin coincide con los otros pensadores del marxismo occidental en la percepción de que estando adentro de esta sociedad no es posible entenderla, pero en una sociedad más libre sí sería probablemente posible: “Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 2005, tesis III).

Lukács ve la razón principal para este hecho en la *cosificación*, es decir, en la circunstancia de que las relaciones entre humanos adquieren la forma de relaciones entre cosas, sobre todo las mercancías, y se queda invisible su aspecto social. Las relaciones sociales se cosifican materialmente, porque en el capitalismo los sujetos tienen cada vez menos influencia sobre los productos hechos por ellos y sobre la relación social construida por ellos históricamente, y en consecuencia se cosifica la conciencia. Dicho en otras palabras: lo que está en movimiento, las relaciones sociales siempre cuestionables, se nos presentan como algo

incuestionable, sin movimiento, eterno. Lukács intenta hacer brincar precisamente esta aparente calma de, como dirían después los nacional-socialistas, los mil años.

El enfoque de Benjamin es distinto, aunque parte de la misma inquietud, o dicho de un modo más exacto: va más allá de lo planteado por Lukács. Georg Lukács percibe, con gran talento, el hecho de que el movimiento histórico se le escapó a sus propios actores, así que ellos solo se concibieron a sí mismos como quienes cumplen, sin posibilidad de decisión propia o influencia activa, un papel predeterminado. La crítica de Lukács se dirige en contra de la misma tendencia teórica y política que la de Benjamin: la socialdemocracia, es decir, la izquierda reformista (hoy también llamada centro izquierda), sobre todo la socialdemocracia alemana y su determinismo histórico. Quería interrumpir esta idea de no poder actuar por cuenta propia fuera de las tendencias ya dadas, con la idea del movimiento: movimiento contra estancamiento cosificador. Benjamin va más allá de esta concepción heredada del pensamiento dialéctico de Hegel. Sabe de la importancia del movimiento en la realidad y en el pensamiento, pero también sabe que no hay que quedarse ahí, rescata la importancia de la interrupción del movimiento, que no es lo mismo que el no-movimiento.

La razón de esto es el progresismo a criticar, que cimentó con su fijación en el movimiento (por supuesto como uno predeterminado), toda posibilidad de una intervención activa por parte de los sujetos de la historia. Benjamin rescata esta posibilidad con la detención del movimiento.

e) Hay una última forma más de concebir a nivel epistemológico, por qué el ángel de la historia mira hacia atrás. El ángel no mira solamente hacia atrás para entender lo que está fuera de él, como lo hemos analizado en las interpretaciones anteriores, sino también para entenderse a sí mismo. No lo decimos en el sentido de entenderse a sí mismo a partir de conocer la propia historia, el contexto de la propia vida, sino en el sentido realmente de verse a sí mismo, mirando hacia atrás, o dicho de otro modo: confrontando el ayer con el hoy de manera directa, interrumpiendo el *continuum* histórico. Esto puede parecer a primera vista demasiado especulativo o casi místico, pero no lo es, y lo es además mucho menos que la ideología del “progreso como norma histórica” (Benjamin, 2005, tesis VIII).

Benjamin nos hace aprehender algo sumamente complejo del funcionamiento de la memoria en este aspecto de su texto *Sobre el concepto de historia*. Sabe que se necesita una confrontación de dos momentos históricos en uno solo para poder realmente entender, para realmente poder activar la capacidad de la memoria. A esto se refiere, entre otras cosas, cuando dice: “entre las generaciones del pasado y la nuestra, está

vigente un acuerdo de encuentro (Verabredung) secreto” (Benjamin, 2005, tesis II) y cuando escribe: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro” (Benjamin, 2005, tesis VI).¹³

En el momento del peligro vemos las imágenes de los recuerdos no como algo pasado, como algo que está a distancia, separado por el tiempo de nosotros hoy, sino lo vemos como algo presente en este momento. Nos confrontamos de manera inmediata con estas imágenes y nos vemos a nosotros mismos en estas. Este es el único momento cuando lo que llamamos memoria es realmente capaz de hacernos entender algo nuevo. En otros actos de ‘memoria’ no hacemos otra cosa que usar imágenes ya suavizadas y preparadas para fundamentar todo lo que de por sí estamos pensando e imaginándonos. Pero estos no son actos de memoria, sino una citación superficial y sin seriedad de imágenes que ya están domesticadas por el signo que les dimos en el contexto de nuestras explicaciones.

Habría que entrar de pleno en el problema de la conflictiva relación entre imagen y signo que existe en el pensamiento ilustrado para explicar a fondo esta problemática,¹⁴ lo que aquí no es posible. Pero es central tener presente que en la sociedad represiva, explotadora, es decir, no libre, nuestras formas de percibir tampoco son libres y en última instancia están siempre guiadas por el prehistórico miedo de desaparecer, esto es, son guiadas por los impulsos de la autoconservación. Esto provoca que signo e imagen estén en un continuo conflicto, y la imagen, en el momento de ser absorbida por el signo, pierde por completo su fuerza y su verdad. De esto sabe Benjamin y también por esto busca la interrupción de estos procesos aparentemente normales de ver la historia. Solo cuando la imagen histórica tiene su pleno derecho, puede tener un efecto iluminador sobre nuestra conciencia y sólo puede tener este derecho pleno, si se confronta el momento histórico pasado de manera inmediata con nosotros. Por esto, el ángel de la historia se ve a sí mismo cuando ve hacia atrás. Él mismo está ahí, en el pasado, o dicho de otra manera,

¹³ Véase también en la tesis V: “La imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible”.

¹⁴ Véase sobre esto: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. (1994). Concepto de ilustración. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Tr. Juan José Sánchez. Madrid: Ed. Trotta.

el momento específico del pasado está presente frente a él mismo en el mismo momento.

En un comentario sobre la nueva película de Claude Lanzmann, *Sobibor, 14 de octubre 1943, 16 horas*, podemos ver cómo Lanzmann sabe de esto cuando realiza esta película:

Hay una secuencia imposible de olvidar en la cual Lanzmann utiliza un recurso sencillo para recrear el inimaginable terror del pasado. Por un largo momento, la cámara enfoca repetidamente a una enorme manada de gansos blancos que están graznando. Avanzan tambaleándose en círculo, estirando los cuellos, desconcertados, chocando con pánico unos con otros, sin saber a donde ir. Después de un rato, el significado se aclara. Para camuflar, ante los demás en el campo, los gritos de las mujeres aterrorizadas que eran conducidas a la cámara de gas, los nazis mantenían una manada de gansos que soltaban en momentos cruciales. Esta escena es el eco terrible de esos momentos.¹⁵

En *Shoah*, Lanzmann hace regresar, por un momento, a un entrevistado a su antigua profesión de peluquero solo para preguntarle respecto a esta situación mientras corta el pelo a un señor. Lanzmann le pregunta sobre los recuerdos de su estancia en un campo de exterminio nacionalsocialista. Le hace recordar y contar cómo cortó el pelo de las mujeres minutos antes de que entraran a la cámara de gas, a veces, incluso, dentro de la misma antes de que cerraran las puertas. Le hace recordar esto justo cuando repite el acto de cortar el pelo a un humano y él cuenta como se sintió cuando otro estilista a su lado tenía que cortar el pelo a mujeres muy cercanas y quiso morir con ellas. La escena es de las que más se nos grabaron en la mente, porque Lanzmann logró perfectamente interrumpir el *continuum* de la historia y confrontar un momento del pasado de manera inmediata, fuera del control de la interpretación de signos, con el sobreviviente hoy. Esta interrupción del *continuum* de la historia abarca incluso al espectador, quien pierde por un instante, aunque sea mínimo, la sensación del tiempo como homogéneo e infrenable y se le abre un espacio para ver

¹⁵ Peter Lennon (viernes 27 de julio de 2001). Ghosts of Sobibor. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/film/2001/jul/27/artsfeatures>. Original: "There is one unforgettable sequence in which Lanzmann uses a simple device to recreate the demented terror of the past. For a long moment, the camera pans repeatedly over a huge gaggle of squawking white geese. They stagger about raucously, necks stretching, bewildered, bumping against each other in panic, not knowing which way to go. After a while, the significance dawns. To camouflage the screams of the terrified women being led to the gas chamber from others in the camp, the Nazis kept a gaggle of geese which they set loose at crucial moments. This scene is the dreadful echo of those moments".

algo en el pasado como si fuera hoy, en este momento. O dicho de otro modo, ve de repente el sobreviviente en la cámara de gas cortando el pelo a las mujeres instantes antes de cerrar las puertas; ve como él se ve ahí y ve de repente algo que nunca había logrado percibir por otros métodos.

La memoria que tan fácilmente se deja corromper, en esta sociedad corrompida por su forma económica y social, encuentra una fisura en la máquina sin piedad que llamamos tiempo. Y en esta pequeñísima fisura, la cual solo ven quienes no cierran súbitamente los ojos ante el horror que se esconde en lo que llamamos nuestro pasado, se abre por instantes, los cuales son una eternidad, un espacio de libertad que permite a la memoria emerger lo que había estado hundido y condenado al olvido.¹⁶

Bibliografía

- Echeverría, Bolívar. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM y El Equilibrista.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Fragmentos filosóficos. Tr. Juan José Sánchez. Madrid: Ed. Trotta.
- Lennon, Peter. (viernes, 27 de julio 2001). Ghosts of Sobibor. *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/film/2001/jul/27/arts-features>
- Gandler, Stefan. (enero-marzo de 2002). Razón sin revolución. Comentario a: Helmut Dubiel, Teoría crítica: ayer y hoy. *Revista Mexicana de Sociología*, 64(1), pp. 271-281.
- Benjamin, Walter. (1977). Über den Begriff der Geschichte. *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch
- Benjamin, Walter. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México: Editorial Contrahistorias. La otra mirada de Clío.

¹⁶ No solamente los crímenes de los nacionalsocialistas están condenados al olvido, sino también los actos de resistencia, sobre todo cuando fueron realizados por judíos. Los nacionalsocialistas hicieron todo lo posible para que no quedara ningún recuerdo de la insurrección exitosa en el campo de exterminio Sobibor el 14 de octubre de 1943 a las 16 horas, en la cual lograron escapar 300 personas. Por esto se supo sólo años después algo más de esta insurrección. Los poderosos siempre temen no solo el recuerdo de sus actos destructivos, sino también el recuerdo de la posibilidad de que personas mucho menos armadas y bajo el más estricto control posible puedan lograr rebelarse y matar a sus vigilantes.

Si el recuerdo de estos dos aspectos clave de toda la historia humana, estuvieran más presentes en nuestras mentes, la sociedad represiva y explotadora no encontraría siquiera tiempo para despedirse.

II

FILOSOFÍA POLÍTICA Y ESTÉTICA

APORTACIONES CRÍTICAS DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ A LA ESTÉTICA MARXISTA*

HÉCTOR SOLANO RÍOS

Quiero comenzar señalando un rasgo importantísimo del pensamiento de Sánchez Vázquez que tiene que ver más con el método que con el contenido de su pensamiento. Este rasgo es la actitud epistemológica de todo materialismo consecuente. Sin este método y sin esta actitud el materialismo de corte marxista pierde toda fuerza y sustento. Tal actitud es mencionada por el propio Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, en el capítulo dedicado a la unidad entre teoría y práctica como aspecto central de la praxis, para lo cual recurre al caso de Lenin para analizar la manera en que este tuvo que resolver su quehacer teórico y práctico dentro de las situaciones concretas y específicas del acontecer de la Rusia revolucionaria del siglo pasado. Sánchez Vázquez señala con gran acierto que lo consecuente del pensamiento y de la actividad política de Lenin fue que:

[...] se ha atenido rigurosamente no a la letra de las tesis de Marx, sino a su espíritu [...] al igual que Marx, no busca el desenvolvimiento de la teoría en un puro desenvolvimiento lógico e interno de ella, sino sobre la base –y en función– de la práctica (1967, p. 306).

La relevancia de la actitud epistemológica del materialismo marxista está en que representa un rompimiento con la actitud idealista que le da la preeminencia a la teoría sobre la práctica. Aunque el materialismo reconoce los aportes del idealismo, al darle a la actividad del sujeto un lugar importante en el desarrollo del pensamiento y de la historia, el método del materialismo marxista consiste en invertir la actitud del idealismo, por lo que la teoría revolucionaria no se desarrolla en aras de la teoría misma, sino en su realización práctica. Sánchez Vázquez no pierde de vista este método que como él señala, Marx y Lenin han propuesto y es el que les permite asegurar la unidad entre teoría y práctica. Actitud que podría parecer obvia para todo pensamiento y toda práctica revolucionaria que

* Una primera versión de este artículo con el título “La aportación de Adolfo Sánchez Vázquez a la estética marxista” fue publicada en la revista *Dialéctica* en el número 45, año 37, de junio-diciembre de 2013.

pretenda sustentarse en el espíritu del método materialista. Sin embargo, como es sabido, abundan los casos, como el del socialismo real, donde se abandonó este espíritu. En cambio, el pensamiento de Sánchez Vázquez tiene su fuerza en que está consciente de que los problemas no pueden resolverse aplicando sin más las tesis de Marx o Lenin:

[...] sus tesis no valen por sí mismas sino en cuanto responden a situaciones concretas de una amplitud histórica mayor o menor y son confirmadas por la práctica. Y dejan de valer, por tanto, o exigen ser complementadas o enriquecidas cuando la experiencia actual rebasa el marco de la experiencia histórica que las determinaron. Lo que sigue siendo válido es el método aplicado por Marx y Lenin: análisis concreto de las situaciones concretas y análisis y balance de la actividad práctica correspondiente (1967, p. 307).

Así, Sánchez Vázquez se desmarca de todo marxismo dogmático que aplique con rigor las tesis de Marx, Engels o Lenin, ya que olvidan la importancia del método gnoseológico del materialismo en el que la práctica tiene preeminencia sobre la teoría. De tal modo, una vez que he señalado este rasgo importante del pensamiento del autor, me propongo –tratando de seguir su propio ejemplo metodológico– examinar sus planteamientos estéticos que considero siguen representando una aportación para la estética actual y terminaré señalando los planteamientos que considero quizá hayan perdido validez.

La relativa autonomía del arte respecto de la base económica y social

Para Sánchez Vázquez la obra arte es heterónoma y autónoma a la vez. Es en *Las ideas estéticas de Marx* en donde, en un primer momento, su autor señala el carácter heterónomo del artista y su obra:

Nuestros artistas viven en una sociedad determinada: la sociedad burguesa [...] quiere decir esto que, a menos que se contenten con una libertad ilusoria, meramente subjetiva, su libertad de creación no puede darse al margen de los demás y, sobre todo, al margen de las relaciones reales, efectivas, características de esa sociedad burguesa (1965, p. 166).

Si bien es cierto que para Sánchez Vázquez la heteronomía y la autonomía de la actividad artística (autonomía relativa del arte como él le llama) se ha dado en mayor o menor medida en todas las épocas, la manera en que esta se da es, sin embargo, histórica y varía con cada momento concreto.

De tal modo, el análisis del autor se centra en la situación del arte bajo el capitalismo. Es en este contexto en donde hay que analizar cómo entiende Sánchez Vázquez la autonomía de la obra de arte, pues esta le permite hacer una importante crítica a la teoría del reflejo, la cual ha sido desarrollada por pensadores marxistas. Esta teoría sostiene que las creaciones de la conciencia, incluido el arte, expresan el ser real de las cosas a manera de reflejos o representaciones conceptuales o artísticas.

Aunque el arte como producción espiritual está condicionado materialmente, al mismo tiempo tiene una autonomía relativa respecto a su condicionamiento material, no obstante que el capitalismo pone en riesgo dicha autonomía, pues la obra del artista queda sujeta a las leyes de la producción mercantil de manera que la hostilidad del capitalismo al arte establece una relación directa y negativa entre economía y arte. Pero lo importante es que en *Las ideas estéticas de Marx*, el autor cuestiona la teoría del reflejo, ya que cuando el artista recurre al intento de reflejar la realidad con tanta fidelidad, la imaginación del artista termina poniéndose en peligro. La importancia de esta crítica no solo está en que señale que tal teoría pone en duda la imaginación del artista o que también olvida que el arte está más cerca del trabajo práctico que del trabajo espiritual, sino además podría revelar que las posturas objetivistas, que no objetivas, del pensamiento estético que niegan al arte la posibilidad de construir formas de sentido y representación, que si bien parten de lo real, lo trascienden, pues poseen, mediante su propio lenguaje y medios de expresión, un poder y un alcance distintos a los de la teoría y la ciencia. Sé que en este punto me muevo dentro de un terreno no muy firme, ya que en primer lugar el autor de *Estética y marxismo* no desarrolló los alcances de su idea de la autonomía relativa del arte dirigiéndolos directamente contra posturas que afirmen que la obra de arte, aun antes del entronizamiento del capitalismo, no tiene posibilidades de escapar de la lógica de las mercancías. Estas posturas están relacionadas con la idea de que dentro del capitalismo el carácter que este le imprime a la mercancía se ha radicalizado, hasta el grado de que el aspecto de su reproducibilidad técnica ha ganado terreno sobre las posibilidades de representación y construcción de sentido, o incluso afirman que es solo a través del aspecto de su reproducción técnica como se puede aspirar a construir sentido (pienso aquí en Benjamin). Aunque es importante señalar que no estoy diciendo que Benjamin o cualquiera que sostenga una postura parecida esté equivocado, sino que la aportación de Sánchez Vázquez en este punto permite ver que la discusión sobre las posibilidades de representación y de reproducción del arte aún está abierta. Por lo que su idea de la autonomía del arte es interesante, pues a la vez que se desmarca de toda explicación

sociológica, se desmarca de todo objetivismo que angoste el aspecto subjetivo de toda acción creadora y, dicho sea de paso, el autor es un severo crítico de toda postura esencialista que ingenuamente le confiera a la obra de arte su propia esencia o algo así como un halo metafísico y, por lo mismo, independiente de la realidad humana. En suma, considero no solo que la discusión está abierta, sino que además la postura del autor en este asunto aún mantiene abiertas las posibilidades de la representación o construcción de sentido de la obra de arte. Para tal afirmación, me atengo a la siguiente aportación de Sánchez Vázquez.

Dialéctica de la producción y el consumo y su repercusión en el arte del capitalismo

El estudio y desarrollo de la tesis de Marx sobre la dialéctica de la producción y el consumo le permiten a Sánchez Vázquez acotar la manera en que el capitalismo ha enrarecido esta relación, incluida la que tiene que ver con la obra de arte, al grado de reducir al mínimo las posibilidades que tienen que ver con el aspecto del valor de uso de la mercancía, cualquiera que esta sea. Lo que el autor resalta al recurrir a esta dialéctica, que incluye la dialéctica sujeto-objeto, es que aun bajo las condiciones hostiles que producen un angostamiento del valor de uso, la función autonómica del artista y su obra cobra un nuevo sentido y que si paradójicamente el arte florece aun en estas condiciones no es gracias al capitalismo, sino a despecho de este. Así, la relación del arte con la realidad que lo condiciona se ha transformado, aunque no adaptándose a esta realidad, sino relacionándose de una manera diferente, dado que el artista no se siente identificado con ella, lo cual le permite insistir en su necesidad interna de expresión y comunicación. De tal manera que la relación entre arte y la base material que le precede es más antagónica que nunca y las posibilidades de libertad que tiene el artista adquieren un carácter peculiar, el cual propicia el desarrollo de nuevas formas de expresión y comunicación de sentido que no consisten necesariamente en reflejar lo real externo, sino que a partir de la transfiguración de lo real externo que incluye no solo la actitud de repliegue o distracción frente a una realidad con la que el artista no comulga, sino también una actitud de confrontación de la obra de arte y su autor frente a una realidad hostil. En ello reside el último reducto de independencia del arte. Aunque también, cabe decir, las actitudes tradicionales del artista, como puede ser el de la producción y reproducción de belleza a partir de lo dado, puedan seguirse generando,

no sin conflicto, en esta nueva relación entre arte y sociedad. Por lo que, no obstante las limitadas posibilidades de autonomía de la obra de arte, el autor desarrolla otra contribución, tomando como base este mismo planteamiento.

Reflexiones sobre una estética participativa

En el texto *De la estética de la recepción a una estética de la participación* (compilación de una serie de conferencias de 2004) se da un tratamiento a estos temas que proponen nuevos derroteros sobre la recepción de un objeto estético, aunque, cabe decir, ya desde *Las ideas estéticas de Marx*, Sánchez Vázquez le concede un lugar importante al receptor o consumidor de la obra de arte, para ello basta recordar la dialéctica sujeto-objeto. Pero en el texto de 2004 el autor toma como punto de partida las aportaciones de los precursores, así como de los principales exponentes de la Escuela de la Estética de la Recepción. De tal modo que hace un análisis crítico donde se destacan los siguientes puntos:

- I. Toda teoría estética debe admitir una relación tripartita en el arte: *a)* artista (emisor), *b)* obra y *c)* consumidor (receptor).
- II. Las estéticas subjetivistas y estéticas inmanentistas le dan un papel pasivo al receptor. La primera le da un papel central al sujeto creador (como las estéticas románticas, psicologistas o sociológicas), las segundas le dan un lugar central a la obra al considerar que esta tiene un valor en sí, autónomo, desprendida de sus condiciones de producción y de recepción (como las estéticas formalistas, objetivistas y estructuralistas). A estas corresponde una actitud contemplativa de las cualidades intrínsecas de la obra, reproducción sustancial de lo que la obra contiene, por tanto, le dan una función pasiva al receptor.

Las aportaciones de la Estética de la recepción hacen ver al autor de *Filosofía de la praxis* la necesidad de profundizar en la experiencia psicológica o hermenéutica del proceso de recepción. Sánchez Vázquez reduce a tres aspectos la teoría de la recepción y los avances posteriores de Gauss respecto a la literatura: *a)* las relaciones entre texto y recepción, *b)* el papel mediador de los horizontes de expectativas y *c)* la función social de la literatura.

A la fusión de horizontes gadameriana, es decir, al horizonte dado y al aportado por el lector, Gauss agrega un tercero: el horizonte extraliterario que llama “horizonte del mundo de la vida” o marco de referencias constituido por los intereses, las necesidades y experiencias, y condicionado por circunstancias vitales: las específicas de su estrato social, así como las biográficas. De este modo, a partir de este horizonte es que la experiencia literaria “entra en el horizonte de expectativas de su práctica vital” (2005, p. 45) y, por tanto, pienso, de ahí surgen las posibilidades de transformación práctica y teórica del sujeto y de la realidad, lo cual debe recordarse es solo un momento del concepto de praxis de Sánchez Vázquez, el cual debe entenderse como la actividad consciente orientada a la transformación de un objeto (sea la naturaleza o la sociedad), pero a partir de un fin trazado que incluye tanto la unidad de la acción subjetiva, como la objetiva.

Cierto es que de la fusión entre el horizonte de la vida u horizonte objetivo de la realidad, con el del lector y con el de la obra no se puede esperar que surja inmediata y automáticamente una actitud consciente orientada a la transformación de la realidad, pero puede entenderse que esta fusión es una condición de posibilidad. Tal condición de posibilidad es únicamente, como dije, un momento de la praxis, falta la acción objetiva y práctica, sin embargo, lo importante es que el autor considera de manera concreta cómo es que se puede impulsar el aspecto subjetivo de la praxis. Pero además, cabe decir que Sánchez Vázquez desconfía de los alcances de la Estética de la Recepción, pues los planteamientos de esta se restringen únicamente a analizar los procesos de apropiación y concreción de la obra de arte, dejando de lado el examen sobre las causas y condiciones económicas y sociales que no permiten nuevas formas de participación creativa en la sociedad actual. En suma, la aportación de Sánchez Vázquez en este punto está en que señala la importancia del proceso subjetivo de apropiación y de las formas de producción de la obra de arte pero sin dejarse tentar por las explicaciones ilustradas o idealistas, las cuales ven en el impulso pedagógico del conocimiento y de la creación artística la única vía para la transformación de la sociedad. Es pues a partir de la crítica sobre las posibilidades emancipadoras del arte y la educación de la conciencias como surge una aportación más de Sánchez Vázquez.

Arte y emancipación de la sociedad

Solo diré que para Sánchez Vázquez, consecuente con el materialismo marxista, la liberación o emancipación de la humanidad no es solamente un asunto de conciencia (1967, p. 90). Para el autor, una vez que el artista

cobra conciencia de la raíz económica del conflicto entre la producción artística y la producción material capitalista,

[...] se convence a sí mismo de que su solución no puede provenir de un cambio de dirección de la creación artística, sino de una transformación radical del sistema económico social, que por su propia naturaleza, tiende a extender sus leyes de producción material capitalista a la creación artística (1965, p. 214).

Por tanto, la idea del arte en su función de producción de autoconciencia a partir de las fuerzas creadoras del hombre y en feliz conjunción con los aportes de la técnica que permiten reflejar y modificar la realidad es un planteamiento que también está en Lukács y en Benjamin. El problema está en que Lukács, Benjamin y el propio Sánchez Vázquez la conciben en un momento histórico que el propio Lukács llama “la época de la actualidad de la revolución”. En tal época la efervescencia revolucionaria permitiría la esperanza en la que el sujeto revolucionario (el proletario, según Marx) cumpliría ese destino histórico de derribar las condiciones de cosificación de la realidad capitalista. Por tanto, la aportación de Sánchez Vázquez está en que nos advierte que el reino del espíritu (incluido el arte) no es el campo decisivo para la transformación de la sociedad, con todo y que el arte, aunque no todo el arte, mantenga una actitud antagónica con el poder económico y político. De tal modo que el campo decisivo está en las luchas concretas en las que la praxis, como unidad del momento subjetivo y objetivo de la acción revolucionaria, será, en todo caso, la única posibilidad de emancipación real.

Ahora plantearé, brevemente, algunos señalamientos críticos referentes al pensamiento estético de Sánchez Vázquez. El primer señalamiento se refiere a la posibilidad de que el arte aporte posibilidades de construcción de sentido, ya sea como generador de autoconciencia o que permita transparentar la verdad sobre lo real. En este punto comparto con el autor tal posibilidad, sin embargo, lo que no comparto son los alcances de tales posibilidades, como tampoco comparto plenamente la idea de que el arte, aun teniendo un lenguaje que utiliza sus propios medios de expresión, proporcione necesariamente una imagen total y verdadera sobre la realidad, es decir, como verdad objetiva y total de cada momento histórico. Tales expectativas epistemológicas en el arte como fuente de verdad y conocimiento parece que ya no son posibles. ¿Por qué? El mismo Sánchez Vázquez quizá pueda dar la clave, dado que a él le ha tocado vivir el fin de “la época de la actualidad de la revolución”, a diferencia de Benjamin o Lukács.

En la cuarta conferencia, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, Sánchez Vázquez hace un planteamiento a partir del pensamiento de Iser, teórico de la Escuela de la Recepción, el cual llama la atención porque con este, Sánchez Vázquez parece distanciarse del tono optimista sobre el arte que se encuentra en *Las ideas estéticas de Marx*. Iser hace una crítica a la concepción del arte como expresión total de la realidad:

[...] la caracterización que hace el teórico de la obra de arte como totalidad, unicidad y necesidad conviene a una forma histórica, concreta del arte ya pasada: la del arte clásico. Pero esta caracterización no conviene al arte moderno que no aspira a presentar la realidad en su totalidad, unidad y necesidad, sino por el contrario como una realidad parcial y fragmentaria (2005, p. 67).

La importancia de lo anterior es que Sánchez Vázquez se suma a dicha crítica al aseverar que “la caracterización de la obra, propia del arte clásico, por su totalidad, unicidad y necesidad, tiene una validez limitada” (2005, p. 67), pues al tomar solo en cuenta la representación de lo real, no atiende a los efectos de la recepción que afectan la obra, dejando a un lado lo que interesa a la Estética de la Recepción: el papel activo de la recepción. O como ya dijo más arriba: creer demasiado en la teoría del reflejo compromete la imaginación del artista y, según el planteamiento último de Sánchez Vázquez, compromete incluso las posibilidades de concreción de la obra que se dan gracias a la dialéctica del emisor y el receptor. Así pues, si bien en el Sánchez Vázquez de *Las ideas estéticas de Marx* aparece ya una crítica a la teoría del reflejo, tal crítica se circunscribía solo al peligro de que el artista perdiera en autonomía e imaginación, pero la idea optimista de que el arte pueda ofrecer una imagen dialéctica y total de cada momento histórico, aún estaba presente. Esta perspectiva bien podría ser una consecuencia de los propios planteamientos del autor sobre la escisión del individuo en la modernidad capitalista; escisión del productor de los productos del trabajo, escisión del hombre de la naturaleza humana y extrahumana, etc., por lo que con esta escisión solo es posible una imagen caótica y fragmentada de la realidad social del hombre.

No obstante lo anterior, se le debe reconocer a Sánchez Vázquez el poner el acento ya no solamente en las posibilidades de representación, sino también en el aspecto semiótico de las diversas posibilidades de la dialéctica de producción-apropiación de la obra de arte. Pero tal perspectiva apenas es esbozada por Sánchez Vázquez. En realidad, prevalece su

interés por el estudio de las formas de representación y de construcción de sentido vinculadas al conocimiento y la verdad sobre lo real. En su libro *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, que reúne diversos ensayos, ponencias y conferencias de distintas etapas del desarrollo del pensamiento estético del autor, se percibe en algunos de ellos (sobre todo los que fueron escritos ya entrados los años noventa) cierto cambio de perspectivas sobre la obra de arte, por ejemplo, cuando analiza la estética de Galvano Della Volpe, el cual incluye en sus estudios el aspecto de la semiótica en el arte, por lo cual queda constancia que Sánchez Vázquez tiene presente que el marxismo había descuidado el asunto de la forma y los medios de expresión del arte, sin embargo, en todas estas cuestiones el autor termina llevándolas o subsumiéndolas al terreno epistemológico. Por ejemplo, cuando Sánchez Vázquez examina a Lotman, quien afirma que el arte es un lenguaje secundario que, como todo sistema semiótico complejo y único, se construye sobre las bases del lenguaje natural y que como lenguaje secundario cumple una doble función: función comunicativa y función modelizante de lo real. Lo que llama la atención es que Sánchez Vázquez considera a esta función fundamental para el arte, cuando afirma:

El carácter secundario del arte es considerado por Lotman no sólo —como acabamos de ver— con su función comunicativa, sino también con respecto a su segunda función fundamental, que es modelizante, o generadora de modelos de lo real (2003, p. 38).

Es cierto que Sánchez Vázquez aclara acertadamente que en cuanto a la generación o reproducción de modelos de lo real del arte, no se debe entender que reproducir sea lo mismo que copiar, lo cual implicaría recaer en la teoría del reflejo. Pero señala que “el arte, según Lotman, reproduce aspectos universales del mundo y a su vez lo singular” (1996, p. 39). Por tanto, pienso que al considerar el asunto de la universalidad y la singularidad de lo humano y ponerlo como la función fundamental del arte, Sánchez Vázquez sigue pensando que la función epistemológica del arte permite acceder a lo universal humano, mientras que la función comunicativa y expresiva del arte, sin embargo, aparece subsumida a la función epistemológica.

Por último, haré un señalamiento crítico a Sánchez Vázquez que está relacionado con el punto anterior. En *Filosofía de la praxis* el autor hace la siguiente afirmación:

Toda praxis presupone una relación entre lo espontáneo y lo reflexivo, y dos niveles de ella, de acuerdo con el predominio de uno u otro elemento.

Ahora bien, sin desconocer el papel de la espontaneidad, sobre todo, en la actividad artística, la praxis creadora se da sobre todo al nivel de la praxis reflexiva (1967, p. 369).

Los dos niveles de praxis, a los que se refiere Sánchez Vázquez, son: primero, la praxis reflexiva que contiene un grado de conciencia elevado y, segundo, la praxis espontánea que contiene un grado de conciencia baja o casi nula. Es cierto que el autor advierte que lo espontáneo puede estar en lo reflexivo y este último también puede ponerse al servicio de prácticas reiterativas, con lo que queda en claro nunca se le debe dar un carácter absoluto y excluyente a cada una de las diversas prácticas (reflexiva, creadora, espontánea o reiterativa). Lo que llama la atención es que a partir del establecimiento de dos niveles de praxis, sobre todo en el arte, Sánchez Vázquez le confiera a la praxis reflexiva ese estatuto de verdadera praxis creadora. Por lo que para el filósofo en cuestión, lo verdaderamente creador en el arte está en que contenga dos momentos: carácter reflexivo e intencionalidad específica. Con lo que el papel del aspecto espontáneo de toda práctica artística queda relegado a un segundo o tercer término.

Ahora, por otro lado, es cierto que Sánchez Vázquez advierte que no se debe establecer una relación directa entre conciencia y creación, sobre todo cuando sostiene que:

[...] son igualmente falsas –por unilaterales– las tesis de una estética racionalista (del tipo de la estéticas classicistas del siglo XVIII que establecen una relación directa entre conciencia y creación y las tesis de las estéticas que, partiendo del Ion de Platón, llegan hasta la estéticas surrealistas de nuestros días para ver en la creación artística una actividad inconsciente (1967, p. 353).

Lo que llama la atención es que el autor desestime el valor de las estéticas que él llama irracionalistas, con lo que pierde de vista que del dato que ofrecen los sentidos y del dato empírico o de lo que aporta el subconsciente, también en el arte ofrece no solo expresiones sobre lo real –fragmentarias y transfiguradas si se quiere–, sino que además este arte también tiene una fuerza de comunicación y afirmación crítica. En suma, pienso que detrás de esta categorización en dos niveles de praxis para el arte, reflexiva y espontánea, existe un lado ilustrado de Sánchez Vázquez, no obstante sus críticas, como se vio arriba, a la estética de la ilustración y su indiscutible aparato teórico marxista que se expresa en su método, así como el lugar que ocupa el concepto de praxis en su obra que tiene como criterio de verdad a la práctica misma. Así, el lado ilustrado del autor se expresa en

el lugar que ocupa el concepto de praxis en su obra, (entendida como la unidad de la actividad subjetiva y objetiva orientada a transformar algo mediante un fin trazado por la razón) y que aplica al arte de la misma forma que al pensamiento teórico. Sin embargo, los señalamientos críticos que aquí hago a Sánchez Vázquez poco le restan a sus aportaciones críticas a la estética marxista.

Bibliografía

- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1965). *Las ideas estéticas de Marx*. México: Ed. Era.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1967). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI Editores.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003). *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. México: FCE.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2005). *Estética de la recepción y estética de la participación*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN LOS MEDIOS PUBLICITARIOS

MA. DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
CLARISA PÉREZ CAMARGO
JONATHAN MELLADO GÓMEZ

La mujer surge como concepto en el discurso del hombre, es, en este sentido, definido por el otro.

Rosa María Rodríguez Magda

El primer punto a desarrollar en este trabajo es considerar una concepción y descripción de lo que se entiende por medios publicitarios, sus dinámicas y productos; como segundo punto abordaremos la representación de las mujeres a través de estos medios, así como la violencia que se ejerce sobre ellas en los mismos.

Por lo que respecta a los medios publicitarios podemos decir que constituyen una gran industria nacional, internacional y transnacional, la cual ejerce un inconmensurable poder que crece día a día en nuestros sistemas globalizados. Dicho poder lo obtiene al vincularse, de manera directa, con las estructuras económicas, esto a través de la práctica de estudios de mercado y/o de marketing, lo que le permite construir diferentes productos, ya sea mercancías o servicios, que sostienen a las dinámicas de consumo y al propio sistema económico. La industria de la publicidad ejerce una fuerte presión económica sobre las estructuras mediáticas, puesto que hace valer sus mecanismos de “venta-consumo-ganancia” de manera directa a los medios de comunicación. De esta forma se logra una amalgama ideal para sus propios fines, en donde al espectador se le genera una necesidad de consumo; es decir, si puede compra y con ello cumple con el ciclo de la publicidad.

Desde esta perspectiva podemos darnos cuenta del papel tan fuerte que juegan los medios publicitarios en nuestras economías y en nuestras vidas, ya que estos medios apuntalan sus productos con imágenes visuales, móviles y fijas, diseñadas no solo para favorecer el consumo de productos o servicios, sino para mantener un orden simbólico que, lejos de presentar alternativas de conductas, las determina a cumplir roles arcaicos, en muchos casos indignantes, como en el caso de las mujeres.

A partir de esta perspectiva nos referiremos a los medios publicitarios, aunque solo se hará mención de aquellos que hacen alusión a las mujeres

y que, por su contenido de violencia hacia las mismas, consideramos necesario desenmascarar y evidenciar.

Por otra parte, es necesario hacer notar que si bien las mujeres en la actualidad han ganado muchos espacios en el ámbito público, lo cierto es que poco han avanzado en el terreno de la no cosificación de sus cuerpos. Cosificación que es fácilmente identificable en el tratamiento que se hace del cuerpo de las mujeres como objetos; este no solo se degrada, sino que en su alusión pierde toda posibilidad de ser persona. Las representaciones que aún se manejan en la publicidad, a este respecto, tienden a incrementar la percepción de la figura femenina como objeto sexual.

Ni los observatorios contra la violencia hacia las mujeres, ni los modelos de equidad de género institucionales, ni siquiera la existencia de una ley que proteja a las mujeres de la violencia han podido impactar a los medios publicitarios. La causa de ello es que los medios responden a intereses económicos de “venta-ganancia”, por lo que difícilmente pueden afectarse. Además, porque se supone que están diseñados sobre la base de un imaginario social colectivo que no contempla ni las minorías, ni las diferencias; tanto es así, que se reaniman los roles de género tradicionales y refuerzan los estereotipos que rigen el mercado de consumo desde el cual se generan las necesidades de compra.

Situación que se genera porque “como práctica ideológica, la publicidad tiene el objetivo fundamental de sensibilizar a las audiencias orientándolas hacia el mercado [...]. Los anuncios no hablan de los objetos pero, por otra parte, están perpetuando el sistema social que es a su vez, garante y valedor” (Goldman citado en López Díez, 2003, p. 12).

Como la publicidad también refleja, reproduce y acentúa las características ideológicas de una sociedad, entonces hay que reconocer que si nuestra cultura es sexista, machista y homofóbica, tenemos que sus propuestas publicitarias, lejos de ser críticas, irán en ese mismo sentido, es decir, también serán sexistas, homofóbicas y machistas. Pilar López Díez en “Las mujeres en el discurso iconográfico de la publicidad” retomando otros autores plantea que:

Correa, Guzmán y Aguaded (2000: 60) contemplan la publicidad como un discurso pedagógico en el que se incluyen tres tipos de prácticas, la semiótica, la ideológica y la económica, que definen del siguiente modo: “la práctica semiótica se realiza a través de un sistema para construir y reconstruir los significados que dan valor a los productos. Cualquier anuncio de televisión o prensa organiza los significados en signos que son transferidos luego a los productos (Goldman, R., 1992). [...] El sexismo, por ejemplo, es uno de los valores dominantes en nuestra sociedad, y en función del cual se organizan unas propuestas semióticas, manifiestas o latentes, preferentemente

delimitadas y que son reflejo fiel de ese mismo valor de la sociedad. [...] La práctica económica de la publicidad supone la clave fundamental de todo el proceso, producción y desarrollo del discurso publicitario, causa y justificación de sus “pedagogías” visibles e invisibles. El discurso publicitario tiene asegurada una presencia no discutida en el espacio público (2003, p. 12).

El problema con la publicidad es que no solo reproduce los estereotipos sexistas de una sociedad, sino que los refuerza empobreciendo aún más a las sociedades receptoras, pues se intensifican esos estereotipos y con ello los propios sistemas de creencias y valores que al respecto se tengan.

Desde esta perspectiva resulta claro como a partir de la década de 1950 aumentó el recurso publicitario a través de la televisión, así el imaginario femenino se asoció al rol de “madre” y “ama de casa”, de esta forma, la venta de productos se encaminó a reforzar este rol. Actualmente este tipo de publicidad, aún presente en la sociedad, se ha adecuado para responder a las nuevas necesidades de las mujeres, como facilitar, a través de electrodomésticos innovadores, las labores del hogar, favoreciendo la doble jornada, sin que por ello se pierdan los aspectos identitarios cultivados ancestralmente.

En este sentido podemos darnos cuenta que pese a los avances en el desarrollo social de las mujeres, la representación de su cuerpo poco ha cambiado, ya que se continúa con una fuerte adhesión a los valores simbólicos de los mundos representados y a los sentidos sexistas fijados por y en la cultura. Tendrá que ser desde la mirada crítica que nos da el feminismo y la perspectiva de género que se desestructuren los sesgos androcéntricos que implican las imágenes publicitarias sobre las mujeres y sus cuerpos.

Si consideramos que la representación, en palabras de King se refiere a:

[...] ‘la creación de una ilusión conveniente de la realidad’ a través de los medios tales como la pintura, el dibujo, la impresión gráfica, fotografías, películas, sonido grabado, teatro, televisión, el ordenador u otro. [Y que] las representaciones incluyen todo tipo de imaginería mediática, que no importa si su parecido con la realidad social diaria es convincente, siempre se va a reconocer como construcciones elaboradas desde un punto de vista social y físico específicos, por el que se selecciona una actividad o instante de entre una gran cantidad posible de elecciones para representar, y que se hace y se forma materialmente a través de procesos del medio y sus convenciones (citado en López Díaz, 2003, p. 6).

Con base en este argumento podemos decir que las representaciones, las imágenes, no son inocentes, pues llevan implícito los significados culturales que sostiene la persona que representa y que comparte la sociedad.

No se trata de hacer un simple análisis descriptivo de las imágenes de los cuerpos de las mujeres, ya que solo serviría para contribuir a perpetuar los estereotipos femeninos, sino de hacer ver estas imágenes desde una perspectiva crítica-deconstructiva que nos permita desenmascarar los rasgos de violencia y cosificación hacia las mujeres para así resignificar sus propias representaciones. Esta crítica se hace necesaria pues como plantea Lola Luna:

[...] la representación de las mujeres parece estar condicionada históricamente por un observador masculino que se constituye en uno de los elementos de esa representación; es decir, las mujeres son representadas de una manera diferente a los hombres —no porque lo femenino sea diferente a lo masculino— sino porque se asume que el espectador ideal es masculino y la imagen de la mujeres está diseñada para agrardarle (1996, p. 27).

En este sentido, si los hombres tienen el poder de la palabra y el de la mirada, ¿qué miran las mujeres? Pasividad, sumisión, disponibilidad para la acción sexual, cuerpos fragmentados, violados; ven su propia consunción.

Si a esta situación le agregamos que las industrias publicitarias son fuente del poder económico desde donde se diseñan los mecanismos de venta-consumo que apuntalan, entre otros casos, los programas televisivos como las telenovelas, programas de deportes, cómicos, de acción y concursos, tenemos que el reforzamiento de los imaginarios violentos y sexistas de nuestra cultura genera la permanencia de una sociedad igualmente violenta y sexista, como claramente se manifiesta en el lenguaje, en las imágenes y en la vida cotidiana. Situaciones que explican, entre otras consideraciones, la violencia machista y el feminicidio.

Los impactos que producen las imágenes en el receptor masculino ideal, además del poder económico que la mercadotecnia genera y al que —de antemano— se sabe llegarán los mensajes propuestos, podemos encontrar una cierta liberación, pues al observar determinadas imágenes, algunas personas sienten una sensación de libertad ante la cual les resulta muy difícil controlar sus impulsos emocionales, de ahí que muchas imágenes publicitarias de bebidas alcohólicas van acompañadas de mujeres semi-desnudas que avalan la actitud de seducción del hombre. De manera que la intención del receptor favorecido de reproducir las escenas o imágenes vistas en su vida real es constante, así la mayoría de las veces, de manera inconsciente, imita las escenas vistas y su percepción como su sentir lo lleva a desear una mujer que se apegue a los ideales representados.

Pero más allá de este espacio concreto, denotativo e iconográfico, es necesario plantear que estas situaciones en un nivel más general, el de

la ideología, se circunscriben al sistema de valores de la propia sociedad y en el fondo se trata de la cosificación de la mujer y de la *hipersexualización* del contexto en que se muestra la publicidad.

También se observa el reforzamiento de los estereotipos, en tanto que la permanente exposición a escenas de contenido de violencia sexual innegablemente la determina. La violencia sexual es entendida como cualquier acto que degrada o daña el cuerpo y/o la sexualidad de la víctima y que, por tanto, atenta contra su libertad, dignidad e integridad física; es una expresión de abuso de poder que implica la supremacía masculina sobre la mujer, al denigrarla y concebirla como objeto. Tales representaciones de violencia sexual, disfrazadas de anuncios publicitarios, inducen al receptor pasivo a internalizar que la única manera de resolver sus problemas y conflictos o incluso relacionarse es por el camino de la violencia, a través de la cual se fomenta la formación de patrones violentos; así las mujeres pasan a ser el botín, la recompensa, pero si esa mujer no cede, se tiene el recurso de la “fuerza” para y por eso “son hombres”.

Un aspecto importante a destacar es la naturalización del hecho observado, esta se produce por la reiteración y constancia de los estímulos violentos, es el resultado, a largo plazo, de la exposición prolongada a ciertas escenas. Nos acostumbramos a los roles, las imágenes, los escenarios, las situaciones, al “no pasa nada” si las reproducimos pues imaginamos que podemos ser y actuar como se nos representa. Como contrapunto podemos decir que ha sido gracias al trabajo de los observatorios de violencia hacia las mujeres que muchos comerciales, anuncios y panorámicas se han retirado por los grados de violencia que manifestaban.

Cabe hacer notar la identificación que el receptor puede tener con las imágenes que observa, ya que estas se perciben desde una estructura sociocultural e ideológica y tanto mujeres como hombres se identifican con ellas, asimismo aceptan la violencia como una forma “natural” de relacionarse. Sin embargo, el problema con la identificación es que cuando no se puede reproducir la escena que deja ver la imagen, el sentimiento generalmente es de ira (indignación súbita que se manifiesta en una crisis emocional), el cual repercutirá en el “otro”, siendo ese “otro”, por lo regular, la mujer.

De igual manera, no habría que perder de vista que la cultura y el pensamiento dominante difícilmente se pueden cambiar, por tanto, las imágenes de este estilo siempre recaen en “lo masculino”, en la figura de los varones. No obstante, el valor aplicado para las mujeres tiene que ver con la identificación dual con la que siempre se han representado: la maternidad y la belleza, desde luego la belleza estereotipada que se mantiene en la cultura y que no es real: la madre y la mujer seductora,

la buena y la perversa. De cualquier forma estas imágenes motivan la capacidad imaginativa y después de esto ¿qué esperamos las mujeres?

En este sentido, el imaginario simbólico es determinante pues representa el sistema de dominación, el cual también es simbólico, desde donde se genera la violencia simbólica. Según Pierre Bourdieu, el poder es el que da lugar a este tipo de violencia, ya que oculta las relaciones de fuerzas verdaderas. Esta es indirecta, invisible, soterrada, subyacente, implícita o subterránea. Según Bourdieu (2005) la violencia simbólica es: “[...] todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (2005, p. 4). El poder simbólico busca pasar de relaciones arbitrarias de clara dominación a relaciones legítimas, inculcando cierta cosmovisión arbitraria. De ahí que la violencia simbólica actúe como un medio en los grupos sociales a través, en este caso, de las imágenes publicitarias.

Al hacer una revisión de las imágenes publicitarias móviles o fijas, como pueden ser los espectaculares, encontramos ciertas constantes: las mujeres son tratadas como objetos, es decir, que se pueden utilizar para algo y/o como algo, donde su cuerpo aparece sexualmente cosificado, así tenemos una repetición hegemónica de los cuerpos de las mujeres como objetos sexuales.

Lejos de destacar, por ejemplo, la importancia de una profesionalización de las mujeres, las labores también se cosifican sexualmente y por ello abundan las imágenes de “colegialas”, “enfermeras”, “meseras”, ahora hasta de “mujeres policía”. Cabe destacar que las imágenes no son de las personas, sino de cuerpos que intentan ser la representación de una persona, donde por lo general solo se muestran partes del cuerpo sexuado, de ahí que a las mujeres se les ve en trozos; lo erótico resulta ser una parte del cuerpo pero el desnudo real no es erótico para la representación comercial.

Si observamos con atención las imágenes publicitarias, podemos darnos cuenta cómo el cuerpo de las mujeres es tratado como sustituto de un objeto, un mueble, una alfombra, un aparato musical, entre muchos otros. El cuerpo también es presentado de manera segmentada, es decir, se destacan las partes consideradas eróticas (senos, nalgas, piernas), por si fuera poco las posiciones de los cuerpos hacen aparecer a las mujeres como de repuesto. Además, ellas están expuestas y ellos son los que eligen en una actitud que apremia la posesión individual o colectiva, esto es, con un producto se pueden tener varias mujeres; asimismo existe una asociación del cuerpo de la mujer con la ganancia, el decorado, el aditamento o el accesorio.

Otra constante de la representación del cuerpo de las mujeres en los medios publicitarios es la disponibilidad sexual como característica que las define. Esta disponibilidad no solo es sexual para el hombre, sino para lo que este pueda hacer con ella, como intercambiarla; no es gratuito, por ejemplo, que históricamente el intercambio de mujeres en los conflictos bélicos ha sido una práctica regular.

El cuerpo femenino se presenta como un producto, una mercancía que puede ser vendida o comprada, invariablemente esta imagen se convierte en uno de los soportes publicitarios más recurrentes y fuertes.

De ahí que podemos decir que la representación que los medios publicitarios hacen del cuerpo de las mujeres acentúa su cosificación sexual, en tanto que sus cuerpos son presentados continuamente como objetos o propiedad de uno o varios hombres; figuras que pueden ser comercializadas, que se pueden cercenar, dañar o desechar. En las imágenes encontradas nunca se percibe un interés por la persona, sus sentimientos o su pensamiento. El tratamiento del cuerpo femenino es segmentado mostrando solo algunas de las partes del cuerpo consideradas excitantes y, por tanto, de impacto publicitario; así se utiliza la sexualidad como instrumento de dominio o forma de control que desde luego responde al posicionamiento y venta del producto en cuestión.

Para las mujeres, las imágenes no solo refuerzan los estereotipos tradicionales de sumisión y dependencia, sino que acentúan las “características” más ignominiosas asumidas como propias: interesadas, vanidosas, imbuidas en las labores del hogar o en complacencia hacia la pareja, sin el mínimo raciocinio, son las “tontas” enmascaradas de “ingenuas”. La agresividad remite a la violencia y en algunas mujeres puede generar angustia y enojo.

El hecho de que una mujer no muestre, no verbalice y parezca que no es sensible a las humillaciones, la violencia o la falta de consideración que recibe, no quiere decir que las mujeres sean acreedoras a esta cualidad; solamente nos muestra que entre otras tecnologías de género, la publicidad ha sido un instrumento muy eficaz para señalarle el lugar que le corresponde en la sociedad.

Evidentemente nos enfrentamos a una paradoja, por una parte, hay una diferencia esencial entre las experiencias de las mujeres reales y las representaciones simbólicas que nos proporcionan los medios publicitarios y, por la otra, no podemos negar que estos imaginarios influyen en sus actitudes respecto de sus propios cuerpos, ya que los dañan y los someten a prácticas destructivas como la anorexia, la bulimia, el excesivo ejercicio, etcétera.

Al respecto, Susan Bordo plantea que “[...] ese modelo de cuerpo-desmaterializado y etéreo propuesto [al menos en parte] por los medios de comunicación, crea conflictos muy reales en la vida de las mujeres, y están en la base de fenómenos aparentemente diferentes como son los desórdenes alimentarios o el rechazo al modelo de mujer-madre” (2001, p. 63).

Descodificar los anuncios desde la perspectiva de género significa posicionarse desde los argumentos de la conciencia de género o conciencia feminista y, por tanto, desde los intereses estratégicos de las mujeres más conscientes por liberarse de su tradicional situación de subordinación. Pues, como se ha observado, las prácticas discursivas de la publicidad violenta apuntalan y refuerzan los estereotipos de discriminación y desigualdad. De ahí que para contrarrestar los efectos publicitarios debamos impulsar los derechos de las mujeres y las niñas, así como promover una vida sana con igualdad de oportunidades para que se conozcan estos derechos y se exijan. Asimismo, es necesario que quienes se desempeñan en las instituciones encargadas de promoverlos, los respeten y se sumen a estas dinámicas de denuncia, sanción y erradicación de la violencia.

Bajo estas circunstancias y si se toma en cuenta que nuestro sistema sociocultural, político y económico sigue siendo androcéntrico-patriarcal, de lejos se vislumbra la posibilidad de que las mujeres y sus cuerpos dejen de ser violentados y cosificados. De ahí que habría que fortalecer tanto los observatorios de violencia contra las mujeres, como buscar las estrategias que nos permitan desenmascarar y dismantelar estos entramados de poder simbólico, mercantil y publicitario, los cuales anteponen el valor económico al valor que como personas nos merecemos todas y todos.

Bibliografía

- Bordo, Susan. (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (14), 7-81.
- Bourdieu, Pierre. (2005). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- López Díez, Pilar. (2003). Las mujeres en el discurso icnográfico de la publicidad. *Uso del lenguaje en el mundo laboral*. Gobierno Vasco, Fondo Social Europeo, Vitoria: Emakunde.
- Luna, Lola. (1996). *Leyendo como una mujer la imagen de la Mujer*. Barcelona: Anthropos; Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer. Junta de Andalucía.
- Rodríguez Magda, Rosa María. (1994). *Femenino fin de siglo*. La seducción de la diferencia. Barcelona: Anthropos.

RETRATOS DE ROMANAS FILÓSOFAS. IMÁGENES DE MUJERES A TRAVÉS DE CARTAS Y ESCULTURAS EN LA ROMA IMPERIAL

NORMA HORTENSIA HERNÁNDEZ GARCÍA

En general, cuando nos hacemos una figuración de Roma simplificamos todo a aquello que vemos: los restos arqueológicos, las esculturas, los textos, etc. Evidencias en las cuales se omite una multitud de relaciones significantes, cuyos protagonistas son millones de personas a quienes se ha calificado atinadamente de “romanos invisibles” (Knapp, 2011). El porcentaje de los romanos de quienes tenemos nota es ínfimo respecto de todos aquellos que vivieron y actuaron en ese mundo. Evidentemente, los romanos más presentes en nuestro imaginario son aquellos que por sus talentos, la conservación de sus obras, su participación en el gobierno o sus acciones determinantes en la transformación de su mundo dejaron una huella indeleble en el curso de la historia. Aledaños a estos encontramos también a una élite que pone en evidencia la conformación del mundo objetivo, principalmente por su afán de notoriedad. Ellos, en buena medida, son los artífices de la materialidad en cuyos restos descansan nuestras observaciones (casi prejuicios) sobre Roma. El objetivo de nuestra intervención es llevar la atención hacia ciertos aspectos del esfuerzo desplegado por esta élite para hacerse romanos visibles, en el cual las mujeres juegan un papel significativo.

Consideramos, pues, que entre quienes estaban en la cúspide de la sociedad romana y el grueso de la población que hizo subsistir al imperio romano (esclavos, artesanos, soldados, etc.) actuó una élite, cuya posición no estaba dada de suyo. Es decir, a pesar de que la sociedad romana no era una sociedad democrática que planteara igualdad de oportunidades a todos los individuos, ya que el lugar que se alcanzara en la jerarquía social estaba constreñido, entre otros factores, por la imagen de sí que podrían elaborar estos individuos. En tal elaboración se abrió un espacio para la afirmación de sí (en ese sentido, de afirmación de la libertad) que alcanzaron algunas mujeres, tal como deseamos exponer, en el ámbito del saber en general, pero específicamente en la filosofía.

Es difícil hablar de una sola constitución de lo femenino cuando se trata de Roma. Las manifestaciones de la femineidad son múltiples, tanto en las diferentes etapas del gran lapso de tiempo al que concentramos en una Roma, como en las diferentes escalas sociales. Para no perdernos en tal pléyade de referencias, nos centraremos en general en las romanas educadas

en los siglos I y II, es decir, en pleno imperio, considerando que tanto la educación de las mujeres es un factor decisivo para hacer notorio el propio nombre, como que a través de la educación, en particular la filosofía, algunas como las Arrias se nos presentan con la entereza de los filósofos estoicos.

Antes de avanzar con nuestro propósito, debemos señalar pautas precautorias acerca de la comprensión de la subjetividad que adoptamos. En principio, la de la concepción del individuo como singularidad independiente de las relaciones que le posibilitan, cuestión que han encarado quienes estudian las relaciones de los sujetos consigo mismos en la antigüedad y han debido abordar las problemáticas que suponen pensar al “yo” en el mundo antiguo (Aubry, 2008, pp. 9-16). La cuestión problemática que deseamos indicar es que al pensar al individuo como singularidad independiente se nos remite a una consideración esencialista del sujeto, problema que surge con la modernidad y que la propia modernidad encara, pero que debemos tener en cuenta cuando consideramos al pasado, pues suele suceder que se busca a un sujeto idéntico a nosotros, con nuestras complejidades morales y psicológicas. La posición que se adopta en el presente ensayo es que no existe tal esencia. Sostenemos que la subjetividad está ligada a las condiciones espirituales y materiales en que irrumpe. De modo que más que ubicar al sujeto en el mundo antiguo (con los términos a través de los cuales la modernidad lo concibe) nuestro análisis se enfoca hacia las subjetividades, es decir, los modos en que los individuos se relacionan con los objetos, con los otros y consigo mismos. Esta forma de pensar a la subjetividad con énfasis en la relación (como actividad) conduce a concebirla como forma, más que como esencia. Forma que adquiere sus contornos en relación con el horizonte material (histórico) en que irrumpe. Con todo, es notorio que utilizar la palabra “individuo” (casi inevitable cuando se trata de señalar a un ser humano específico), por la afirmación de sí que supone, puede llevarnos al equívoco de la soledad del sí mismo, una soledad inexistente en la antigüedad romana, pues las formas de la subjetividad están afianzadas muy estrechamente con los lazos de pertenencia (y de una marcada interdependencia) hacia la familia, el Estado, el contubernio, etcétera.

A pesar de que encontremos la afirmación de individuos singulares que se sustentan en sí mismos, como las personalidades de quienes integran el movimiento cultural conocido como segunda sofística (Anderson, 1993, p. 3), quienes brillan por mérito propio, hacerse de una imagen no es cuestión de afirmación individual, sino de destacar los vínculos de pertenencia, tanto al nombre familiar como a la ciudad. Son muchos los factores que entran en juego en la elaboración de sí mismos que

los romanos buscan (Giardiana, 1991). No solo es cuestión de conseguir una gran fortuna, también el modo de gastarla, ascender escaños en la carrera política, a veces también militar, conseguir una clientela abundante, tener (o inventarse) genealogías con ancestros memorables –incluso dioses– (Nicolet, 1991). Ahora bien, la importancia de la presencia a través de la imagen tiene un sentido literal. No basta con que corran las noticias de las hazañas, ya que estar por un tiempo en boca de todos no marca ninguna presencia (Veyne, 2001, pp. 109, 123, 159-161). Los romanos interesados en hacerse visibles dejaban constancia de sus actos en placas conmemorativas, bases de estatuas (aunque las mismas no fueran representaciones personales), numismática (cuando se estaba a cargo de la moneda) o bien monumentos fúnebres, a los cuales califica P. Grimal como un signo dirigido a los vivientes: “La tumba no es solamente para él [el romano] un lugar de reposo en el que sus cenizas vuelvan a encontrar el ‘sueño de la tierra’, [...] es antes que todo un monumento, un signo dirigido a los vivientes, que perpetúa el recuerdo de sus acciones” (1999, p. 75).

Al enfrentarnos a estas imágenes nos encontramos con una problemática importante, en estas se vierte casi siempre la proyección de sí de los personajes, más que una representación fidedigna de la realidad. Paul Zanker lo señala enfáticamente, el artista no vierte su inspiración en la creación, obedece a los deseos de su cliente. Con lo que resulta que lo que tenemos son imágenes idealizadas de sí mismo, de acuerdo con la tendencia del momento: ancianos desdentados y calvos, hermosas figuras helenizadas o bien, la exaltación de ciertas virtudes. La cuestión destacable es que seguramente las esculturas con que contamos no expresan como fueron los hombres y mujeres a los que representan, tanto como la manera en que desearon permanecer (1992, pp. 23, 53).

Lo que se ha señalado como la afirmación del nombre, tiene también una referencialidad que es necesario precisar, pues tanto poseer un nombre como el esfuerzo por hacerlo reconocible tiene una importancia de primer orden, ya que no alude a la individualidad burocrática de nuestros tiempos, por lo que escapa a las implicaciones epistemológicas de la modernidad a las que se refieren autores como Derrida (1994, pp. 121-132). El nombre en Roma no es únicamente un medio para facilitar las relaciones, señala principalmente la posición social.¹ El privilegio de quien

¹ Los elementos del nombre, en términos generales, son: el *nomen* que señala la *gens*; el *cognomen* que indica la familia; por último el *praenomen* que señala la distinción como individuo. De acuerdo con la época y méritos se añadieron nombres suplementarios, fuera por ampliación de la *gens* o por adopción. Lo mismo respecto al *cognomen ex virtute* que designa méritos específicos, como Publio Cornelio Escipión Africano quien triunfó sobre Aníbal,

tiene un nombre señala su ciudadanía, afirma los contornos de su propio mundo (Johnston, 2010, pp. 41-55). Remarca tanto el sentido de pertenencia a un universal, en este caso la ciudad y sus leyes, como configura también a esa misma universalidad, justamente al afirmar el deseo de pertenecer a ella. No se observe esta idea como una recursividad vacía. Siguiendo a Hegel, la afirmación de la exigencia de las leyes da lugar al espectro de referencias que posibilita que se afirme un singular, un individuo si se quiere especificar así, el espectro a través del cual sus propios actos adquieren sentido (Pinkard, 1988, pp. 79-80). Tanto la observación de las leyes, como el alejamiento de las mismas, marca los bordes significativos desde los cuales los romanos señalan su propia identidad, el punto destacable es que esas leyes no consideran a todas la individualidades (como en el mundo moderno), sino al orden de la ciudad y una ciudadanía marcada por las élites que le dan soporte al Estado (Hegel, 1966, pp. 283-287 y Marquet, 2009, p. 287). Grimal (1999) ha señalado atinadamente que este orden fue el que garantizó su prevalencia durante siglos. Lo interesante es que, a través de la conquista, los romanos elevaron el orden de las leyes de la ciudad al orden del mundo.

La hipótesis de trabajo que seguimos es que los romanos de diversas procedencias hicieron esfuerzos específicos para elaborar una imagen de sí, la cual converge en la unidad familiar a la que se pertenece. Recordemos también que la familia en Roma no se define por vínculos sanguíneos; su estructura en términos generales, se constituye por una estructura binaria: el *Pater familias*, como cabeza; *sui iuris*, “su propio dueño, independiente” y *los alieno iuri subiecti*, “sujetos a la autoridad del otro, dependientes” que son la esposa, hijos, hijas solteras, hijos adoptivos (casados o no), parientes ligados en lazos masculinos, esclavos, clientes. Siguiendo tal pauta, la representación pictórica, las esculturas y las cartas que han llegado a nosotros sobre mujeres romanas tienen un impacto sobre el cual deseamos llamar la atención. Tomando en cuenta que las esculturas no son la imagen más fiel de las romanas a las que representan (Zanker, 1992, p. 199), nuestra atención se ha de reconducir a los signos que transmiten, pero con mayor interés, a las características que las familias desearon hacer permanentes, es decir, la afirmación de la unidad familiar en función de los valores que operan dentro de la universalidad respecto de la cual se definen.

Es claro que cuando nos referimos a la universalidad como proceso, nos alejamos de una concepción a-temporal de la misma. Para ejem-

o bien doble cognomen, que era un apodo asignado por características propias: Cornelio Escipión Nasica Corculum (docto en las leyes pontificia y civil).

plificar nuestro punto, tomemos un aspecto importante de las leyes romanas: el matrimonio. Casarse es una prerrogativa de los romanos en derecho pleno, sancionado por los dioses y reconocido por la ley civil (Johntson, 2010, pp. 62-63 y Grimal, 1999, p. 88). Los procedimientos y efectos que el mismo tenía fueron conformando los medios por los cuales se pueden considerar los propios actos. Cuando se quebrantó uno de los aspectos de ese compromiso, que era la institución del matrimonio (con la autorización de las bodas de los tíos con las sobrinas o de los aristócratas con plebeyos), fue síntoma de que la sociedad misma se estaba transformando, lo cual dio lugar a nuevas formas de relación, nuevas formas de ser sujeto. Lo que llamamos Roma como unidad, tuvo transformaciones en abundancia, pero la preeminencia de la ley y la afirmación respecto a la ciudad y la familia, se mantuvo siempre presente.

Sabemos que la primera mujer que tuvo derecho a una estatua pública fue Cornelia, la madre de los Gracos (Pomeroy, 1999, p. 172). Entre las loas que se hacen a su memoria, lo que más destaca quizá no sea tanto la heroicidad de sus hijos como su participación en la educación de los mismos: “Ellos son mis joyas” le dice a una amiga inoportuna. Hagamos un ejercicio de asociación (a falta de la estatua de la propia Cornelia) para señalar las distinciones de la matrona.

Siguiendo con la idea del casamiento como prerrogativa de los aristócratas romanos, pongamos atención a la formación de la imagen de las mujeres. De acuerdo con el identificado por Zanke, “programa de renovación cultural” implementado por Augusto, la matrona, quien era la mujer casada con o sin hijos, debía portar la *Stola*, que se distinguía, de acuerdo con su dignidad, con franjas púrpuras entretejidas, como la toga praetexta de los senadores. ¿Qué tanto se apegaran las aristócratas romanas a este uso?, es algo que no se puede asegurar, pues las costosas telas vaporosas seguramente eran más atractivas que la *stola*, lo cierto es que esta prenda se convirtió en símbolo de “virtud” y, se nos informa, “protección contra importunidades”. Así, revestía gran dignidad presentar a las mujeres en las esculturas portando esta prenda, la cual colgaba de los hombros con tirantes y cubría hasta los pies, además de distinguirse con una cinta de lana en el peinado (Zanker, 1992, p. 199).

Retornando a Cornelia como imagen idealizada de la matrona, sobresale su función como educadora de sus hijos, lo cual implica que tanto los atendía (no los entrega a las ayas para que se ocupen de ellos), como que les transmitió conocimientos. En su caso específico, encontramos que en la casa paterna tuvo acceso a ambicionadas bibliotecas, producto del botín de guerra, con lo que contamos es que conocía bien el griego, era lectora, además de escribir cartas, de las cuales ensalza Cicerón su

expresión (*Bruto* 211). Cabe preguntarse ¿era este género de educación común para las romanas? Considerar esta pregunta nos remite a nuestra posición de principio, en Roma no hay una población, como nuestra política contemporánea concibe (Foucault, 2006, p. 27), por lo que no cabe esperar que el Estado se preocupara de una forma de educación homogénea, tampoco comparable al compromiso que asumieron las ciudades helenísticas (Marrou, 1998, pp. 151-154).

Bajo el imperio, en algunos momentos específicos en la formación de la cultura, ciertos emperadores (como Antonino Pío y Marco Aurelio) beneficiaron fiscalmente la actividad de los maestros (Marrou, 1998, p. 410), se debe observar que en todo momento, la educación es una forma de introducir a los infantes al propio mundo, en tal sentido, el tipo de educación se relaciona con el horizonte social al que se pertenece. Así, en buena medida, incluso respecto a esclavos o ciudadanos pobres, en la Roma imperial la educación queda supeditada a la iniciativa y actividad privadas (Marrou, 1998, p. 407).

Ahora bien, aunque el semblante de la educación romana no fuera unívoco en general, el curso de la formación educativa siguió la trayectoria establecida desde la época helenística que, *grosso modo*, consistía en tres etapas: la primera en casa, donde aprendían las primeras letras y los rudimentos del cálculo, después acudían los niños y niñas, acompañados de su pedagogo, al establecimiento del gramático. De acuerdo con la riqueza de la familia podían tener al gramático en casa, con lo que se evitaban las peligrosas caminatas al establecimiento del maestro. La siguiente etapa sería la retórica, para terminar con el estudio de las leyes y la filosofía. Como se ha dicho, marcamos este trayecto en términos generales y en esta última etapa podría no recurrirse a maestros (en sentido profesional), sino al contubernio, es decir, con los amigos del *pater familias* o acompañando a los mayores al senado.

A la etapa final de la educación no alcanzaban a llegar las chicas, pues se consideraban aptas para el matrimonio desde los doce años, haciéndolo en promedio a los catorce. En algunas ocasiones, el esposo, quien generalmente era mucho mayor que ella y no solo había concluido sus estudios, también podría haber iniciado el *cursus honorum*, continúa con su formación (Hemelrijk, 1999, pp. 18-28). Este punto es relevante, pues aunque es claro que el orden patriarcal de la sociedad romana coloca a las mujeres en la administración de la casa, esto no implica que ellas mismas se involucraran en actividades domésticas, para decirlo en breve, su lugar no era la cocina. Si bien, de acuerdo con la moral augústea deben ser capaces de hilar, su gobierno sobre la casa se remite a la supervisión de los esclavos (Pomeroy, 1999, p. 192). Las matronas romanas (es decir, toda mujer casada

con hijos o sin ellos) pueden acudir a espectáculos públicos, tales como las lecturas, participar en los *convivia* reclinadas al lado de sus maridos (Hemelrijk, 1999, p. 49), tocar la lira, algunas bailar e incluso discutir de filosofía, aunque esto último al parecer fue particularmente molesto para algunos hombres. Al respecto, Juvenal, en la sátira VI dedicada a los “vicios femeninos”, se queja de las mujeres con excesivo brillo intelectual, “séale permitido al marido cometer un solecismo” (p. 455), reclama, y sugiere moderación en el lucimiento de sus cualidades: “la mujer prudente se impone límites, incluso en lo que es honesto” (p. 444).

Ahora bien, se debe ser cauto en considerar a los escritores de sátiras, como Juvenal y Marcial, como la voz de una actitud masculina generalizada. La contraparte a su posición la encontramos en Plinio, quien nos hace saber de su amigo Pompeyo Saturnino, quien lee públicamente las cartas de su mujer para que su estilo sea admirado y a quien alienta también a ser escritora (*Ep.* 1, 16). Se puede afirmar que tener una esposa culta, incluso hábil en la escritura, como señala Harris (1989), se convirtió en signo de estatus, lo cual se confirma en los monumentos fúnebres en los que se les representan ya sea en fraternidad con las musas, *doctae sorores* (Hemelrijk, 1999, p. 32) o con los instrumentos de escritura, como en la famosa tabla pompeyana: “Retrato de una muchacha”, de Pompeya (Seider, 1969, p. 40), de igual manera, haciendo alusión a sus cualidades como escritoras en los epitafios.

De acuerdo con este panorama, cabe preguntarse ¿qué escribe una mujer? Para responder a esta pregunta, eludiendo el riesgo de caer en omisiones por ausencia de evidencia (es muy probable que Clodia, la Lesbia de Cátulo, escribiera poesía), nos remitimos tanto al análisis de Mercé Puig (1997), quien localiza a las escritoras en Plinio, así como en Cicerón, quien destaca a Cornelia y Frontón a Domicia Lucila, con lo que tenemos que las mujeres mayormente escriben cartas, a diferencia de las poetas griegas, aunque de acuerdo con Gibson y Morrison existe una cierta cercanía entre la carta y las formas poéticas (2007, p. 9).

La importancia de las epístolas es mayúscula entre los romanos cultivados. En cuyo caso no se trata solamente de comunicaciones incidentales, sino de un escaparate de sí mismos, a través del cual se muestra y conserva una de las cualidades que es la más apreciada entre ellos: su palabra (Gibson y Morrison, 2007, pp. 1-16). Los Epistolarios agrupan las cartas que conocemos, en aras de su conservación y eventualmente su circulación (Ebbeler, 2007, p. 301). En función de que, en general, la correspondencia suponía cierta lejanía entre los interlocutores, su material fue muy variado: láminas de plomo, piel, madera y eventualmente papiro. Una vez reunidas, las epístolas eran copiadas en un soporte que las

conservara y, eventualmente, les permitiera circular (Trapp, 2003, p. 2). Este conjunto de epístolas tuvo valor de género literario. En tanto que género, es de observarse su necesaria circulación, es decir, a pesar de que encontramos una voz íntima que se refiere a un destinatario particular, el cuidado de las palabras y el estilo es muy importante, porque las cartas son susceptibles de ser leídas por un público mayor. Además, la idea de reserva que el mundo contemporáneo tiene no coincide con las formas de la subjetividad de la antigüedad: se es, solo porque uno mismo se muestra ante todos.

Desde nuestra concepción la carta, que no es un oficio burocrático, tiene un dejo de intimidad, de verterse uno mismo en las palabras que se enviarán a un interlocutor ausente, pero cuya presencia está en nuestra mente. Por esa cualidad inherente a las cartas, Gibson y Morrison las consideran como un diálogo partido por la mitad. Sin embargo, en la antigüedad tal intimidad se proyecta hacia un público más amplio que el mero destinatario, por eso, más como género y no estrictamente como mensaje (caso de las que Ático rechazó que fueran publicadas), las cartas configuran un espacio ontológico en el que quien escribe crea su retrato, puliendo su palabra define los contornos de sí mismo que quiere transmitir, moldea las relaciones que desea sostener, intenta persuadir, formula un “nosotros”, además de que se dan instrucciones de asuntos domésticos. Bajo esta cualidad se encuentran las que menciona Plinio el Joven, respecto de su suegra, Pompeya Celerina, con quien mantuvo una relación constante (a pesar de la muerte de la hija y sus subsecuentes nupcias) y apreció sus cartas por el estilo de su escritura (que podemos intuir poética, pues no se han conservado).

Tenemos, pues, que como indican Gibson y Morrison, la carta antigua es una categoría ontológica (2007, p. 1), en la que se vierte el sí mismo de quien escribe. Por ejemplo, en ella se manifiesta vivamente el tipo de respuesta que es necesario tener ante la pena. Se reconviene a los amigos frente a los errores, pero con mayor importancia, se afianza el “nosotros” que formula el círculo de pertenencia y el nivel de autoridad que cada uno tiene, justo por la imagen que formula de sí mismo. Esta imagen se logra no solo describiéndose, sino destacando los valores que le parecen apropiados, señalando a los otros las pautas que uno mismo aprecia y eligiendo como remitentes a aquellos a los que se considera iguales en dignidad, o bien, a quien se quiere modelar para considerar un par, por lo que la importancia no solo del vínculo que alguien como Plinio desea subrayar con algunas mujeres (Shelton, 2013, p. 9), también el hecho de que ellas mismas sean autoras, nos da una idea de la valía que las mujeres podían alcanzar por sí mismas, con todo y el vínculo que las liga a su tradición.

Recapitulando, entre las actividades loables de una matrona está tanto ser ella misma educada, como estar pendiente de la educación de sus hijos. Su educación en tanto mujer casada se apoya principalmente en su marido, con quien en general se termina la labor del gramático y se pasa a la filosofía (Hemelrijk, 1999, pp. 30-31). ¿Qué tanto se avanza en esta? es complicado de señalar a falta de evidencia. No obstante, siguiendo las pautas del modo de concebir la vida filosófica en Roma, podemos tener una idea del avance que algunas de estas mujeres alcanzaron.

Para tener un panorama general, atendamos a las palabras registradas en el Pseudo-Plutarco: a través de la filosofía es posible conocer “lo que es honorable y lo vergonzoso, lo que es justo e injusto, lo que, en breve, debe ser elegido o rechazado, cómo un hombre debe comportarse en sus relaciones con los dioses, con sus padres, con sus mayores, con las leyes, con los extranjeros, con sus autoridades, con amigos, con su mujer, sus hijos, sus sirvientes...” (*Moralia* I, “Sobre la educación de los hijos”, p. 10), tenemos, pues, que la filosofía en Roma instruye sobre el modo en que se ha de vivir. Es verdad que este punto no es de una importancia menor y que al margen de los trabajos de Michel Foucault (2001) y Pierre Hadot (2000) al respecto, se pueden seguir los puntos fundamentales de una *philosophia togata*, sin embargo, por la amplitud del tema, nos basta para esta exposición afirmar la manera en que las mujeres integran a sus vidas las pautas de la filosofía. En tal sentido, Séneca en su *Consolación a Helvia* resulta ilustrativo. Ahí señala a su madre que el estudio de la filosofía le puede ayudar a librarse de la tristeza, a enfocarse a cumplir con su deber de matrona educando a su nieta y ayuda a evitar los vicios femeninos: un luto exagerado, la desvergüenza motivada por las riquezas, vergüenza de su fecundidad, disimulando el vientre hinchado y abortando, abuso en el maquillaje, impudicia en la vestimenta. Es verdad, tal como se ha señalado a propósito de la posición de Musonio Rufo respecto al estoicismo en las mujeres, que a la sensibilidad contemporánea tales pautas resultan chocantes, porque a primeras vistas parecen fortalecer una estructura patriarcal rígida (cf. Engel, 2003). Sin embargo, ese juicio, consideramos, impregna al mundo antiguo de nuestras propias valoraciones. Trataremos de señalar la manera en que en Arria la Mayor, el estoicismo, por el contrario, la fortalece y afianza una rebeldía que le ayuda a enfrentar al régimen. Además de que, como hemos tratado de subrayar, el estado espiritual de la época establece unos linderos muy diferentes a los nuestros. Sin embargo, las circunstancias a través de las cuales Arria la Mayor afirma su fortaleza estoica, son excepcionales, por ello consideramos pertinente, antes de abordar sus actos, exponer el retrato de una romana culta que no tuvo que enfrentar tales adversidades.

Con Domicia Lucila, madre del emperador Marco Aurelio, tenemos una imagen muy cercana a la idealizada Cornelia. Su familia estuvo particularmente ligada al poder, que se ha identificado como el “clan hispano”: “un grupo amplio y poderoso de senadores y equites hispanos de Roma, elevados desde la época de Augusto, pero especialmente bajo Vespasiano, y miembros del *concilium amicorum* de su hijo Tito en alianza con galos narbonenses y con fuertes complicidades con los pretorianos” (Canto, 2003, p. 321). Fue hija de Calvisio Tulio (dos veces cónsul) y nieta de Catilio Severo (dos veces cónsul, prefecto y gobernador de Siria, muy cercano al emperador Adriano). Reparemos brevemente en el ambiente familiar de Domicia, con quien vivió Marco Aurelio en el monte Celio hasta el momento en que fue adoptado. Su bisabuelo tuvo la expectativa de ser el sucesor de Adriano. De él reconoce Marco el no menoscabar recursos invertidos en su educación y, como evidencia del cuidado de esta, tenemos que en su casa creció Herodes Ático, una de las glorias de la segunda sofística. Domicia se crió en un ambiente en que la cultura helenística era de primera importancia (Grimal, 1997, pp. 35-38). En el Celio se hablaba griego. Es particularmente significativo que Frontón suplica a Marco que revise una carta que ha enviado a su madre en griego y teme haber escrito mal (*Ep.*, 115 y 119).

Solo tangencialmente podemos saber de su educación. Como se ha señalado, las niñas se beneficiaron de la formación que compartían con los varones. Así, tenemos la clave para comprender la preocupación de Frontón² cuando le envía cartas en griego, pues su manejo del mismo, nos informa, es muy superior al del rétor. También podemos intuir el cuidado en la educación de su hijo, tanto por las charlas que, según el epistolario frontoniano, mantenían y porque se nos dice que en el Celio (ubicación de su casa, incluso durante su viudez) se hablaba griego. Cuando a los 11 años, Marco Aurelio tomó el atuendo cínico, a regañadientes aceptó que su madre cubriera de pieles su lecho. *La Historia Augusta* nos muestra una mujer piadosa al adornar una imagen de Apolo en su jardín. Sabemos que manejó un gran caudal, principalmente por herencias. La misma *Historia Augusta* nos indica que llamó a sus hijos para hacer las particiones del patrimonio de su padre (del que Marco Aurelio renunció a su parte), por lo que podemos intuir que, lo mismo que Cornelia, prescindió de tutor.³

² Marco Cornelio Frontón fue gloria de la retórica romana, comparado con Cicerón. Mantuvo una estrecha correspondencia con Marco Aurelio, quien fuera su alumno. Su esposa e hija mantenían una proximidad afectiva importante con Domicia Lucila.

³ Las mujeres viudas estaban obligadas a tener un tutor para manejar su caudal. En general, ellas mismas podrían designar a sus tutores, frecuentemente parientes cercanos. Sin embargo,

El Epistolario frontoniano, por su cuenta, destaca la cercanía que el rétor mantuvo con la corte de Marco Aurelio (Freisenbruch, 2007, pp. 235-255). Repara en asuntos domésticos, particularmente en el estado de salud de cada uno, tanto por cortesía como para destacar el grado de intimidad que tiene con la familia del emperador. El intercambio entre Marco y Frontón parece burdo, si se le compara con otros epistolarios célebres, pero se pueden percibir en él las recriminaciones, los exabruptos amorosos, las palabras de consuelo de una amistad que no se busca por el favor o la obligación. Son palabras sinceras. Así, en el elogio que hace de la madre del emperador, podemos retener las virtudes que de ella exalta:

Lo propio hubiera sido que las mujeres de todas las partes se hubieran reunido y celebrado tu cumpleaños; primero, las mujeres sencillas, que aman a sus maridos y a sus hijos; después, las auténticas y sinceras; en tercer lugar, que lo celebrasen las discretas, afables, corteses y modestas. Muchas otras clases de mujeres habría que participasen de la alabanza de tu virtud, pues tú posees y conoces las virtudes y saberes que convienen a la mujer, lo mismo que Atenea posee y conoce todas las artes, mientras que cada una de las mujeres conoce sólo una fracción de la virtud y por ello es alabada, de la misma forma que la alabanza de las Musas se hace en relación con el arte particular de cada una (*Ep.*, 48).

Evidentemente, en ocasión del cumpleaños de Domicia, la grandilocuencia de Frontón nos dice mucho más de la visión idealizada de la mujer romana, sin embargo, el aspecto de la educación reluce en diversos pasajes de la misma correspondencia. En contraste, Marco Aurelio en las *Meditaciones* le dedica breves palabras en su agradecimiento, pero parecen corroborar la visión de conjunto que Frontón exalta. De las breves referencias directas a su persona, hemos de considerar como la fuente principal, las palabras que le dedica su hijo Marco. La excepcionalidad de las *Meditaciones* descansa en que se trata de un texto privado (si cabe la expresión), no fue concebido para su circulación, pues su escritura era un ejercicio espiritual reservado para sí mismo (Hadot, 1997). En tal sentido, aunque revista todo el sesgo subjetivo que la formación de sí de su autor le puede dar, podemos confiar en la sinceridad de las palabras ahí vertidas. No solo en función de la estructura misma del libro, y de que Marco Aurelio no deseó llegar a los demás (como sí hizo Séneca), también por el carácter reservado del autor, quien incluso

se encuentran algunas excepciones, por ejemplo la reforma de Augusto, quien otorgó una personalidad jurídica independiente a las madres de tres hijos.

escondía sus ejercicios retóricos. En este sentido, los agradecimientos representan más una disposición interior que una dedicatoria abierta a la cual alguien pudiera acceder.

Con estas notas podemos apreciar plenamente las breves palabras que Marco dedica a su madre en sus *Meditaciones*:

De mi madre: El respeto a los dioses, la generosidad y la abstención no solo de obrar mal, sino incluso de incurrir en semejante pensamiento; más todavía, la frugalidad en el régimen de vida y el alejamiento del modo de vivir propio de los ricos (Libro I, p. 3).

Lleva, pues, Domicia Lucila un régimen de vida que ha impregnado al emperador filósofo, y del que se puede valorar como cultivo de sí. Ahora bien, es claro que la filosofía en Roma descansa en la asociación de la conducta moral atribuida a los ancestros y el conocimiento de los dogmas, dada la asimilación del mundo helenístico. Que las mujeres se formaran en los dogmas es algo que no cabe dudar, aunque no tengamos plena evidencia de ello. Séneca menciona tangencialmente el interés de su madre en tales estudios (con la oposición de su padre) y tanto Cicerón como Marcial remarcan las habilidades de Porcia, la hija de Catón y esposa de Bruto, para el debate filosófico.

Siguiendo este esquema se puede admitir que Domicia se guiara a través del conocimiento de la filosofía, sin embargo, no podríamos afirmar con toda asertividad con qué clase de dogmas, e incluso a través de qué ejercicios se ha conformado a sí misma. No así con las Arrias, quienes declaradamente se consideran como estoicas. Tengamos presente que el estoicismo es principalmente una filosofía de la coherencia consigo mismo y, en ese sentido, su lógica, física y ética apuntan a resolver los dilemas que se enfrentan en la cotidianidad. El punto aquí es que esos dilemas se presentaron respecto a las posiciones políticas. Así pues, no son menos célebres sus acciones respecto de las que enfrentaron sus maridos.

Arria la Mayor, casada con Cécina Peto, opositor de Claudio, siguió a su marido en el exilio y se hizo célebre porque cuando su marido fue condenado a muerte, ella le mostró el camino del suicidio honroso. A través de las palabras de Plinio el Joven, podemos identificar tres momentos cruciales en que mostró su entereza estoica. Primero, cuando su esposo e hijo sucumbieron a la enfermedad; habiendo muerto el hijo, seguía atendiendo al esposo conteniendo las lágrimas para que no se enterase del deceso del hijo y mintiendo respecto a su mejoría; ordenó el funeral y se admira Plinio diciendo: “¡Cuántas más fuerzas y valor se necesitaban cuando, privada de tan poderoso auxilio, contiene el llanto,

ahoga el dolor y se muestra todavía madre cuando ya no tiene hijo!” (*Ep.* 3, 16.6). Luego, cuando Cécina Peto fue exiliado, suplicó que la llevaran con él como una esclava más: “no podéis –les dice– negar a un varón consular algunas esclavas que le sirvan la mesa, que le vistan y le calcen. Yo sola le prestaré esos servicios” (*Ep.* 3, 16.8). Al no conseguirlo (pues se trataba de una matrona de rango senatorial), le siguió en una frágil embarcación. Finalmente, el dramático momento de la muerte: “¿Qué puede haber más bello que coger un puñal, clavárselo en el pecho, arrancarlo ensangrentado y con la misma mano presentarlo a su marido, con estas palabras inmortales y casi divinas: ‘Peto, no duele’” (*Ep.* 3,16).

La entereza estoica de estas mujeres se pone de manifiesto, en la medida en que el conocimiento es una preparación para la prueba. Fannia lo demostró no solo en el exilio al que fue lanzada por haber pedido que se escribiera un libro de la vida de Helvidio, exilio al que fue sometida también su madre, Arria la Menor, sino también, según nos transmite Plinio, en la manera en la cual enfrentó la enfermedad:

Cumpliendo estos deberes (de cuidar a una vestal), ha caído enferma Fania, que tiene una fiebre continua, tos que aumenta por momentos, se encuentra muy demacrada y con inexplicable abatimiento. Lo único bueno que conserva es el ánimo y el valor, que siempre fueron en ella dignos de su esposo Helvidio y de su padre Traseas. Todo lo demás la abandona, aterrándome y poniéndome en mortal angustia. Me desconsuela ver desaparecer de Roma tan ilustre familia, que tal vez nunca será reemplazada (*Ep.* 7, 19).

Tenemos así, que el proceso por el cual estas mujeres se individualizaron, es decir, tuvieron actos destacables que las hicieron distinguibles, confirma una alta idea de libertad: la de darle una forma a su propia vida, guiada a través de una intensa relación con la norma (norma expresada tanto en el saber filosófico como en las leyes de la ciudad) y consigo mismas.

Bibliografía

- Anderson, Graham. (1993). *The second sophistic. A cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Oxon: Routledge.
- Aubry, Gwenaëlle y Frédérique, Ildefonse. (2008). *Le moi et l'intériorité*. Paris: Vrin.
- Canto, Alicia M. (2003). La dinastía Ulpio-Aelia (98-192 d.C.): Ni tan ‘Buenos’, ni tan ‘Adoptivos’, ni tan ‘Antoninos’. *Gerión*, 21(1), 305-347.

- Cicerón, Marco Tulio. (1966). *Bruto*. Versión de Juan Antonio Ayala, *BSGetRM*. México: UNAM.
- Derrida, Jacques y Bennington G. (1994). *El nombre propio* en Jacques Derrida. Madrid: Cátedra.
- Ebbeler, Jennifer. (2007). Mixed Messages: The play of Epistolary Codes in two late antique correspondences. En Ruth Morello y A.D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University Press.
- Engel, David M. (2003). Womens's role in the home and the State: Stoic theory Reconsidered. *Harvard Studies in Classical Philology*, 101. Harvard University.
- Farquharson, A.S.L. (1989). *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus*. Traslated by the late and a *Selection from the Letters of Marcus and Fronto*. Traslated, introduccion and note by R.B. Rutherford. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. (2001). *L'Herminéutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Freisenbruch, Annelise. (2007). Back to Fronto: Doctor and Patient in his correspondence with an Emperor. En Ruth Morello y A. D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University Press.
- Giardiana, Andrea et al. (1991). Introducción. *El hombre Romano*. Madrid: Alianza.
- Gibson, Roy K. y A. D. Morrison. (2007). What is a letter. En Ruth Morello y A.D. Morrison (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimal, Pierre. (1997). *Marco Aurelio*. México: FCE.
- Grimal, Pierre. (1999). *La civilización romana. Vida, costumbres leyes, artes*. Barcelona: Paidós.
- Hadot, Pierre. (1997). *La citadelle interieur*. Paris: Fayard.
- Hadot, Pierre. (2000). *¿Qué es la filosofía Antigua?* México: FCE.
- Harris, William V. (1989). *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, G.W.F. (1807/1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hemelrijk, Emily A. (1999). *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Aelite from Cornelia to Julia Domna*. Londres: Routledge.
- Johnston, Harold W. (2010). *La vida en la antigua Roma*. Madrid: Alianza.
- Knapp, Robert. (2011). *Invisible Romans*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Marco Aurelio. (1960). *Pensées pour moi-même*. Paris: Garnier Frères
- Marco Aurelio. (1977). *Meditaciones*. Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Ramon Bach Pellicer. Madrid: Gredos.
- Marco Aurelio. (1992). *Pensamientos*. Traducción, prólogo y notas Antonio Gómez Robledo, México: UNAM.
- Marquet, J-François. (2009). *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Ellipses.
- Nicolet, Claude. (1991). El ciudadano y el político. En Giardiana, Andrea *et al.*, *El hombre Romano*. Madrid: Alianza.
- Picón, Vicente y Cascón, Antonio (ed.) (1989). *Historia Augusta*. Madrid: Akal.
- Pinkard, Terry. (1988). *Hegel's Dialectic. The explanation of possibility*. Philadelphia: Temple University Press.
- Plinio el joven. (1988). *Cartas*. Selección y notas Roberto Heredia. México: SEP.
- Plutarco. (2003). *Obras Morales y de Costumbres X*. Introducciones, traducciones y notas por Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos y Carlos Alcalde Martín. Madrid: Gredos.
- Pomeroy, Sarah. (1999). *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*. Madrid: Akal.
- Puig Rodríguez, Mercé. (1997). Mujeres Romanas en Plinio el Joven. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, (13), 73-82.
- Seider, Richard. (1969). *Pintura Romana*. México: FCE.
- Séneca. (2001). *Consolaciones. Apocolocintosis*. Traducciones y notas de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos.
- Shelton, Jo-Ann. (2013). *The women of Pliny's Letters*. Oxon: Routledge.
- Trapp, Michel (ed.) (2003). *Greek and Latin Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veyne, Paul. (1991). El imperio Romano. En Philippe Ariès y Georges Duby (dir.), *Historia de la vida privada 1. Del imperio Romano al año mil*. Madrid: Taurus.
- Zanker, Paul. (1992). *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza.

LA PERSUASIÓN DEL DISCURSO VISUAL EN EL BARROCO ESPAÑOL. LA IMAGEN DEL PODER POLÍTICO

MARÍA DEL CARMEN CAMARILLO GÓMEZ

Introducción

Más allá de la discrepancia que existe acerca de qué es lo que entendemos por barroco y de cuándo surge y cuándo culmina, el barroco del que hoy les hablaré es el español que surgió a finales del siglo XVI, defensor de la corona española y plenamente contrarreformista.

Una primera aproximación a la definición y contexto nos dice que el origen del arte barroco surge, por una parte, como una respuesta artística a la Reforma protestante y, por otra, como una búsqueda expresiva de la forma más allá del manierismo italiano:

[...] Frente a la crisis manierista de la forma, surgió el barroco no tanto como restauración del valor universal de la forma, como en el Renacimiento, sino como afirmación del poder autónomo e intrínseco de la imagen [...] La revaloración de las imágenes fue empresa fundamental de la Iglesia Católica frente a la iconoclastia de la Reforma; se volvió a la defensa de la cultura clásica y del Renacimiento, ya que sus imágenes, además de ser bellas y agradar, podían servir como medio de persuasión. El barroco representa una reacción frente a la filosofía neoplatónica de la Idea para volver a la filosofía de la experiencia [...] (Sebastian, 1981, p. 355).

Esta filosofía de la experiencia nos remite a los sentidos y al conocimiento que de ellos se obtiene; de ahí que la forma, el color, la textura o el sonido sean poderosas herramientas no solo para el disfrute estético, la exaltación y propagación de la fe, también lo son para la persuasión política, la legitimación y la conservación del orden. Ahora bien, es importante señalar que este conocimiento a través de los sentidos no se da de manera inmediata, pues debe haber un entrenamiento dentro de la virtud y la fe que haga comprensibles los mensajes simbólicos de la forma, la imagen y el sonido para evitar que la perversión o el vicio los empañen:

El ver o la vista, según Lorenzo Ortiz, convierte al hombre en una fidelísima atalaya. Es el ojo un “adorno del alma”. Luego de proponer personajes

y hechos relacionados con la vista, como que lo “santo se ha de mirar sin anteojos” (Sebastian, 1981, p. 31).

De esta manera podemos decir que el arte barroco cumplía una doble función, por un lado, representaba la experiencia que los súbditos necesitaban para conocer, reconocer y practicar la virtud y la religión cristiana y, por otra, permitía al imperio legitimar su poderío a través de la imagen virtuosa de su soberano, tal es el caso de Carlos V, Felipe II, III y IV. Por lo anterior y más allá de las disputas en torno a lo que debemos o podemos entender por la cultura barroca, consideramos que lo importante es rescatar cuales son las características ideológicas, filosóficas, iconográficas e iconológicas que nos permiten identificar al Barroco. Sabemos que hereda del Manierismo muchos elementos iconográficos como la alegoría y su particular forma de exponer la historia, la teatralidad y la fuerte carga emocional y expresiva que fue la respuesta de la Contrarreforma. Pero también sabemos que el Barroco como cultura de la primera modernidad representó una ruptura o superación de la visión aún mágica de la realidad que imperaba en el siglo XVI.

En el Cinquecento con frecuencia las composiciones era triangulares; pero ya en el Manierismo apareció en la imagen una mayor teatralidad retórica llena de dramatismo con personajes contorsionados que nos remiten a una figura en movimiento, esta teatralidad y contorsión hizo que el Manierismo y el Barroco fueran considerados como expresiones estéticas fuertemente emotivas y muy poco racionales, sin embargo, esta teatralidad retórica del sentimiento no implica necesariamente que su creador parta de una postura irreflexiva e irracional, por el contrario, debajo de cada obra subyace una idea racional que buscaba conseguir en el espectador la contemplación y la devoción cuando la obra era de carácter religioso, o bien, la legitimidad y la admiración cuando la obra era política o civil. Y ese es el tema que hoy nos ocupa, en el presente trabajo nuestra intención es demostrar la manera en cómo se construyó un discurso visual que apuntó, por una parte, a la corona española como la única monarquía defensora de la verdadera religión y, por otra, al rey español como el vicario de Cristo.

La persuasión del discurso visual en el barroco

En el Barroco la retórica de la imagen se convirtió en el perfecto medio para convencer y para enseñar a los súbditos, ya sea como espectadores

de una obra de teatro, una pintura, una escultura, un retablo; o bien, como participantes de una fiesta, un desfile o una procesión. Dándole a la retórica una nueva dimensión iconográfica pero respetando las enseñanzas de Aristóteles y Cicerón que por la época se volvieron en los autores más leídos. Los medios lingüísticos y visuales del barroco son el sentido lumínico, la dimensión espacial y la teatralidad. Todos estos elementos conformaban una estética dramática, patética¹ y pesimista, que en muchas ocasiones se convirtió en una estética de la crueldad que permitió mantener atemorizados a los súbditos para así garantizar su obediencia y fidelidad al régimen; a la vez que podían generar también una estética de la exaltación y de la simulación de un mundo en crisis, que también cumplía la función de mantener el *statu quo*.

Pero todo este elaborado discurso visual requería un de un profundo conocimiento de la condición humana para poder dominarla y dirigirla. Así que, partiendo del supuesto antropológico que afirma que el hombre es un ser malo, traicionero, abusivo y mentiroso, construyeron todo un discurso político, religioso y estético. Esta idea subyace también en el arte Barroco:

El tremendismo, la violencia, la crueldad, que con tanta frecuencia se manifiestan en las obras de arte del Barroco, vienen de la raíz de esa concepción pesimista del hombre y del mundo que hemos expuesto, y a su vez la refuerza (Maravall, 1975, p. 332).

Y así, con esta premisa el discurso visual y su persuasión ideológica, sea política o religiosa, se puso en práctica por medio de las artes y las fiestas; de esa forma, pintores, escultores, arquitectos, poetas, dramaturgos, sacerdotes o misioneros asumían la tarea de crear por encargo no solo para acallar a los disidentes y dirigir las conciencias, sino para atraer y convencer que el gobierno monárquico, el poder de la Iglesia y el papado y la sociedad estamental eran la mejor forma de vida. Todo este discurso cumplía con la finalidad de construir un sentimiento de pertenencia a un imperio virtuoso y devoto. La integración se daba a partir de que el espectador era participante de la obra al mantenerlo en suspenso, o como dirían Maravall, Checa y Moran, en suspensión; incorporándose a la escena en el teatro o formando parte de las procesiones y demás festividades profanas o religiosas:

[...] el Barroco procura conmover e impresionar, directa e inmediatamente, acudiendo a una intervención eficaz sobre el resorte de las pasiones [...] El

¹ Lo patético es lo conmovedor, lo que infunde dolor, tristeza o melancolía.

Barroco piensa, con su contemporáneo Descartes, que, con frecuencia, los juicios de los hombres se fundan “sur quelques passions par lesquelles la volonté s’est auparavant laissé convaincre et séduire” (Tratado de las pasiones del alma §48) [...] [Pues] Hay que mover al hombre, actuando calculadamente sobre los resortes extrarracionales de sus fuerzas afectivas [...] la eficacia en afectar, esto es, en despertar y mover los afectos, es la gran razón del Barroco (Maravall, 1975, p. 168).

El Barroco se dirigió a las masas para integrarlas a través de la admiración, el esplendor y la pompa. Así, con espectaculares y conmovedoras imágenes el príncipe y el prelado lograban sujetar, atemorizar, atraer, suspender o asombrar a sus súbditos y fieles. Hoy en día podríamos decir que el discurso que subyace en la imagen del barroco español debía poner en práctica los fines perlocucionarios² de los que nos habla el giro lingüístico, aspecto que si bien se refieren a los actos de habla creemos se puede muy bien extender su aplicación al ámbito artístico y en particular a la retórica de la imagen; sobre todo en una sociedad de masas, como lo fue la barroca, donde se activaban constantemente todos los resortes que movían los afectos para convencer, sumar y unificar en torno a una religión y una monarquía.

La figura del rey. Imagen de belleza, virtud y fe

Este poder retórico de la imagen adquirió mayor eficacia con una iconografía cargada de teatralidad que era capaz de llevar al espectador o partícipe a una falsa realidad. Esta ilusión que la imagen proyectaba estaba presente en todos los ámbitos y evidentemente el político no fue la excepción. De esta forma, el retrato de la realeza estaba inmerso dentro de un discurso mítico donde el personaje (el rey, la reina o los príncipes) era expuesto como héroe mitológico capaz de realizar cualquier proeza. Ya en el siglo XVI encontramos este discurso en una hermosa escultura del renacimiento español que representaban los hechos gloriosos del emperador

² “[...] quiero ahora añadir la noción austriana de *acto perlocucionario*. Correlativamente a la noción de actos ilocucionarios está la noción de las consecuencias o *efectos* que tales actos tienen sobre las acciones, pensamientos o creencias, etc., de los oyentes. Por ejemplo, mediante una argumentación yo puedo *persuadir* o *convencer* a alguien, al aconsejarle puedo asustarle o alarmarle, al hacer una petición puedo lograr que *él haga algo*, al informarle puedo convenecerle (*instruirle, elevarle* –espiritualmente–, *inspirarle, lograr que se dé cuenta*). Las expresiones en cursiva denotan actos perlocucionarios” (Searle, 1990, p. 34).

Carlos V, la obra de León y Pompeyo Leoni³ es conocida como *Carlos V dominando el furor*. En esta escultura encontramos un Emperador que vestido con armadura romana pisotea victorioso el furor, al que además ha encadenado como símbolo del triunfo de la virtud y la prudencia. De igual forma para representar el enorme poder que tenía Carlos V en el célebre cuadro de Rubens podemos ver al Emperador imponiendo su cetro al mundo, mientras este es sostenido por un ángel. En ambos casos está presente esta visión mítica y alegórica que exaltaba el poder, las virtudes y la fuerza del Emperador.

En plena expresión de la cultura barroca podemos encontrar que esta manera de difundir la imagen de la monarquía se mantuvo, pero se añadieron las nuevas relaciones que con la Naturaleza y la Historia se establecieron en ese momento para crear un discurso iconográfico e iconológico que buscó insertar a los miembros de los estamentos más altos en un discurso heroico, donde convergían el mito y la fábula, así podemos encontrar imágenes que narran hechos históricos pero con tintes míticos y enmarcados con un escenario que recuperaba los nuevos conocimientos naturales que cual escenografía completaba un discurso retorico plagado de virtudes, fe, prudencia y valor. De esta forma nació un nuevo tipo de retrato que enfatizaba la presencia del personaje como fiel representante del sistema político del siglo XVII y de su discurso retórico y teatral: “El retrato del Barroco se basa, pues, en la visualización de la ideología del poder, a través de una imagen fundada en los medios de la retórica, la teatralidad y la majestuosidad” (Checa y Moran, 1982, p. 56).

La dimensión propagandística del arte español se hace presente cuando los artistas como Rubens conjugaron la historia antigua con la nobleza del siglo XVII mostrándonos un personaje real idealizado, a tal punto que la imagen de su persona se elevaba apoteósicamente cual dios mitológico, pues no debemos olvidar que “[...] el Barroco ofrece una alternativa emocional, rigurosamente paralela a la que ofrecía el arte religioso, que mediante la sacralización impone a la realeza por vía extrarracional” (Chaca y Moran, 1982, p. 177).

Esta representación casi sacralizada del monarca que en primer instancia parecería ir en contra de los postulados de la Iglesia (que conde-

³ León Leoni realizó varios trabajos en los que de manera constante se incluían personajes o elementos mitológicos, por ejemplo: “Las estatuas yacentes de los padres del Emperador, Juana y Felipe [...] se acompañan de personajes mitológicos, una suerte de delicados monstruos sollozantes, con cuerpo y brazos humanos y patas de león. Leone Leoni, escultor áulico, no se contenta con hacer para Carlos V una medalla con Júpiter venciendo a los Vicios, sino que lo representa en escultura desnudo, como símbolo de la Victoria que Miguel Ángel labró para el sepulcro de Julio II” (Gallego, 1972, p. 50).

naban cualquier exaltación por fuera de las figuras de Dios, los santos y la virgen) era permitida para el príncipe, puesto que políticamente esta exhibición apoteósica de poderío, valor, nobleza y hasta belleza eran atributos que inspiraban en los súbditos respeto, aceptación, afecto y confianza en que la Monarquía gozaba de cabal salud y prosperidad:

En ese sentido, la ostentación, en una cultura basada en la apariencia, adquiere un valor intrínseco en tanto que contribuye de manera eficaz a configurar las mentalidades y a conculcar posibles estados de opinión adversos pero también por lo que la pompa y el ceremonial cortesano tienen de sacralizador al establecer una verdadera liturgia en torno a la persona del soberano (Checa y Moran, 1982, pp. 136-137).

Esta experiencia casi litúrgica en torno a la figura del soberano no solo incluía elementos discursivos que daban cuenta de los atributos cristianos, morales o políticos del gobernante, también debían incluir a la belleza como una de sus características, ya que se consideraba que lo bueno, prudente, virtuoso y devoto por añadidura también debía ser hermoso. Al respecto nos dicen Checa y Moran que en 1575 el Dr. Huarte San Juan publicó un texto llamado *Examen de Ingenios para las ciencias* en el cual sostenía al puro estilo neoplatónico la idea de que la belleza y el bien van de la mano, en consecuencia quien gobernara debía ser un hombre bueno y bien parecido, muy cercano a la perfección y, por ende, debía ser diferente del resto de los hombres, en este caso sus súbditos. Así las cosas, los monarcas españoles se empeñaron en ser representados tomando en consideración estas características de belleza y perfección moral, pues era una manera de garantizar también la legitimidad política:

La belleza y la noble apariencia física son una forma de imperio y su exacta representación, el retrato, se constituye en un asunto de Estado. Le es necesario al Rey rodearse de buenos retratistas, no para alago de su vanidad, sino por pura conveniencia política: donde no llega directamente la presencia física del Rey, su autoridad dimana de su presencia figurada en el retrato (Checa y Moran, 1982, p. 198).

Y nosotros añadiríamos que si la presencia agrada e impacta los sentidos tiene una fuerza política mayor que la simple imagen de un monarca lejano y distante. Un hombre fuerte, agradable y virtuoso seguramente daba, como ahora, más confianza y seguridad. Es más, la fuerza de la imagen debería hacer que los súbditos sintieran la necesidad de arrodillarse ante la magestuosa presencia del Rey. Y si bien no era permitido que el pintor modificara los rasgos, si era posible y hasta necesario imprimirle a

la imagen solemnidad, virtud, magestuosidad, presencia, decoro, porte, fuerza, belleza, etcétera.

De esta manera, podemos ver como en la imagen del monarca convergen dos discursos: uno sacro y uno profano, que tal como afirma Julian Gallego, en la pintura barroca no se encuentran claramente separados sino que ambos forman parte de un solo lenguaje, el cual se adaptaba según las circunstancias, tal como se solía hacer en la época cuando de una estampa se retomaba un personaje, un objeto o un escenario para distintas temáticas (sacras o profanas). Por ejemplo, un elemento característico que se asociaba a la presencia del rey era el sol⁴, que por sus propias características es capaz de dar luz, calor y vida, de la misma forma que el rey debe emanar sabiduría, prudencia, justicia, paz, orden y en general todas las condiciones para una vida civil armónica, además, debemos recordar que al igual que los planetas giran alrededor del sol que les dicta la pauta, así el rey debía guiar todos los movimientos y las acciones de sus súbditos. En el caso de la pintura:

El simbolismo solar referido a la monarquía era una constante en la tradición española, cuyos precedentes se podían remontar a Nicolás Lalaing en época de Fernando el Católico. El sol, como fuente de luz y de calor, y por tanto de vida, es la imagen más válida y a la vez más utilizada para significar los beneficios constantes que recibía la monarquía de su Rey, y los desvelos permanentes de este en su favor; además, tal imagen era doblemente apropiada en el caso del Imperio español por la extensión misma de sus dominios (Checa y Moran, 1982, p. 182).

Y así como el sol simbolizaba el poder y la responsabilidad política y moral del rey para con sus súbditos, en la pintura barroca del monarca podemos encontrar otras virtudes bien representadas, por ejemplo, esta actitud devota y entregada al bienestar de sus reinos que debía proyectar el monarca español era representada con cierta sobriedad y recato, de ahí que podamos ver, por ejemplo, a Felipe II en reiteradas ocasiones con un austero traje negro llevando como único adorno una insignia de oro y acompañado con algunos símbolos de su grandeza como lo eran: la mesa como atributo de majestad y justicia, el trono era representado con un simple sillón y el espejo como símbolo de su prudencia. Debemos señalar que esta forma sobria y austera muestra un discurso más sencillo, en comparación con la iconografía de la figura de Carlos V, pero no por

⁴ Este es un tema bastante socorrido en la literatura emblemática y particularmente recordamos las empresas 49 "Ivmine solis" y la 13 "Censvrae patent" de don Diego Saavedra Fajardo.

eso menos efectivo, pues a su manera también sirvió como mecanismo para exaltar las virtudes y la imagen del monarca español.

Otra forma que encontró la pintura barroca para exaltar la imagen de la monarquía y la nobleza fue el representar a sus miembros como santos⁵, lo que sin lugar a dudas dotaba a la realeza de un halo celestial, y a las vírgenes y santos con potestad política, mostrando con ello, una vez más que la imagen religiosa y su discurso nunca estuvo separado del ámbito de lo profano, al respecto Checa y Moran nos dicen que:

Mayor difusión tuvo entre nosotros un género rigurosamente paralelo, pero en versión cristiana, *el retrato a lo divino*, (...) Y así, la *Anunciación*, de Pantoja de la Cruz, es un retrato de la Reina Margarita y la Infanta Ana como la Virgen y el Arcángel Gabriel, respectivamente, que conmemora el nacimiento del heredero (1982, pp. 206-207).

Y tal como podemos suponer, este vínculo entre poder político y religión fue un tema muy socorrido en la pintura y la escultura del barroco, ya que se le consideró como un medio muy eficaz de legitimar el poder mostrando a los súbditos la imagen de un monarca cristiano, piadoso, justo y devoto, capaz de defender la verdadera religión y a la Iglesia de cualquier peligro, particularmente de los dos aspectos más cuestionados por la Reforma protestante: la Eucaristía y la Inmaculada concepción de la virgen. De esta forma podemos observar como el discurso político y el religioso se unieron en la defensa de la fe y la religión que emprendió la Contrarreforma y el Concilio de Trento en contra del peligro protestante, así lo expresa Ramón Mújica: “La España católica, en otras palabras, utilizó la estrategia trentina de comunicación visual para poner el arte sacro al servicio de la Iglesia y del Imperio” (2009, p. 1104).

A tal punto llegó la devoción de los monarcas hispanos que Carlos V, a través de edictos, exigía que todos los soldados antes de pelear en alguna batalla debieran arrodillarse frente a la hostia, pues esta era la única joya que heredaría a su familia y a su imperio. Este respeto y defensa de la Eucaristía lo vemos plasmado en un viejo jeroglífico que data de 1594, donde podemos observar el emblema de Carlos V, pero con las columnas coronadas por espinas y entre ambas una Sagrada Forma radiante, lo que denotaba que el imperio español estaba regido por los designios de Dios y que el Emperador defendería la hostia sagrada siempre. Esta actitud devota que alcanza

⁵ En el caso de Zurbarán encontramos que tenía una preocupación acerca de hacer sus pinturas verosímiles y con frecuencia utilizó la técnica de pintar santas con el rostro de mujeres de la nobleza.

dimensiones casi sacrificales la encontramos representada también en la pintura de Tiziano de 1575 llamada *Felipe II ofreciendo al cielo al infante don Fernando*, donde podemos observar a Felipe II ofreciendo su hijo a un ángel, mientras se puede observar a un moro amarrado y vencido que yace en el piso, como símbolo del mal derrotado por el bien.

La defensa que los monarcas españoles hicieron de la Eucaristía y de la Virgen Inmaculada fue un tema bastante socorrido, y podemos encontrar muchas obras con esta temática no solo en España también en las colonias, en todas estas pinturas y grabados observamos siempre a Felipe IV, quien espada en mano lograba vencer a los enemigos de Dios, de la Iglesia y de la Corona Española y, así, lograba mantener bajo resguardo la hostia Sagrada y la imagen de la Virgen. En reiteradas ocasiones podemos encontrar la imagen que nos muestra un rey arrodillado jurando fidelidad y entrega, instruyendo a los súbditos sobre los misterios de la concepción y ascunción de la virgen o bien suplicando su intermediación para que el Monarca pudiera tener garantizada la continuidad de su dinastía y la conservación de sus dominios; así, con un supuesto un tanto mágico pero con tintes netamente políticos, los Habsburgo, particularmente Felipe III y Felipe IV, se empeñaron en que en su imagen se proyectara devoción y sumisión ante la madre de Dios, iconografía un tanto distinta a la que proyectaba Carlos V a quien podíamos observar como señor del mundo.

En toda esta iconografía en la que se santificaba una dinastía encontramos que el fundamento político que subyace en la unión entre la iglesia católica y la monarquía española ofrecía un doble beneficio; por un lado hacía que la Monarquía obtuviera legitimidad política, pues era designio de Dios que los Habsburgo gobernaran el mundo entero y, en consecuencia, cualquier desacato, revuelta, conspiración o guerra era severamente castigado, pues era considerado como una herejía que iba en contra de la Providencia; por otra parte se mostraba a la iglesia católica como la única expresión de la verdadera religión, al respecto nos dice Ramón Mújica:

Se relacionaba así, el pecado de la herejía con el de la traición al monarca y, la Adoración a la Sagrada Forma con la glorificación o santificación de la dinastía [...] Después de la Reforma protestante, la defensa de la fe católica era un asunto de Estado y de unidad nacional, pues la grandeza del Imperio hispano dependía de la piedad católica de sus príncipes, nobles y vasallos (2009, p. 1115).

*Las fiestas y procesiones. Entre la imagen de lo que no se es
y el ocultamiento de lo que se es*

El discurso visual del barroco que muestra una exaltación de las virtudes, la fe, la santidad, la prudencia o hasta la belleza del monarca y su familia, nos habla de una representación de algo que, en el mejor de los casos, podía ser una exageración y, en el peor de los escenarios, quizá era una mentira o un engaño y no solo al ojo, pero que repetida en innumerables ocasiones bien podía convertirse en verdad. De esta forma, para garantizar que el discurso y su retórica tuvieran el efecto deseado la imagen debía repetirse en todo momento y lugar, así que las fiestas y las procesiones se convirtieron en el espacio propicio para que se expresara a plenitud la imagen de una dinastía, un imperio, una iglesia y hasta un pueblo que simulaba lo que no era y disimula lo que sí era. En el caso de las fiestas, las procesiones o las honras fúnebres no solo se exaltaba la figura del rey o su familia, sino que toda la ciudad se disfrazaba, se embellecía y se transformaba, en estos eventos públicos la sociedad en su conjunto se mostraba feliz y conforme con la forma en que vivía y en cómo era gobernada, el monarca era visto como un sol, un héroe o un santo, la sociedad estamental se mostraba como la mejor y la única forma de organización posible, y todo el discurso icnográfico tridentino afirmaba ser la expresión de la verdadera religión, de tal suerte que:

Las fiestas suponían un escaparate propagandístico de la filiación política y la ostentación y reconocimiento de la jerarquía estamental [...] para demostrar y propagar la adhesión y el “perfecto” funcionamiento interestamental de aquella sociedad (De la Flor y Galindo, 1994, p. 42).

En las procesiones y fiestas de la sociedad barroca podemos encontrar la reproducción a gran escala de las imágenes de la emblemática que dejaban su carácter más hermético y se difundían entre la sociedad en su conjunto, pues su misión era difundir un discurso claro, conmovedor, contundente y apoteósico para mantener el orden vigente, siguiendo al pie de la letra los parámetros, los contenidos y las formas de este discurso. Ahora las imágenes y las formas sacras o profanas se multiplicaban y se entremezclaban en el arte efímero sean arcos triunfales, decoración de procesiones, retablos o túmulos. Todas las plazas, los atrios, las iglesias, las calles, las casas y sus balcones se embellecían mientras la sociedad observaba y era partícipe de las festividades, así toda la ciudad o el poblado se llenaba de estas imágenes apoteósicas, teatrales y dramáticas:

Repletos de mensajes simbólicos procedentes de la literatura emblemática, estos aparatos se convirtieron no sólo en la mejor manifestación del parangón entre el príncipe y los héroes de la Antigüedad, sino en el soporte de un discurso apologetico ligado a la ideología política imperante. Cualquier acontecimiento memorable de la monarquía necesitaba el revestimiento adecuado que reflejara la imagen de su poder, de ahí que las fiestas reales comporten un inevitable ritmo biológico entre la vida y la muerte de sus príncipes (Farga, 1999, p. 99).

Pero las fiestas y procesiones representaban un gran gasto y no siempre la Corona española, los virreinos o los gobiernos locales se encontraba en condiciones de financiarlas, por lo que en muchas ocasiones los gastos corrían por cuenta de la Iglesia, los gremios o los diversos estamentos; pero ya sea que fuera financiada por unos o por otros, la motivación fundamental era aturdir, distraer y asombrar a un pueblo que día con día sufría los estragos de la crisis. Así, las fiestas se convirtieron en un arma política para, por un lado, mantener la legitimidad política y moral; por otro, mantener a los súbditos distraídos y alejados de cualquier novedad que pudiera poner en peligro la endeble estabilidad. Aunque es importante señalar que si bien las fiestas eran una distracción, esto no implicaba que su finalidad fuera únicamente la de eliminar a la melancolía, sino de atraer a los súbditos a los valores y principios que sustentaban el régimen monárquico y la sociedad estamental.

De esta forma, podemos decir que toda la ornamentación de las fiestas del Barroco, en medio de la melancolía y la crisis, era una exhibición de ostentación y lujo para dar muestra del poder que sobre la naturaleza, los súbditos y los fieles ejercía la monarquía o la alta jerarquía eclesiástica. Con un complicado montaje y maquinaria, costosos materiales, exquisitas pinturas, esculturas y retablos, vestuario, luces, música y fuegos artificiales el mensaje era claro y el mejor medio era el ojo y los demás sentidos para motivar en el espectador un estado de afección, adhesión y entrega; de igual manera, tal como lo podemos observar en la emblemática, la pintura, la escultura, la arquitectura y el teatro; por esto en el arte efímero,

Se emplean medios abundantes y costosos, se realiza un amplio esfuerzo, se hacen largos preparativos, se monta un complicado aparato, para buscar unos efectos, un placer o una sorpresa de breves instantes. El espectador se pregunta asombrado cuál no será el poder de quien todo eso hace para, aparentemente, alcanzar tan poca cosa, para la brevedad de unos instantes de placer (Maravall, 1975, p. 483).

Entonces, podemos decir que este mecanismo de mantener a los súbditos calmados y en paz era una forma sutil de represión, el cual, por una parte, neutralizaba cualquier posible descontento por medio de espectáculos violentos como lo eran los autos de fe o cualquier otro ajusticiamiento y, por otra, canalizaba el malestar y la tensión de las masas empobrecidas y melancólicas a través de fiestas, procesiones o corridas de toros, que se presentaban tanto por celebraciones políticas, civiles, o religiosas. Así, todos estos espectáculos mantenían a los súbditos calmados y hasta cierto punto felices, pues por unos días o unos instantes jugaban a encontrarse en una mejor posición económica, a tener mejor ropa, una mejor vivienda y más comida en la mesa, a ser más moral y cristiano y a pertenecer a un imperio que emulaba el poderío de tiempos pasados, en consecuencia, el monarca o el personaje que estuviera representado en las diversas manifestaciones del arte efímero también jugaba a mostrarse como poderoso, hermoso, piadoso y justo, logrando entre la población lo que en palabras de Antonio Bonet era un perfecto abobamiento:

El “embobecimiento” de que hablan algunas relaciones surtía efectos. Nada más cierto que “el pueblo idiota es seguridad del tirano”. La denuncia que González Cellorigo de que en España el poder en el siglo XVII “no parece sino que ha querido reducir estos reinos a una república de hombres encantados que viven fuera del orden natural” no es vana (1983, p. 57).

Esta forma sutil, pero precisa de calificar el estado en el que se encontraban los pueblos en el barroco como “hombres encantados”, describe claramente esta ruptura con la realidad triste, dolorosa y miserable que vivían día con día, logrando así, desvanecer los males ante sus ojos con todo aquel despliegue deslumbrante de decoraciones, gente, luces, música, retablos efímeros, arcos triunfales, fuegos artificiales, etc. Pero por otra parte, también vemos una bonanza fingida, un poder exagerado y una dinastía que vivía más de recuerdos de un pasado glorioso; por esto en estas festividades siempre este empeño no tuvo otro objetivo que marcar fuertemente en la memoria de los súbditos imágenes esplendorosas que les recordaran una destacada hazaña o un relevante acontecimiento del rey, el ejército, la corona o el reino. De ahí que siempre encontremos en las crónicas de estos acontecimientos calificativos en superlativo que afirmaban mostrar hechos extraordinarios y únicos pues “nunca antes se vio algo igual”. Al respecto Bonet añade:

Basta leer para darse cuenta de ello tratados políticos como el de Fernández Navarrete que dice no condena “estos regocijos públicos (toros, cañas⁶,

torneos, justas, sortijas⁷, máscaras⁸ y comedias) con que el pueblo se entretiene, desechando y olvidando la melancolía que le causa la pobreza” aparte de considerar necesarios los ejercicios violentos, “ensayos militares [que] son muy necesarios para levantar el espíritu a las armas y para habituarse a ellas y siempre se ha tenido por buena razón de estado alegrar a los vasallos”⁹ (1983, p. 57).

Durante las fiestas la ciudad era un espejismo, y sus habitantes y gobernantes se sumergían en la simulación de lo que no eran mientras disimulaban lo que sí eran, a pesar de que la buena razón de estado condenara la simulación por considerarlo políticamente deshonesto, moralmente reprobable y cristianamente condenable. Durante las fiestas todo esto parecía olvidarse y a pesar de que en un sin número de imágenes y esculturas vemos representadas las virtudes cristianas, la vida de los santos, relatos de la biblia o hazañas virtuosas plenas de heroísmo; en realidad en las fiestas, la ciudad se inventaba y disimulaba proyectándose como un ideal a partir del imaginario colectivo que teniendo como discursos vertebradores la religión y la política hacía una representación donde se exigía vestuario, actores, bailarines, música, iluminación, escenografía, efectos especiales, tramoya, etcétera.

Es interesante resaltar este aspecto sacrificial de la fiesta que no solo se refiere a los ritos que la conformaban y que se representaban en las procesiones y fiestas patronales, sino al esfuerzo y sacrificio en tiempo y dinero que implicaban llevar a cabo este tipo de festividades, por ejemplo, todo lo invertido en la pirotecnia y luminarias era convertido en ceniza, los carros alegóricos, los arcos triunfales y toda la llamada arquitectura efímera era desmantelada; mientras que las casas, calles y plazas eran desprovistas de sus lujosos recubrimientos y adornos. Pero a pesar de los altos costos que implicaba una fiesta, las ciudades de las provincias y sus habitantes asumían los costos por gozar de unos pocos días de la presencia de los monarcas, compartir aunque sea un poco su gloria y cobijarse de su supuesta magnanimidad. En las festividades barrocas podemos encontrar que el gasto, la ostentación y el lenguaje alegórico y mitológico eran los mecanismos perfectos para exhibir la magnificencia real,

⁶ Las cañas eran juegos de caballería.

⁷ Las sortijas eran juegos de destreza que consistía en ensartar en una vara un anillo colgante y sujeto con un lazo, mientras se montaba a caballo.

⁸ Las máscaras eran festividades a modo de bailes en los cuales los participantes acudían tapando su rostro con máscaras que representaban una virtud o un personaje.

⁹ Esta es una cita que Bonet nos trae del texto de José Antonio Maravall. (1972). *La oposición política bajo los Austrias*. Barcelona: Ediciones Ariel.

a tal punto que la alegoría y la mitología en las decoraciones triunfales era un mecanismo espectacular que pretendía realzar la apoteósica presencia del rey; más si para ello se creaba una gran expectativa ante su próximo arribo. De igual manera que en el mundo de la política, en el arte y el espectáculo la suspensión fue un medio eficaz para causar emoción y ansiedad por la anunciada llegada que no se sabía cuándo, dónde o cómo ocurriría. Esta expectativa nos habla también del misterio y el secreto que significaba la figura del monarca y su exaltación, algo que particularmente los españoles lograron representar muy bien y que supieron explotar mejor. Así, al más puro estilo de los tratados políticos de la época, la figura del príncipe se mostraba o se ocultaba por razón de Estado, por lo que podemos decir que, tal como afirma Fernando De la Flor, “Las fiestas políticas están muy lejos de ser improvisadas, libres, lúdicas y espontáneas, son, por el contrario, calculadas, obligadas e interesadas” (1994, pp. 39-40).

Por ejemplo, en las entradas triunfales toda la ciudad era el escenario y los ávidos habitantes eran observadores del espectáculo apoteósico del rey. Espectáculo que, como ya hemos señalado, transcurría en una inmensa escenografía que cual disfraz encubría la verdadera fisonomía y condición de la ciudad. A lo largo de todo el recorrido se podían observar innumerables arcos triunfales que, al ser cruzados por el monarca o el personaje festejado, estremecían a todo aquel que lo veía. Aunque más allá de esta intensidad emotiva existían otras intenciones en la fabricación de los arcos triunfales, al respecto nos recuerda Elisa García¹⁰ que Roberto Moreno considera que los arcos triunfales cumplían la misión de: 1. Recibir festivamente a un poderoso (reyes, obispos, virreyes, arzobispos, etc.), 2. Tenían la misión de adular, solicitar benevolencia, señalar los problemas de la región e indicarle las virtudes y principios que debía seguir en su gestión y 3. Poseían un carácter popular que, por una parte, significaba diversión, pero por otra presentaban al pueblo la imagen solemne del homenajeado.

Los arcos triunfales eran como una puerta que delimitaba un tiempo y espacio, un antes y un después, eran un escenario en el que acontecía, aunque fuera a manera de recreación, un hecho trascendente o bien la transformación de un rey en héroe, así el arco triunfal se convertía en el marco por el que se daba el tránsito de un momento a otro, al respecto Sonia Lombardo nos dice que el arco triunfal,

¹⁰ Ver su ensayo “La exaltación efímera de la vanidad” publicado en *El arte efímero en el mundo hispánico*. (1983). México: UNAM.

Como toda puerta, obedece en un sentido más genérico a la necesidad de marcar un acceso específico a un espacio determinado. Su ornamentación equivale a hacer significativo el paso a ese espacio y su construcción efímera, a significar momentáneamente y para un acontecimiento especial, a un espacio que de cotidiano no está señalado, aunque puede ser el origen de una construcción impercedera (citada en García, 1983, p. 300).

El discurso que el arte efímero buscaba grabar de manera impercedera en la mentalidad del pueblo era, al igual que en las otras expresiones artísticas que hemos visto, la de difundir la imagen del monarca y toda su dinastía como ejemplo de heroísmo, virtud, fe, devoción, entrega a su pueblo y defensa de la verdadera religión. Además es importante señalar que este discurso era un verdadero ejercicio comunicativo y participativo, pues también con las imágenes del arte efímero el pueblo y su ciudad hacían peticiones, recordatorios y establecían un fuerte vínculo de identidad y pertenencia:

El triunfo es el elemento fundamental en la apoteosis del soberano y en su concepción heroica. La entrada del Rey en cada una de sus villas suponía, ya desde el Renacimiento, el establecimiento de un diálogo entre el monarca y la ciudad. Mediante los arcos triunfales y las decoraciones erigidas en honor del príncipe, la ciudad hacía patente su antigüedad, su lealtad, sus glorias, y todos aquellos privilegios y franquicias que poseía y que el recién llegado debía jurar y respetar. Al mismo tiempo se le proponían a éste toda una serie de modelos históricos y mitológicos que él debería imitar y de las virtudes morales en forma de alegorías que, a juicio de sus súbditos, tendrían que adornar su conducta (Checa y Moran, 1982, p. 159).

Por ejemplo, nos recuerda Strong que la entrada de Carlos V a la ciudad de Sevilla en 1526 fue un desfile donde el emperador atravesaba arcos dedicados a las virtudes de la prudencia, la clemencia, la fortaleza, la paz, la justicia y la fe, al final del recorrido estaba el arco dedicado a la gloria donde era coronado con la fama. Todas estas impactantes imágenes coadyuvaban a la construcción de este mito político que dentro de la razón de Estado pudiéramos decir consolidaba y garantizaba el mantenimiento del Estado, otorgándole también fuerza legitimadora para el ejercicio del poder político a través de la exaltación de la virtud cristiana del soberano y de su antiguo linaje, así recuerda Strong las palabras de W.L. Gundersheimer cuando realizó un comentario sobre los duques de Ferrara:

[...] la dinastía ha de tener su propia mitología. Esto requiere un relato de sus orígenes, concebido para poner de manifiesto su nobleza, su antigüedad y sus derechos a la legitimidad política; segundo requiere énfasis en las

virtudes tradicionales fomentadas por la dinastía a través de una larga línea de soberanos y otros héroes; por último, en cada momento determinado necesita ser asociada con un individuo, el monarca reinante en ese momento. Para esto, es preciso exagerar sus cualidades o habilidades especiales, lo que equivale a decir que el propagandista tiene que edificar sobre cualquier virtud que pueda encontrar en un soberano determinado. Si el soberano posee realmente tales virtudes, la tarea es mucho más sencilla (1988, p. 83).

Con el paso de los años y de los estilos decorativos la fastuosidad con que se adornaban estas festividades no disminuyó y sí, por el contrario, se fue incrementando, aunque permanecieron como un elemento discursivo contante: la presencia de las virtudes, el globo terráqueo, los dioses de la mitología clásica y elementos simbólicos de la cristiandad. La iconografía de las entradas también representaba hechos de la Biblia o de la literatura clásica; para ejemplificar esto podemos hablar de las obras que se produjeron en torno a la figura de Carlos V y su hijo Felipe II, ya que podemos encontrar representaciones de ambos en la figura de

[...] Abraham haciendo de Isaac su heredero, de Josué visitando a Jacob, o Salomón coronado rey de Israel por orden de su padre David. Los prototipos clásicos eran Felipe de Macedonia y Alejandro el Grande, Coelus Adriano sucediendo a Trajano, Príamo eligiendo a Héctor o Flavio Vespasiano asistido por su hijo Tito (Strong, 1988, p. 96).

Con toda esta iconografía alegórica y mítica los monarcas buscaban no solo emular su vida a la de los héroes, sino que pretendían que los súbditos vieran en ellos la encarnación misma de la justicia, prudencia, bondad, fortaleza, templanza y demás virtudes que estas figuras representaban desde sus primeros años de vida y hasta su último aliento. Así, los arcos y los carros triunfales representaban una reiteración del vínculo que unía al rey con sus súbditos de por vida, esta unión se hacía presente también en los momentos difíciles como las exequias y pompas fúnebres, aunque para estas ocasiones la ciudad, sus calles y plazas se vestían de sobriedad luctuosa y las imágenes que decoraban catafalcos¹¹, cenotafios¹² y túmulos¹³ recordaban a los presentes lo efímero de la vida, pero sobre todo daban cuenta de lo irrelevante que era el apego al mundo material y a las vanidades, aspectos que también habían estado presentes en la vida y obra del personaje fallecido. De esta forma podemos ver una y otras

¹¹ Armazón forrada de tela que representaba un sepulcro.

¹² Monumento funerario que no contiene el cuerpo del difunto.

¹³ Sepulcro levantado sobre el suelo sobre el que se solía colocar al difunto.

vez escenas macabras: cuerpos en descomposición, esqueletos y calaveras que recordaban al espectador que la vida espiritual era el camino a la trascendencia y a la inmortalidad, mientras que los bienes materiales, los cargos políticos o eclesiásticos o la pertenencia a altos estamentos no implicaban más que un bienestar pasajero al que se pone fin con la muerte. Así, todo el decorado que en las festividades luctuosas podemos encontrar es, por un lado, un recordatorio de las virtudes y hazañas que en vida forjó el difunto y, por otro, está el aspecto moral y religioso de la muerte:

En este género de decoraciones efímeras encontramos mezclados los dos polos en torno a los cuales hemos hecho girar la imagen barroca de la muerte. El sentido solemne no está ausente de estas pompas funerarias, pero la idea de lo macabro constituye un elemento obsesivo de la iconografía y decoración de las iglesias (Chaca y Moran, 1982, p. 251).

De esta manera, en plena expresión contrarreformista, nos dice Santiago Sebastián que después del Concilio de Trento y de los comentarios que se hicieron a los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio Loyola¹⁴, podemos ver el énfasis que los contrarreformistas pusieron al tema de la muerte y su discurso visual y sensitivo:

Desde ahora la meditación de la muerte no falta en cualquier guía espiritual, para suscitar la imagen angustiada de ella la imaginación del predicador y del director espiritual sugiere composiciones de lugar con cementerios, osarios, gusanos, etc. Para los Jesuitas y sus seguidores la imagen de la muerte es el más eficaz antídoto contra la vanidad del mundo; estas meditaciones no se reducen a meras elucubraciones, sino que van acompañadas de la exposición de casos históricos, es decir de ejemplos, entre los cuales no falta el eximio jesuita San Francisco de Borja, ingresado en la orden tras abrir el ataúd de la bella esposa del emperador Carlos V (Sebastián, 1990, p. 94).

Conclusiones

1. La imagen barroca es retórica y racional aunque con una profunda carga emotiva y sensitiva. 2. La persuasión del discurso visual fue utilizado por la corona española y la iglesia católica como forma de legitimación. 3. La imagen del monarca era un ideal de virtud, belleza y fe.

¹⁴ Recordemos como en los ejercicios espirituales la muerte de Cristo y los pecados cometidos por nosotros deben ser imaginados por el ejercitante con todo su realismo, su olor, su sabor, su color y su posición.

4. Las fiestas en la cultura del barroco español fueron un mecanismo eficaz de control político. Simulación y disimulación de una sociedad y un imperio en crisis.

Bibliografía

- Bonnet Correa, Antonio. (1983). La fiesta barroca como práctica del poder. *El arte efímero en el mundo hispánico*. México: UNAM.
- Checa, Fernando y Morán, José Miguel. (1982). *El barroco*. Madrid: Ediciones Istmo.
- De la Flor, Fernando y Galindo Blasco, Esther. (1994). *Política y fiesta en el Barroco 1652*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Farga, Rosario. (Mayo-agosto 1999). El Barroco efímero: esplendor y decadencia. *Revista Historias*, (43), 99-113. México: INAH.
- Gallego, Julián. (1972). *Visión y símbolos en la pintura española del siglo de oro*. Madrid: Aguilar.
- García Barragán, Elisa. (1983). La exaltación efímera de la vanidad. *El arte efímero en el mundo hispánico*. México: UNAM.
- Maravall, José Antonio. (1975). *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Editorial Ariel.
- Mujica Pinilla, Ramón. (2009). España eucarística y sus reinos: el Santísimo Sacramento como culto y tópico iconográfico de la monarquía. *Pintura de los reinos. Identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico, siglos XVI-XVIII vol. IV*. México: Fomento Cultural Banamex.
- Searle, John. (1990). *Actos de habla*. Madrid: Editorial Cátedra
- Sebastian, Santiago. (1981). *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sebastian, Santiago. (1990). *El barroco iberoamericano, mensaje iconográfico*. Madrid: Encuentro.
- Strong, Roy. (1988). *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento 1450-1650*. Madrid: Alianza Editorial.

LUIS BUÑUEL, ENTRE EL SURREALISMO Y LA POLÍTICA

CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ

¿Por qué escribir sobre Buñuel?

El cine de Buñuel merece distintos calificativos que van desde genial hasta provocador, lo cierto es que permanecer indiferente ante su obra es muy difícil, a pesar de la distancia temporal, películas como *Un Perro Andaluz* o *La Edad de oro*,¹ todavía generan distintas emociones en los espectadores. Tal vez la magnitud de estas reacciones sea la principal causa de la abundante bibliografía que encontramos sobre su obra. El presente trabajo se inscribe en las emociones surgidas en mí ante su producción cinematográfica. Sin embargo, también hay otra razón, que en este caso adquiere mayor peso, es la relación entre estos movimientos y la izquierda de ese tiempo. Relación que puede parecer casual, pero que en el caso de Buñuel permite un acercamiento más completo a su obra.

Escribir sobre Buñuel permite explorar la relación entre un quehacer artístico disruptivo y una postura política revolucionaria. Explorar los vasos comunicantes entre esos dos ámbitos en el caso de nuestro autor obliga a plantear una serie de preguntas, ¿la expresión artística en sí misma tiene un sentido político?, ¿la toma de postura conduce necesariamente a la acción?, ¿cuál es la relación entre lo político y lo social? y, a su vez, ¿cuál es la relación entre la creación artística como expresión individual y el contexto que la rodea? La tesis del presente trabajo es que en el caso de Buñuel las relaciones entre su labor de cineasta y su postura política son ambiguas. Ambigüedad que va adquiriendo distintos matices a lo largo de su vida.

En las siguientes líneas se analizará la primera etapa de la producción del cineasta, en la que los elementos surrealistas son dominantes, de 1929 *Un perro andaluz* y de 1930 *La edad de oro*. Si bien este análisis se puede realizar en el conjunto de la vida y la obra de nuestro autor, en este caso la intención es meramente plantear ciertas líneas de análisis que permitan profundizar en trabajos posteriores. También se hará referencia a *Tierra*

¹ http://cvc.cervantes.es/actcult/bunuel/filmografia/filmografia_01.htm. La página proporciona información completa sobre todas las películas realizadas por Luis Buñuel.

sin pan de 1932 que se filmó en medio de la guerra civil española y a otras de sus películas.

Los análisis de la obra de Buñuel, como ya se ha mencionado, son abundantes; he preferido hacer mi lectura desde una apreciación personal de su obra y desde su autobiografía titulada *Mi último suspiro* (2001). Lo anterior en un ensayo de analizar a Buñuel desde él mismo, acercamiento indispensable en el caso del arte. Por lo anterior, no se harán referencias a la discusión sobre el carácter vanguardista del surrealismo.

La autobiografía de Buñuel responde a la necesidad de resguardar una memoria que se va desvaneciendo poco a poco. A decir de nuestro autor, “Ante ese olvido, y los otros olvidos que no tardarán en llegar, empezamos a comprender y reconocer la importancia de la memoria” (2001, p. 10). Alrededor de los 60 años su memoria empieza a deteriorarse, sabe que es un proceso irreversible y que ira de menos a más, es esto lo que le obliga a escribir sus recuerdos en un intento de preservarlos. Al mismo tiempo, lo que le lleva a un proceso de autoconocimiento, en el que hace una revisión y una reinterpretación de sus acciones. Sobre lo anterior es esclarecedor como llega a la conciencia de una falta total de sensibilidad social durante su niñez. Recordemos que pertenece a una familia acomodada, su padre había logrado amasar una fortuna importante gracias a la importación de habanos; recuerda “La familia al completo –por lo menos, diez personas– íbamos a la Torre en dos jardineras. Aquellas carretadas de chiquillería alegre se cruzaban con frecuencia con niños desnutridos y harapientos que recogían en un capazo estiércol con el que su padre abonaría el huerto. Imágenes de penuria que, al parecer, nos dejaban totalmente indiferentes” (Buñuel, 2001, p. 23). No es claro el sentimiento, pero sí la certeza de que las reacciones ante la condición humana tardarían muchos años en surgir. Esos recuerdos, probablemente, fueron los que le llevan a simpatizar con la República española y no con el régimen de Franco; que le llevan, siempre con ambigüedad, a recorrer un camino distinto que el indicado por su origen burgués.

Buñuel y el movimiento surrealista

La realización de *Un perro andaluz* es anterior a la adhesión de Buñuel al movimiento surrealista, lo que podemos leer en esto, es que hubo un conjunto de ideas individuales que le dieron forma a la película y que resultaron ser compatibles con el ideario del grupo²; es después de ver la película aprobada de forma unánime que el Calandés se adhiere de

forma oficial al movimiento surrealista. En este punto es importante recordar algunas escenas de esta obra que escandalizó al público de la época y cuyo guión se escribió en colaboración estrecha y armónica con Salvador Dalí.

La película da comienzo con el primer plano de una bella joven a la que un hombre le corta el ojo con una navaja. El realismo de la imagen, se ve el humor vítreo en el filo de la navaja, resulta impactante hasta nuestros días. Las siguientes escenas se sitúan ocho años después en una narración inconexa en la que se ve a la joven socorrer a un ciclista y llevarlo a una habitación, luego este trata de seducirla agresivamente, el ciclista ve a través de la ventana, un hermafrodita juega con una mano cortada, luego lo atropellan. Continúa el juego erótico y aparecen objetos descontextualizados, el ciclista arrastra un piano, un burro muerto. Enseguida aparece un “doble” del ciclista que le castiga a la manera de una escuela tradicional de principios del siglo xx, después el ciclista dispara al doble y este muere abrazando a la muchacha. Súbitamente, la muchacha sale de la habitación que da a una playa, sol brillante, en la que pasea con otro joven. Finalmente, aparecen enterrados en la arena y siendo devorados por insectos.

El uso de objetos fuera de contexto y la ausencia de una historia que dé una sólida unidad a la trama son dos de los elementos que resaltan en la película. Desde una primera apreciación, llama la atención el parecido con el recuerdo de un sueño. Este último es de importancia capital para Buñuel,

Si me dijeran: te quedan veinte años de vida, ¿qué te gustaría hacer durante las veinticuatro horas de cada uno de los días que vas a vivir?, yo respondería: dadme dos horas de vida activa y veinte horas de sueños, con la condición de que luego yo pueda recordarlos; porque el sueño sólo existe por el recuerdo que lo acaricia (2001, p 105).

² Es notable la coincidencia de ideas entre Buñuel y el *Segundo Manifiesto Surrealista* de 1930. Al respecto el texto señala como objetivo central del Movimiento la necesidad de generar una crisis de conciencia, “Desde el punto de vista intelectual se trataba, y aún se trata, de comprobar por cualquier medio, y de poner en evidencia, a cualquier precio, el carácter ficticio de las viejas antinomias hipócritamente destinadas a prevenir toda inoportuna agitación del hombre, sea inculcándole el convencimiento de la indigencia de sus posibilidades, sea prohibiéndole zafarse, en una valedera medida de la opresión universal” (Bretón, 2001, p. 83). Es evidente que el carácter crítico del cine de Buñuel, su rechazo del clericalismo, de las costumbres burguesas y de la hipocresía en relación con las prácticas sexuales coincide con los surrealistas en este deseo de libertad alcanzando mediante cualquier medio que permita atenuar el peso de la opresión de la sociedad de su tiempo. Buñuel intuye el surrealismo antes de ser reclutado en sus filas.

El sueño señala la importancia de lo irracional, pero la novedad de la película está en la renuncia a cualquier intento de explicación o de interpretación, no se sabe cuál es el sentido de las imágenes, no podemos responder a ninguna pregunta a partir de los elementos que proporciona la misma, ¿de dónde sale el piano o el burro muerto?, ¿cómo es posible que la habitación dé a una playa soleada? El elemento onírico es el motivo de la trama. De lo anterior, la concepción de surrealismo de Buñuel, “El surrealismo fue, ante todo, una especie de llamada que oyeron aquí y allí, en los Estados Unidos, en Alemania, en España o en Yugoslavia, ciertas personas que utilizaban una forma de expresión instintiva e irracional, incluso antes de conocerse unos a otros” (2001, p. 120). Esta primera aproximación al surrealismo lo caracteriza como disruptivo, es una separación brusca de la razón; sin una crítica previa a los peligros de un exceso de esta, simplemente rompen con ella, optan por su contrario en su manifestación evidente, el sueño.

La adhesión de Buñuel después de *Un perro andaluz* se dio de forma espontánea y fluida, fue aceptado por un grupo con el que compartía ideas fundamentales, no solo la opción por lo irracional-inconsciente, en palabras del cineasta,

Al igual que todos los miembros del grupo, yo me sentía atraído por una cierta idea de revolución. Los surrealistas, que no se consideraban terroristas, activistas armados, luchaban contra una sociedad a la que detestaban utilizando como arma principal el escándalo. Contra las desigualdades sociales, la explotación del hombre por el hombre, la influencia embrutecedora de la religión, el militarismo burdo y materialista, vieron durante mucho tiempo en el escándalo el revelador potente, capaz de hacer aparecer los resortes secretos y odiosos del sistema que había que derribar (2001, pp. 121-122).³

Esa atracción por la revolución era una idea sobre todo de destrucción, se quería desaparecer todo aquello que caracterizaba a la sociedad burguesa de su tiempo, a pesar de que todos ellos procedían de familias acomodadas y que, por lo menos Buñuel, gozaban de una cierta estabilidad económica que les permitía una vida de ocio. El escándalo, que los hace cercanos a los cínicos de la antigüedad, se convierte en el arma principal. Pero es una forma de expresión que fue exitosa, que no tenía un contenido político preciso, nadie se ocupó de responder a la pregunta, y una vez escandalizada la sociedad ¿luego qué? De una manera un tanto

³ Cfr. Román Gubern y Paul Hammond. (2009). *Los años rojos de Luis Buñuel*. Madrid: Ed Cátedra. Texto que explora su militancia política, su adhesión al Partido Comunista y su colaboración en la Guerra Civil española.

ingenua se creía que la reacción por sí misma llevaría a la fractura de un sistema económico, social y político. Tampoco cayeron en cuenta que el escándalo se erosiona con gran rapidez, pierde rápidamente su capacidad de generar un trauma y que, por tanto, no tiene la capacidad de fracturar un orden establecido.

Hay una intención política clara, de ahí que diversos miembros del grupo se sintieran atraídos por el movimiento comunista que reivindicaba la desaparición de aquellas cosas que odiaban y que en épocas posteriores se adhirieron a dicho movimiento. Sin embargo, “El verdadero objetivo del surrealismo no era el de crear un movimiento literario, plástico, ni siquiera filosófico nuevo, sino el de hacer estallar la sociedad, cambiar la vida” (Bueñuel, 2001, p. 122). El modo de revolucionar la sociedad era convulsionándola. La crítica religiosa y el antimilitarismo son especialmente claras en *La Vía Láctea* de 1969, en la que además nuestro autor hace gala de sus conocimientos de historia del catolicismo y de las disputas teológicas. Entonces, la expresión artística está en íntima relación con sus postulados políticos, en esta época el escándalo mismo es la acción política, aunque la parte de la transformación de la sociedad queda olvidada. La ambigüedad de la que se parte en este escrito es manifiesta en esta forma atenuada de acción política, lo que llevó al surrealismo a una vida efímera.

La edad de oro, filmada un año después de *Un perro andaluz*, también fue exitosa en producir un escándalo aún mayor. La película comienza con tomas del comportamiento de los alacranes, después la acción cambia abruptamente a un grupo de bandidos que persiguen a unos religiosos que después son mostrados únicamente como osamentas y que son adorados por unos visitantes de aspecto burgués, mismos que encuentran a una pareja a punto de hacer el amor en el lodo, cerca de una playa, los separan. La acción sigue desarrollándose entre el rechazo social de los hombres que separan a la pareja y el poder del hombre que pertenece a la cúpula del poder y que, por tanto, escapa al castigo. Nuevamente hay un cambio de escenario, ahora la pareja se encuentra en una fiesta de la “alta sociedad”, su deseo sexual no se puede realizar por distintas circunstancias, aderezadas por elementos descontextualizados, habitaciones que se incendian, un padre que mata a su hijo y otras. Al final aparece la referencia a una orgía, en la que uno de los personajes tiene la apariencia tradicional de Cristo, la mujer en esta secuencia es presentada como objeto sexual. La escena final muestra cabelleras femeninas clavadas en una cruz.

Los elementos anticlericales, la exaltación del deseo sexual y la violencia cumplieron su cometido de escandalizar a la sociedad francesa de la época, de provocar disturbios en las salas de cine. Como resultado la película fue

prohibida. Pero a pesar de las reacciones violentas, los cambios sociales no devinieron del escándalo. De ahí el fracaso social del movimiento surrealista, a decir de nuestro autor,

Hoy medimos el ínfimo lugar que ocupaba el surrealismo en el mundo en relación con las fuerzas incalculables y en constante renovación de la realidad histórica. Devorados por sueños tan grandes como la Tierra, no éramos más que un grupito de intelectuales insolentes que peroraban en un café y publicaban una revista. Un puñado de idealistas que se dividían en cuanto había que tomar parte directa y violentamente, en la acción (Buñuel, 2001, p. 140).

Lo que se puede concluir es que el cine surrealista de Buñuel aportó una forma inédita de expresión artística, la cual marcó sus películas posteriores, que a pesar de no ser surrealistas, siguen conteniendo elementos surgidos de esa primera etapa, basta recordar la riqueza psicológica del protagonista de *Él* o las imágenes de desolación de *La Hurdas*, tierra sin pan. Sin embargo, sus intenciones de transformar a la sociedad fracasaron.

La acción política

En 1932 Buñuel se separa del movimiento, de acuerdo con su autobiografía, “por cierta inclinación hacia el esnobismo de lujo que advertía en él” (2001, p. 159). Tendencias hacia la exaltación del ego y a ciertas costumbres consideradas “burguesas” por nuestro cineasta. Se traslada a España en los años previos a la Guerra Civil, etapa en la que trabaja como productor. Al estallar la guerra, que terminará con el gobierno fascista de Franco, Buñuel vive la experiencia directa del caos, de la muerte, del dominio de las pasiones. Su primera reacción, el rechazo al caos y a la muerte; es notorio que su memoria no haya evocado las veces que afirmó en entrevistas que *Un perro andaluz* era una invitación al asesinato; la segunda reacción, el miedo, “Yo mismo sentía miedo algunas veces. Inquilino de un piso burgués, me preguntaba a veces que pasaría, si, de pronto, en medio de la noche, una brigada incontrolada derribase mi puerta para llevarme ‘a dar un paseo’. ¿Cómo resistir? ¿Qué decirles?” (2001, p. 176). Reacciones comprensibles en el marco de lo que es una guerra, pero incompatibles con las afirmaciones del surrealismo unos años antes. En diversas ocasiones Buñuel afirmó su rechazo al desorden y a la anarquía, su gusto por el orden y la limpieza, por la estructura de la sociedad.⁴ Durante sus dos

estancias en Estados Unidos se expresó admirado de su cultura, sobre todo por la limpieza y el orden, de nueva cuenta una contradicción con los fundamentos del surrealismo. Su participación política, el paso a la acción se daría entonces en el marco de una distancia de las armas, desde un despacho en París.

La participación política de Buñuel, ahora en tanto que acción, se dio como colaborador del embajador de la República Española en París, trabajo en el que recababa información, repartía propaganda (se requería de un gran ingenio para pasar de contrabando las octavillas), recababa dinero y armas. Todo lo anterior para ayudar a resistir a los republicanos en contra del ejército franquista. El desenlace de la guerra es bien conocido. Buñuel termina su carrera cinematográfica viviendo en México y realizando películas en nuestro país y en Francia.

Sobre su propia participación, sus simpatías por el Partido Comunista⁵ y sobre el franquismo terminan, al final de su vida, en una profunda decepción, misma que tiene su origen en el caos y la destrucción que generan la guerra, en el sufrimiento de los hombres comunes y en la ausencia de una estructura legal que limite el daño. “Lo que me digo ahora, medido por los sueños de mi inofensivo nihilismo, es que el mayor desahogo económico y la cultura más desarrollada que se encontraban al otro lado, en el lado franquista, hubieran debido limitar el horror. Pero no fue así. Por esta razón, a solas con mi dry-martini, dudo de las ventajas del dinero y de las ventajas de la cultura”. (Buñuel, 2001, p. 199). Entonces, pierde la confianza en el escándalo, su deseo de transformar a la sociedad y su preferencia por la República para España se esfuman, sin que él mismo nos refiera una reflexión posterior sobre las relaciones entre cine y política.

⁴ En palabras de Max Aub, “La posición de Buñuel es difícil de definir. Por su propio impulso –digamos aragonés–, la presencia de ciertas corrientes –muy claras en algunas de sus obras– tiende a un anarquismo muy sui generis. Ahora bien, su revuelta contra lo establecido se ha visto rodeada durante toda su vida por la amistad, y da la casualidad de que sus mejores amigos fueron o todavía son comunistas (los unos salieron ortodoxos, otros, ranas) Este hecho ha influido en su manera de entender el mundo” (citado en Fractuoso, Manuel, 2014: <http://lbunuel.blogspot.mx/2014/09/la-ideologia-politica-de-luis-bunuel.html>). Cita que muestra la ambigüedad de la postura política de Buñuel, que es retratado no como poseedor de convicciones inamovibles, sino obligado por la amistad.

⁵ Probablemente entre 1930 y 1931 Buñuel se afilió al Partido Comunista Español; aunque él niega esta afiliación. Max Aub en *Conversaciones con Luis Buñuel*, no duda de su palabra, “Pero Buñuel no es ni será nunca anticomunista ni antisoviético. No puede serlo porque si lo fuera se vendría abajo toda la estructura de su vida, toda su obra, todo su esfuerzo. Ha creído durante treinta años –de los veinticinco a los cincuenta y cinco– en la supremacía moral de la organización soviética de la sociedad” (Consultado en <http://lbunuel.blogspot.mx/2014/09/la-ideologia-politica-de-luis-bunuel.html>).

A modo de conclusión

La concepción surrealista de Buñuel al principio de su carrera tuvo una clara intencionalidad política, la revolución, la transformación de una sociedad injusta y represiva en una más equitativa, sin explotación y en la que las manifestaciones del inconsciente no fueran reprimidas. Sin embargo, este ideal careció desde un inicio de un fundamento claro que lo llevara a la acción, a una cierta transformación, en lugar de una sociedad completamente nueva. Sin embargo, en términos de una expresión artística fue capaz de generar un cine inédito y de abrir las puertas para que el cine exprese ese lado oscuro del ser humano, omnipresente en su producción cinematográfica, y que ha marcado un hito que sería impensable sin el cine de Buñuel.

Bibliografía

- Bretón, André. (2001). *Manifiestos del surrealismo*. Tr. Aldo Pellegrini. Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- Buauche, Freddy. (1976). *Luis Buñuel*. Madrid: Guadarrama.
- Buñuel, Luis. (2001). *Mi último suspiro*. Tr. Ana María de la Fuente, Barcelona: Ed. Plaza & Janes.
- Lauder, R.A. (1973). Luis Bunuel: The Surrealist as Moralistic. (cover story). *America*, 128(4), 93-94.
- Fernández Sánchez, Manuel Carlos. (julio-diciembre de 2000). Luis Buñuel: trascendiendo el tópico. *Ámbitos*, (5), 157-168. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16800508>
- Román Gubern y Paul Hammond. (2009). *Los años rojos de Luis Buñuel*. Madrid: Ed. Cátedra.
- Rucar de Buñuel, J. & Martín del Campo, M. (1990). *Memorias de una mujer sin piano/Jeanne Rucar de Buñuel*; escritas por Marisol Martín del Campo. México: Alianza Editorial Mexicana.

SENSUS COMMUNIS Y EL LIBRE JUEGO DE LAS FACULTADES EN KANT

EDNA B. FLORES BARRIOS

Kant en la *Crítica del juicio* de 1790 analizó los momentos que atañen al “acto de juzgar” sobre lo bello y, al mismo tiempo, descubrió los principios que subyacen a la facultad de juzgar, en concreto aquello que subyace a un juicio de gusto. Dichos momentos y principios serán tratados en el presente trabajo, con el fin de esclarecer en un tercer apartado la noción de *sensus communis* en Kant.

La universalidad subjetiva sirve como punto de partida para toda la crítica de la facultad de juzgar, es decir, como parte de la *Filosofía trascendental* de Kant, según nuestro autor, en ella se requiere revelar los principios de la facultad de juzgar. Pero, antes de revelar dichos principios, debemos aclarar la noción de “universalidad subjetiva”, ya que esta nos refiere a un doble significado: 1) los motivos son subjetivos (sentimientos), 2) el dominio de la universalidad es el dominio de todos los juicios subjetivos posibles, el dominio de todos los seres humanos, que no debe confundirse con cualquier objeto que está siendo juzgado. Una vez aclarado esto, nos remitiremos al primer momento (factor) del juicio de gusto, a saber, el de la cualidad, no obstante, no es nuestra intención exponer dicho momento, sino más bien la nota al pie de página del primer momento de la *Análítica* de la facultad de juzgar, donde Kant nos advierte que todavía está buscando los momentos en que la facultad de juzgar asiste en su reflexión:

La definición de gusto en que nos fundamos, es la siguiente: el gusto es la facultad de juzgar lo bello. El análisis de los juicios de gusto tiene que descubrir qué se requiere para llamar bello un objeto. Investigué los factores a que atiende en su reflexión esta facultad de juzgar, guiándome por las funciones lógicas para juzgar (pues en el juicio de gusto se conserva siempre una referencia al entendimiento). Los de la cualidad serán examinados en primer lugar porque es lo primero que tiene en cuenta el juicio estético sobre lo bello (2005, p. 45).

De tal suerte, tenemos que hablar acerca de los “momentos” y de la facultad de juzgar en general, porque en el juicio de gusto se conserva siempre una referencia al entendimiento. Ello será esclarecido en el segundo (cantidad-universalidad) y tercer momento (relación-finalidad) de la *Análítica* de la

facultad de juzgar. Dicha referencia al entendimiento podrá ser entendida en función del llamado “libre juego de las facultades de conocimiento” (problematizado en el segundo momento —el relativo a su cantidad del juicio de gusto—, en concreto, en el *parágrafo* 9 es donde Kant (2005, p. 59) nos dice que “La solución de este problema proporciona la llave para la crítica del gusto”), un juego entre la facultad de la imaginación y la facultad de los conceptos o del entendimiento en la contemplación estética. “Este libre juego de las facultades es uno de los principios que subyace a toda la estética kantiana” (Helmut, 2005, p. 2). *Grosso modo* y en palabras de Kant este principio se da “[...] en el estado de ánimo que encontramos en la relación recíproca de las facultades de representación (de la imaginación y el entendimiento), siempre que éstas refieran a conocimiento una representación dada” (2005, p. 60). Aquí, ese conocimiento en cuestión no es determinado, ningún concepto determina al objeto, ni tampoco es determinable la relación de las facultades de representación. Al contrario, su relación es indeterminada. El entendimiento no guía, determina o guía a la imaginación por medio de un concepto determinado. La imaginación permanece libre.

El “conocimiento en general” que es el conocimiento como tal, el conocimiento universalmente posible, no determina nada acerca, por ejemplo, de una rosa (como su color o su tamaño). Las facultades de representación de la imaginación y el entendimiento se encuentran en un libre juego en la medida en que se está de acuerdo con los demás, ya que al mismo tiempo es requisito para un conocimiento en general. De este modo, estas facultades son elementos intersubjetivamente universales y no personales. Tras este principio, Kant nos proporciona la llave de la *Crítica del juicio*, a saber, “el principio *a priori* subjetivo de adecuación a fines”, problematizado en el tercer momento. De esto, podemos deducir lo siguiente: el juicio de gusto se basa en el libre juego de las facultades de conocimiento y en el principio *a priori* subjetivo de adecuación a fines; ambas condiciones en el juicio de gusto se consideran necesarias: la satisfacción que siento y el acuerdo que exijo. Esto lo relacionaremos de manera concreta con la noción de *sensus communis* más adelante.

Ahora bien, expondremos el segundo principio de la estética kantiana, a saber, el principio *a priori* de adecuación a fines (el cual solo está del lado del sujeto). Este pertenece al tercer momento de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la categoría de la relación —la finalidad— se establece como principio *a priori* y no empírico, de lo cual se exige una comprensión trascendental de los fines. Kant discute sobre esta en el tercer momento de los juicios de gusto: “Según la relación de los fines que en ello se tienen presentes” (2005, p. 62). Entonces la relación debe

ser una relación de fines. Tiene que haber una relación de algún tipo, la cual se tiene en cuenta a la hora de hacer un juicio de gusto, y es aquí donde cobra relevancia el hilo argumentativo de la cita anterior y la promesa de Kant de descubrir ciertos “momentos” del juicio de gusto.

Por tanto, debe haber una función lógica de relación o varias funciones de esta, que “atiende” en los juicios de gusto, y tenemos que ver si esta función nos lleva a la “relación de los fines”. Para hacer realidad esta transición de las relaciones en general (desde la primera crítica –entre las funciones lógicas y las categorías subyacentes a cualquier juicio de conocimiento) a las relaciones de los fines del juicio de gusto subyacente, en particular, de la 3ª Crítica, es útil tener en cuenta los dos siguientes hechos: En primer lugar, “[...] que la categoría más importante de la relación de la primera Crítica es la categoría de causalidad; y en segundo lugar, que hay tradicionalmente dos tipos de causalidad: *la causa efficiens* y *la causa finalis*” (Helmut, 2005, p. 54).

La causa efficiens es una causa de movimiento, por ejemplo, el constructor de una casa y *la causa finalis* es un propósito o fin, por ejemplo (en este caso), la protección que una casa ofrece. “Para Kant, será *la causa finalis*, es decir, la causalidad de los fines, lo que Kant considera esencial para el juicio de gusto” (Helmut, 2005, p. 54). Kant discute sobre esto en el *parágrafo 10* con una definición general de la causalidad de los fines: “fin es el objeto de un fundamento real de su posibilidad; y la causalidad de un concepto con respecto a su objeto es la finalidad (*forma finalis*)” (2005, p. 62). Por lo general, pensamos que un fin o propósito presupone una intención. El propósito de un techo, por ejemplo, es proporcionar refugio contra la lluvia. El techo fue diseñado para este fin. De ahí que la intención de alguien y el plan de construcción precedieran al techo como tal; siguiendo a Kant, diríamos que el concepto de techo, como fin, fue la causa de que el techo llegará a existir.

Sin embargo, Kant no explica cómo se produce el objeto a través de su concepto, aquí simplemente alude a la representación del objeto: “La representación del efecto [*Vorstellung der Wirkung*] es en este caso el fundamento determinante de su causa y es anterior a ésta” (Kant, 2005, p. 63). Podemos imaginar (representar) una casa y luego construirla en consecuencia. Imaginar el efecto es el motivo de su realización. Este “representar” debe, por consiguiente, establecerse a partir de un principio *a priori* y no empírico, por lo cual necesitamos una comprensión trascendental de los fines. En palabras de Kant (2005, p. 63): “La conciencia de la causalidad de una representación con vistas al estado del sujeto, para mantenerlo en él, puede indicar en general es este caso lo que se califica de agrado.” Es a través de la conciencia de un sentimiento de agrado (desagrado) que la

relación entre una representación y su efecto se hace concreto y causal eficazmente. La representación parece ser la causa de nuestro placer y nuestra toma de conciencia de esto parece ser la causa de nuestro deseo de permanecer en dicho estado. La causalidad envuelta aquí es la de una (“animación”) o juego de las facultades de conocimiento –la imaginación y el entendimiento que se activan y cobran conciencia de sí. Dichas facultades se encuentran en un libre juego, en un proceso mediante el cual se nos da la representación del objeto contemplado. Kant llama a este libre juego de nuestras facultades de conocimiento una “causalidad interna” (2005, p. 65), “interna” porque tiene lugar en nuestra mente (estado de ánimo) y porque nos hacemos conscientes de nuestro sentimiento de agrado. Se trata de un tipo muy especial de placer, un placer de autoproducción y autoperpetuación en la mente (espíritu) que es como veremos más adelante en relación con el conocimiento o lo que Kant llama “conocimiento en general” (*Erkenntnis überhaupt* que puede ser traducido como “conocimiento como tal” o “conocimiento universalmente posible”, no es una generalización de los casos de conocimiento, sino del conocimiento trascendentalmente posible.) (Helmut, 2005, p. 56).

Este estado de agrado autoconsciente no puede tener por objeto algo deliberadamente forzado. Si queremos pensarlo como un fin absoluto hay que pensar en este como un fin en sí mismo, donde causa y efecto serían lo mismo en el libre juego de las facultades. Una vez que el sujeto se encuentra realmente en una situación ideal, el estado del espíritu disfruta de la música, porque se ha olvidado de deliberar objetivamente acerca de dicha manifestación artística. Así, los diversos componentes o principios que subyacen al juicio de gusto –por ejemplo la relación entre el objeto y su representación, y la relación entre las facultades de conocimiento de la imaginación y el entendimiento cuando representan algo– son todas teleológicas (*zweckmässig*) en varios aspectos, en especial, cuando nos volvemos conscientes a través de dichos principios de nuestros sentimientos de placer y displeacer. Por tanto, la finalidad que subyace en estos fenómenos es subjetiva, porque apela a una causalidad interna (sentimiento). Para Kant no hay reglas objetivas que fundamenten el juicio de gusto, no obstante, somos autónomos al efectuar un juicio de gusto, ya que al producirlo es como si promoviéramos reglas a nosotros mismos y a los demás.

Finalidad y forma

Después de develar nuestro filósofo de Königsberg el principio *a priori* de adecuación a fines, él hace un uso amplio de este en la discusión del

tercer momento del juicio de gusto. Para Kant lo que subyace a un juicio de gusto, en este caso, es la finalidad de la forma, prescindiendo por tanto de los acicates, de las emociones y del concepto de perfección. Kant nos dice que los acicates son “meras sensaciones” pero “sólo agradables” y por esto no pueden llamarse bellas. “Un simple color, por ejemplo: el verde del césped, una mera nota [...], como la de un violín, son cosas que los más tienen por bellas en sí, a pesar de que en el fondo ambas parecen tener sólo la materia de las representaciones, a saber: la mera sensación, y por ello merezcan únicamente ser calificadas de agradables” (2005, p. 67). Lo que falta es la estructura y la composición. Se pueden añadir, pero no deben distraer la atención en lo esencial: “puede añadirse el acicate de los colores (en la pintura) o de los sonidos agradables de los instrumentos, pero el dibujo en la primera y la composición en el segundo es lo que constituye propiamente el objeto del juicio de gusto puro” (2005, p. 69). Por otro lado, las emociones son calificadas por Kant como meras sensaciones que no proporcionan “otro deleite que el más intenso desbordamiento de energía vital provocado por un obstáculo momentáneo” (2005, p. 69), por lo cual serían ajenas a la belleza. En relación con el concepto de perfección, este entrañaría una finalidad objetiva, motivo por el cual sería ajeno a un juicio de gusto puro. En palabras de Kant:

La finalidad objetiva sólo puede conocerse refiriendo lo diverso a un fin determinado, o sea, únicamente mediante un concepto. De esto sólo ya se desprende que lo bello, cuyo juicio tiene por fundamento una finalidad meramente formal, es decir, una finalidad sin fin, es totalmente independiente de la representación de lo bueno (2005, pp. 69-70).

Como ya lo hemos comentado, el juicio de gusto es estético y por esto subjetivo, el cual exige una problematización formal subjetiva, haciendo de soslayo las sensaciones empíricas y la referencia de algún objeto a un fin determinado, ya que esto cancelaría la autonomía del juicio estético. Kant, además de recurrir a ejemplos para distinguir entre lo empírico de los acicates y lo bello a la distinción clásica entre forma y contenido.

Dado que el juicio de gusto afirma comunicabilidad universal y que sus aspectos formales se creen comunicables, Kant discute acerca de lo que él designa “la forma de la adecuación a fines” o la “idoneidad o adecuación a fines formal”, la “adecuación a fines de la forma” y el “arreglo con fines a la forma”. En este último caso, el “arreglo con fines a la forma”, la forma no es una forma de finalidad en sí, pero sí la forma del objeto como lo es en su estructura y forma espacio-temporal. Aquí, Kant intenta relacionar entre sí las formas de la concordancia o arreglo a fines (subyacentes al juicio

de gusto) y las formas de los objetos. Él sostiene que solo la forma de un objeto, con sus estructuras espacio-temporales, pueden desempeñar un papel característico en un juicio de gusto (Helmut, 2005, p. 61-62). De ahí que no es posible distinguir tres finalidades distintivas en un juicio de gusto, cada una de ellas tiene un tipo particular de finalidad, por lo que obtendremos una estructura triple de relaciones finales que subyacen en el juicio de gusto. Las designaremos como *finalidad a*, *finalidad b* y *finalidad c*.

Un objeto de un juicio de gusto debe ser adecuado o con arreglo a fines (*finalidad a*), para el libre juego de nuestras facultades de conocimiento –imaginación y entendimiento. Además, en este libre juego de las facultades, la imaginación y el entendimiento se complementan y refuerzan mutuamente. Es decir, estas son adecuadas en relación con sus respectivas funciones de “aprehensión” y “producción”. Por un lado, la imaginación aprehende (retoma, asume, toma) lo que se nos da perceptualmente y, por otro, la función del entendimiento subsume bajo conceptos lo que ha sido aprehendido por parte de la imaginación (*finalidad b*). Por último, todo es adecuado a fines (*finalidad c*) para el “conocimiento en general” (conocimiento como tal). Aunque el conocimiento no es la intención del libre juego, nuestra capacidad de conocimiento se ve reforzada por el mismo.

La estructura espacio-temporal de un objeto, es decir, su “forma” en el sentido más amplio de la palabra, es una estructura adecuada para la reflexión. Tanto la imaginación como el entendimiento son capaces de encontrar maneras de aprehender y combinar en una estructura espacio-temporal la multiplicidad de ciertos objetos asociados con una representación. Esta multiplicidad proporciona el material que es adecuado para el libre juego de las facultades y con ello se exhibe o presenta la finalidad sin fin de los tres niveles (*finalidad a*, *finalidad b*, *finalidad c*). Todos tenemos las mismas facultades –imaginación y entendimiento– y por esto somos capaces *a priori* de tal libre juego de las facultades. Si nos gusta un “simple color”, basado exclusivamente en sus estructuras espacio-temporales, y si su placer se basa en dichas estructuras, se puede justificar la demanda o exigencia de que todos deberían ser capaces de convenir con nosotros. De este modo, el placer no sería una mera sensación, sino una satisfacción en lo bello. Es así, que el juicio de gusto sería una obra de arte en sí mismo, en cuanto que es algo original, que tiene realidad para ser traída por alguien a la existencia, y que no se puede derivar de una manera lógica, cuasimecánico formal. Las características de originalidad y autonomía son más propias del genio, pero también se pueden encontrar en el juicio de gusto; y la necesidad ejemplar en tales juicios debe ser vista a la luz de las características de originalidad y autonomía.

Así, formal y necesariamente hay por lo menos dos cosas diferentes que pueden considerarse en un juicio de gusto: el acuerdo con los demás en mi juicio y mi propia satisfacción en el objeto. Kant habla de una necesidad universal subjetiva: “una necesidad de que todos asientan a un juicio, considerándolo como ejemplo de una regla universal que no puede mencionarse” (2005, p. 80), y de una “comunicabilidad universal de un sentimiento” (2005, p. 82) que apela a un sentido común. Así, parece que Kant se detiene o se centra en la necesidad de un asentimiento universal. Y, al final del *parágrafo 22* nos brinda una definición de lo bello: “Bello es lo que, sin concepto, se reconoce como objeto de un placer necesario” (2005, p. 84). De esto podemos concluir que el acuerdo y satisfacción en lo bello tienen que ser necesarios; y que el juicio de gusto se basa en el libre juego de las facultades de conocimiento y en el principio *a priori* subjetivo de finalidad subjetiva; ambas condiciones en el juicio de gusto se consideran necesarias: la satisfacción que siento y el acuerdo que exijo.

Sensus communis

Tras exponer los principios que subyacen al juicio de gusto, es posible argumentar que la noción de *sensus communis* kantiana se sostiene en los mismos principios: el principio subjetivo de adecuación a fines y el libre juego de las facultades. Como mencionamos anteriormente, Kant se guía por la “función lógica del entendimiento en los juicios” (2006, p. 106) de la primera *Crítica* para el análisis de los juicios de gusto, Kant buscó algún tipo de necesidad en los juicios de gusto y descubrió lo que llamó necesidad ejemplar, “una necesidad de que todos asientan a un juicio, considerándolo como ejemplo de una regla universal que no puede mencionarse” (2005, p. 80) (en realidad dice en alemán “*was wie ein Beispiel... wird angesehen*”¹ (Helmut, 2005, p. 79)). Esta necesidad no es objetiva, los motivos que la justifican son intersubjetivamente universales (siendo el libre juego y el principio *a priori* de finalidad). Es, en este punto, donde Kant introduce el *sensus communis* como la idea de un sentimiento común: un sentimiento que compartimos, que decide acerca de lo bello y que podría tomar el lugar de una norma.

Helmut nos dice que el término *sensus communis* es una expresión latina y que existen otros términos relacionados en otros idiomas con dicha expresión: *common sense* en inglés; *Gemeinsinn* en alemán y *sens commun* y *bon*

¹ “que es considerado como si fuera un ejemplo”.

sens en francés (2005, p. 80). La noción *common sense* es concebida por los “filósofos del sentido común” de la escuela escocesa como el *locus principiorum*, como una facultad regulativa (entendimiento o razón) que nos permite fundar nuestros juicios sin caer ni en el escepticismo ni en el dogmatismo (Ferrater, 1964, p. 1700). Ahora bien, esto no es en absoluto lo que Kant tiene en mente cuando habla de *Gemeinsinn* o el *sensus communis*. Más bien, Kant alude al término latino para explicar nuestra demanda de acuerdo con cuestiones de gusto por lo ya antes señalado: el libre juego de las facultades de conocimiento. Por otro lado, es importante señalar que para Kant, el papel que juega el *sensus communis* no debe ser algún tipo de entendimiento o razón (como en la traducción en inglés de *common sense*), sino más bien un sentimiento, un sentimiento de nuestro propio espíritu (estado de ánimo o de la mente). Por tanto, no es necesario introducir un nuevo elemento en forma de un nuevo sentido llamado *sensus communis*. Kant comienza hacer espacio para los planteamientos del *sensus communis* señalado en el título del *parágrafo 19*: “La necesidad subjetiva que atribuimos al juicio de gusto, es condicionada” (Kant, 2005, p. 81). “El juicio de gusto exige el asentimiento de todos, y quien declara bello algo, pretende que todos deben dar su aplauso al objeto presente y declararlo igualmente bello” (2005, p. 81). Este ámbito común sería la condición de posibilidad de la aprobación de los demás. Es en este punto que Kant introduce la noción tradicional de *Gemeinsinn* o *sensus communis*: “La condición de la necesidad, invocada por un juicio de gusto, es le idea de un sentido común” (2005, p. 81), entonces, el principio que justifica la necesidad de aprobación en un juicio “sólo podría considerarse como un sentido común, esencialmente distinto del entendimiento común a veces calificado también de sentido común (*sensus communis*), puesto que éste no juzga por el sentimiento, sino siempre por conceptos” (2005, p. 81). Para Kant, la comprensión tradicional de *sensus communis* no es más que una idea:

una mera norma ideal que, de aceptare, podría convertir lícitamente en regla para todos un juicio que con aquélla coincidiera y el placer por un objeto expresado en ese juicio: porque, aunque siendo sólo subjetivo, este principio, aceptado como subjetivo-universal (como idea necesaria para todos) a causa de la unanimidad de los varios que juzgan, podría exigir asentimiento universal como si fuera objetivo; lo único que se requeriría es la seguridad de haber efectuado correctamente la subsunción (2005, p. 83).

De este modo, para Kant lo que mejor hemos logrado en nuestra historia humana es la capacidad de hacer juicios de gusto, siendo el juicio de gusto

un ejemplo de *sensus communis*, el cual, al mismo tiempo da validez al juicio, a su fundamento y a su pretensión de validez intersubjetiva universal y necesaria. *Grosso modo*, el juicio de gusto es por naturaleza un ejemplo de la *sensus communis*, cuya necesidad y validez es ejemplar. Pero en un nivel más profundo, podemos decir que para Kant los fundamentos del juicio de gusto son, el libre juego de las facultades y el principio *a priori* de adecuación a fines, ejemplos de la *sensus communis*. Para Kant, a diferencia de la escuela escocesa, el *sensus communis* debe ser entendido como un sentimiento, en lugar de algún tipo entendimiento: si tenemos que decidir si el gusto –que para Kant es fundamentalmente diferente del conocimiento– debería llamarse *sensus communis* o algún tipo de “sano” o “común” entendimiento, Kant se inclina por la primera, trazando así una línea divisoria entre *sensus communis* y entendimiento.

Líneas atrás mencionamos los dos principio que subyacen tanto al juicio de gusto como a la noción de *sensus communis* –el principio subjetivo de adecuación a fines y el libre juego de las facultades de conocimiento. Ahora bien, en la problematización de la universalidad subjetiva de la noción de *sensus communis*, Kant relaciona un tercer elemento para fundamentar la presuposición de un sentido común, a saber, la referencia de las facultades en la experiencia estética a un conocimiento en general. Esto, lo discute de manera muy general a través de la comunicabilidad universal del estado del espíritu y la comunicabilidad universal de nuestro sentimiento por el estado del espíritu:

Para que los conocimientos puedan comunicarse, es preciso también que pueda comunicarse universalmente el estado del espíritu, es decir, la disposición de las facultades de conocimiento con respecto a un conocimiento cualquiera y desde luego la proporción que se requiere para una representación (mediante la cual nos es dado un objeto) para que ésta se convierta en conocimiento, puesto que, sin esa proporción, condición subjetiva del conocer, no podría salir como resultado el conocimiento (2005, p. 82).

Esta tesis nos lleva a los tres niveles señalados arriba, para que pueda “comunicarse universalmente el estado del espíritu” es necesario presuponer el principio *a priori* de adecuación a fines, el libre juego de las facultades y con ello la referencia de estos últimos a un conocimiento general o a “conceptos en general” (Martínez, 1987, p. 57). De esta manera, Kant, ambiciosamente, en la dilucidación de la noción de *sensus communis* relaciona dicha noción con las máximas de la autonomía moral. Kant vincula el gusto con las máximas del entendimiento común, puesto que en la reflexión estética se demanda el asentimiento de todos, haciendo

de soslayo lo privado y lo particular en nosotros. En palabras de Kant: “en sí nada más natural que hacer abstracción de atractivos y emociones cuando lo que se busca es un juicio que sirva de regla general” (2005, p. 143), entonces,

[...] Por *sensus communis* hay que entender la idea de un sentido comunitario, es decir, de una facultad de juzgar que en idea (*a priori*) se atiende en su reflexión al modo de representación de los demás, con el objeto de ajustar, por decirlo así, a la razón humana total su juicio, sustrayéndose así a la ilusión que, procedente de condiciones personales subjetivas fácilmente confundibles con las objetivas, podría tener sobre el juicio una influencia perniciosa (Kant, 2005, p. 143).

En el ámbito de lo particular, Kant emparenta la segunda máxima del entendimiento humano común con la facultad de juzgar: “pensar poniéndose en el lugar de otro” (2005, p. 144). Pero, finalmente Kant alude a fines morales: “Habría que decidir si realmente hay tal sentido común como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia, o si un principio de razón, más elevado aún, nos impone, como principio regulativo, que ante todo obtengamos de nosotros un sentido común para fines superiores” (2005, p. 83). Así, para Kant, “este sentido común no puede estar fundado en la experiencia, pues pretende justificar juicios que contienen un deber ser; no dice que todos *coincidirán*, sino que todos *deben coincidir*, con nuestro juicio” (2005, p. 83). De ello se sigue, que podría ser un deber el desarrollar el gusto por la belleza, porque con esto se desarrollaría nuestro *Gemeinsinn* y nuestra capacidad de reflexionar acerca de los demás, como se requiere en las acciones morales. El análisis de Kant sobre el *sensus communis*, como hemos señalado, se sustenta en el libre juego de nuestras facultades de conocimiento, noción que podríamos emparentarla con la noción griega de un sentido interno o facultad común de los sentidos, de tal suerte, que habría un sentir común que ejerce una función de unificación relativamente a los demás sentidos (Ferrater, José, 1964, p. 1700). Al mismo tiempo, podemos notar que Kant se acerca de forma crítica a la escuela británica, en tanto que conserva la reflexión estética vinculada con la moralidad. Los cuatro momentos o factores que definen el juicio de gusto, fueron necesarios de exponer en el presente trabajo con el objeto de evidenciar los principios que subyacen al juicio de gusto y con esto a la noción de *sensus communis*. Esta última es problematizada por Kant en el cuarto momento (según la modalidad del placer por los objetos), lugar donde se atribuye necesidad y universalidad subjetiva al juicio de gusto. Si bien es cierto que en el segundo

momento (el relativo a su cantidad), se discute sobre la universalidad subjetiva del juicio, fue necesario desarrollar primero por parte de Kant la noción del libre juego de las facultades de conocimiento, ya que dicha noción es la base para establecer la noción de *sensus communis*. Y al mismo tiempo, fue necesario detenernos en el tercer momento (según la relación de los fines) para poder justificar la noción del libre juego de las facultades de conocimiento, a través del principio *a priori* de adecuación a fines. Tras esto se pudo sustentar en el cuarto momento (según la modalidad) la noción de *sensus communis* en sus principios: el libre juego de las facultades de conocimiento y el principio *a priori* de adecuación a fines.

Bibliografía

- Ferrater, José. (1964). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Helmuth, Christian. (2005). *An Introduction to Kant's Aesthetics: Core Concepts and Problems*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kant, Immanuel. (2005). *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Martínez, Felipe. (1987). *Desconocida raíz común*. Madrid: Visor.

III
REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA POLÍTICA

ACERCA DE LA EXISTENCIA DEL TRABAJADOR EN LAS ACTUALES CONDICIONES LABORALES*

JESÚS RODOLFO SANTANDER

El trabajo en su verdadera forma es un medio para la verdadera autorrealización del hombre, para el desarrollo pleno de sus potencialidades... Sin embargo, en su forma actual, desvirtúa todas las facultades humanas...

Tan pronto como se descubre su carácter mistificador, las condiciones económicas aparecen como la negación completa de la humanidad. La forma del trabajo pervierte todas las facultades humanas; la acumulación de la riqueza intensifica la pobreza, y el progreso técnico conduce "al dominio de la materia muerta sobre el mundo humano".

Herbert Marcuse

Se suele olvidar que todas las obras humanas que hacen posible nuestra vida no hubieran visto la luz sin esa discreta aunque meritoria actividad cotidiana que es la del trabajo. A menudo ni siquiera se reconoce con plena conciencia que la labor humana, cualquiera que sea esta, es indisoluble de un sentimiento de carga y de tensión. Y sin embargo, quienquiera que haya tenido alguna conciencia de su propia actividad laboriosa, sabe del esfuerzo que siempre la acompaña. Quienes han meditado sobre el trabajo en cuanto actividad esencial de la vida humana, reconocen que a este le acompaña siempre el esfuerzo como algo que le es naturalmente inherente, y algunos nos recuerdan aquella maldición bíblica que condenaba a los hombres a ganar el pan con el sudor de su frente. Y sin embargo, como si este esfuerzo del trabajador no fuera ya un precio suficiente para el rescate de su existencia, bajo ciertas condiciones sociales e históricas, ese esfuerzo llega a ser una carga insoportable y esa "fuerza esencial" del hombre que es el trabajo, lejos de servir a su realización, puede volverse contra su existencia y destruirla. Por cierto, en una u otra forma, situaciones de este tipo ya existieron en el pasado y en su momento fueron denunciadas. Pero está en un error quien crea que situaciones, como esas han sido superadas y no son hoy más que cosas del pasado. La progresiva

* Texto publicado en Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, y J. Rodolfo Santander (Coordinadores). *La fragilidad de la política. Ensayos Fenomenológicos y Hermenéuticos*. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. ALDVS. 2015, pp. 303-330.

sustitución del hombre por la máquina, que hoy hace soñar a algunos con el *fin del trabajo* como utopía deseable, no hace por lo pronto nada más que aumentar el desempleo, haciendo así más penosas las condiciones laborales.¹

En esta ocasión quisiera evocar la situación de la existencia laboral en el presente, que es la de la existencia de tantos trabajadores en el mundo en los tiempos que corren, llamando la atención sobre el trabajo que están forzados a realizar bajo condiciones que provocan entre ellos diversos padecimientos y apuntando, hasta donde este breve espacio me lo permita, también a esas condiciones. Me valdré de diversos casos o ejemplos que puedan hacerla visible en uno u otro de sus aspectos.² El propósito es sacar de cierta indiferencia y como inatención filosófica a este estado tan penoso en que hoy se encuentra el trabajador, pensando que solo a partir de una renovada toma de conciencia podría intentarse un genuino cambio en esta situación.

La situación no es la misma –al menos no estrictamente la misma– que aquella de la que Friedrich Engels ofreciera su impresionante, lúcido testimonio en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de 1845 y sobre la que Karl Marx reflexionara en sus *Manuscritos* de 1844. No solo porque el afectado no es hoy solo el proletariado sino que, con la expansión mundial del capitalismo, las condiciones que actualmente imperan alcanzan en todo el planeta, aquí y allá, de uno u otro modo a todas las categorías de trabajadores asalariados. También porque esas condiciones son las del modelo económico vigente que, buscando siempre incondicionadamente el mayor rendimiento y ganancias en los negocios, demanda hoy una explotación más exhaustiva y eficaz de la fuerza de trabajo, y lo consigue. Lo consigue echando mano a viejos y nuevos medios: económicos, políticos, técnicos, jurídicos, entre los cuales hay que mencionar –sin querer ni poder ser exhaustivo– no solo el aumento de la duración de las jornadas laborales, los bajos salarios, la supresión de vacaciones, la supresión de sindicatos, la eliminación de las conquistas laborales y derechos sociales, el trabajo forzoso, la eliminación del derecho de huelga, la flexibilización, la subcontratación, la reingeniería y la automatización que conducen a la supresión de empleos, sino también, y sobre este medio llamaré espe-

¹ Por lo pronto y quizá por mucho tiempo, al menos hasta que la sociedad se reorganice sin la centralidad que en ella ocupa hoy la forma actual del trabajo, y que esta deje de ser el único medio –como de hecho lo es para la inmensa mayoría de los seres humanos– de procurar su sustento (Méda, 1998, p. 231; Santander, 2011, pp. 69 y ss.). Pero no hay visos de que una mutación semejante sea para mañana.

² Parte del material que utilicé con ese propósito, incluyendo material filmico, debo agradecerlo a la amabilidad del Dr. Juan Manuel Silva Camarena.

cialmente la atención, la incorporación desde hace casi un siglo, y cada vez con mayor frecuencia, particularmente en las sociedades más industrializadas, de la llamada organización científica de la actividad laboral en las empresas. Entiendo la organización científica como una organización técnica del trabajo, donde el término “técnica” debe interpretarse no como simple método, sino según la feliz definición de Jacques Ellul, como ese querer propio del hombre moderno de hacer siempre todas las cosas con el método más eficaz posible, por ejemplo, el explotar un recurso –en nuestro caso el así denominado “recurso humano”– con un método cada vez más perfecto.³ No otra cosa buscaba Taylor, cuya organización científica del trabajo se ajusta muy bien a esa definición y a su aplicación a la “materia” humana (Taylor, 1972). En lo que sigue me propongo entonces, en primer término, evocar esta situación de la existencia laboriosa; en segundo término, atender a las condiciones que impone a esta existencia la actual organización del trabajo.

Un fenómeno negativo que afecta a los trabajadores nos conducirá directamente a esta situación. Este fenómeno ha llevado una existencia anónima y poco consciente en la sociedad globalizada, pero hoy se ha vuelto muy frecuente y ha terminado por llamar la atención de diversas instituciones. Se le designa de manera diferente, según la lengua y el país, aunque, de cualquiera manera que se le llame, podemos reconocer siempre, *mutatis mutandis*, la acción devastadora de las condiciones de trabajo imperantes sobre la existencia humana. En Japón se le designa bajo el nombre de *Karoshi*, palabra que significa “muerte por exceso de trabajo”.⁴ Me referiré a un caso de suicidio en este país.

Se trata del esposo de Noriko. Escuché el relato de Noriko gracias a un audio bajado de Internet. Ella cuenta que su marido era pediatra en un hospital, y que a la cabecera de los enfermos, se ocupaba de ellos de día y de noche, sin reposo. Bajo presión psicológica, se veía obligado a hacer horas extras. Las autoridades del hospital lo amenazaban con despedirlo si no consentía a hacerlo. El hospital le regateaba las vacaciones y solo dos días por semana le era permitido venir a su casa a descansar, aunque solo por pocas horas. Llegaba a su hogar temblando de agotamiento. Noriko y los hijos le preparaban su cama sin preguntar. Finalmente, presa de agotamiento físico y mental, el esposo de Noriko se suicidó en su lugar de trabajo. Tenía 44 años.

³ Sobre este concepto de técnica, véase Ellul, 1960 y Santander, 2011: 59 y ss.

⁴ De acuerdo con Ben Watanabe, “*Karoshi* es una palabra japonesa formada por ‘*karo*’ y ‘*shi*’ que significan respectivamente trabajo excesivo y muerte, y combinadas pasan a significar ‘muerte repentina como consecuencia del trabajo excesivo’” (Martínez, 1997, p. 36).

Según Ben Watanabe “los efectos acumulativos del ‘stress’ físico y mental continuo en los trabajadores sujetos al trabajo intensivo y a largas horas de jornada, deviene en la destrucción de su salud. En los peores casos, el resultado es la muerte instantánea a la que se da el nombre de ‘*Karoshi*’” (González, 1997, p. 26). Un médico, quien fundó en Japón la Asociación de Personas con Surmenage, ha señalado que con horas suplementarias el organismo no puede reponerse y que si, además, arrastra una enfermedad, desemboca en la muerte por derrame cerebrales y ataques cardíacos. Un primer caso ya se había detectado en Corea en 1969. A partir de entonces, estos casos se hicieron cada vez más frecuentes. En las últimas décadas se convirtieron en Japón en un fenómeno alarmante. Aunque el gobierno de este país estimaba que el número de los afectados por *Karoshi* en 2005 fue de 355 casos, en realidad el número de víctimas ha sido mucho mayor, al menos si tenemos en cuenta al Consejo Nacional de Defensa de las víctimas del *Karoshi*. Esta institución, que ayuda a los familiares de las víctimas a obtener compensaciones y, en muchos casos, a librar interminables batallas judiciales, considera que cada año el *Karoshi* afecta a unos 10 000 trabajadores japoneses. Como en todas partes del mundo, la industria ha aceptado desde hace tiempo el modo de gerenciamiento originado en Japón, no es extraño que el *Karoshi* tienda a surgir en cualquier parte del mundo. Ya no es una enfermedad específica japonesa (González, 1997, p. 37). De uno u otro modo encontramos este fenómeno también en otras partes del mundo, si bien no bajo la misma designación: en Corea se le conoce con el nombre de *gwarosa*, en el medio anglosajón como *burnout*, en español como síndrome de desgaste profesional o como “estar o sentirse quemado por el trabajo, agotado, sobrecargado, exhausto”.⁵

El fenómeno se verifica también en China, en el seno de corporaciones norteamericanas, en donde condiciones laborales particularmente duras conducen a muchos trabajadores al suicidio. En julio de 2010, un empleado de la filial de la empresa Foxconn Technology, en la provincia meridional china de Guangdong (el centro industrial del sur de China), se suicidó lanzándose desde un edificio de dormitorios. Foxconn es una unidad de la Hon Hai Precision Industry taiwanesa, la cual fabrica el

⁵ El síndrome de burnout, que nos hace pensar en el mencionado karoshi, fue detectado primero en el medio de los profesionales de salud y de trabajadores sociales por el psicoanalista Herbert J. Freudenberger, quien lo describió por primera vez en 1973. Aparece como resultado de una demanda excesiva de energía vinculada al contexto económico, social y laboral en el cual surge (Thomáé, 2006). Tiene como consecuencias un deterioro en las relaciones interpersonales, desgaste o pérdida de la empatía y diversos síntomas emocionales y físicos tales como depresión, insomnio crónico, graves daños cerebrales o cardiovasculares.

iPhone y otros componentes para la marca Apple, teniendo entre sus clientes también a Dell, Hewlett-Packard, Nokia, Sony Ericsson, Nintendo, Motorola, marcas que libran una feroz competencia y que exigen a la empresa entregas en plazos cada vez más cortos, lo que crea una situación que no pudo dejar de tener un impacto sobre los trabajadores. Ese año, en la filial se quitaron la vida 12 empleados. Las víctimas eran todos inmigrantes jóvenes, quienes formaban parte de esos millones que dejan el interior pobre de China y van a las ciudades de las costas del sur y del este en busca de empleos de alta remuneración. A raíz de los suicidios, Foxconn fue objeto de un intenso “escrutinio” y tuvo que enfrentarse con una oleada de descontento laboral en China, incluidas denuncias de explotación.⁶

Los suicidios en Foxconn abren una ventana sobre la situación laboral reinante en esta filial y, a través de ella, sobre las otras plantas que Foxconn tiene en China y en otros países. Foxconn tiene en China y en otros países 800 000 trabajadores. Es interesante saber que la mencionada filial del Grupo Foxconn Internacional contrató a 10 000 trabajadores (9.7%) ampliando la plantilla a 118 000 trabajadores, lo que hace razonable suponer que su costo de producción había aumentado. Pero no fue así, pues de acuerdo con sus propios informes anuales, su costo de producción disminuyó en un 28% (ciento setenta y ocho millones de dólares menos). Este querer hacer más beneficios con menos inversión, nos da una idea de la presión salarial y laboral ejercida sobre los trabajadores y nos lleva a pensar que algunos hayan optado por el suicidio a seguir sufriendo esta situación de explotación. Estas condiciones de la actividad laboral no conducirán siempre mecánicamente al trabajador a quitarse la vida, pero sin duda propician en quienes las padecen que lleguen a ver en el suicidio una posibilidad de salir de una situación sumamente penosa y, en todo caso, es claro que aunque no se llegue a ese extremo, son condiciones que hacen doloroso el trabajo y vuelven insoportable la vida. ¿Cómo podría ser de otro modo, si la mayor parte de su vida consciente transcurre en extensas y extenuantes jornadas de trabajo? Los obreros de China, Tailandia e India, quienes trabajaron hacia 2008 para la industria de balones de fútbol, tenían jornadas de 12 a 13 horas. Pese a ello, recibían salarios muy por debajo del mínimo legal. Los trabajadores a domicilio en India, por ejemplo, solo cobraban 35 centavos de dólar por balón, sin poder fabricar más que entre dos y cuatro balones al día. En una fábrica china se descubrió que los empleados trabajaban hasta 21 horas

⁶ Ver: “La presión laboral eleva el índice de suicidios en China” y “Continúan suicidios de empleados de proveedoras de Apple”. En Diario *La Jornada* (junio y julio de 2010).

al día, sin tener ni un solo día de descanso durante un mes entero. En ese lugar de trabajo se carecía de agua potable, instalaciones de asistencia médica e incluso excusados.

Algo semejante se descubrió en los centros de costura de la India. Un informe puso de relieve la discriminación de género contra las trabajadoras a domicilio, quienes son las que peores salarios reciben, sin mencionar que se ven ante la amenaza constante de perder su empleo por quedarse embarazadas.⁷ En un informe del “Observatorio del trabajo en la globalización” se señala la existencia de trabajo forzoso en las empresas comerciales chinas.⁸ Aunque en la letra el trabajo forzoso esté prohibido, de hecho es una realidad que afecta a los menores de 16 años. En esas empresas muchos trabajadores participan en acciones laborales para reclamar el pago de salarios atrasados y mejores condiciones de trabajo, pero falta el derecho de huelga y los sindicatos están prohibidos. Cualquier intento por formar sindicatos independientes se ve sistemáticamente reprimido.⁹

Así, el tipo de situación que queremos destacar no solo se verifica en Japón, sino también en Corea, China, India, Tailandia, y podríamos seguir encontrándolo en otras partes del mundo donde se constatan condiciones económicas comparables, por ejemplo, en países de América Latina. Volvamos nuestra atención por un momento a dos países de nuestra América.

Respecto a México, la investigadora Andrea Comas Medina, en un trabajo de noviembre de 2002, se sorprendía de que, a más de un siglo y medio de la situación que en 1845 sufría la clase obrera en Inglaterra, la situación de la clase obrera mexicana ofrecieran tantas similitudes con aquella. En México, cito a esta investigadora,

[...] la política del gobierno es en general dejar trabajar a las maquiladoras a puertas cerradas aun cuando se realicen en ellas operaciones peligrosas que, sin el equipo adecuado, ponen en riesgo la salud de los trabajadores.

Para sobrevivir, los trabajadores mexicanos no sólo se han empleado en la economía informal o han aumentado sus niveles de emigración a EU sino que han tenido que emplearse en la Industria Maquiladora de Exportación

⁷ La Alianza Juega Limpio, formada por la Campaña Ropa Limpia (ccc), la Confederación Sindical Internacional (CSI) y la Federación Internacional de los Trabajadores del Textil, Vestuario y Cuero (FITVTC), publicó los resultados de esta investigación. Fuente de la información: *Observatorio del trabajo en la globalización*.

⁸ En una nota sobre “Informe sobre las normas fundamentales del trabajo en China” de la página web del *Observatorio del trabajo en la globalización*.

⁹ Con todo, movilizaciones se han ido incrementando en estos últimos años. China ha ratificado solo cuatro de los ocho convenios fundamentales del trabajo de la OIT.

y han tenido que cambiar, incluso, sus hábitos alimenticios, trabajar horas extras, muchas veces durante varias jornadas, regresar al pago por destajo; se han visto obligados a realizar trabajos a domicilio; han tenido que contratarse sin ninguna prestación de ley a la que tienen derecho; han tenido que emplearse mediante la contratación temporal y verbal; y cada vez más mujeres, jóvenes y niños trabajan por aumentar el ingreso familiar” (2002, párr. 42-43).

De modo similar a la industria manufacturera en 1845 –dice la investigadora– “hoy la industria maquiladora [...] centraliza la propiedad en manos de unos pocos, utilizan a los trabajadores como piezas del capital y los explotan en las condiciones más adversas” (Comas, 2002, párr. 44). Los trabajadores mexicanos quedan “en una situación de vulnerabilidad [a causa de] la dependencia de inversiones que en un momento cualquiera de inestabilidad buscarán otras latitudes” (Comas, 2002, párr. 45).

En Guatemala una situación de privilegio favoreció el crecimiento de la industria de la maquila. Un decreto que aprobó el Congreso en 1989 (el decreto 29-89) estableció que los inversores nacionales y extranjeros gozaran de una exoneración fiscal de diez años y exención en derechos y cargas arancelarias sobre la maquinaria, el equipo, las materias primas y los productos semiacabados. En junio de 2000 ya se habían registrado conforme a ese decreto más de 700 maquiladoras.¹⁰ En estas, las condiciones mínimas establecidas por la legislación laboral del país no se cumplen para la mayoría de trabajadoras y trabajadores. Cada día las trabajadoras son registradas, tanto al entrar como al salir de las fábricas. Las instalaciones no disponen de las condiciones de salud y seguridad, careciendo, por ejemplo, de protectores para los oídos y nariz, de agua potable, de comedor, de clínica médicas. Más grave aún, las trabajadoras son golpeadas, acosadas sexualmente, humilladas y maltratadas, forzadas a jornadas de trabajo nocturno. Frente a tan flagrantes violaciones de sus derechos, se espera que los sindicatos estén junto a ellas para defenderlas. Pero –y aquí nos encontramos con el factor político– el Estado toma partido por los intereses privados de las empresas y rechaza la formación de sindicatos que podrían ponerle obstáculos a la imposición de esas condiciones laborales. El *Observatorio del trabajo en la globalización* ha señalado que en Guatemala “las iniciativas para formar sindicatos en este sector se han encontrado con la resistencia devastadora de la industria en general y, en el mejor de los casos, con la negligencia oficial. Los esfuerzos de sindicalización se han visto contrarrestados con despidos masivos, intimi-

¹⁰ Decreto 29-89 existe el régimen jurídico vigente para el funcionamiento de maquilas independientes en el país, aprobado por el Congreso de Guatemala.

dación, represalias indiscriminadas contra las trabajadoras y trabajadores y cierres de fábricas” (párr. 1). Solo un sindicato llegó a organizarse recientemente en las maquiladoras.¹¹

Pero no solo el trabajo sino también la falta de este deterioran gravemente la salud y pueden conducir a la muerte o inducir al suicidio. La recesión económica crea situaciones que muchos seres humanos, especialmente los más jóvenes y los de mayor edad, no pueden soportar. El caso de Vicky Harrison ofrece un triste testimonio de lo que digo. Vicky era una simpática y hermosa jovencita británica, quien había sobresalido en los estudios. Y sin embargo... tras haber sido rechazada en más de 200 entrevistas de trabajo, se encontró en una situación que la llevó al suicidio. A todas las ofertas de trabajo que se presentaron envió su *curriculum*, al comienzo solo para puestos de trabajo que tenían relación con sus estudios, pero con el tiempo, al no obtener respuesta, buscó cualquier cosa con la que pudiera obtener ingresos: dependienta, camarera, acomodadora de estantes, ayudante de comedores escolares... Pero en todas partes la respuesta fue siempre negativa. Un 30 de marzo de 2010 decidió poner fin a su vida con una sobredosis de pastillas. Tenía 21 años de edad. “Se sentía humillada por no encontrar trabajo”, dijo su padre. “Sentía que no tenía futuro” (Lino, 2010). Así, bajo las condiciones económicas imperantes, no solo el trabajo sino también la falta de este pueden pesar gravemente sobre el ánimo y conducir a la muerte o al suicidio. También es claro que el fenómeno que señalo no se limita a una región o país particular, sino que reviste un carácter global.

En la segunda parte de mi escrito voy a referirme, como lo anuncié, a la forma en que la gestión de la empresa (*management*) organiza actualmente el trabajo y al modo en que el trabajador padece en su trabajo las condiciones impuestas por esa organización. Para acercarme al asunto recordaré un film que cuenta la historia de una fábrica Fendwick. El film destaca muy bien ciertas condiciones en que actualmente se desarrolla el trabajo en las empresas capitalistas del mundo desarrollado y lo encuentro muy recomendable, ya que tanto por sus excelentes cualidades cinematográficas, como por la labor de investigación realizada por el equipo ayuda a representar de manera más precisa esas condiciones. El film se llama *Muerte en el trabajo* y se divide en tres partes. La parte que nos concierne es la tercera y se llama “El Despojo”.

La fábrica produce material de mantenimiento y está situada en Francia. Nacida en ese país hace unos 150 años, fue comprada en 2006 por el

¹¹ La Federación Sindical de Trabajadores de la Alimentación, Agroindustria y Similares (FESTRAS).

magnate financiero norteamericano Henry Kravis, quien está a la cabeza del fondo de inversión KKR, cuyas ventas anuales han llegado a superar las de Coca Cola, Disney y Microsoft juntas. La fortuna de Kravis es hoy de cinco mil quinientos millones de dólares. Kravis compra empresas en apuro pagando solo un 20% de su precio con su capital, y luego obtiene préstamos a cinco años de los bancos para el pago de 80% restante. Todo el cash de la empresa es para devolver el dinero en esos plazos. Luego, Kravis vende la empresa más cara. Es una operación extraordinariamente rentable que se practica a escala del planeta.

¿Pero qué pasaba con el trabajo dentro de esta empresa, por ejemplo, entre quienes deben vender sus productos? Los vendedores de la empresa Fenwick eran adiestrados para endurecer el juego, para hacerlo sin piedad. Un psiquiatra, cuyos comentarios son intercalados en el film para comentar los hechos que se van presentando, analiza la acción de un ejecutivo de la empresa que supuestamente se encarga de instruir a los vendedores y lo desenmascara. En realidad este “instructor” no los instruye, sino que los infiltra creando una relación de confianza y los manipula para extraerles la información de sus conocimientos y de su experiencia de venta. Es un despojo. ¿Pero qué hará la empresa con esos conocimientos?, ¿en qué los utilizará? En manos de los directivos, esos conocimientos se convertirán en nuevos estándares, en nuevas exigencias para los vendedores, y el vendedor que no se adapte tendrá que abandonar la empresa. El vendedor muerde el anzuelo de la satisfacción narcisista que le propone la empresa, la cual lo incita a superarse, a ir más allá de sus límites para alcanzar la excelencia. Ese es el discurso y es esta precisamente la exigencia que plantea Henry Kravis a sus empresas y a sus empleados: no basta ser buenos, es necesario ser excelentes. Su ideal de gestión de empresas (*management*) apuntaba aparentemente a reconciliar al hombre y a la empresa para conseguir la putativa excelencia. Pero en realidad, el objetivo es movilizar todas las fuerzas del trabajador para mejorar el rendimiento de la productividad de las empresas. Sujeta al juego del capitalismo financiero, la gestión de Kravis no buscaba otra cosa que hacer sus beneficios y, sin preocuparse en lo más mínimo por el bienestar de sus empleados, organizaba con este propósito el trabajo introduciendo exigencias cada vez más insostenibles. Pero no debería extrañar tanto que estas directivas vengan de un hombre como Henry Kravis, quien dedicó toda su vida a ganar dinero. Años antes, al capitalismo industrial, movido por el afán de fabricar o por la innovación tecnológica de la industria, le hubiera costado varias décadas de trabajo para hacerse de una fábrica. Pero el capitalismo accionario, que no tiene las manos atadas por tales afanes, compra y vende rápidamente cualquier tipo de empresa, sin otro móvil que el lucro.

¿Qué exige Kravis a sus empleados? Reducir todo tipo de desperdicio, también el desperdicio de tiempo, y esto llevaba a reorganizar el trabajo. Se elimina todo movimiento no productivo del obrero, se llega a la caza del más mínimo tiempo de respiro, incluso de dos segundos que se toman para respirar, y entonces aumentan las cadencias. El trabajo se vuelve penoso. Aparece eso que médicos y psicólogos llaman depresión. Se busca un alivio en alguna droga. Al degradarse las condiciones de trabajo, se presentan enfermedades y suicidios. De nuevo estamos frente a esa trágica situación que tratamos de destacar. Un mejor entendimiento de su forma actual lo obtendremos mirando en dirección a las condiciones que desde fines del siglo XIX, se han venido implantando bajo el nombre de organización científica del trabajo (OCT). Si adoptáramos un lenguaje causal, diríamos que esa organización es la causa inmediata de los males que señalamos —no digo la causa primera. Para buscar algo así como la causa primera habría que mirar en dirección a la búsqueda ávida de ganancias, al espíritu de lucro que está en el corazón de “un mundo sin corazón”, mundo en el cual no es la economía la que está al servicio del hombre, sino el hombre al servicio de la economía. Por eso me limitaré a llamar la atención, en esta última parte de este escrito, sobre la organización del trabajo y su vinculación con la situación que nos preocupa.

Hoy el mundo de las empresas organiza el trabajo siguiendo los lineamientos del toyotismo, que toman su origen en una fábrica Toyota. Toyota comienza siendo una pequeña empresa y consigue llegar a ser la gran empresa que ha llegado a ser, reorganizando de una manera novedosa el trabajo. En cuanto organización del trabajo, el toyotismo sustituye al taylorismo en numerosas empresas, esto es, a la organización científica del trabajo introducida por Frederik Winslow Taylor, autor de *Principios de la Administración científica*, obra publicada en 1911. Y en cuanto modo de regulación del capitalismo, como veremos, el toyotismo sustituye al fordismo.

Atendamos un instante a la innovación de Taylor. De un lado, los trabajadores especializados (artesanos) constituían en Estados Unidos a fines del siglo XIX, junto a los sindicatos, una fuerza que era capaz de regular los ritmos de trabajo y mantener su independencia, guardando frente a los empresarios capitalistas de la época una relación de poder que no era del agrado de estos; en estas condiciones esos últimos no podían obtener todos los beneficios que deseaban. De otro lado, ese país del norte recibió quince millones de inmigrantes de origen campesino y analfabetos venidos del sur de Europa, los cuales no teniendo calificación alguna, no podían ser aprovechados en la actividad industrial. El taylorismo daba una respuesta a estas dos situaciones. El ingeniero Taylor, quien había

comenzado como simple obrero en una acerería, midió el tiempo que llevaban ciertas operaciones para la producción de objetos de acero en su fábrica y observó que los obreros perdían tiempo en los movimientos que efectuaban al llevarlas a cabo. Pensó entonces que si esos gestos se racionalizaban y “se codificaban”, y si además, se separaban el comando y la ejecución, podría ganarse más tiempo y aumentar el rendimiento del trabajo de esos mismos obreros. Esta idea, que buscaba realizar cada operación con el método más eficaz, fue el comienzo de la organización científica del trabajo (OCT). Taylor indicó dos criterios principales a tener en cuenta en tal organización. El primer criterio fue precisamente la “separación de tareas de concepción de las tareas de ejecución”. El obrero no debe reflexionar, solo debe limitarse a ejecutar la acción; la reflexión, la concepción de proyectos, la organización de las tareas quedan a cargo exclusivo de las oficinas. De esta manera, se introducía en la organización una *división vertical del trabajo*. El objetivo era –y esto puede aclarar un poco más la realidad mostrada por la investigación fílmica que comentábamos (recordemos al instructor de vendedores)– “desposeer de su saber a los obreros de oficio”, buscando así quitar a los obreros especializados artesanales el grado de poder y de libertad de que disponían. El segundo criterio indicado es la división horizontal del trabajo. Se parcelan las áreas de ejecución a la par que se adjudica a cada obrero una operación elemental. Al método que permitía esta división se le llamaba “análisis científico”. Consistía en descomponer un trabajo complejo en unidades de trabajo simple y en medir los movimientos y los tiempos apelando al cronometraje.¹²

En la época, con esta organización se pudo desposeer a los obreros artesanales de su saber y someterlos. Perdieron el grado de libertad y de poder de que disponían. Al despojarse a los productores del manejo de su trabajo, la proporción de obreros especializados tendió a disminuir dando paso a un trabajo que no exigía preparación. A este tipo de trabajo se incorporaron los inmigrantes que no tenían especialización. Se desarrolló la producción en masa. Las condiciones de trabajo se deshumanizaron y aún más cuando se introdujo el trabajo en cadena en las industrias de la pre y la posguerra, primero en el sector automotriz y luego en otros. Las tareas simples y repetitivas embrutecían. Conociendo

¹² “En la mayor parte de los oficios, la ciencia se establece mediante un análisis y un estudio de tiempo relativamente sencillos de los movimientos que necesita hacer el trabajador para ejecutar alguna pequeña parte de su trabajo, y este estudio suele hacerlo una persona provista solamente de un cronómetro y una libreta con un rayado especial. Actualmente hay centenares de estos ‘encargados de estudios de tiempo’ dedicados a establecer un conocimiento científico elemental donde antes existía únicamente una regla empírica” (Taylor, 1972, p. 103).

de antemano las circunstancias técnicas en que se desarrollaría en adelante el trabajo, no hubiera sido difícil imaginar que la condición de estos obreros se degradaría a una condición que no sería abusivo calificar como de “bestias de trabajo”. Seguimos viendo las consecuencias de esto, pues con el toyotismo, la organización técnica del trabajo no desaparece. En la búsqueda técnica del método que permita alcanzar los resultados con el método absolutamente más eficaz, esta solo encuentra una nueva forma.¹³

El toyotismo es un modelo que ha ejercido fascinación y ha tomado fuerza en el mundo de las empresas. Mientras que en la década de 1970 del siglo pasado disminuían las ganancias de productividad en Europa y Estados Unidos, en Japón por el contrario aumentaban, sobre todo en las fábricas Toyota. La razón de este éxito es que usaban métodos innovadores de producción. Antes de referirnos a estos métodos, señalemos que el toyotismo es un modo de regulación del capitalismo que se opone al modo de regulación del fordismo. El fordismo se había difundido en todos los países desarrollados después de la segunda guerra mundial y, en este, la oferta era anterior a la demanda: primero se producía, luego se abastecía y se vendía. El problema del fordismo era que si no había demanda, la empresa se quedaba sin vender los stocks acumulados.¹⁴ El toyotismo daba una respuesta a este problema. En el toyotismo, al revés que en el fordismo, la demanda debe preceder a la oferta, la demanda condiciona la oferta, la demanda fija, en efecto, la cantidad y los caracteres de algo –digamos, un cierto modelo de automóvil– que debe ser producido. Dando la primacía a la demanda, el toyotismo evitaba la acumulación de stocks. Por otra parte, y viniendo a los métodos, el trabajo se realiza “en pequeños equipos de obreros altamente calificados” que pueden cumplir, cada uno, diversas tareas (polivalencia funcional). La ventaja sobre el taylorismo es que “sustituye el trabajo en cadena y el embrutecimiento” que resultaba de la repetición monótona de las tareas

¹³ Ver la entrada “Taylorismo” (*Primer Diccionario Altermundista*, 2008). Simone Weil, trabajando como obrera en una fábrica de Francia en la primera mitad del siglo pasado, experimentó en carne propia y vio desde dentro a la organización científica del trabajo (ORT), pudiendo así ofrecer, gracias a esa mirada filosófica que es la suya, una visión crítica sobre esa organización en los textos reunidos en *La condition ouvrière*, especialmente el que figura con el título “Rationalisation” (Weil, 1955, pp. 182 y ss.). Su análisis no ha perdido nada de su valor. Para entender el espíritu del taylorismo apela al espíritu de su autor y encuentra que todas las innovaciones introducidas en la OCT por Taylor (“un contremaître né pour servir de chien de garde au patronat”) estaban “inspiradas por el deseo de aumentar la cadencia de los obreros y por su mal humor ante la resistencia de estos” (p. 188).

¹⁴ El taylorismo y el fordismo encuentran sus límites y se agotan como procesos de trabajo y organización de la producción en los tiempos de la globalización surgiendo la necesidad de un nuevo paradigma (Neffa, 1998, pp. 137 y ss.).

simples que cumplía un personal no calificado, sin formación. Pero no todo son rosas, pues con el toyotismo se introduce la noción de flexibilidad, que tiene efectos “perversos” sobre la existencia del trabajador. Dado que la demanda manda, hay semanas en que se trabaja poco, otras en que se trabaja intensamente, y el obrero debe estar “siempre en función de esa demanda”; teniendo, además, que estar dispuesto a aumentar la jornada de trabajo, presentarse cualquier día que se le requiera y estar siempre listo para ir adonde le ordena su dirección. A esta flexibilización contribuye, sin duda, el que en el Sistema de Producción Toyota el obrero sea mentalizado para identificarse con los objetivos de la empresa y haga suyas sus directivas.¹⁵ Con esto se busca también eliminar los conflictos de clase entre patrones y trabajadores. Por cierto, la flexibilización no se limita hoy solo a las fábricas Toyota. La economía neoliberal globalizada la difunde en otros ámbitos y la impone por todas partes.

¿Cuáles son los efectos “perversos” inducidos por estas condiciones? Los obreros ya no son presionados por capataces que los obliguen a trabajar más rápido. Esta función la asume ahora el mismo equipo de producción. Como es imperativo alcanzar el objetivo fijado por la dirección, cada obrero se empeña en eliminar los tiempos inactivos para no perjudicar al grupo. En consecuencia, se intensifica el trabajo. En la línea de producción de Toyota, el trabajador tiene que hacer 20 movimientos cada 18 segundos, lo que significa 20 600 movimientos en una jornada.¹⁶ Un cálculo hecho en Estados Unidos en una fábrica General Motors, donde se aplicaba el toyotismo, arrojaba el siguiente resultado: el obrero trabaja 57 segundos por minuto, contra 45 en una fábrica fordista. Por otra parte, el número de horas anuales de trabajo crece enormemente, a la par que el tiempo de descanso disminuye: un promedio anual de 2 023 horas en Japón; un período de vacaciones entre cinco y nueve días.¹⁷ Con

¹⁵ La flexibilización está presente en todos los niveles del Sistema de Producción Toyota como un carácter que le es inherente (Álvarez Newman, 2012, pp. 197-198).

¹⁶ “Un trabajador en la línea de producción Toyota está obligado a hacer 20 movimientos cada 18 segundos, o sea un total de 20.600 movimientos por día. Esa condición inhumana de trabajo se extendió de la línea de montaje a la administración y los demás puestos de trabajo” (Martínez, 1997, p. 37).

¹⁷ En Japón, “el promedio de horas anuales trabajadas es de 2023 (el promedio europeo es, por ejemplo, de 1668 horas), y de ellas aproximadamente 150 horas, cerca de 19 días de trabajo al año, son horas extras no remuneradas, que se brindan como “colaboración” con la empresa. El tiempo promedio de descanso en Tokio es de 5 horas y 21 minutos, en tanto que el período de vacaciones efectivamente tomados suele variar entre 5 y 9 días” (Martínez, 1997, p. 8).

tales métodos y objetivos de productividad, el trabajador es exigido hasta el límite de sus fuerzas (Primer Diccionario Altermundista, 2008: Toyotismo). ¿Cómo extrañarnos que, en esas condiciones, ocurran accidentes de trabajo y aparezcan sufrimientos y enfermedades como el *Karoshi* o como se les quiera llamar? Por otro lado, cada vez se apela más frecuentemente al empleo temporal e igualmente a la subcontratación, y esto también tiene para el trabajador consecuencias indeseables como la inestabilidad y el estrés. ¿De qué se ocupa Toyota?, por lo que sé, de la concepción, el ensamblado y producción de partes esenciales como motores, lo demás se lo da a subcontratistas. Esto último es una práctica muy extendida. A los “subcontratistas se les impone cadencias irregulares y precios muy bajos”, lo que no dejará de influir negativamente sobre el salario de sus trabajadores y esto aumentará la inestabilidad en el empleo. Aunque las condiciones no sean las mismas que con el fordismo y con el trabajo en cadena, las condiciones que impone el toyotismo a la existencia laboriosa de ninguna manera han dejado de ser penosas. Con el toyotismo se ha podido explotar a los trabajadores asalariados de manera más “racional” para acrecentar la rentabilidad de los capitales (Primer Diccionario Altermundis, 2008, Toyotismo).

¿Pero qué significa aquí esta tan llevada y traída “racionalidad”? Se apela al término prestigioso “racionalidad” para justificar algo injustificable, del mismo modo que se quiere dar el lustre de la ciencia cuando se habla de la organización “científica” del trabajo. Pero en este contexto, “racionalidad” y “ciencia” no pueden en rigor significar nada más que la manera más perfecta de explotar exhaustivamente la fuerza de trabajo para obtener en los negocios, con el menor costo y de manera incondicionada, el máximo rendimiento y las máximas ganancias, sin que importe demasiado que esto sea ocasión de accidentes de trabajo, de enfermedades y de sufrimientos de todo tipo que conducen a la muerte y demasiado a menudo al suicidio del trabajador. ¡De manera incondicionada! En cierto sentido podríamos decir –no sin ironía– que es este el “imperativo categórico” del modo de producción vigente en los tiempos de la globalización, que se trate de los bancos, de las empresas o del Estado neoliberal –e incluso, de muchas universidades. ¿Pero cómo podría ser de otro modo en un mundo en que los seres humanos están al servicio de la economía? Mientras se mantengan esas premisas, no se ve cómo puede evitarse la desdichada existencia que tantos trabajadores llevan bajo las actuales condiciones económicas y su organización técnica del trabajo. Comencemos por cambiar las premisas si queremos que otro mundo sea posible.

Bibliografía

- Álvarez Newman, D. (julio-diciembre de 2012). El toyotismo como sistema de flexibilización de la fuerza de trabajo. Una mirada desde la construcción de productividad en los sujetos trabajadores de la fábrica japonesa. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, XII(2), 181-201.
- Comas Medina, Andrea. (noviembre de 2002). “Las maquiladoras en México y sus efectos en la clase trabajadora”. Recuperado de: <http://www.rcci.net/globalizacion/2002/fg296.htm>
- Ellul, Jacques. (1960). *El siglo XX y la técnica (análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo)*. España: Editorial Labor.
- Engels, Friedrich. (1977). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- La presión laboral eleva el índice de suicidios en China. (29 de junio de 2010). *La Jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2010>
- Lino Lima, Rolando. (2010). “Conmueve el suicidio de una jovencita que fue rechazada 200 veces al buscar empleo”. Recuperado de: http://www.econsulta.com/magazine/index.php?option=com_content&task=view&id=1509&Itemid=34
- Martínez, Oscar A. (compilador) (1997). *Japón: ¿milagro o pesadilla? La otra cara del Toyotismo*. Con introducción del compilador y artículos de Ben Watanabe, Hideo Totsuka, Muto Ichiyo. Compilación encontrada en Internet. ND.
- Marx, Karl. (1962). Manuscritos económicos-filosóficos. En Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- Méda, Dominique. (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Neffa, Julio César. (1998). *Los paradigmas productivos taylorista y fordista y su crisis*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Observatorio del trabajo en la globalización. Recuperado de: <http://www.observatoriodeltrabajo.org/nueva/web/portada.asp>
- Observatorio del trabajo en la globalización. De la Fundación Paz y Solidaridad Serafín Arriaga. Recuperado de: <http://directorio-guia.congde.org/guaderecursos/entidades.php?entidad=102>
- Primer Diccionario Altermundista. (2008). *Le Monde Diplomatique*. Una obra de ATTAC, bajo la dirección de Jean-Marie Harribey. Argentina: Capital Intelectual.
- Santander, Jesús Rodolfo. (2011). *Técnica planetaria y nihilismo*. México: Eón-BUAP.
- Taylor, Frederick Winslow. (1972). *Principios de la Administración científica*. México: Herrero Hermanos.

- Thomaé, María Noelia Vanessa et al. (enero de 2006). Etiología y prevención del síndrome de Burnout en los trabajadores de la salud. *Revista del Posgrado de la Vía Cátedra de Medicina*, (153), 18-21. Recuperado de: http://kinesio.med.unne.edu.ar/revista/revista153/5_153.htm
- Weil, Simone. (1951). *La condition ouvrière*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Xinhua, AFP y Reuters. (21 de Julio 2010). Continúan suicidios de empleados de proveedoras de Apple. *La Jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2010/07/21/index.php?section=economia&article=031n3eco>

DE LA FÍSICA A LA FENOMENOLOGÍA DEL ATERRADO. LA VIOLENCIA EN EL ESPACIO COMÚN

ARTURO AGUIRRE MORENO

Sabíamos ya que la fuerza es física. Tanto lo es que su magnitud vectorial puede medirse con distintos valores en la intensidad del intercambio de momento lineal entre dos partículas o sistemas de partículas. Así, las magnitudes pueden ser definidas en relación con las unidades de cantidad newtonianas para medir un patrón de movimiento, la longitud, intensidad y el cambio que el agente puede modificar por la aplicación. Por tanto, la definición clásica afirma que “la fuerza es una acción susceptible de modificar la cantidad de movimiento de un punto material”.

Entre estas agencias y magnitudes un sistema de partículas extraordinario no solo hace fuerza, sino que diversifica su fuerza como un es-fuerzo permanente para modificar cualitativamente aquello que lo delimita, esto es: calcula, varía, altera, calibra y perfecciona la intensidad y la secuencia del intercambio. Entonces, la medición mecánica de la fuerza ya no basta, porque resulta inquietante y problemática esa existencia extraordinaria humana, esforzada y afanosa que extiende los límites de lo que puede modificar y movilizar.

Pensemos por un momento en la posible definición de la violencia como la aplicación excesiva de la fuerza deliberada e intencional por parte de un agente singular que se vincula en variación continua con otro, en contacto de diferentes maneras, bajo exposiciones de fuerza reguladora, jerarquizadora de vinculaciones o que tiene en sí la capacidad de mover a un otro al que se le fuerza para hacer, ceder o cesar su propia iniciativa de acción (Calleja, 2003, p. 53).

Advirtamos que esta definición de la violencia es propuesta como una definición *física* de la misma, y aunque logra evidenciar la especificidad humana de lo violento en la deliberación e intencionalidad, y enfatiza la distancia y el espacio, así como la aceleración de un proceso de regulación o el sometimiento, en esta no nos es posible advertir la consideración ontológica del daño y el dolor que todo acto de violencia, indistintamente de su motivación o justificación, inflige.

Esto lo formulamos desde la diseminación de la violencia actual. O sea, una expansión de violencia sin fin en su exceso, dispendio y alcance total que se ha ajustado a realidades también histórico-culturales, no solo

sociales, que exigen a todo teorizar que hace objeto de sus reflexiones al ser, al mundo y a la acción humanas.

Debemos subrayar que el problema frontera que la violencia genera, hace patente la pertinencia de la interrogación filosófica sobre la violencia, puesto que hemos de tasar los marcos de especificidad teórica, en cuanto a los recursos con los que contamos para saber que podemos o no decir sobre este problema. (Puntel, 2012, p. 19)

Esto implica someter a interrogación filosófica a un panorama colmado de consabidos, mismos que han dejado de lado consideraciones que nos permitirían inteligir y participar de manera más apropiada en la discusión que ha tomado las directivas de salud, acciones policiacas o teorías políticas. La pertinencia del pensar filosófico adquiere relevancia en este sentido. Pero, ¿cómo puede ser un problema filosófico una situación devastadora como la violencia pública del espacio común?

“No cabe duda de que la violencia es una categoría sociohistórica muy escurridiza, y que las diversas perspectivas de análisis no han sabido hasta ahora dar una explicación empírica verificable a todas las posibles manifestaciones” (Derrida, 2008, p. 65). Debido a, como afirma Derrida:

[...] quizá a la limitada autonomía conceptual y a la problemática caracterización teórica de la violencia, las ciencias sociales no se han ocupado de ella en sí misma, sino que la han presentado como un factor secundario anejo a las nociones de agresividad (en el caso de la psicología), el cambio social y el conflicto (dos de los temas centrales de la teoría sociológica) o la revolución (un paradigma esencial de la ciencia política). Su examen se ha abordado desde niveles analíticos de carácter sistemático, intermedio e individual; se ha estudiado desde la perspectiva general del sistema en el que se insertan los participantes (funcionalismo, marxismo) o desde uno de los lados implicados (frustración=agresión, privación relativa, elección racional). Ha sido piedra de toque para contrastar las interpretaciones conflictuales del sistema social [...] con las consensuales (2008, pp. 65-66).

Con esto en mente, sugerimos para la filosofía la vía teórica de una fenomenología de la violencia; pues se ve que no podemos contentarnos únicamente con definiciones físicas de la fuerza o dar razón de causas, efectos y variantes que ha ido adquiriendo la violencia en sus manifestaciones históricas. La cuestión sobre la violencia, de cuestionar por ella en sí misma como acto violento y sus repercusiones ontológico-existenciales... ha de hacerse visible, transparente en su datidad misma, esto es, *diáfana* hasta donde la manifestación misma posibilite en su radicalidad. Remito a la idea de que *dia-phánes* comparte la misma raíz griega de *luz* que el término *phainomenon*. En realidad lo diá-fano es lo trans-parente.

El prefijo latino y castellano “trans” es equivalente al griego “diá”, pues ambos envuelven la noción de un movimiento, “un a través de”, una acción que pone en evidencia no solo a lo manifestado sino, simultáneamente, al manifestante (Nicol, 1982, p. 174).

Lo que quiere expresarse es que un análisis filosófico sobre la violencia debe mantener la visibilidad activa del ejecutante de la acción, la estructura y los factores de su darse, es decir: la temporalidad y aceleración, la latencia y la amenaza; la fuerza y su finalidad; la desmedida y su imprevisibilidad de contagio violentos; así como las repercusiones de ese acto en el cuerpo, el espacio, el daño, la voz, el dolor y, en fin, la dis-locación de la existencia.

Porque, a final de cuentas, atentos al número y a la estadística, o a la medida del newton y el recuento de muertos, no hemos sido capaces de replantear en México la pregunta ¿qué relación guarda la violencia con la fragilidad humana a través del daño y el dolor producidos? Aquí, puede ser que no hemos encontrado las rutas para formular las preguntas que más allá del informe sometan a reflexión filosófica la intensa escalada, es decir, la descarnada y sanguinaria intensificación de la violencia en el espacio público que llamamos territorio nacional.

Esa frontalidad de lo violento, ese horizonte de excesos y sus consecuentes sufrimientos, precisa de la problematicidad que identifique críticamente cómo es que aquellas formas de violencia, hasta hace tiempo imprevisibles, discontinuas o duraderas, conviven con aquellas otras organizadas, reguladas, con prolongada duración e instrumentales, y que todas ellas, unas y otras, otras y todas, se han hecho un lugar en el reconocimiento normalizador bajo discursos sociales de percepción común o bajo concepciones histórico-filosófico emancipatorias o de regulación dialéctica bajo miradas resolutivas de glorificación de las muertes y el sacrificio de colectivos, así como interindividuales. Horizontes discursivos, en suma, de invisibilización y opacidad en los orígenes y alcances de lo violento.

Pensemos que aquella escalada de violencia, quiero decir, este esfuerzo cada vez menos interrumpido en su exceso y desprecio a la vida misma –desterritorializa: nos vuelve evasivos de todo encuentro, temerosos en un espacio difuso en constante pánico que se concentra en la aparente seguridad del arma personal, del suburbio *bunkerizado* o de la ciudad videovigilada.

Transparentar en la comprensión a las manifestaciones violentas, así como analizar el origen y el principio de la violencia, sus causas, sus medios y sus finalidades es un ejercicio de reflexión crítica; no de acción resolutiva inmediata. Como señalan Virilio y Sofsky, la racionalización de

los procesos en la ejecución de la violencia ha acelerado su eficacia y ha acentuado su eficiencia. Así, Virilio:

Hoy se impone la tercera –y sobre todo la cuarta dimensión– [anteriormente Virilio ha hablado de la “masa” y la “energía”], con la información y su velocidad de comunicación instantánea. De allí este repentino cambio en el que la infowar aparece no solo como una “guerra de los materiales”, sino sobre todo como una guerra contra lo real; una desrealización por doquier en la que el arma de comunicación masiva es estratégicamente superior al arma de destrucción masiva (atómica, química, bacteriológica...).

Así, luego de las “astucias de la guerra”, los camuflajes y las tretas susceptibles de engañar al adversario, repentinamente se produce la aceleración de la realidad, el movimiento de pánico que destruye nuestro sentido de la orientación, dicho de otro modo, nuestra visión de mundo (2004, p. 43).

Estamos, queramos o no, ante una transformación temporal que, en las formas de la violencia, repercute en una diseminación no correspondida con las experiencias categoriales filosóficas, tanto ontológicas como afectivas; y a lo cual se suma ahora la tecnologización armamentística. Aquí la voz es de Sofky en su *Tratado de la violencia*.

La mecanización de las armas hace cada vez más superflua la violencia del individuo. La fuerza, los sentidos y los pensamientos del individuo han pasado a los sistemas automáticos. El hombre ha delegado en el artefacto la violencia de que es capaz su cuerpo. Lo que había comenzado siendo una ampliación activa del cuerpo [el arma] termina con la indefensión total del cuerpo (2003, p. 32).

La violencia como fenómeno, la reflexión sobre el dato mismo de las formas de la violencia, no solo sobre sus narrativas o la fría indicación de sus efectos, abre un horizonte de problemas cruciales para la comprensión de lo humano en los tiempos actuales y apunta directamente a aquello que la fenomenología en todo el siglo pasado señaló directamente: irremplazabilidad, lo insustituible de cada cual, y por ende, la pasmosa evidencia de que cada acción violenta cosifica, elimina y priva de espacio al espacio de la existencia, arranca del mundo.

Sobresale aquí la relación de la violencia con el dolor, lo que hace que el dolor sea dolor en lo que el acto violento promueve; mejor dicho, no el dolor en neutro sino los dolores infligidos de unos hacia otros con intención de daño. Mejor todavía, no los dolores sino el doliente ante la violencia. Todo sucede en este hombre doliente que se sabe cuerpo, mejor dicho, se sabe su espacio que el otro interviene, que el otro trayecta y vulne-

ra, generando “un” presente, un instante doloroso que urge e incita a detener el padecimiento frente a lo que lo causa... frente al causante. Porque el dolor tiene el poder de someter la vida, la astringencia de todo espacio a la atención total de la afectación y la afección dolorosa; porque este dolor hace un allí, intenso, doliente, en donde antes asumíamos una espacialidad dada por sí, sin dolencia y sin violenta advertencia: dolor como una oquedad que elimina espacio, tragando espacios.

Quizá frente al dolor y lo que lo ocasiona (el daño), el mundo, así como la vivencia, entonces, se concentran en el punto doliente de este mi cuerpo, este dolor invasivo que quiebra el curso y la situación global de mi existir: una rotura de la secuencia del estar aquí y ahora en la hegemonía del dolor infligido.

Así lo menciona Agustín Serrano de Haro:

El dolor se apodera de la atención sin petición previa de préstamo o concesión, y es que el dolor mismo la arrastra hacia el lugar del sufrimiento sin pedir apenas alternativa [...]. Se repliegan las delimitaciones conocidas del existir, sus zonas, sus relieves, para compactarse a una zona afligida (En línea).

Una zona que emplaza no a un dolor sino un *xorá* doliente, un espacio que no existe y que solo es llenado como dolor; no un espacio extendido sino un espacio sin extensión que es habitáculo, esto es: un no-lugar en el que acontece la imposición al dolor. Para comprender este no-espacio habría que repasar el vacío y el intervalo atomista de Demócrito y el espacio como *xorá* en Platón.

Pero hay ese otro espacio. El lugar compartido. Me refiero al espacio común en que acontece la violencia y que habrá de contar con la meditación sobre dolor, con las relaciones y aristas, no únicamente en el sujeto doliente inmediato, sino también en la estela de dolientes que nuestras relaciones amplían por nuestros nexos sociales y humanos. Un espacio desespaciado, sin lugar ni dónde.

De esta manera, por principio, delineamos que la violencia es un problema filosófico, referido a un fenómeno específicamente humano (la violencia se instituye y diversifica, en su modo de exposición y actuación) y, en tanto tal, sometido a las variantes históricas que se determinan en los procesos de comunidad: en su espacialidad, temporalidad, ordenación y regulación;

pero también en sus constancias, en las huellas que se siguen unas a otras. Entonces, filosóficamente, ¿a qué dimensión nos lleva la irremplazabilidad de la violencia que se genera, aplica y extiende por el espacio común?

Como se puede inferir, la idea de *espacio común* que aquí sostenemos dista mucho de la idea de una extensión homogénea e indiferenciada, un continente universal de cuerpos físicos, en un continuo, ilimitado, tridimensional y homoloidal; un espacio en el que la anchura, altura y profundidad sean las cualidades comunes de ese espacio. El *espacio común* que pensamos, a propósito de la violencia, es ese espacio de la ontológica exhibición e inclinación de “estar-en-relación-con” (Nancy, 2001, p. 15). Este espacio, que él mismo es tocable, es lugar, es tierra en donde se es como cercanía, proximidad, fragilidad (Derrida, 2011, p. 113). Por esto es que más que un espacio euclidiano o una afirmación trascendental, o un espacio constructivista del idealismo. Mejor: un espacio vivido en su transparencia que confronta a la idea de un habitáculo vacío o una realidad construida desde la razón, sino un espacio como orientación, abierto, claro en donde acontece el donde de ser lugar para la existencia. Un lugar, en fin, que no puede ser enteramente ajeno a la existencia aunque no se astringe a esta. Entonces, se trata de este espacio vivido como un lugar propio (a esto Aristóteles lo llamaba) un “modo de estar en”, quiero decir, la tierra como este espacio vivido y viviente, donde la existencia se entrelaza con el espacio como común y propio. Apropiado para vivir, de “ser-en-el mundo”, y remito aquí al autor de esta resonancia filosófica (Heidegger, 2009, §24).

Así, la violencia en el lugar común que es la tierra en que somos se comprende, pues, desde la existencia intervenida e interrumpida en el dolor ocasionado, en el con-tacto que busca regular, jerarquizar o aniquilar.

Al final, la violencia en el espacio común diseminada hoy, esa que nos conmociona por su crueldad agenciada por la voracidad de comercio y ganancia, de posesión territorial y control del espacio, se trenza con el uso técnico-racional de una fuerza, abierta o disimulada que se ejecuta o es latente con la finalidad de obtener de un individuo o de un grupo algo que no quiere consentir libremente. Como fenómeno específicamente humano y, en tanto tal, sometido a las variantes históricas que se determinan en los procesos de comunidad, la violencia se instituye y diversifica, en su modo de exposición y actuación.

Aquí la violencia emerge como el uso consciente o la amenaza del uso de la fuerza física por parte de los individuos, entidades o grupos que buscan el control del espacio común, la manipulación de las disposiciones y acciones, así como la conquista, la conservación o mantenimiento de situaciones ventajosas al ejecutante de la violencia (Honderich, 1976, p. 15).

Atiéndase que la violencia, en este caso la violencia homicida que ha campeado en el espacio público mexicano, no puede ser consirada bajo criterios del fin vital de una ajena y distante individualidad irremplazable, sino también de la consideración de una profunda vulneración al valor absoluto-irreparable de la víctima y la huella del daño que deja sobre la tierra, en la tierra o bajo la tierra.

Aquí, toda teoría crítica de la violencia se encuentra ante una encrucijada en sus vías de aproximación. Dos maneras de atención que parecen bifurcarse en el acto violento mismo: la que atiende al *ejecutante* y, la otra, la que analiza al que *recibe* esa ejecución (Bufacchi, 2005, p. 174) El que ejecuta la violencia genera el daño, como hemos mencionado, por una fuerza excesiva, deliberada e intencional que debe ser analizada en sus causas, intenciones e intereses. Pero, inmediatamente, la perspectiva cambia si se atiende a aquel que recibe la violencia; aquí la violencia adquiere las tonalidades de herida, testimonio, víctima. Consideremos qué categoría nos permite pensar el problema en su integridad: lo que proponemos es el espacio doliente. Siguiendo a Sofsky:

Todos los hombres son iguales porque todos son cuerpos. Porque todos son vulnerables, porque nada temen más que el dolor en su propio cuerpo [...]. La constitución de la sociedad se basa últimamente en la constitución física del ser vivo que el hombre.

La violencia física es la demostración más intensa del poder. Afecta directamente a lo que es el centro de la existencia de la víctima: su cuerpo. Ningún otro lenguaje tiene más fuerza de persuasión que el lenguaje de la violencia [...]. La violencia mantiene la presencia de la muerte, alimenta el temor a la muerte (2006, pp. 9 y 17).

Hoy día, y con el desarrollo de la filosofía en el siglo xx, se asiente en la sospecha de que los alcances de la metafísica ya no dan de sí, al ver solo en el cuerpo violentado un mutismo, un cuerpo inerte, un cuerpo mudo, acallado, nacido el cuerpo después de ausentado el verbo, el alma, el espíritu o en el cese de la actividad neuronal. Ahora, sospecho que en cuanto a nosotros, la relación violencia-dolor/espacio nos vemos obligados a repensar estas formas sobre el ejecutante y el recipiente de la ejecución; porque lo que está en disputa no es una manera de estar, sino el estar

mismo del hombre frente a un mundo desarticulado y sin capacidad de arraigo en tanto que doliente desespaciado.

La reconsideración del espacio común, entonces, desde la violencia altera los imponderables políticos, ontológicos, éticos y culturales que sostenían esas formas de asociarse y disociarse, de prenderse y desprenderse que se habían enfatizado en la historia.

Porque todo acto de violencia afecta al arraigo y a la manera de estar arraigado: esa acción de hacer del espacio, de la tierra, algo vivenciable (Duque, 2005, pp. 15-17). Los actos violentos en su latencia o ejecución nos desarraigan, nos dejan sin-tierra, a-terrados; porque ese espacio, hoy espacio doliente, muestra una evidencia más: que “todos somos mata-bles” y debemos vivir a-terrorizados. Desde el espacio doliente que ha generado la violencia en México, nos encontramos ante la posibilidad y la necesidad de cuestionar a la comunidad, ahí en donde se afirmaba lo común; esto de cara al espaciamento y al terror.

El acto violento que mata nos descubre, nos exhibe, la fragilidad de una existencia nuestra sin tierra y de un espacio común que se vuelve una intemperie compartida: un espacio homogéneo doliente de dolientes.

Debemos pensar la comunidad, el sometimiento, la nulificación de todo rastro de dignidad humana, que integran ahora los actos de violencia homicida, un umbral en donde todo puede pasarnos, en donde el mundo, el cuerpo, la vida son alterados hasta perder sentido, orientación, claridad en un espacio sí doliente, pero a la par y cada vez más un espacio de terror, una deformación de la existencia en lo “aterrador”, precisamos, entonces, de una fenomenología de la violencia desde la existencia del aterrado.

Bibliografía

- Bufacchi, Vittorio. (2005). Two Concepts of Violence. *Political Studies*, 3(2), 193-204.
- Derrida, Jacques. (2008). *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Duque, Felix. (2005). *Terror tras la posmodernidad*. Madrid: Abada.
- Heidegger, Martin. (2009). *Ser y tiempo*. Marid: Trotta.
- Honderich, T. (2006). *Political Violence*. Ithaca, N.Y.: CUP.
- Lorenz, Puntel. (2012). Filosofía y violencia. En Olga Belmonte (coord.), *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

- Nancy, Jean-Luc. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena.
- Nicol, Eduardo. (1982). *Crítica de la razón simbólica: la revolución en la filosofía*. México: FCE.
- Serrano de Haro, Agustín. Atención y dolor. Análisis fenomenológico. Recuperado de: http://books.google.com.mx/books?id=d3cDxWHPgZwC&pg=PA123&lpg=PA123&dq=Serrano+de+Haro+Atenci%C3%B3n+y+dolor&source=bl&ots=lJQA_wnbxJ&sig=tp42i6fYQm9CsLa6qV4CiHEH0TA&hl=es&sa=X&ei=7LggU7qgHeXg2QWbq4D4Bw&ved=0CEEQ6AEwBA#v=onepage&q=Serrano%20de%20Haro%20Atenci%C3%B3n%20y%20dolor&f=false
- Sofsky, Wolfgang. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.
- Virilio, Paul. (2004). *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

DEMOCRACIA ÁTICA Y MUNDO ANTIGUO

LUIS MIGUEL ARROYO MARASCÚA

La democracia es, hoy en día, una forma de gobierno muy en boga; es, sin duda alguna, uno de los más grandes ideales y propósitos de la modernidad, sin embargo, y sin profundizar en otros temas, se aboga por la democracia no solo porque: “En primer lugar, la democracia es un principio de legitimidad. En segundo lugar, la democracia es un sistema político llamado a resolver problemas de ejercicio (no únicamente de titularidad) del poder. En tercer lugar, la democracia es un ideal” (Sartori, 1999, p. 29), en otras palabras, la democracia proporciona un gran principio de legitimidad del ejercicio de gobierno, porque en teoría, el poder emerge del pueblo y es ejercido por el mismo, con ello también abarca el problema del ejercicio del poder, pero finalmente, al ser un ideal, representa también la voluntad, al menos teórica de un pueblo, así como también su gran anhelo.

Según Giovanni Sartori: “Hoy la ‘democracia’ es una abreviación que significa *liberal democracia*” (1999, p. 29). Pero que normalmente acarrea o trae tras de sí, entre otras cuestiones, ya sea como marco ideal o de legitimidad, o de ideal de legitimidad, la llamada democracia griega, sin embargo, la democracia antigua y la moderna es muy diferente, “Entre la democracia de los antiguos y la de los modernos se interpone [...] la disyunción entre titularidad y ejercicio del poder, el principio de la mayoría y la concepción del individuo persona” (Sartori, 1999, p. 42). Es decir, la titularidad y el ejercicio del poder entre la democracia griega y la moderna es enorme, para la democracia griega no había realmente un problema entre titularidad y ejercicio del poder (únicamente en cuanto a democracia se refiere), puesto que el problema de la titularidad era más cercano a la tiranía antigua; en cuanto al principio de mayoría se refiere, es cuestión difícil de atribuir en la antigüedad, porque era por voto directo y va aunado a nuestro siguiente punto, la concepción de individuo persona. Para los griegos no había tal cosa llamada persona, eso fue una invención posterior, así como tampoco había una concepción individualista, a la forma en que hoy la entendemos y practicamos, todo ello se incluía, de manera implícita en el concepto de ciudadanía, que *grosso modo*, se debía ser un hombre libre y tener cierta posibilidad económica (no necesaria, pero sí muy útil), claro que cambia de ciudad a ciudad, de etnos a etnos, por

ejemplo, tanto en el caso ateniense como en el espartano, se exigía que fuesen descendientes de la misma ciudad, que no fuesen extranjeros por ninguna rama. De forma meramente introductoria, siguiendo el capítulo de Democracia de Sartori, vemos que la democracia antigua es diferente a la moderna, es ahí donde se inscribe la necesidad del presente ensayo, puesto que deja muy claro que son muy distintas ambas democracias, y que parece que hoy en día se enarbola la democracia moderna, como si fuese un paso directo de la antigua, siendo eso un error, pero la gran necesidad que vemos, de lo que adolece Sartori, es una gran imprecisión histórica, una gran injusticia, en llamar “democracia griega”, pues, en primer lugar, la gran mayoría de griegos veía en la democracia un tremendo error, por tanto, no se puede hablar de democracia griega, sino ateniense o Ática. En segundo, la democracia realmente duró muy poco, quizá poco más de un siglo, el llamado siglo de Pericles, el “cuatrocientos griego”, el “siglo de oro”, quizá la importancia de aquel siglo no radica en la edificación de grandes obras, como el Partenón, en las grandes obras literarias de los tres grandes trágicos Esquilo, Sófocles y Eurípides, en la filosofía socrática e influenciada por el socratismo, como es la fundación de la Academia de Platón y el egreso de su discípulo más rebelde, Aristóteles, quizá, y solo quizá, más que un siglo luminoso, se trató de uno ampliamente difundido, tanto por los actores de dicha época, como por estudiosos posteriores, es ahí donde nos insertamos, en ver ¿qué es la democracia ateniense? Hacerle justicia a los atenienses por aquella pugna por la democracia, pugna que no solo fue interna entre el Partido Democrático y sus opositores y detractores, sino fue una pugna enorme, que era el eje en torno al cual giraba la Guerra del Peloponeso, de la que nos dio cuenta el magnífico Tucídides.

Lo que nos compete en el presente ensayo no es una definición, ni mucho menos una descripción de lo que es la “democracia griega”, siendo más específicos, lo que nos compete es un estudio sobre la democracia Ática. Para esto no solo será necesario recurrir *per se* a la *Weltanschauung* democrática ateniense, sino contrastarla con su acérrimo rival, Esparta, así como también un paso diacrónico y geográfico a Roma, pues se tiende a pensar en una univocidad entre lo griego y lo romano, y que el mundo medieval recibió casi intacto, para después ser “corregido” por el renacimiento y perfeccionado por la ilustración, entregándonoslo en el gran modelo de la modernidad. Por tanto, veremos realmente cómo es que eran estas concepciones, para ver que dista mucho hoy en día no solo en cuanto a la forma de gobierno, sino a prácticas sociales, a la conformación misma de la sociedad y a prácticas de sí, muy específicas.

Ática no solo como región geográfica que corresponde al área circundante a Atenas, sino también como alianza política, en este caso los aliados de Atenas, que favorecían la democracia, en contraste con la Liga de Delfos, encabezados por los lacedemonios, más específicamente Esparta, durante y posteriormente a la Guerra del Peloponeso.

La tradición tiende a unificar a Grecia y Roma, en algo llamada cultura grecolatina, sin que esto sea del todo claro, y se acepta; sin embargo, estas dos culturas tienen un origen común, una estrecha relación, puntos de vista similares, pero no son en sí idénticas. Se suele aceptar que Roma conquistó Grecia militarmente, pero los griegos conquistaron Roma culturalmente.

La cuestión de si es correcto o no, si es cierto o no, que se pueda hablar de Roma y Grecia tan estrechamente emparentadas al punto de llamarlo grecolatino, es algo difícil de explicar. Incluso para Nicolás Marín y Alberto Prieto, al hacer un libro de Roma, ven la imperiosa necesidad de recurrir constantemente a Grecia, para ello baste sus propias palabras: “En sus comienzos, Roma se presenta con unas características semejantes al modelo griego, pero pronto va a tomar un derrotero diferente, que es precisamente lo que le va a suponer una mayor persistencia” (1979, p. 33). Si bien no son completamente idénticos, convergen en varios puntos y sus discrepancias realmente no son tan disímiles entre sí, incluso, si lo vemos desde el plano religioso, ambas religiones son básicamente la misma, con diferentes nombres e incluso, a veces, con el mismo nombre otorgado en las dos culturas, esto se debe a que “Desde el momento en que Roma comienza su expansión por Italia, el sistema político-institucional empleado va a divergir del camino griego. La organización romana será también la de una polis, pero con diferencias; se trata de una polis que impone su hegemonía sobre otras, pero colocando un elemento diferenciador entre ellas: el Derecho Romano” (Marín y Prieto, 1979, p. 34).

Hay dos puntos medulares en el entramado social grecolatino, uno es la *polis*, que en palabras de Aurelio Pérez es: “La gran aportación del siglo VIII a.C. a la historia de Grecia[...].” (1997, p. 16); Y el otro es la familia (especialmente en Roma, la familia era de vital importancia, cuestión que analizaremos posteriormente), la familia era el núcleo de vida tanto en Grecia, como en Roma, y de ella dependía en gran parte el éxito y el destino de sus miembros en relación con la polis. Pero, ¿qué es la *polis*? A grandes rasgos, la polis “Se trata de la reunión de una comunidad de personas (*koinonía*) con independencia propia (*autarkeia*), bajo la misma ley (*nómos*) y con una organización política (*politeía*)” (Marín y Prieto, 1979, p. 28). Hay que aclarar que eso sería superficialmente la *polis*, pero la diferencia entre la polis Griega y la Romana radica en la

cuestión de la organización política (*politeía*), ya que en Roma la organización política era la misma de ciudad a ciudad, venía dictada desde la capital ya sea del Imperio o de la República, quien o quienes (en caso de que fuera el Senado) nombraban un gobernante para cada región, pero había una unificación de organización política: “Roma sigue siendo, pues, una polis, pero su camino iba conduciendo a una mayor unificación.” (Marín y Prieto, 1979, p. 35), aunque claro, tenía sus bemoles dependiendo de la región, debido a la preexistencia de una cultura, pero que había sido conquistada por Roma, por tanto, podía imponer sus normas, baste para ello el siguiente proverbio: “Flet victus, victor interiit” (Bland, 1814, p. 131). Es la acepción latina de un proverbio griego, que se creó fue empleado, posteriormente a la Batalla de Queronea, por Filipo de Macedonia, después de aniquilar a los tebanos y atenienses, significando algo crucial, el conquistado está deshecho (pues ha perdido su libertad) y el conquistador está deshecho (debido a la gran cantidad de recursos humanos y materiales empleados para dicha victoria), el punto crucial es que el peor destino es perder la libertad, el de estar a merced de otros, ya no ser dueño de uno mismo, ahí es donde los conquistadores imponen sus leyes, con ello costumbres, lengua, etcétera; mientras que al conquistado no le queda más opción que aceptar las condiciones.

Retomando un poco el transcurso histórico de estos dos grandes pueblos, es importante señalar que el esplendor de ambos transcurrió separado entre sí por varios siglos, siendo para los griegos el siglo v a.C. el famoso *cuatrocientos* griego; mientras que en el caso de Roma, es un debate el fijar un esplendor nítido, nos inclinamos más a pensar que fueron un par durante la época de la dinastía Julio-Claudia (14-69 d.C.) y la época de los cinco buenos emperadores (96-180 d.C.), el surgimiento de Roma, como Imperio Romano, converge con la precipitación de la cultura helénica, que fue expandida en el periodo helénístico por Alejandro Magno, cuyo Imperio fue en su tiempo el más grande de todos.

Aunque el imperio de Alejandro fue breve, 13 años para ser exacto, desde su actividad bélica, todas sus conquistas, hasta su muerte (323 a.C.) para después ser desmembrado (el imperio) por sus generales; retomando el tema, a la cultura helénica (nos referimos así por el momento, debido a que Alejandro Magno era macedonio) le faltaba una organización política (*politeía*) común a todos los miembros de dicha cultura, ya que “Dado que en el mundo griego no existió una unidad total, ni tampoco existió una nación griega, ni las polis fueron iguales en un mismo momento histórico [...]” (Marín y Prieto, 1979, p. 43) cosa que Roma sí tenía, y por eso perduró como Imperio más tiempo, a los griegos solo

los unía la lengua, la religión y el origen, pero tenían entre sí visiones muy distintas de cómo manejar la *polis*.

Acerca de “[...] la familia romana engloba no solamente a las personas unidas entre sí por lazos de sangre, sino también esclavos, libertos y toda una serie de personas ligadas a la familia por diversas circunstancias, como clientes y trabajadores libres, etc., sometidos todos a la autoridad superior del *pater familiae*” (Marín y Prieto, 1979, p. 61) el *pater familiae* es una especie de emperador que dicta el futuro de toda la familia, que también sabemos incluía a los hijos varones con sus esposas y a las hijas no casadas, todos ellos vivían bajo el mismo techo, sometidos a la autoridad del *pater familiae*.

Mientras que en Grecia, la familia es diferente en cada región, pero hay una similitud en todas las diferentes zonas, el líder de la familia, el equivalente al *pater familiae*, especialmente en Esparta, el padre es muy similar al romano, mientras que en Atenas, que es el eje del presente trabajo, no es la figura de un emperador de la familia, sino más bien una especie de procurador, juez o gobernante, que sí guía a su familia, pero que no impone su voluntad, sino, más bien, al estilo griego, es un consejero, que procura el bienestar del *oikós*, tanto en educación moral, cívica, religiosa, militar y financiera; “[...] en el mundo griego la familia es el núcleo máximo del culto y conecta con la polis y con los sistemas superiores” (Marín y Prieto, 1979, p. 47) la familia griega es una especie de entrenamiento privado para lo que será después la vida pública.

En ambas civilizaciones, la familia está íntimamente ligada a la *polis*, especialmente en Roma, puesto que era de crucial importancia saber de qué familia provenía algún sujeto, pues si estos provenían de alguna de las acaudaladas familias patricias, el porvenir de los descendientes era mucho más promisorio que el del resto de la sociedad, puesto que podía pelear por algún cargo público, unirse a alguna campaña militar, etcétera. Las posibilidades para los descendientes patricios eran muy amplias; mientras que en el caso de Grecia era de vital importancia que el individuo proviniera de alguna familia libre, es decir, que él mismo fuese un hombre libre. En el caso de Atenas era fundamental y necesario ser ateniense de padre y madre, si bien no era necesario ser de linaje noble, sí era un factor decisivo, pero su éxito no solo dependía de ello, también importaba la región de donde proviniera, especialmente para Esparta, no tenía el mismo grado de relevancia un hombre libre de las tierras de Laconia (aunque pertenecieran a Esparta), que un hombre libre, de una familia aristócrata de Esparta, solo siendo espartano, de familia en su totalidad espartana, podría ser parte de la sociedad Espartana, de los *homoioi*, solo así, tendría pleno derecho, de lo contrario sería visto como

alguien inferior, por mucho que fuese un hombre libre. En resumen, lo crucial para el éxito o fracaso familiar era el origen noble (especialmente en Grecia, pero Roma también lo consideraba), pero ello solo era el punto de partida, no era el factor decisivo, pues bien se pudo ser un hombre de linaje noble que fracasó o viceversa.

Recapitulando, primero, no se puede hablar o englobar al mundo griego como si fuesen todos idénticos entre sí, depende mucho de la región, pero lo que vimos es realmente su concepción de “lo griego” que consiste en que comparten la lengua, el origen y la religión; segundo, la *polis* griega es muy distinta entre sí, cambia de región a región y diacrónicamente; tercero, comparten la importancia que tiene la familia, sin embargo, las familias son también muy distintas entre sí. Lo que es innegable tanto para la visión romana, la espartana y la ateniense sea democrática o no, es la importancia del *oikos*, de la casa, de la familia, y que a fin de cuentas, aunque su modo de organización era diferente, su visión y misión primordial era la guerra, incluso fuese o no un *oikos* aristocrático (se privilegiará al aristocrático, pues se da más cuenta de ello, el mundo “plebeyo” de la Antigüedad, fue sumamente olvidado por los autores clásicos).

Del *oikos* aristocrático depende toda estructura social guerrera¹, por esto identificamos a la sociedad guerrera con la sociedad aristocrática, pero lo veremos un poco más adelante. El *oikos* aristocrático tomaba su fortaleza del poderío que tenía tanto militar, ético, financiero, pero:

¿En qué consistía la riqueza material de un *oikos* aristocrático? En primer lugar, en tierras: los nobles guerreros eran ante todo terratenientes [...] La riqueza de los grandes jefes se medía sobre todo por el número de cabezas de ganado [...] El poderío del noble guerrero se medirá entre otros patrones, por la magnitud de su tesoro y por la magnificencia de los regalos que puede ofrecer a los huéspedes de su mismo rango (Austin y Vidal-Naquet, 1986, pp. 51-52).

En las sociedades antiguas, mucho antes del capitalismo moderno, la principal forma de adquisición, de aumento de riqueza para un Estado, no era el comercio, ni interno ni externo, tampoco era la riqueza misma de las tierras de vital importancia para la “economía” de un Estado, sino que su principal fuente de riqueza, de adquisición, era la guerra (Austin y Vidal-Naquet, 1986, p. 52) no solo por la rápida obtención de la riqueza de otros, ya sea en bienes comunes, ni tampoco se trata de la simple obtención de más territorios para su cultivo, “Según Lisias (disc. XXXIV), de 20.000 ciudadanos libres, sólo 5.000 no poseían tierras” (Zaragoza, 1993,

¹ Pues a fin de cuentas, tanto griegos como romanos eran guerreros.

p. 209). Es decir, la competencia agrícola era muy grande, solo se veía como un medio de subsistencia, pero era muy difícil enriquecerse a raíz de ello. Lo importante de resaltar es el hecho de que no solo se conquistaban tierras, sino también hombres, mano de obra, lo cual les daba una ventaja táctica sobre otros Estados, esto es el tiempo para dedicarse a las artes de la guerra, para la preparación militar, ya que no tendrían que dedicarse a labores domésticas, una clara muestra de esto es Esparta.

Los espartanos son dueños de la tierra: se reservaron las mejores, primero en Laconia y luego en Mesenia (tras la derrota de los mesenios hacia finales del siglo VIII), pero no las cultivan ellos. Para esta labor recurren al trabajo de los ilotas, vinculados a la tierra y obligados a pagar una parte del producto a sus dueños. Asimismo, la actividad artesanal quedará en manos de los ilotas y sobre todo de los periecos. Al estar libres de toda preocupación económica, los espartanos se consagran exclusivamente a la preparación militar: son una casta de guerreros profesionales (Zaragoza, 1993, p. 85).

Al ser la guerra la principal fuente de ingresos, vemos que es un círculo virtuoso el que tenían en mente los espartanos, por una parte aumentaban sus bienes, sus territorios, su mano de obra por conquista, se despreocupaban de las actividades económicas y domésticas para prepararse para la guerra, y al prepararse para la guerra era más factible que ganaran la siguiente guerra, reiniciando nuevamente el círculo virtuoso, más tierras, mano de obra, más preparación, etcétera. El caso de Atenas es muy similar en este aspecto al de Esparta, así como también los patricios romanos serán muy cercanos a esa visión.

La población de Esparta (o más exactamente de todo el territorio que pertenecía o dependía de Esparta) se dividía principalmente en tres categorías: los ciudadanos espartanos de pleno derecho (los *Homoioi*, es decir los Iguales: son equivalentes, cada *Homoios* vale en teoría lo mismo que otro), los periecos, comunidades de hombres libres sometidos a Esparta, y los ilotas, población libre que pertenecía al Estado espartano (Zaragoza, 1993, p. 84).

Este modelo va ser muy similar al modelo romano, sin embargo, en Roma, se tuvo que modificar un poco por la extensión del imperio y la población del mismo, en otras palabras los *homoioi* son los aristócratas, son los *pater familiae*, son los equivalentes romanos a los patricios, son los poderosos, los buenos, diría Nietzsche, la encarnación de todos los valores morales.

Una diferencia más entre el modelo espartano y el romano radica en la educación militar que recibían, si bien tanto los *homoioi* como los patri-

cios tenían la formación bélica-técnica, es decir, el uso de la espada, de la jabalina, del gran escudo *hoplón* “El escudo de doble asa fue inventado y, como no podía girarse para proteger la espalda, estimuló el desarrollo de la organizada y disciplinada falange de hoplitas.” (Greenhalgh, 1973, p. 4) (Esto en el caso de los espartanos² y el mundo griego en general), de las lanzas, en pocas palabras, en el entrenamiento de cómo matar a un hombre en combate, también tenían un entrenamiento táctico y estratégico, es decir, la táctica es la batalla en sí, mientras que la estrategia es la disposición previa a la batalla, lo que incluye la colocación o despliegue de las tropas, el plan de batalla, el uso del territorio, etcétera. Las tácticas espartanas eran mucho más simples que las romanas, consistía en una falange; una unidad compacta de infantería, que se aproximaba lentamente e iba empujando a sus adversarios y matándolos en el camino.

Los *homoioi* eran todos miembros de esa unidad, de la falange, por esto el entrenamiento exhaustivo en grupo desde los siete años era necesario que se conocieran a la perfección, que caminaran al unísono, que tuvieran más o menos la misma estatura, corpulencia y cadencia de movimiento, es por ello que todos se consideraban iguales y superiores a los demás, no era simple cuestión de eugenesis, era una visión práctica de la vida. Al respecto comenta Jenofonte lo siguiente:

Así, también un ejército, querida, si está desordenado es una masa confusa, la presa más fácil para el enemigo y el más amargo espectáculo para los amigos [aliados], algo completamente inútil, asnos, tropas, bagajeros, infantería ligera, jinetes, carros, todo revuelto. ¿Cómo podrían marchar en esas condiciones? Se estorbarán unos a otros, el que anda al que corre, el que corre al que está parado, el carro al jinete, el asno al carro, el bagajero al soldado. Y si tienen que entablar combate, ¿cómo podrían combatir en tal situación? Porque los que tienen que retirarse cuando ataca el enemigo, son capaces de arrollar en su repliegue a la infantería pesada. En cambio, un ejército en orden es el espectáculo más bello para los amigos y el más desagradable para los enemigos. ¿Qué amigo, en efecto, no vería con placer un numeroso grupo de tropas avanzando en formación, o quién no se admiraría ante una carga de caballería por escuadrones, o qué enemigo no se asustaría al ver a la infantería, caballería, tropas ligeras, arqueros y honderos formados en filas cerradas y siguiendo a sus oficiales en perfecta disciplina? Cuando marcha en orden, aunque sean muchas decenas de millares, se mueven todos tranquilamente como un solo hombre, pues los de detrás avanzan sin interrupción hacia el hueco que va quedando delante (Libro VIII, pp. 4-8).

² Para mayor información véase Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro V.

Jenofonte admira la disciplina militar, pero no solo se trata de admirarla, sino que ve que es una necesidad imperiosa, el orden de un ejército determina el éxito de su combate, de ello que sea tan necesario el entrenamiento, la práctica y el orden. Posteriormente Jenofonte hace un paralelismo, en la cita previa, con la administración de los bienes, mostrándonos de nuevo que se trata de un principio básico de la visión práctica de la vida en Grecia. Sin embargo, el caso de Esparta es único, en ninguna otra ciudad o momento histórico hubo tal preparación militar, es cierto que en Atenas era requisito el servicio militar para la obtención de la ciudadanía (cuestión que abordaremos posteriormente), pero no se les separaba a los niños de sus familias para ser entrenados; para los atenienses era más importante la formación, digamos, estética, mediante representaciones teatrales, danza, música, oratoria, lógica y una vocación filosófica sin comparación (cuestión que Esparta menospreciaba), es decir, para Esparta era más importante el militar, mientras que para Atenas era más importante el “animal político”, diría Aristóteles.

Por otra parte, los patricios romanos, cada uno tenía a su disposición un número de soldados, ellos, los patricios, eran los encargados de la estrategia, pero ya no tanto de la batalla en sí, debido a que en Roma, por su inmensidad, se dio la profesionalización de los ejércitos, ya el ejército era mantenido por el Estado (en este caso el Imperio Romano). Los soldados eran entrenados no por su familia, no por provenir de una casa de abuelo, sino porque cumplían con los requisitos para formar parte del grueso del ejército, cabe señalar que eso no significa que cualquiera fuese parte del ejército o que cualquiera asistiera a la batalla, en Roma perduró todavía la honorabilidad del combate, sabemos que la forma de guerrear romana consistía en tres líneas de infantería, de las cuales la primera línea era de los *princeps* o primer ciudadano, que eran soldados jóvenes, que podrían aguantar durante más tiempo una batalla y desgastar las filas enemigas para que no llegaran a la segunda o incluso a la tercera fila, llamada *triarios*, que eran soldados veteranos, normalmente aristócratas, que podían pagar una armadura extra además de la que les daba el Estado, así como mejores armas, aunque todavía se puede apreciar en Roma la semilla de los *homoioi*, pues para formar parte del Estado, se debía ser un ciudadano, noción de vital importancia.

La concepción de ciudadanía es punto de convergencia entre el Estado Romano y el Griego, “[...] no se encuentra en Homero la noción, posteriormente fundamental, de ciudadanía, de los derechos y deberes del ciudadano, y por consiguiente tampoco la noción antitética de no ciudadano, de extraño a la comunidad política. La antítesis entre hombre libre y esclavo, en cambio, existe ya en cierta medida [...]” (Austin y

Vidal-Naquet, 1986, p. 50), el ciudadano, que no surge con Homero, pero que ya se encuentra germinado, va a sufrir cambios, pero en resumen, su paso en la Antigüedad surge con los héroes mitológicos, que podemos claramente identificar con los *homoioi* espartanos, ciudadanos libres, de pleno derecho y obligación, guerreros, forjadores de valores, casi dioses, que encuentran en la guerra no solo un medio de subsistencia, sino un modo de vida, las hazañas heroicas; para después dar paso al ciudadano, digamos de tipo ateniense, reflejado en Platón que sin duda cumple con las características de forjadores de valores, pero que a su vez va abriendo la puerta para la ciudadanía a otro tipo de individuos, ya no dejarla tan radicalmente cerrada como en Esparta o en los héroes homéricos, permitiendo el derecho de ciudadanía solo a un puñado, dándole voz a todos los miembros del Estado, sean hombres libres o no y, finalmente, el ciudadano romano, es bien sabido que el *status* de ciudadano no depende solamente de quién seas, cómo te conduzcas, etcétera, sino que cobra aquí un giro nuevo, un fundamento económico crucial para la manutención de tan grueso ejército, el impuesto económico será determinante en Roma para la ciudadanía, aunque no necesariamente todo el que paga tributo o impuesto a Roma es ciudadano, pero sí tiene acceso a ciertos derechos por dicho pago.

En cuanto al concepto de ciudadanía, es un caso también muy particular, no se puede hablar de una “ciudadanía griega” sino, más bien, era de ciudad a ciudad, si bien, se reconocía la ciudadanía de una ciudad ajena, evidentemente, si era extranjero no podía opinar respecto a las decisiones de la ciudad. Los requisitos básicos para una ciudadanía eran ser un hombre libre, es decir, no provenir de un linaje de esclavitud, cumplir con los impuestos y los requisitos de la ciudad, que en el caso de Atenas era el servicio militar, durante la democracia era el participar en cargos de gobierno, los cuales eran sorteados entre todos los ciudadanos y posteriormente votados. En el caso de Esparta era requisito ser un *homoioi*, los hilotas y demás lacedemonios que no fuesen de sangre espartana, que no fuesen un aristócrata espartano, realmente no eran ciudadanos. Retomando el caso ateniense de los cargos públicos, al ser sorteados, nos muestra un nuevo contraste con la forma de democracia actual, ya que para nosotros uno se postula por alguna candidatura, mientras que en Atenas era por azar; entre los cargos más sobresalientes de la democracia griega se encuentra el cargo de *estratego* (líder militar, similar a un general) y *náufrates* (capitán de embarcación), así como el que sería similar a nuestro presidente, que bien podría llamársele *tirano* o *basileo* (que a fin de cuentas viene a significar algo así como guía o rey), donde radicaba realmente el ejercicio democrático era en el *ágora*, en el

mercado público, donde se deliberaban las problemáticas y las soluciones a los problemas de la ciudad y se definía qué hacer en torno a la votación directa, cuestión que es bastante alejada de nuestra democracia, al ser representativa, no solo ya no votamos nosotros, sino que el ejercicio democrático es más en la elección de un representante, que en el rumbo en sí de las decisiones. Por otra parte, tanto en Esparta como en Atenas, los ciudadanos debían cumplir con un comportamiento ético y moral muy rígido, de lo contrario podrían ser condenados al ostracismo.

La ética guerrera espartana proviene de una cuestión meramente práctica, recordemos que la forma de guerra de los espartanos era la falange, que eran hileras de infantería en formación cerrada, uno junto al otro, que se desplazaba lentamente. La infantería, que eran los hoplitas, recibía su nombre de su gran escudo “hoplón”, un escudo redondo, grande y pesado que cubría desde la rodilla, hasta el cuello, lo cual hacía prácticamente imposible correr con éste. De ahí que si algún soldado regresaba a su hogar sin su escudo, solo podía significar que había entrado en pánico, lanzado el escudo y abandonado el combate, trayendo consigo la deshonra a su familia, porque la formación de falange se basa en que cada hombre cuida el flanco de su compañero. Por tanto, si uno abandonaba el combate, dejaba franca la entrada al enemigo para despedazar a sus compatriotas. Por esto era indispensable llegar con su escudo, que dicho sea de paso, era el escudo de la familia.

Por otro lado, llegar sobre el escudo era la costumbre cuando alguien moría en combate, esto lo convertía en una especie de héroe. Cabe resaltar que en este aspecto hubo otra civilización que “premiaba” (por llamarlo de alguna manera) más a la muerte en batalla, estos eran los guerreros nórdicos, para quienes el paraíso o *valhalla* solo era asequible para aquellos que murieran en combate. Aquellos bárbaros del norte le daban tanta importancia a la guerra y tenían un desprecio a la vida propia.

Otra práctica espartana que se daba durante el entrenamiento, al cual todo *homoioi* era sujeto, fue una especie de frugalidad. Los espartanos eran ampliamente conocidos por ser griegos altamente pragmáticos, a diferencia de su contraparte ática, los lacedemonios, quienes eran provistos (durante su entrenamiento desde muy temprana edad) de raciones muy parcas de comida y vestido, lo cual no significaba que no pudieran conseguir más. Ahí radicaba dicha práctica, en darles lo indispensable para que en tiempos precarios pudieran conseguirlo o soportarlo. Una especie de ascetismo, que después fue empleado por diferentes órdenes religiosas con fines muy distintos, pero cuyo origen, al menos en Esparta, era meramente bélico.

La despreocupación por la seguridad propia y la vida misma, también fue un punto medular en el esplendor espartano, cuyo carácter además radicaba en la guerra misma. Era por mucho más apreciado alguien que despreciaba su seguridad y vida para proteger la de su igual, que aquel que, durante la guerra —este caso sin duda también aplicable a Roma, con el siguiente proverbio “*Melior morior bellator, quam ago profugus*” (mejor morir luchando, que vivir huyendo)—, solo buscaba salvarse. De ahí que el egoísmo no era algo que los espartanos concibieran, porque a fin de cuentas eran una comunidad muy pequeña que solo podía funcionar a dicha escala, pero para que funcionara necesitaban educar tanto moral, ética y militarmente.

En lo que respecta al caso de Roma y el resto de Grecia, hubo algo en común, quizá más importante en Grecia que en Roma, pero que tuvo gran impacto sobre la cultura y la visión que ellos tenían de la vida: la cuestión del autoconocimiento, el *gnothi seautón*, la famosa inscripción del oráculo, “conócete a ti mismo”, cuyo impacto fue tal, que trascendió su concepción original de un mero consejo para la vida, hasta llegar a ser pieza medular en múltiples doctrinas filosóficas, ligado a este autococonocimiento se encuentra la preocupación de sí o el ocuparse de sí, pero

[...] no hay que olvidar, de todos modos, que el principio ‘ocuparse de sí’ —como regla, como imperativo, imperativo positivo del que se espera mucho— no fue, desde el origen y a lo largo de toda la cultura griega, una consigna para filósofos. No es una actitud intelectual [...] la afirmación, el principio ‘hay que ocuparse de sí mismo’ era una vieja sentencia de la cultura griega. Era en particular una sentencia lacedemonia (Foucault, 2006, p. 45).

Es decir, no era propiedad de filósofos o intelectuales, estaba destinado a cualquier hombre, aunque claro está, un esclavo, un liberto, un perieco o cualquiera que no tuviera el tiempo para dedicarse a sí, porque tenía que dedicarse a labores domésticas, no podría llevarlo a cabo, por tanto, aunque estaba dirigida para cualquier hombre, sí era fundamental “El privilegio [...] económico y social” (Burckhardt, 1996, p. 46). Para ahondar más en el tema, nos parece fundamental señalar el distanciamiento que haremos, a partir de ahora, con toda interpretación filosófica de dicha sentencia y toda cuestión que se desprenda de la misma, ya sea antigua o moderna, para enfocarnos en la significado mismo y sus implicaciones, en lo que creemos fue su fin original, antes de ser empleado por diferentes doctrinas filosóficas. Como ya vimos, la sentencia “conócete a ti mismo” era una sentencia para la vida. Esta tenía un fin pragmático, pues se creía entonces que la mejor manera de evitar los conflictos y problemas

internos en una ciudad, radicaba en una especie de egoísmo, egoísmo, dicho sea muy de paso, muy distinto a lo que hoy entendemos por tal. Se trataba básicamente de ocuparse de sus propios asuntos, y si no le causabas problemas al Estado (hay que recordar que el concepto de Estado es muy posterior a la Antigüedad, mas esto no significa que no hubiera tal, el Estado existía en Grecia, solo que ellos no lo veían como algo ajeno a ellos, sino lo veían como la gran masa de todos; en Roma era un tanto más cercano a lo de nosotros, debido a los problemas de impuestos que tenía para solventar tan voluminoso ejército), este no tenía por qué intervenir en los asuntos personales.

Sin embargo, la interpretación de dicha inscripción délfica ha sido cuestión de mucho debate, ya habíamos advertido previamente en el presente capítulo que no hay una interpretación única sobre la intención original de dicha inscripción, al respecto Foucault recupera algunas de las interpretaciones y escribe lo siguiente:

Lo que se prescribía en esa fórmula no era el autoconocimiento, ni el autoconocimiento como fundamento de la moral ni el autoconocimiento como principio de relación con los dioses. [...] Está la vieja interpretación de Roscher, planteada en 1901 en un artículo del *Philologus*, en el que recordaba que los preceptos délficos, después de todo, eran preceptos dirigidos a quienes iban a consultar al dios y que había que leerlos como una especie de reglas, de recomendaciones rituales relacionadas con el acto mismo de la consulta. Y ustedes conocen los tres preceptos. El *meden agan* (“de nada en exceso”) no pretendería en absoluto, según Roscher, designar, formular un principio general de ética y medida en la conducta humana. *Meden agan* (“de nada en exceso”) quiere decir: tú, que vienes a consultar, no hagas entonces demasiadas preguntas, sólo haz las preguntas útiles, reduce a lo necesario las preguntas que quieres hacer. [...] En cuanto al *gnothi seauton*, significaría, siempre de acuerdo con Roscher: en el momento en que vengas a hacer preguntas al oráculo, examina bien en ti mismo las que vas a hacer, las que quieres hacer; y puesto que debes reducir al máximo la cantidad de tus preguntas y no plantear demasiadas, presta atención en ti mismo a lo que necesitas saber (2006, pp. 18-19).

Es decir, para Roscher estas inscripciones no eran un precepto de vida, no eran por ningún motivo un fundamento moral, sino unas simples indicaciones para aquel que fuese a consultar algo al oráculo.

Otra interpretación mucho más reciente, la de Defradas, de 1954 [...] propone otra interpretación, pero que también se muestra, sugiere con claridad que el *gnothi seauton* no es en absoluto un principio de autoconocimiento. Según este autor, esos tres preceptos délficos serían imperativos

generales de prudencia: “de nada en exceso” en los pedidos, las esperanzas, ninguna demasía, tampoco, en la manera de comportarse en cuanto a las “cauciones”, era un precepto que prevenía a los consultantes contra los riesgos de la generosidad excesiva; y con respecto al “conócete a ti mismo”, sería el principio [según el cual] hay que recordar sin cesar que, después de todo, uno no es más que un mortal y no un dios, y por lo tanto no debe presumir demasiado de su fuerza ni enfrentarse con las potencias que son las de la divinidad (Foucault, 2006, p. 19).

Esto es, por una parte Roscher estipula que no son fundamentos ni de un principio de conocimiento propio, no tenían un valor positivo; por otra, para Defradas serían imperativos generales de prudencia, pero nada más. Aunque Foucault no parece estar de acuerdo con ambas interpretaciones, nos estipula lo siguiente:

Ahora bien, en todo este pensamiento antiguo del que les hablo, ya sea en Sócrates o en Gregorio de Nisa, “ocuparse de sí mismo” tiene siempre un sentido positivo, jamás un sentido negativo. [...] a partir de esa exhortación [...] se constituyeron las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido [...] que no hay que atribuir-las al cristianismo, sino mucho más a la moral de los primeros siglos antes de nuestra era y al principio de ésta (moral estoica, moral cínica y, hasta cierto punto, también moral epicúrea). Tenemos, entonces, esta paradoja de un precepto de inquietud de sí que, para nosotros significa más bien el egoísmo o el repliegue, y que durante tantos siglos fue, al contrario, un principio positivo, principio positivo matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas. Y otra paradoja, [...] es que esa moral, moral tan rigurosa originada en el principio “ocúpate de ti mismo”, esas reglas austeras [...] van a aparecer, o reaparecer, sea en una moral cristiana, sea en una moral moderna no cristiana (2006, pp. 30-31).

Si eran o no fundamento de la moral grecolatina, es cuestión debatible y de suma complejidad, que requeriría por sí misma una investigación, sin embargo, debido al gran influjo que causó dicha inscripción délfica no solo en la filosofía, sino en muchas cuestiones básicas, como, por ejemplo, la cultura espartana que parece estar emparentada muy de cerca con principios de autoconocimiento, nos parece que sin duda, no importa del todo si tenía una intención moral o no, sino que lo importante es que influyó de una manera crucial en todo el desarrollo tanto de Esparta, Atenas y posteriormente Roma, en general de Occidente, pues según lo anteriormente citado, esa semilla puede aparecer o reaparecer en morales de corte cristiano o, incluso, no cristiano durante la modernidad.

Retomando el cuidado de sí como mera práctica, indica que en la medida en que te cuidarás, también estabas cuidando a tus conciudadanos. La sentencia es clara: conocer, pero ¿qué hay que conocer? Conocer tus propias capacidades, tus fortalezas y debilidades, para así ayudar a una construcción más sencilla del bien común.

En cuanto a la guerra, el conocimiento propio, evidentemente, era imprescindible para ver qué tan rápido o fuerte se era respecto al enemigo, así como al camarada a su lado. Del conocimiento propio también se desprende aquella sentencia de Terencio *Fortes fortuna iuvat* (la fortuna favorece al valiente), la cual sin duda está íntimamente ligada al conocimiento propio, puesto que si sabes lo que buscas, sabrás abrirte paso para conseguirlo. Así, el conocimiento propio es pieza fundamental para la concepción de un ciudadano (cabe resaltar, de nuevo, que aunque estaba intencionalmente dirigido para todo hombre, realmente solo los ciudadanos eran aquellos que podían lograrlo). Lo cual nos lleva a una derivación más de aquella sentencia délfica, el cuidado o la preocupación de sí.

El conocimiento de sí tiene fines prácticos, pero de conocimiento, mientras que el cuidado o la preocupación de sí es meramente práctica, la parte del conocimiento ya se dejó atrás, ya fue alcanzada, para que ahora el ciudadano antiguo se pueda dedicar a sí, aunque aquí hay, una vez más, un punto implícito de una jerarquía social, el ciudadano antiguo, quien ya ha pasado por la etapa de conocerse, no va a dedicarse a cuidar o preocuparse de sí como lo haría un esclavo o un liberto, porque se identifica a sí mismo como alguien de elevado rango social, que no se va a rebajar haciendo tareas que no son propias de su status, ahí, vemos como una vez más la ética aristocrática toma un papel crucial no solo para la manutención de su mismo *statu quo*, sino para enriquecerse más.

La conjunción de los aspectos previamente analizados, más muchos otros nos lleva a pensar que el ideal de la vida antigua, de la vida pagana, era sin duda alguna la concepción del “Hombre Virtuoso”, muy emparentado con el Héroe. Un ser, valga la redundancia, virtuoso, sumamente violento, pero que sabía comportarse para el bien de su comunidad. Despreciaba lo ajeno a él, lo distante, era un *pater familiae*, un *homoioi*, conjuntaba a la perfección los aspectos tanto terrenales, como divinos, así todo niño crecía buscando convertirse algún día en un héroe.

Volviendo a la cuestión sobre la virtud, hay que señalar que no solo era asequible para los aristócratas, toda vez que ellos ya tenían un pie dentro, por decirle de algún modo, debido a la “virtud de cuna”, es decir, nacer en una familia aristócrata, rica, poderosa, lo cual no significaba bajo ningún motivo que ya se fuera un hombre virtuoso. Como advierte Jenofonte desde el primer libro del *Económico*, donde señala que a pesar

de que hay algunos de “muy alta cuna”, que tienen grandes y extensas propiedades (en sentido de cosas, no de atributos morales) no saben no solo administrar sus bienes, sino que no saben ni administrarse a sí mismos. Al respecto, también Foucault hace un análisis en la *Hermenéutica del sujeto* del caso particular de Alcibíades, especialmente encontrado en el *Banquete* de Platón, donde se nos narra el hecho de que Alcibíades proviene de una gran casa —tiene al mismísimo Pericles como guía—, sin embargo, no solo desaprovecha su origen, sino que Sócrates le muestra que está muy mal preparado para gobernarse a sí mismo, por ende, no puede gobernar a otros, totalmente opuesto al caso de los Reyes Persas, quienes tienen una formación bastante estricta y buena, mientras que Alcibíades carece de ello y no puede competir contra ellos. En otras palabras, la “virtud de cuna” no es “la Virtud”, sino solamente una condición que puede facilitar el acceso a dicha virtud. Un caso contrastante con el de Alcibíades es el de Ciro, aquel gran rey persa, que sabemos proviene de un origen humilde, era un boyero, sin embargo, eso no fue impedimento para que llegara a la cúspide del mundo.

Recapitulando lo previamente dicho, el concepto de ciudadanía va estrechamente emparentado con la ética, la moral, el origen, pero también con el actuar mismo, el presente, de nada servía un pasado glorioso o ser de una gran familia, si en tu obrar diario eras mezquino, obrabas contra la ciudad. Finalmente un punto de convergencia de la Antigüedad es la religión.

En lo que respecta a la religión pagana, hemos de aclarar que estamos usando dicho término en sentido *laxo*, ya que es evidente que ni la religión griega, ni la romana eran las únicas religiones precristianas de la Antigüedad, así mismo no eran religiones, por decirlo de alguna manera, “institucionalizadas” o regidas por el Estado. “La tesis tradicional que hacía desprender del templo delfico de Apolo el control y desarrollo de la colonización, no es del todo cierta [...]” (Hesiodo, 1997, p. 20). Estas religiones no institucionalizadas o centralizadas tampoco son guiadas por algún canon establecido, eran más bien basadas en “[...] figuras sobrehumanas, en cuyo mito el hombre antiguo reconocía por doquier su propia imagen” (Burckhardt, 1996, p. 137). Lo cual sufrió un cambio brutal, es decir, no es dios quien crea al hombre (aunque en estas religiones se reconocía como tal, pero implícitamente era diferente), sino había un mutuo reconocimiento. No son los hombres propiedad de los dioses, sino, incluso, en varios pasajes de los textos religiosos antiguos se veía que tanto los mismos dioses, como los hombres veían a los otros como enemigos, de ahí, que cada dios tomara partido por algún bando, como en el asedio a Troya, donde el Olimpo estaba dividido por el apoyo de ciertas deidades a los griegos, y el de otras a los troyanos,

siendo así, desde su concepción, una religión que no era ni remotamente homogénea.

En lo que a la moral se refiere, también es similar a la concepción misma de la religión, no hay una “institucionalización”, no hay un “bien” o un “mal” previamente estipulado y mandado por los dioses –a manera de decálogo– para que los hombres lo siguieran. “La relación de la moral con esta religión era libre, encomendada al sentimiento de cada uno; los dioses debían premiar el bien y castigar el mal, pero eran imaginados mucho más como donantes y protectores de la existencia y de la fortuna que como potencias morales superiores” (Burckhardt, J., 1996, p. 137). De esto que los lacedemonios entendieran por virtud ciertas cuestiones, que para los áticos fueran descabelladas. Cada región estaba forjada bajo la influencia de alguno de los dioses del Olimpo, razón por la que tomaba un derrotero muy diferente al de las demás. Cabe resaltar también la peculiar concepción pagana de que los dioses no eran ni cercanamente seres morales superiores, eran seres plagados de faltas morales, eran más humanizados, debido a que aunque se haya exaltado la virtud en sus diferentes formas, la perfección moral era meramente un sueño que no era asequible. “Pero tampoco se puede dudar que, en los últimos tiempos del paganismo, en muchos individuos esta auténtica religión greco-romana no había sido desplazada por divinidades extranjeras, no había sido sustituida por la magia y las encantaciones ni disuelta por la abstracción filosófica” (Burckhardt, 1996, p. 139).

Finalmente, una cuestión más a tratar es la *parresía*, estrechamente ligada a las prácticas de poder.

A diferencia de las demás prácticas de sí, mucho tiempo fue olvidada o, incluso, el conocimiento de la misma estaba en un tanto incierto, velado, incluso oculto, Michael Foucault lo recupera o revalora: ¿Qué es la *parresía*? “Etimológicamente, *parresiazesthai* significa ‘decir todo’ –de *pan* (todo) y *rema* (lo que se dice)” (2004, p. 36). En términos laxos es decirlo todo, no dejar nada escondido, no ocultar, hablar con franqueza, con veracidad, hablar descaradamente, no guardarse nada para sí, coloquialmente diríamos es hablar sin tapujos, pero hay una particularidad en la *parresía* que enriquece a dicha práctica antigua: “La *parresía* es [...] el nexo de unión entre el *cuidado de sí* y el *cuidado de los otros*, entre el *gobierno de sí* y el *gobierno de los otros*, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política.” (Gabilondo y Fuentes, 2004, p. 23). Lo cual evidentemente viene a ser crucial para nuestra investigación al ser la *parresía* la unión entre lo particular y lo general, ya que “En primer lugar, la *parresía* aparece como actividad en el marco de pequeños grupos de gente, o en el contexto de la vida en comunidad. En segundo lugar, la *parresía* puede verse en

las relaciones humanas que se desarrollan en el marco de la vida pública. Y finalmente, la *parresía* aparece en el contexto de relaciones personales individuales” (Foucault, 2004, p. 38).

La *parresía* no era una práctica excluyente (como veremos posteriormente, sucede con las demás prácticas de sí), sino que era asequible para cualquiera, solo tenía ciertos requisitos no formales, no causales, sino circunstanciales, en otras palabras, la *parresía* requiere que haya un personaje con poder y uno sin este, que haya un acto en sí, en el cual el sujeto poderoso no tenga la razón y el sujeto carente de poder la tenga.

Además de tener una franqueza al hablar, es una relación simbiótica de retroalimentación, donde el poderoso faculta al otro a hablar libremente, por otro lado, el sujeto que no es el poderoso corre el riesgo de hacerlo, hablar con franqueza, pero más importante que todo, con veracidad, el cual es el punto medular de dicho ejercicio “[...] la libertad de quien habla, que pone en franquía el hablar” (Foucault, Michael, 2004, p. 24). Libertad y franqueza son los hilos conductores de la *parresía*, un ejercicio sumamente sano en la Antigüedad pues “No ha de olvidarse que la *parresía* alcanza tanto a la cualidad moral, a la actitud moral, al *éthos* como, por otra parte, al procedimiento técnico, la *techné*” (Foucault, 2004, p. 24). No sería una locura afirmar que de todas las prácticas de sí, es por mucho la más compleja, pero la más rica de todas y la que sin duda tiene mayor impacto moral, ético, social y político, que adelantándonos un poco, al quizá haber sido objeto de una transvaloración, llegó a tener también un impacto religioso en la *confesión*, cuestión que insistimos, solo hacemos un mero acercamiento hipotético, pues el análisis riguroso para afirmar o negar que así haya sido, nos es prácticamente imposible.

Foucault nos advierte que no todo lo que es *parresía* es bueno, “Hay dos tipos de *parresía* que debemos distinguir. En primer lugar, hay un sentido peyorativo de la palabra, no muy alejado del ‘parloteo’, y que consiste en decir algo de lo que uno tiene en mente, o todo, sin restricción. Este sentido peyorativo se encuentra en Platón, como caracterización de la mala constitución democrática en la que cada uno tiene el derecho de dirigirse por sí mismo a sus conciudadanos y decirles cualquier cosa –incluso la más estúpida o peligrosa de las cosas para la ciudad–” (Foucault, 2004, p. 38). Esta sería la *parresía* en sentido negativo, la cual dista mucho de la que nos atañe, pues el otro tipo de *parresíastés* tiene una estrecha relación con el peligro, el peligro de decir la verdad, de sufrir las consecuencias de su hablar, con la crítica y, más importante aún, con el deber, el deber de decir la verdad, parafraseando a Nietzsche, la verdad que incomoda, la verdad áspera, sencilla.

Pero no todo en la *parresía* es bueno, sino que en sentido peyorativo, está íntimamente ligada con la *stultitia*, donde el torpe hombre parlotea y no es bajo ningún motivo una de las prácticas que nos interesa retomar.

Esquemáticamente, para que una democracia se diera, era indispensable una serie de prácticas, una cierta economía, una ética, una religión, una sociedad, una visión del mundo, por tanto, si la democracia solo se pudo dar en Atenas, sin duda alguna estamos de acuerdo con Sartori, que la democracia antigua es muy diferente a la moderna, sin embargo, creemos sí debió darle el peso específico a Atenas, así como diferenciarlo, pues ni había una Grecia unificada, ni se logró un paso de la democracia ateniense a sus coetáneos, cuestión correcta en Sartori. En otras palabras, cuando se hable de democracia antigua, se refiere únicamente a Atenas, lo cual no la convierte en más virtuosa que las demás ciudades griegas, sin embargo, tampoco se puede identificar a la democracia como el gran ideal griego, sino, más bien, como el gran ideal de Pericles, pues ni Brásidas, ni ningún adversario ateniense eran partidarios de la misma, así como tampoco era bien vista por muchos atenienses coetáneos de Pericles, es decir, Sócrates o Platón.

Hemos tenido que traer todo lo anterior a colación, porque son los requisitos indispensables para una democracia directa, al menos en el mundo antiguo, por tanto, hemos visto como todas esas características no han sido llevadas al mundo moderno, prueba indiscutible de que la democracia antigua es muy distinta a la moderna, y no solo eso, sino que vemos que la sociedad espartana dista mucho de la ateniense, y esta de la romana, por lo cual, democracia solo fue en Atenas y solo durante el siglo v a.C.

Bibliografía

- Austin, M. y Vidal-Naquet, P. (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Bland, Robert. (1814). *Proverbs*. Vol. 1. Londres: T. Egerton, Military Library, Whitehall
- Burckhardt, J. (1996). *Del paganismo al cristianismo*. México: FCE.
- Foucault, Michael. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michael. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE
- Gabilondo, Ángel y Fuentes Megías, Fernando. (2004). Introducción. En Michael Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

- Pérez, Aurelio. (1997). Introducción general. En Hesiodo, *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jenofonte (1993). *Económico*. Madrid: Editorial Gredos.
- Marín, Nicolás y Prieto, Alberto. (1979). *Religión e Ideología en el Imperio Romano*. Madrid: Akal.
- P.A. Greenhalgh. (1973). *Early Greek Warfare*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori, G. (1999). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zaragoza, Juan. (1993). Introducción. En Jenofonte, *Económico*. Madrid: Editorial Gredos.

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y SUS REPERCUSIONES ÉTICO-POLÍTICAS

JOSÉ DAVID HERNÁNDEZ Y ÁLVAREZ

En el presente trabajo realizamos un breve acercamiento al problema del diálogo intercultural, dadas sus importantes repercusiones en diversos ámbitos de la vida social, particularmente ético-políticas. Conjuntamente con este tema hacemos referencia al multiculturalismo, considerando la estrecha relación que guardan ambos asuntos. El análisis de esta temática, a nuestro parecer, puede mostrarnos el grado de avance democrático efectivo que un país puede alcanzar de acuerdo con la capacidad que tenga para enfrentarlo y resolverlo. Es decir, a mayor participación de todos los grupos sociales pertenecientes a diversas expresiones culturales en los beneficios que sus gobernantes son capaces de ofrecer o, en términos aristotélicos, de alcanzar el bien común, mayor será su carácter de una auténtica democracia. El multiculturalismo tiene aún repercusiones mundiales. En el caso de México, como en casi toda Latinoamérica, es un hecho que se constituye, con sus pros y sus contras, a partir de la conquista y el proceso de colonización. Cabe señalar, sin embargo, que en nuestro caso bien podemos hablar de multiculturalismo desde la etapa prehispánica, si consideramos la amplia diversidad de culturas autóctonas, conformada por una rica gama de pueblos que coexistían en el territorio con sus propios usos y costumbres.

El concepto de multiculturalismo como tal, con su reconocida complejidad, se vincula con la importante transformación social, política, económica, etc., a raíz de la Segunda Guerra mundial; con la pugna ideológica característica de la llamada “Guerra Fría”, la descolonización de más de cien Estados en África, Asia, América Latina y el Caribe; la expansión e integración europea con sus evidentes implicaciones en los derechos humanos y de las minorías, etcétera (González, 2011, p. 190).

Es un concepto que en Europa está ligado más al problema de las migraciones y últimamente se ha dado en decir que está en vías de desaparecer, debido a que su uso en varios países europeos muestra connotaciones limitadas, por lo cual se busca aplicar otras expresiones más acordes con los objetivos propios de su contexto. Al respecto, Arturo González cita parte del informe que, bajo el nombre de *Combinando diversidad con libertad en el siglo 21*, presentó el grupo designado por el secretario general de consejo de Europa, Thorbjorn Jagland, para analizar

los problemas del resurgimiento de la intolerancia y la discriminación, en el cual se dice, por ejemplo,

[...] encontramos que el término de “multiculturalismo” se usa de tantas maneras, con significados distintos para diferentes personas en distintos países –¿es una ideología, un conjunto de políticas, una realidad social?– que a final confunde, más que aclarar. Decidimos por lo tanto evitar el uso del término y concentrarnos mejor en identificar las políticas y enfoques que permitan a las sociedades europeas combinar diversidad con libertad (González, 2011, p. 188).

Como concepto y hecho concreto exige para nosotros la necesidad de reflexiones serias y cuidadosas por las vitales consecuencias que de esto se derivan. Por lo común tiene su mayor aplicación en referencia a los problemas de las comunidades indígenas. A nuestro parecer, el término “multiculturalismo” no tiene por qué desaparecer, al menos en nuestra región. Lo considero como una fase previa que hace posible luego la interculturalidad, entendida ya como diálogo intercultural encaminado hacia el entendimiento y el acuerdo entre las diversas comunidades humanas. Considerar el multiculturalismo como una toma de conciencia sobre la existencia de otros humanos, de otros pueblos constituidos, como dijera Leopoldo Zea, por hombres sin más pero con sus propias peculiaridades. De aquí el siguiente paso, el diálogo fecundo y respetuoso para alcanzar los acuerdos hacia un mundo mejor para todos.

Con la paradigmática figura de Bartolomé de las Casas, podemos considerar que entre nosotros existe ya una larga tradición en esta lucha. Un hombre que gracias a su inteligencia y amplio criterio fue capaz de comprender que se encontraba ante la presencia de seres humanos diversos en sus manifestaciones culturales. Al asumir su defensa se erige como promotor de los Derechos Humanos alcanzando una dimensión universal y al cual seguirían muchos otros, como por ejemplo, el dominico Juan de la Peña, el franciscano Alonso Maldonado, el agustino fray Alonso de la Veracruz, por solo citar algunos casos del mismo siglo xvi.

Hoy es un hecho, en América Latina y El Caribe, la manifestación de semejanzas y diferencias entre las diversas culturas que conforman nuestro continente y, en gran medida, las transformaciones del mismo obedecen al movimiento de esas diversidades en todos los aspectos de la vida.

Sin embargo, la comunicación entre esas diversidades humanas sigue ofreciendo graves problemas. Para José Martí el secreto de lo humano consiste en la facultad de asociarse, sin embargo, cabe preguntarnos: ¿asociarse con quién?, ¿con los semejantes y próximos en la comunidad?, ¿qué pasa con los diferentes, con la diversidad?

Ya Antonio Caso, reflexionando sobre el tema del nacionalismo, señalaba la tendencia humana hacia conformar naciones que se repliegan sobre sí mismas, actitud justificable cuando se tiene la amenaza de una agresión extranjera, pero cuando esta desaparece no tiene por qué darse esta práctica y, por el contrario, será necesario buscar el encuentro con las otras naciones. Samuel Ramos, en esta línea, advertía sobre un primer momento caracterizado por la presencia del amor que implica la asociación, la integración, y un segundo momento caracterizado por el odio, el cual da origen al enfrentamiento con otras naciones.

Así, un problema central, aún con fuerte presencia, es el racismo que desde la conquista y la colonia nos aqueja. La concepción y actitud racista representa el impedimento al libre y pleno ejercicio del diálogo intercultural, así como para el proceso de democratización de nuestras naciones. El mestizaje, tanto físico como cultural y espiritual, a pesar de haber alcanzado una gran extensión en nuestra población, aún sigue viéndose con cierta hostilidad y sujeto a perniciosos prejuicios, incluso mantenidos mediante prácticas institucionales.

La postura racista combinada con las tendencias nacionalistas puede traer consecuencias perjudiciales para otras naciones. Al respecto, Sofía Reding Blase señala lo siguiente. “Al erigirse un pueblo en cuanto a raza, desarrollo material y cultural en general, como máxima expresión de lo humano, se tenderá a menospreciar a los otros, e incluso si es necesario ejercer violencia sobre ellos, con el fin de afirmar su supuesta primacía y expandirse por otros territorios” (2011, p. 34).

Particularmente interesante nos parece el caso de Bolivia, un ejemplo representativo de la problemática que nos ocupa, para tomar en cuenta tanto los aciertos que se pueden seguir, como los errores que es necesario evitar. Un ejemplo que puede ayudarnos también para analizar el grado de autenticidad democrática que existe en las medidas que aplican los gobernantes, o bien, descubrir la simple y pura demagogia que aplican con el fin de mantener el control de los grupos sociales en conflicto.

Respecto a las comunidades indígenas, resulta interesante por lo que puede hacerse y los problemas que hay que enfrentar para llevar a cabo todo un programa amplio, estatal y de gobierno, así como de la población en su conjunto. En su primer periodo de gobierno, Evo Morales pugnó porque en la Constitución se incorporaran las demandas indígenas y populares y enfrentó la oposición incluso de algunos diputados. Ya en su segundo mandato y con la promulgación de la Nueva Constitución, impulsa el proyecto de un nuevo Estado Plurinacional, aunque aún con protestas sociales debido a que se considera que la aplicación de los principios constitucionales no es del todo satisfactoria.

El 7 de febrero de 2009, en la promulgación de la Nueva Constitución, Evo Morales convocó a superar ya la etapa de la rebelión y trabajar por la reconciliación. De la rebelión de sus antepasados a la revolución democrática y cultural, de esta a la refundación de Bolivia, y de aquí “a la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios contemporáneos, respetando la igualdad de todos los bolivianos, de todas las bolivianas” (Makaran, 2011, p. 109).

Evo procura atraer la confianza respecto a que su gobierno garantiza con la Nueva Constitución un Estado plurinacional e intercultural, incluyente, respetuoso con todas las identidades y culturas, para alcanzar la reconciliación. Una figura importante en este proyecto es el vicepresidente Álvaro García Linera, mestizo egresado de la licenciatura en matemáticas por la Universidad Nacional Autónoma de México, exmiembro del Ejército guerrillero “Tupaq Katari” (ЕГТК), quien es de los principales intelectuales que expresan los intereses sociales bolivianos.

Para García Linera es necesario un Estado fuerte, capaz de garantizar la unidad y el interés de la mayoría. Hacer confluir y conciliar los intereses propios con los intereses de los otros. Para García Linera, el nuevo bloque de poder, histórico, nacional, popular, heterogéneo culturalmente y que integra la voluntad general, lucha por su hegemonía ante el antiguo bloque. Sin embargo, esta concepción del Estado, señala Gaya Makaran, en los hechos no da cabida a las prerrogativas del movimiento indígena en cuanto a sus formas de participación y representación con mayor pluralidad y diversificación, tales como su propuesta de “dispersar el poder”. Es decir, que el discurso propiamente indígena no es aún incorporado efectivamente. Así, los planteamientos de García Linera y su aplicación “en las políticas gubernamentales van a chocar constantemente con los principios mismos de la Nueva Constitución, que se proponía fundar un Estado intercultural también en su forma de articular y dirigir el poder” (2011, p. 111).

Para Linera el Estado queda definido en la Nueva Constitución como “plurinacional”, lo que supuestamente garantiza “el reconocimiento de la diversidad de pueblos, naciones y culturas que tiene nuestro país. Plurinacional es que todos somos iguales, que un mestizo tiene el mismo derecho y oportunidad que un guaraní. Todos tienen los mismo derechos y oportunidades” (Makaran, 2011, p. 112).

Con base en los tres pilares de la Nueva Constitución: el plurinacionalismo, las autonomías y el pluralismo económico, se funda el Nuevo Estado, en el cual se reconoce a los pueblos indígenas como “la fuerza motriz” en la construcción y sostenimiento del mismo.

Tal como señalara Leopoldo Zea, la necesidad de alcanzar la “unidad en la diversidad” parece ser el objetivo central en el gobierno boliviano. García Linera habla de “ensamblar” la diversidad boliviana, diversidad en historias, lenguas, culturas, formas de vida. Proyecto intercultural que convoca al diálogo a todas las culturas y en condiciones de igualdad, sin que una se sienta superior a otra. Asimismo, al modelo liberal republicano se le incorporan, de modo complementario, prácticas indígenas. De tal modo que la Nueva Constitución hace un esfuerzo intercultural por “[...] recuperar, reconocer y proyectar formas institucionales complementarias a la institucionalidad moderna”, reconociendo la igualdad de todas las lenguas, prácticas y culturas, suprimiendo el “colonialismo y la discriminación” (Makaran, 2011, pp. 113-114).

Pero, como bien señala Gaya Makaran, ya en el mismo término que se aplica en el discurso, “complementar”, se deja ver la preeminencia de la institucionalidad moderna occidental y que frecuentemente suprime las prácticas diferentes, con lo que el proyecto oficial, intercultural e igualitario queda limitado.

Respecto al primer periodo de gobierno de Evo, de 2006 a 2009, se afirma en el discurso oficial (*100 logros de Evo 2006-2009*, Dirección Nacional de Comunicación Social, La Paz, 2010) que la Nueva Constitución, fundamento del País plurinacional de Bolivia, logra por primera vez incluir a todos los pueblos, “36 naciones en un solo país”. Junto con los pueblos indígenas, “originarios”, se incorporan las comunidades regionales, mediante el régimen de autonomías, bajo la condición de que “respeten la unidad del país” (Makaran, 2011, p. 114).

Un aspecto que se resalta es la educación. Aquí resulta interesante la creación de universidades públicas indígenas, instaladas en La Paz (Warisata), en Cochabamba (Chapare) y Santa Cruz (Kuruyuki), con el fin de fortalecer y preservar las culturas originarias, a la vez que se forman los futuros profesionales dispuestos a atender las necesidades de su realidad local como también del país.

Otro proyecto de interés consiste en el bilingüismo obligatorio para todos los bolivianos. “Así como el indígena tiene que aprender castellano junto con su idioma, nosotros como mestizos castellanohablantes cerrados tenemos que aprender obligatoriamente un idioma indígena, porque ésa es la forma de recoger la cultura del otro y que el otro recoja mi cultura” (Makaran, 2011, p. 115).

Este es aún un proyecto a largo plazo. Pocos funcionarios públicos hablan una lengua indígena y la mayoría muestra poco interés de relacionarse con los indígenas en condiciones de igualdad. Además que estos no forman parte del aparato burocrático estatal encargado del

proyecto intercultural, lo que representa también serias limitaciones a su realización.

Como bien afirma Gaya Makaran, “la construcción de una sociedad plurinacional y verdaderamente intercultural es un largo proceso que no depende de una sola presidencia, sino de varias generaciones. Lo que hace el gobierno de Evo Morales es más bien iniciar un cambio simbólico, empezar la ‘descolonización’ de imaginarios sociales, lo que en el futuro podrá desembocar en el surgimiento de una conciencia intercultural colectiva” (2011, p. 116). Con base en una nueva educación que difunda en las jóvenes generaciones los principios constitucionales que la sustentan, no de manera impositiva, sino en un proceso gradual, natural de asimilación. En Bolivia, el primer intento de reforma durante el primer periodo de gobierno de Morales, fue de Félix Patzi, intelectual aymara y ministro de educación, quien tuvo que enfrentar la oposición de muchos sectores: el sindicato de maestros, la Iglesia, “y en general de la sociedad criollo-mestiza conservadora, que la acusó de radicalmente indianista y difusora de odios raciales. Además que no contaba aún con el respaldo de la Nueva Constitución, cuya Reforma Educativa se aprobó apenas en enero de 2011” (2011, p. 116). Asimismo, mucha diligencia habrá que ponerse en los contenidos, metodología, lenguas, la formación de maestros, los textos, etcétera.

Además, este proyecto e iniciativas gubernamentales tienen que sustentarse forzosamente en las reformas económicas, políticas y estructurales. “La reforma judicial, electoral, las nacionalizaciones o prerrogativas para la población indígena entre otros, forman parte crucial de la construcción del nuevo Estado” (Makaran, 2011, p. 116). Y habrá que enfrentar aún duros escollos, algunos del mismo Estado. Puede verse la contradicción entre el discurso oficial proindígena, y las acciones concretas, como es el caso de la explotación de los recursos naturales que afectan directamente a las poblaciones indígenas y su entorno ecológico. Igualmente, la práctica monopólica del poder político estatal, lo que contradice el “principio de pluralidad de voces y formas de participación inscrito en la Carta Magna” (Makaran, 2011, p. 117).

Al respecto, nos parece muy adecuado lo que Sofía Reding afirma, en cuanto a que una ética cívica debe ayudar a que se puedan construir, justificar y criticar las instituciones comunes. “Hablar de instituciones comunes, justas, nos conduce ahora a considerar la cuestión de la multiculturalidad desde una perspectiva política porque implica la posibilidad de formular una democracia intercultural en la que se concrete el derecho a la heterogeneidad” (Reding, 2011, p. 45).

En México, durante el levantamiento indígena de Chiapas, Leopoldo Zea exigía una solución real y efectiva, y no una simple simulación y a la vez una estrategia para mantener en la marginalidad, y de hecho en la exclusión, a las comunidades indígenas. Resalta Zea la figura de Nelson Mandela, quien luchó no solo por su nación, sino por todos los hombres y su diversidad de culturas, incluso por sus discriminadores y carceleros. Recuerda Zea que encerrado en la cárcel, Mandela fue honrado con el Premio “Simón Bolívar”, el cual compartió con el rey Juan Carlos de España. Señala también como los colonizadores holandeses impusieron la más salvaje discriminación racial que se conoce sobre una gran parte de la población africana, pero luego de la Segunda Guerra Mundial, en la que participó y murió mucha de su gente en la lucha contra el fascismo totalitarista y por un mundo libre, “se habló de extender éste mundo a todos los pueblos de la Tierra, con independencia de sus peculiaridades raciales y culturales” (Zea, 1998, p. 6-A).

Sin embargo, al término de la guerra se impuso la política del *apartheid*, a lo cual se opuso Mandela, África era de los africanos y ellos podían estar como los otros africanos en cualquier territorio y gozar de todos sus beneficios. La cárcel fue la respuesta. Semejante situación viven los indígenas de México. Los acuerdos de San Andrés Larrainzar, en enero de 1994, con el fin de pacificar la región, no eran otra cosa. Mantener su organización social y política, sus formas de gobierno conforme a sus tradiciones. El gobierno del país como promotor y protector de la organización y desarrollo de sus familias. El uso de su propia lengua en las declaraciones y testimoniales y el nombramiento de intérpretes con su propia aceptación. Sin embargo, detrás del discurso no se oculta otra cosa más que un *apartheid* semejante al de Sudáfrica que buscaba mantener mañosamente la explotación. Zea se pregunta ¿quién se beneficia ahora con este en México?, ¿los criollos, mestizos, ladinos?, ¿alguien más allá, frente al codiciado territorio de riqueza natural que es Chiapas? Fuertes presiones se reciben tanto de Europa Occidental interesada en entrar al rico mercado que se está formando en el continente, así como de Estados Unidos, cuyos grupos “más conservadores presionan para que se apruebe la misma ley que allí es para reservas raciales. ¿Cómo se presiona a México? Se amenaza con sanciones económicas como las que se aplican a Cuba, Irán, Libia e Irak” (Zea, 1998, p. 6-A).

Así como se habla de sus espacios naturales como autonomías, antes “se habló de misiones y utopías indígenas o más brutalmente de reservas” (Zea, 1996, p. 20). Asimismo se habla “de leyes especiales para ellos, como si fueran ajenas a ellos las de todos los mexicanos, a todos

los hombres ¿para qué? ¿para mejor mantener la manipulación y la confinación?” (Zea, 1996, p. 23).

De lo que se trata, por parte del colonizador, continúa Zea, es “que los indígenas no dejen de ser indígenas con derechos distintos de los que son exclusivos de sus expoliadores”. Sin embargo, lo que ellos reclaman “a sus manipuladores y depredadores” es su derecho “a ser distinto y no copia de otros”, sí, pero considerando que esto “es lo que iguala a los hombres entre sí y los convierte en titulares de derechos inherentes a todo hombre” (1996, pp. 24, 28).

El proyecto modernizador no tiene que estar en contra de la “peculiar identidad y valores de los pueblos no occidentales”. Su diversidad cultural “no es incompatible con el uso de los instrumentos de la civilización occidental” (Zea, 1996, p. 29).

El reto para México y los mexicanos es “hacer por sí mismos lo que no le será hecho por otros. Y para ello integrarse, no dividirse. Incorporar a los múltiples pueblos que forman la Nación. Estimular su participación, no separarlos” (Zea, 1996, p. 30). Y en este proceso sus peculiaridades culturales enriquecerán las nacionales. Así, estimular “su participación, no desalentarla en supuesta defensa de una identidad que es parte de la nación” (Zea, 1996, p. 30).

Muchos mexicanos, afirma Zea, “han decidido participar con todos sus derechos en la marcha de la nación. ¿Por qué entonces no darles la misma oportunidad a los que aún quedan marginados, garantizándoles sus derechos para ello?” En su lugar, lo que se lleva a cabo “es la muerte y la miseria, alentándose la violencia en nombre del supuesto derecho de esta gente a quedarse donde está desde hace cinco siglos” (1996, p. 30).

En este sentido, es necesario insistir que solo por el diálogo respetuoso y sincero podremos alcanzar la democracia, donde los Derechos Humanos constituyan su corazón ético, para que así la acción política esté a la altura de la dignidad y condición humana.

Por su parte, también en relación con el conflicto en Chiapas, Jaime Labastida considera que el problema es muy complejo, pero no imposible de solucionar. En nosotros mexicanos mestizos, el impacto de la cultura mesoamericana aún está vivo, en el tronco de nuestra cultura occidental las formas mesoamericanas quizá ocupen un poco más de 15% de nuestra forma de ser, hablar y pensar, señala. Habrá que preguntarnos si los pueblos indígenas quieren cambiar muchos de sus usos y costumbres que aún conservan el fuerte sello mesoamericano. Ver el ejemplo de Benito Juárez que se occidentalizó. También, ver la vigencia de las Leyes Nuevas, donde se subrayó y reconoció la existencia de las comunidades indígenas, su modo y estructura de organización. Recuerda

Labastida a Ponciano Arriaga, quien durante el Constituyente de 1857 afirmó que mucho se ganaría en favor de los pueblos indios con solo declarar vigentes algunos artículos de las Leyes Nuevas. Así, dar paso a la autonomía y la pluralidad no atenta contra la soberanía nacional. Ver el ejemplo de la “autonomía universitaria” que en ninguna forma rompe la integridad del país ni vulnera el Estado de Derecho. Reconocer en la ley, además de individuos, libres, autónomos y soberanos, otros sujetos: las comunidades indígenas. La pluralidad de México tendría de ese modo una nueva y sin duda más rica dimensión (Labastida, 1997, pp. 1-A, 7-A).

Bibliografía

- González Sánchez, Arturo. (2011). Multiculturalismo: una visión desde el otro lado del Atlántico. En Hernán Taboada y Sofía Reding Blase, (coordinadores), *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe*. Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América latina y el Caribe. México: CIALC-UNAM.
- Taboada, Hernán G.H. y Reding Blase, Sofía. (coords.) (2011). *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe*. Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América latina y el Caribe. México: CIALC-UNAM.
- Labastida, Jaime. (20 de septiembre de 2007). Justa Demanda de Comunidades Indias. Autonomía ¿Por qué no? *Excelsior*, pp. 1-A, 7-A.
- Makaran, Gaya. (2011). La Interculturalidad y el Estado Plurinacional de Bolivia. En Hernán Taboada y Sofía Reding Blase, (coordinadores), *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe*. Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América latina y el Caribe. México: CIALC-UNAM.
- Reding Blase, Sofía. (2011). De sangre y piel: reflexiones sobre el racismo. *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural*. En Hernán Taboada y Sofía Reding Blase, (coordinadores), *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe*. Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América latina y el Caribe. México: CIALC-UNAM.
- Zea, Leopoldo. (marzo 1996). El problema indígena. *Quórum*, (40), 23-30.
- Zea, Leopoldo. (9 de agosto 1998). Apartheid e indigenismo. Lucha por el respeto. *Excelsior*, pp. 1-A, 6-A.

ESTADO DE EXCEPCIÓN Y DEUDA

HÉCTOR MANUEL RAMÍREZ RÍOS

Toda reflexión crítica, que se haya marcado a sí misma la tarea de poner de manifiesto el complejo articulado de la política y sus categorías, no olvidará en su camino considerar el todavía latente problema de la metafísica. En efecto, nuestra idea de política, y con ella sus tratados y teorías, se enraza en la idea contractual y positiva, cuyo garante son los principios de razón. A diferencia de la anterior posición, el presente ensayo tomará como eje teórico, el supuesto de Carl Schmitt que sostiene que lo normal nada prueba, mientras que la excepción, todo (2009, p. 20). ¿En qué sentido hacemos nuestro el supuesto de Schmitt? ¿Qué significa el “probar todo” de la excepción? Nos proponemos poner de manifiesto que es el estado de excepción y no la normatividad del contrato, lo que articula y sostiene la realidad política. Llevado a cabo lo anterior, expondremos brevemente los problemas implicados en el concepto de comunidad.

Schmitt inaugura el problema reflexionando en torno a la definición de soberanía, criticando la teoría política de corte racionalista sostenida en la idea de orden. En palabras de Schmitt: “Se habla de la unidad y del orden como si se tratase de las cosas más naturales del mundo” (2009, p. 24). El jurista alemán identifica de qué modo la decisión es colocada en segundo orden desde la postura antes señalada. Digamos que dada su carencia racional, la decisión como elemento constitutivo de la idea de soberanía y con ella, de todo el complejo teórico de lo político, queda excluida. Nuestro anterior argumento adquiere claridad cuando tomamos en cuenta el caso particular de la decisión sobre el estado de excepción. Schmitt identifica de qué modo el mencionado caso no es objeto de atención para las teorías sobre el estado, dada la atmósfera racionalista que las envuelve. “El racionalismo de la época de la ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas” (2009, p. 37). Dicho lo anterior, constatamos la preeminencia racionalista en la concepción moderna de política y vislumbramos la veta metafísica de la cual procede.

De fondo, ¿qué es lo que sostiene a la norma y al contrato? Aunque sabemos que la interrogante implica una extensa reflexión, para los propósitos de nuestro trabajo, lo que buscamos es resaltar el carácter problemático de ambos supuestos en la medida en que son contrastados con un

concepto como el de “estado de excepción”. Interinamente digamos que el supuesto del contrato nace en el seno de una creencia en la norma, se acuerda en torno a la idea que, opuesta a un estado de naturaleza, el hombre como animal racional rige su convivencia por principios. Si decimos que el contrato es un pactar sobre algo ¿cuál es este “sobre qué del pacto”? Si hacemos nuestra la fórmula hobbesiana *homo homini lupus*, el pacto es en relación con una deposición de las armas, de la originaria facultad de matar. Desde esta postura, somos iguales en la medida en que podemos darnos muerte. En palabras de Hobbes: “iguales son aquellos que pueden hacer cosas iguales uno a otro. Pero aquellos que pueden llevar a cabo la acción suprema, esto es, matar, pueden hacer cosas iguales. Luego, todos los hombres son por naturaleza iguales entre sí” (Schmitt, 2009, p. 62).

La ley desde su carácter racional destierra lo excepcional, es decir, su posibilidad de ser suprimida. Cuando Schmitt nos dice que “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (2009, p. 13), lo que marca, dentro de muchas otras cosas, dada la radicalidad de la aseveración, es la dirección a la que debe tender nuestro interés por la noción de ley, a saber, su carácter negativo de suspensión mediante la decisión soberana. Lo interesante en nuestro análisis, no es entonces el carácter positivo de la ley, el cual responde a un orden jurídico que tiende a su aplicación en circunstancias normales, la definición de soberanía como un concepto límite “[...] no puede concretarse al caso normal [...]” (2009, p. 13), como el mismo Schmitt lo sostendrá, el caso excepcional, “actualiza el problema del sujeto de la soberanía, o sea, el problema mismo de la soberanía” (2009, p. 14).

Si tomamos como verdadera la afirmación de Schmitt sobre el soberano y el estado de excepción, brota la indisoluble relación de ambos y el poder de la decisión queda al descubierto como *factum político*. A pesar de que la idea de soberano quede en suspenso en los ambientes democráticos y liberales, el poder de la decisión sobre el estado de excepción permanece ¿De dónde procede nuestra dificultad para localizar la figura del soberano, si, como dijimos anteriormente, aun en las democracias subsiste? Para resolver la interrogante, resulta conveniente pensar en un tipo de gobierno en donde la mencionada dificultad no exista. En la monarquía la figura del soberano se encuentra depositada en el rey, figura fácilmente identificable. Al respecto, Schmitt describe un proceso des-personalizador a partir de la ilustración:

Rousseau identifica la *volonté générale* con la voluntad del soberano; pero, al mismo tiempo, se determina cuantitativamente el concepto de lo general, incluso en lo que se refiere al sujeto, es decir, el pueblo se convierte en soberano

no. Desaparece de esa suerte el elemento decisionista y personalista que antes alentaba en el concepto de la soberanía (Schmitt, 2009, p. 46).

Una genealogía del poder político tendría que tener muy en cuenta el proceso descrito por Schmitt. El concepto de soberanía se esclarece cuando rastreamos su origen personalista, el cual invita a pensar en una especie de poder encarnado. La figura de los reyes en la antigüedad no puede ser pensada sin el elemento sagrado que le corresponde. La fenomenología de la religión pone de manifiesto que los reyes de la era primitiva se distinguían del resto de los hombres por su fortaleza física y sus destrezas en el uso de las armas. Dicha imagen del rey nos concede una visión desnuda del poder soberano, un rey y su poder armado, el elemento de poder y violencia de toda forma política, la cual trataremos con mayor extensión más adelante.

Hasta ahora lo que hemos querido dejar en claro es la dimensión conceptual de la política, la cual no está exenta de problemas. Ante todo, con el afán de aproximarnos a lo problemático de la cuestión, con la breve descripción que hemos hecho de la idea de norma y ley y su inscripción en la idea metafísica, atisbamos un encubrimiento, a saber, el que se refiere al sesgo conflictivo y violento del hecho político. Lo anterior, si tomamos en cuenta que el fin último de la ley es la conservación del Estado. El caso normal y la excepción nos muestran dos modos de concebir la política, que como veremos más adelante, se implican mutuamente.

Pero más allá de formular una nueva teoría sobre la soberanía, lo que Schmitt traza es la dimensión problemática del estado de excepción ¿Cuál es esta dimensión problemática de la que hablamos? La noción de “estado de excepción” en Schmitt posee un sentido restringido, a saber, “[...] un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio [...]” (Schmitt, 2009, p. 13). Es Giorgio Agamben quien se percata que siendo puesto en ejecución, el concepto revela una situación donde los individuos quedan atrapados en un área de indeterminación, donde lo que entra en juego es el estar-a-merced-de. En sus palabras, “[...] el estado de excepción no es el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste [...]” (1998, p. 30). Con el propósito de esclarecer el sentido de la excepción, Agamben indica su carácter de exclusión (1998, p. 30). “Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma, por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión” (1998, p. 30) ¿A qué se refiere el filósofo italiano con la anterior aseveración? Ante

todo, que el estado de excepción, aun con su carácter excepcional, queda integrado al complejo normal de la política, es resguardado en el seno de esta. “El estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), sino que, en cuanto suspensión del propio orden jurídico, define el umbral o el concepto límite” (Agamben, Giorgio, 2007, p. 28). Ya antes habíamos hablando del carácter negativo de la ley, en el que lo decisivo no es su lado positivo, sino su facultad de suspensión, el estado de excepción se da en dichos términos, creándose, como habíamos anunciado anteriormente, una zona de indeterminación ¿Pero por qué resulta tan decisiva la mencionada circunstancia en el pensamiento de Agamben? En sus palabras:

Si la excepción es el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión, entonces una teoría del estado de excepción es condición preliminar para definir la relación que liga y al mismo tiempo abandona lo viviente en manos del derecho (2007, p. 24).

Dicho lo anterior, nos percatamos de que el estado de excepción no es un concepto secundario, es el umbral mediante el cual la ley dentro de la política adquiere sentido. La cuestión que apremia es el proceder relevante del estado de excepción como concepto central de la política y el derecho. Como veremos, no es tan solo el indicativo característico de una época, sino el sesgo distintivo de todo el proceder político. Ya Schmitt vislumbraba la mencionada distinción, sin embargo, es Agamben quien dentro del contexto de la biopolítica, conceptualizado por Foucault, atisba las implicaciones que el estado de excepción guarda con la vida de los hombres, siendo la figura del *homo sacer* la que ejemplifica y define la mencionada circunstancia política y vital.

¿Dónde radica la singularidad de la figura del *homo sacer*? “Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito, no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio” (Agamben, 2007, p. 94). “La *sacratio* es un resultado debilitado y secularizado de una fase arcaica en que el derecho religioso y el penal no se habían diferenciado todavía, y en que la condena a muerte se presentaba como un sacrificio” (Agamben, 2007, p. 95). La anterior circunstancia, substraída del minucioso trabajo de archivo emprendido por Agamben, describe una situación de abandono, donde el poder soberano pone en estado de excepción a un individuo, abandonado enteramente a la ley. Así pues, la soberanía, más allá de su carácter abstracto, adquiere una relevancia de orden vital, donde la vida queda

“atrapada” en el orden de lo jurídico. En palabras de Agamben: “La soberanía es, en rigor, precisamente esta ley más allá de la ley a la que estamos abandonados” (2007, p. 86). Así pues, “entregado a lo absoluto de la ley, el bandido queda así mismo abandonado fuera de cualquier jurisdicción” (2007, p. 80). Dicho lo anterior, el “hombre sagrado” es puesto en excepción, en un total abandono en y por la ley, quedando al descubierto su *nuda vida*, la cual es “una vida a la que puede darse muerte impunemente” (2007, p. 180). Agamben fue capaz de identificar la facilidad con que el estado de excepción del *homo sacer* transmuta en norma. Decimos entonces que el “hombre sagrado” y su *nuda vida* pasan a ser el caso normal.

Como vemos, la radicalidad del estado de excepción y con este la figura del *homo sacer*, se deposita en el hecho de constituirse como principio, ya no excepcional, sino regente de la normatividad política y jurídica. El estado de derecho, desde una visión biopolítica, se nutre de la *nuda vida* revelada tras la puesta de los hombres en estado de excepción. En relación con lo anterior, Agamben señala:

En la perspectiva de la biopolítica moderna, tal vida se sitúa en cierto modo en la encrucijada entre la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se transforma necesariamente en tanatopolítica” (2007, p. 180).

Los movimientos biopolíticos en los que se inscribe la *nuda vida*, “hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberna” (Agamben, 2007, p. 163). Agamben identifica al nazismo y el fascismo, como “[...] dos movimientos biopolíticos en sentido propio [...]” (2007, p. 163). Sin embargo, la biopolítica como hecho subsecuente del estado de excepción no es una circunstancia exclusiva de los movimientos políticos antes citados, estos expresan la forma en que la política integra a los individuos mediante la exclusión. Si bien, Agamben escribe desde los estigmas del holocausto, lo hace en la medida en que los campos de exterminio constituyen el paradigma de la política moderna, donde esa *nuda vida* inubicable es depositada.

¿Qué tan distantes estamos de Auschwitz-Birkenau? En la medida en que el campo de concentración se constituye como el terreno de la indeterminación del estado de excepción, donde, como en el caso del *homo sacer*, una vida es suprimible sin cometer homicidio. La frontera norte de México, en el contexto de la “caza” de migrantes, revive el ejemplo del exterminio. Como vemos, la condición de hombre sagrado no es la propiedad de un

determinado momento histórico, sino que signa toda la realidad política. Sin embargo, hemos de decir que el paradigma del campo de concentración y la biopolítica en la que se sostiene, ejemplifica radicalmente toda la modernidad. En palabras de Agamben: “La íntima contradicción de la democracia moderna es que ella no suprime la vida sagrada, sino que la fragmenta y disemina en cada cuerpo individual, haciendo de ella el objeto central del conflicto político” (2007, p. 158).

¿A qué se refiere Agamben cuando señala que el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma de Occidente? (2007, p. 163) Lo primero que hemos de señalar respecto a la interrogante, es la contraposición entre el campo de concentración y la ciudad. Esta última materializa la visión positiva de la política fundada en la idea de comunidad. Con dicha confrontación, Agamben trae a colación el problema de fondo en todo su análisis, a saber, la comunidad. Con anterioridad habíamos señalado que el “sobre que” del contrato se finca en la norma. Desde una posición muy general, solo puede haber contrato en la medida en que la norma es compartida, común. En palabras de Roberto Esposito: “[...] es común lo que une en una única identidad a la propiedad-étnica, territorial, espiritual de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (2012, p. 25). En divergencia a la primera aproximación, lo que Esposito propone es “una noción de comunidad radicalmente distinta de las esbozadas hasta ahora” (2012, p. 25). En términos convencionales, la comunidad “empieza allí donde lo propio termina” (2012, p. 26). Sin embargo, rastreando etimológicamente y por medio de un ejercicio hermenéutico, Esposito identifica una doble acepción en la idea de comunidad, el don y la obligación (2012, p. 25). En palabras del también filósofo italiano: “El munus indica sólo el don que se da, no el que se recibe” (2012, p. 28). “El munus es la obligación que se ha contraído con el otro” (2012, p. 28). En términos generales respecto a lo que se ha señalado, la comunidad se sostiene mediante un contrato que subsecuentemente “dona” algo que precisa de retribución. Pero, siguiendo la pregunta formulada por Esposito ¿qué agradece el agradecido, sino el hecho de deber en alto grado algo de lo que ha sido beneficiario, y de lo que es llamado a rendir cuentas de una manera que lo pone a disposición, o más drásticamente, a merced de otro? Lo que se esboza es la deuda mediante la cual la idea de comunidad se funda partiendo de su interiorización. Por lo dicho, la comunidad “no es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar” (2012, p. 20). Siguiendo la anterior reflexión, ese carácter negativo de la deuda, la nada que guarda, es nuestro fondo común (2012, p. 33). Contraria a esta idea de comunidad, la cual es

signada por la culpa (2012, p. 37) ¿Cuál es la propuesta de Esposito? La inmunidad. “El inmune no es simplemente distinto del común, es su contrario, que lo vacía hasta la extinción completa no sólo de sus efectos, sino de su presupuesto mismo” (2012, p. 39). Dicho lo anterior, la comunidad es algo de lo que debemos desmarcarnos.

La idea de comunidad encierra una lógica sacrificial ¿Qué es aquello sacrificado? El *cum* de la comunidad, el cual se refiere a “la relación entre los hombres” (Esposito, 2012, p. 43). Según René Girard, el sacrificio se presenta como una especie de crimen que no puede comentarse sin exponerse a peligros (1998, p. 9). El peligro siempre concretado en el sacrificio de la comunidad es la convivencia (Esposito, 2012, p. 43). Dicho lo anterior, podemos sugerir que ese crimen peligroso es el que consolida lo que Esposito identifica con la fórmula agustiniana de la “comunidad de la culpa” (2012, p. 37).

Aunque la figura del *Homo Sacer*, por definición, es in-sacrificable, sigue encerrando al igual que el “deudor” de la comunidad descrita por Esposito, el estar-a-merced-de. Ambas señalan el elemento de exposición al que los individuos en el universo político son sometidos. Esta exposición es dada en el estado de excepción y ofrece una *nuda vida*, abandono que sostiene la actual biopolítica. En un país como México, el abandono se constata con la oleada de violencia y la situación del migrante que lo hace estar en un continuo estado de excepción. Es menester el crear nuevas categorías que aborden el fenómeno de lo político desde su facto, estado de excepción y deuda son dos de estas.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer*. Tr. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. (2007). *Estado de excepción*. Tr. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Schmitt, Carl. (2009). *Teología política*. Tr. Francisco Javier Conde. México: Trotta.
- Esposito, Roberto. (2012). *Communitas*. Tr. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- Girard, René. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Tr. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Van Deer Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. Tr. Ernesto de la Peña. México: FCE.

ŽIŽEK Y EL REGRESO DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

FERNANDO HUESCA RAMÓN

La humanidad debe primero comer, beber, tener resguardo y vestido, antes de que pueda incurrir en la política, ciencia, arte, religión, etc.

F. Engels. Discurso funeral de Marx.

Un comentarista caracteriza a Žižek como el “autor de la globalización” (Ballestín, 2007, p. 74), determinación que apuntaría, por un lado, a que el “capitalismo global y el desarrollo de las comunicaciones y las tecnologías” forman parte central de la reflexión del filósofo esloveno y, por otro, a que la “existencia de una red global de producciones culturales e intelectuales” constituye la “condición de posibilidad” de la obra de este filósofo. En efecto, el ascenso mismo a la fama del esloveno no puede explicarse sino por medio de la intensiva y creciente conectividad entre sujetos con acceso a tecnologías informáticas, gracias a las cuales es posible tanto hacer accesibles como acceder *en línea* a instancias de información como son libros, artículos, conferencias, entrevistas, etc. Gracias a estas tecnologías, entonces, es posible que el filósofo esloveno sea entrevistado sobre un tema de actualidad política, como las revueltas árabes de 2010, que la entrevista aparezca casi inmediatamente en *YouTube*, sea vista por miles de usuarios y que luego sea retransmitida masivamente a través de redes sociales, blogs, etc., lo cual retroalimenta el conocimiento sobre el pensador en cuestión, así como su fama. Precisamente, queremos hacer honor a esta novísima capacidad conectiva y técnica, y emplear, a lo largo de nuestro trabajo, además de las imprescindibles fuentes “clásicas”, como son libros y artículos indexados del autor y de comentaristas, también nuevas fuentes de trabajo, como son artículos y entrevistas aparecidos o “publicados” en sitios web no-oficiales y blogs, y videos subidos a sitios de acceso masivo a elementos audiovisuales. Con esto, consideramos, no hacemos sino intentar seguir el ritmo de nuestros frenéticos tiempos y, así, emplear todos los medios teóricos asequibles actualmente para presentar un esbozo del pensamiento económico y político de Slavoj Žižek, lo cual es nuestro objetivo aquí.

¿Cuál es el grado de interés de Žižek en el aspecto económico de la actividad humana? Sobre el punto, Huyn Kang Kim, en una monografía sobre

Žižek, expresa: “El centro de su trabajo se puede resumir como una reunión creativa de la dialéctica de Hegel, la economía política de Marx y el psicoanálisis de Lacan” (2009, p. 8). Este segundo rubro, el de la “economía política de Marx” es el que nos interesa primordialmente analizar en este trabajo; sin olvidar, naturalmente, la relevancia que la dialéctica hegeliana (con su componente, tanto teórico como histórico, de la historia del pensamiento y la subjetividad) y el psicoanálisis lacaniano comportan para la economía política y para su crítica marxiana.

“Una resucitación de la ‘crítica de la economía política’ es el *sine qua non* de la política comunista contemporánea. El ‘real duro’ de la ‘lógica del capital’ es lo que falta en el universo historicista de los Estudios Culturales, no solamente en el nivel del contenido (el análisis y crítica de la economía política), sino también en el nivel más formal de la diferencia entre historicismo e historicidad propiamente” (Žižek, 2010, p. 185). Este fragmento tomado del texto *Viviendo en el fin de los tiempos* (el título debe ser bastante revelador) evidencia un par de temas cruciales para el pensamiento žižekiano y para nuestra exposición, a saber, en primer lugar, el lugar nuclear que ostenta la “lógica del capital”, es decir, el proceso continuo, autocontinuable y absolutamente necesario de acumulación de capital (en el sentido de que sin restablecimiento y aumento progresivo de capital no hay capitalismo posible; por lo menos no de una manera que redunde en un “bienestar” elemental en todos los individuos pertenecientes a un determinado Estado), en el universo social humano (el objeto de análisis de los Estudios Culturales) y, en segundo lugar, el concomitante peligro de considerar la esfera económica (en el capitalismo, el incesante proceso de acumulación de capital) ya sea como un mero “orden positivo del ser” (Žižek, 2010, p. 198), privado de toda significación política, o como un terreno conceptual, ya sea ajeno o contaminante, de toda reflexión política o cultural. El filósofo esloveno ejemplifica cabalmente este último punto en una polémica mantenida contra Alan Badiou:

El rechazo de Badiou de la economía como meramente parte de la ‘situación’ (el ‘mundo’ dado, o el estado de cosas) está basado en su orientación Rousseaiana-Jacobina, la cual lo deja estancado en la dualidad de *citoyen* y *bourgeois*: el último siguiendo sus intereses, como un ‘humano animal’ limitado a ‘proveer bienes’ contra el *citoyen* comprometido a la universalidad de la verdad política. Esta dualidad, como hemos apuntado, adquiere en Badiou un carácter casi Gnóstico, como la oposición entre el ‘mundo caído’ y corrompido de la economía y la verdad espiritual (Žižek, 2010, p. 200).

Se trata de un tema digno de examinar un poco más a detalle, dada su prevalencia en debates políticos de izquierda actuales, desde Dussel

hasta Betancourt. La cuestión, desde esa perspectiva, puede resumirse en lo siguiente: el comunismo no es, ni debe ser, más que un ideal regulativo, según Kant, para la orientación de la reflexión y de la conducta, puesto que en el momento en que el ideal trata de implantarse en la realidad, el resultado no puede menos que ser un corto-circuito sociopolítico, cuyo resultado histórico (y necesario) es el terror. En palabras de Žižek: “Esta ‘pureza’ de la Idea comunista significa que el comunismo no debería servir como predicado (designando una política o ideología como ‘comunista’): desde el momento en que usamos comunismo como predicado, consentimos a la inscripción del comunismo en el orden positivo del ser” (2010, p. 183). Desde la perspectiva žižekiana, se trata de una solución nada satisfactoria al tema de la Crisis de Occidente, de la Crisis de la Cultura, de la Crisis humanitaria, de la Crisis del capitalismo, como se le quiera llamar, que a fin de cuentas es una de las motivaciones de reflexión de Badiou, Dussel, y básicamente de cualquier teórico de izquierda del siglo xx y xxi. Es una solución insatisfactoria porque deja *absolutamente intacto* el suelo de producción de la crisis o problemática cultural, en resumen: sin una transformación o *aspiración* de transformación del suelo económico es imposible y, hasta ocioso, pensar en una posible transformación del ser humano, sea como sea que esta se conciba; como humanización, moralización, socialización, promoción, etc. La solución badiouiana equivaldría a la “huida del mundo” del “alma bella” criticada ampliamente por Hegel¹. En la consideración de Žižek (pero notoriamente también de Hegel y de Marx) esto implica, a fin de cuentas: *el mundo sigue su curso a pesar de las ideas regulativas, por más bien intencionadas que sean, de los individuos.*

Es precisamente este uno de los peligros teóricos y prácticos de la desatención de la economía política (o si se quiere de la economía en general –*economics*), a saber, el de la desconexión de las ideas con su operatividad concreta en el terreno social. Incluso el economista “burgués” (para recordar la jerga marxista de caracterización de oponentes teóricos) Simon Patten, en 1890, capta el meollo del asunto en un artículo en defensa del valor educativo de la economía política:

Esta ciencia también cultiva la imaginación del estudiante y lo lleva a formar imágenes mentales de la sociedad, de manera similar a como un geómetra posee formas de una figura. Cada economista tiene en mente un concepto del mundo económico que está describiendo [...] Formarse un concepto claro de relaciones económicas es una tarea ardua, pero es una excelente disciplina,

¹ Véase, *Fenomenología del espíritu*, en específico el apartado sobre el “alma bella” en el capítulo de “Espíritu”.

y le da al economista un mejor panorama de principios generales, que no podría obtener de otra manera [...] El concepto es así un esqueleto, por así decirlo, de la sociedad actual de la que el economista forma parte, y no un ideal de la mejor sociedad que podría divisar (p. 13).

En efecto, se podrá tachar a Fourier, Owen, Proudhon, etc. de utopistas y románticos (más adelante veremos como Žižek actualiza este hilo de reflexión contra Negri *et al.*), no así a Marx. Puesto que a pesar de lo expuesto en la rabiosa “crítica” de Ludwig von Mises, Hayek, Popper y de Berlin al marxismo, Marx nunca perdió el suelo de lo *real social e histórico*; todo lo contrario, el viejo Marx partió tanto del estudio de los clásicos del pensamiento económico (desde Quesnay hasta John Stuart Mill), como de la historia económica mundial (cualquiera que lea el libro tercero de la *Riqueza* de las naciones tendría ya un esbozo de eso) y de la situación concreta de su lugar y tiempo (Europa occidental en la segunda mitad del siglo XIX –la era ya del capitalismo de industria pesada). En palabras del viejo Lukács: “La construcción misma de *El Capital* muestra que Marx está lidiando con una abstracción, a partir de toda la evidencia extraída del mundo real” (1978, p. 49). Hay en el viejo Marx, entonces, tanta imagen mental de la sociedad, tantos principios generales y tanta actualidad como los exigidos y saludados por Patten.

¿A dónde lleva toda esta insistencia en la importancia de la consideración de la economía política en la reflexión sobre lo humano y lo social? En el caso de Žižek se pueden apreciar dos cuestiones de actualidad, en las cuales la economía política y su crítica se vuelven cruciales. Nos referimos al tema de los “nuevos movimientos sociales (NMS)” (Žižek, 2002, p. 8) y al del llamado “punto cero apocalíptico” (Žižek, 2009), al que, de acuerdo con Žižek, nos aproximamos de manera tendencial en el siglo XXI, bajo la operación del capitalismo posfordista.

El tema de los “nuevos movimientos sociales” se puede resumir del modo siguiente: liberales de izquierda y semi-socialistas, o socialdemócratas aceptantes de la inevitabilidad de la economía de mercado y de la inevitable convivencia, de uno u otro modo, con la economía de mercado y con las instituciones políticas que lo amparan (Estado), coinciden ambos en demandas de reconocimiento (de identidades alternativas), inclusión (en la política pública) y bienestar (repartible a todos los ciudadanos, sin excepción). Demandas nada despreciables, en primera instancia, pero que suponen un, ya no se diga promiscuo sino a largo plazo inviable, concurso con las tendencias mismas que producen, en lo económico, la participación desigual en la riqueza, en el bienestar y en las oportunidades de realización personal en general. En palabras de

Žižek: “La idea del ingreso básico es la versión más radical de la justicia distributiva del Estado de Bienestar, del intento de hacer que el capitalismo trabaje para el bienestar social. Como tal, presupone un Estado muy fuerte, un Estado capaz de controlar e imponer una redistribución tan radical” (2010, p. 236). En efecto, en primera instancia la idea de un “ingreso básico”, propugnada por Negri e impulsada de modo efectivo por el expresidente Lula Da Silva en Brasil en 2004, suena no poco atractiva. ¿No es acaso una victoria concreta sobre el capitalismo rapaz el arrancarle un trozo de riqueza suficiente para otorgar a todo individuo que vive dentro de determinado Estado una determinada suma monetaria suficiente para vivir con dignidad, independientemente de la integración en el mercado de trabajo capitalista? Žižek no es de esta opinión y ofrece una decisiva argumentación desde lo político para evidenciar el carácter, a largo plazo, inviable de la propuesta del “ingreso ciudadano”:

Este “semi-socialismo realmente existente” está llegando hoy a sus límites. A pesar de que nuestras sociedades prosperen por la (re)distribución de riqueza generada por la minoría creativa, ambos polos políticos niegan este hecho: la Izquierda lo niega, porque si lo admitiera, tendría que aceptar que la Izquierda misma vive de la explotación de los ricos y los exitosos; la Derecha lo niega, porque, si no lo hiciera, tendría que aceptar que es realmente parte de la Izquierda social-demócrata (Žižek, 2010, p. 238).

Una conclusión tajante y nada alentadora, pero convincente; puesto que, en efecto, a fin de cuentas, la cuota del “ingreso ciudadano” no puede (si ha de ser garantizada universalmente) sino partir de los ingresos tributarios de un Estado. Y los ingresos tributarios de un Estado provienen de los ingresos de los capitalistas: “es de poca importancia si se gravan las ganancias sobre el capital o los salarios del trabajo. Al gravar las ganancias sobre el capital, probablemente se alteraría la tasa en que los fondos para el mantenimiento del trabajo se incrementan”², sentencia severamente David Ricardo (2004, p. 226). De cualquier modo, desde la perspectiva žižekiana, aunque se expolie a la clase capitalista de sus ingresos para subvencionar a “todos” (sin mencionar el no-obvio efecto, de que con esta expoliación hay a la mano menos recursos capitales para emplear a más trabajadores), hacerlo implica aceptar de pies a cabeza la “lógica del capital” apuntada más arriba. Expoliación de los capitalistas junto con explotación

² Lo que implicaría que, a fin de cuentas, los “fondos para mantenimiento del trabajo” lejos de aumentarse, disminuirían, colocando a la clase social que depende del trabajo, en una situación de premura. En el fondo se trata de la ya conocida relación inversa entre ganancia y salario de David Ricardo; uno no puede sino aumentar a costa de la disminución del otro.

de los trabajadores; y aun así, el hilo de argumentación de Žižek considera la siguiente tendencia histórica real: “[tales tendencias, como las apuntadas arriba] funcionaron mientras la escena política estaba concentrada en un escenario de Estado-Nación, en que un partido grande ‘popular’ del pueblo [valga la redundancia] era capaz de pactar entre la mayor parte de la población y la minoría productiva; sin embargo, ahora, con la migración e intercambio global, esta ‘síntesis nacional’ se está volviendo cada vez menos operativa” (2010, p. 238). En efecto, sin ese pacto Estado-sociedad, el juego de *capitalistas y proletarios* subvencionando a todos no es posible. Justamente el mundo actual evidencia Estados-Nación democráticos cuyas mayorías parlamentarias abogan por la austeridad presupuestal y el recorte del gasto público, por dos razones apuntadas teóricamente por Žižek en el fragmento citado: la “migración” (piénsese en Estados Unidos y Europa Central) aumenta de manera insostenible el número de sujetos a subvencionar con bienestar universal y el “intercambio global” conecta los tesoros estatales con obligaciones crediticias de acreedores privados (o de alguna instancia financiera de peso internacional), cuyo interés no se encuentra precisamente en la otorgación universal de bienestar. La idea del “ingreso básico” queda así descartada críticamente por Žižek. Sobre las otras demandas de reconocimiento e inclusión social cabría apuntar, sencillamente, que no trascienden, en lo económico, de modo ninguno el horizonte de funcionamiento del capitalismo.

Sobre el tema del “punto cero apocalíptico”, basamos nuestra argumentación en la conferencia *¿Qué significa ser un revolucionario hoy en día?* (accesible gratuitamente en *YouTube*), dictada por Žižek en 2009 en Londres. En esta presentación, Žižek habla de un acercamiento contemporáneo tendencial a una suerte de punto de no retorno, en el cual catástrofes naturales y humanitarias como un “colapso ecológico”, una “reducción biogenética de seres humanos a máquinas manipulables” o un “control digital total sobre nuestras vidas”, supondrían una verdadera amenaza, por un lado, para la supervivencia efectiva de la raza humana (sin alimentos no se pueden sostener las poblaciones) y, por otro, para la supervivencia efectiva de un mínimo de dignidad espiritual (valga el kantismo y el hegelianismo, y así, el idealismo). ¿Cómo es que podría efectivamente darse tal escenario?

Ignacio Ramonet, en 2002, apunta: “El recalentamiento climático, la escasez de agua potable, la desaparición de bosques, la amenaza de extinción de múltiples especies, la pobreza que se extiende, resultan de un esquema de consumo y producción inviable” (p. 15). Existen, en efecto, problemáticas ecológicas que son del conocimiento del público, por lo menos académico y político, tanto así que eventos internacionales visitados incluso por

jefes de Estado, como *Cumbre de la tierra* o *Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sustentable*, son organizados desde la segunda mitad del siglo xx para discutir y proponer cursos de acción para acometer las problemáticas arriba apuntadas. Se trata este punto no de una paranoia verde injustificada, sino de una temática con relevancia económica, social y política. Sin *recursos naturales* no renovables (o por lo menos no a una tasa como para llevar el paso al descomunal ritmo de producción actual) como tierra, agua, metales, gas natural, petróleo, etc., no es posible sustentar un proceso de producción capitalista. Aplicando una lógica de reflexión ricardiana, en este punto llegaríamos a conclusiones espeznantes sobre la relación entre producción, trabajo y población. “El desierto crece”, pero no meramente a la nietzscheana, sino efectivamente en la proporción de desierto-tierra cultivable.³

Luego, en el artículo “Un Lenin del Ciberespacio: ¿por qué no?” Žižek explicita dos temáticas “biopolíticas” que comprometerían incluso los ideales “formales burgueses de igualdad y libertad”. En primer lugar, la espinosa cuestión actual del “patentar genes” o “prácticas médicas” tradicionales por parte de compañías norteamericanas (o de cualquier procedencia), de tal forma que “comunidades locales de repente descubren que las prácticas médicas y materiales que han venido usando por años son ahora propiedad de compañías norteamericanas, de modo que ahora deben ser compradas de ellas; con las compañías biogenéticas patentando genes, estamos todos descubriendo que partes de nosotros, nuestros componentes genéticos, son ya una instancia de derechos reservados, poseídos por otros” (Žižek, 2002, p. 6). En segundo lugar, se encuentra el tema de “nuevos modos de exclusión” concebibles a partir de una diferencia apreciable, en la sociedad, entre individuos modificados (o incluso ¡perfeccionados!) genéticamente e individuos “naturales”. En palabras de Žižek: “El primer signo claro que apunta en esta dirección es la nueva alianza entre la política (el gobierno) y las ciencias naturales. En la nueva biopolítica emergente, el gobierno está instigando la ‘industria embrionaria’, el control sobre nuestro legado genético fuera de control democrático [...] mientras los políticos están haciendo tales promesas ‘científicas’, los científicos mismos permanecen profundamente escépticos, a menudo enfatizando la necesidad de decisiones alcanzadas por un consenso social amplio” (2002, p. 7). Y naturalmente, en el marco de

³ “Se ha dado una tendencia pronunciada a la baja en la precipitación desde los inicios de los 1950s en el cinturón latitudinal, lo que ha resultado en una sequía prolongada que agrave el proceso de desertificación que opera de manera constante. Cambios climáticos futuros podrían agravar estos problemas actuales” (Spash, 2002, p. 66).

la política de la economía capitalista, consultar y efectuar tal “consenso social” no es posible. Sin un control determinado, en efecto, la tendencia (predecible, desde las ideas de los economistas políticos clásicos y de Marx) apunta a la conversión a la forma de capital (y así, de la propiedad privada, concomitantemente) de prácticas sociales y de los genomas “naturales”⁴ y humanos.

En el tema del “control digital total” surge una cuestión actual que, de nuevo, llama incluso a concebir una “alianza” entre revolucionarios comunistas y liberales, como se establece en la conferencia arriba citada, en el sentido de que apunta a una posible invasión en la esfera individual no muy alejada de la noción de “vigilancia social” que es apreciable en la imprescindible novela *1984* de George Orwell. Se trata de lo siguiente: “Robert S. Mueller [...], director del Buró Federal de Investigación [FBI] viajó a Silicon Valley [...] para encontrarse con altos ejecutivos de diversas firmas tecnológicas, acerca de una propuesta para hacer más fácil el intervenir, o investigar a los usuarios de internet” (Savage, 2010), como se lee en una noticia de 2010 en el *New York Times*. Se buscaría, según esto, de parte del gobierno norteamericano, el tener acceso abierto a la información poseída o “subida” por los individuos a redes sociales, como *Facebook*, para fomentar la “seguridad nacional” al detectar posibles amenazas a dicha seguridad. Comentarios, pensamientos, canciones, textos, conversaciones, a fin de cuentas *contenidos mentales* o *intereses subjetivos* de los individuos al acceso más o menos discrecional de una tercera instancia. Siguiendo el hilo de argumentación de Žižek, tanto comunistas como liberales deberían aliarse, parlamentariamente incluso, si se quiere ver de modo concreto, para impugnar la sanción de legislaciones que *vulneran la sagrada privacidad* (desde el liberalismo) o la *capacidad política* (desde el comunismo) de los individuos.

“El nuevo comunismo se distingue por rehusar tratar los antagonismos [sociales, políticos y económicos del siglo XXI] en aislamiento, como problemas técnicos arreglables con reformas parlamentarias” (Johnson, 2012, p. 65) declara un crítico de Žižek en torno a los problemas planteados en esta última parte de nuestra presentación. Y en efecto, ese es justamente el punto de vista žižekiano: no es posible resolver realmente la cuestión ecológica, la cuestión de la propiedad intelectual, la biogenética y la de la “arrabalización” de las ciudades en el marco de la democracia parlamentaria o los mecanismos de mercado. Žižek lo reafirma tajantemente en una entrevista a *Le Monde*, junto con Peter

⁴ En un sentido hegeliano, es decir, “natural”, como aquello no, o todavía no, imbuido de fines e intervenciones humanas.

Sloterdijk en 2011: “Utilizo deliberadamente el término ‘comunismo’, pues mis problemas en realidad son los bienes ‘comunes’ como la biogenética y la ecología” (Truong, 2011). Y eso no hace sino afirmar y aplicar una categoría económica marxiana central, a saber, la de la subsunción real: “el ser humano es accesorio viviente de un cuerpo global que existe aparte de él: la maquinaria automática” (Marx, 2005, p. 46).

Así, los Nuevos Movimientos Sociales no pueden ser vistos por Žižek sino con reserva y crítica; el mote cáustico de “coalición arcoíris”, es decir, la aspiración a la conjunción de demandas de colectivoslésbicos, gays, bisexuales, transgénero, feministas, pro-indígenas, ecologistas, protectores de los animales, etc., es acuñado precisamente por Žižek para resaltar agudamente “la limitación del proyecto político democrático” (2004, p. 189); limitación originada, *precisamente*, por la desatención al carácter sistémico y estructural de las problemáticas sociales, políticas y económicas al funcionamiento del capitalismo. Por lo mismo, la demanda negriana de un “ingreso ciudadano”, o la loa de Karatani (un marxista japonés) a los LEDS (una apuesta a generar un espacio de intercambio global tipo trueque, a espaldas del intercambio capitalista) no pueden ser vistas por Žižek sino desde un enfoque marxista ortodoxo. Cabe recordar a Marx:

La sociedad burguesa es la más desarrollada y la más compleja organización histórica de producción. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, por lo tanto también permite una comprensión sobre la estructura y relaciones de producción de todas las formaciones sociales anteriores, desde cuyas ruinas y elementos, la sociedad burguesa misma se ha construido; remanentes, todavía no conquistados que todavía perviven en esta sociedad, cuyos meros matices han desarrollado una significación explícita dentro de ella [...] (Marx citado en Žižek, 2010, p. 196).

Y en efecto, mientras el capitalismo sea el modo de producción hegemónico, todo otro modo de producción, circulación y consumo estará determinado por sus categorías (los tickets de horas de trabajo de la economía LED pueden ser intercambiados por moneda tradicional, por crédito tradicional, etc.). Žižek no es un utopista en este punto: “vivimos en tiempos oscuros para la política emancipadora” (2004, p. 189).

El filósofo esloveno se declara él mismo como “mucho más modesto” y “pesimista” (Žižek, 2004, p. 189) que Negri *et al.* A fin de cuentas esa sería una de las conclusiones de este trabajo. Se podría atribuir un modesto pesimismo ricardiano a Žižek, mismo que podríamos explicitar claramente, en lo económico, con el siguiente hilo de argumentación nada ajeno a las reflexiones de la economía política clásica, desde Ricardo hasta Malthus y Smith: ¿Qué pasaría en un escenario global —o incluso

local— de escasez de agua? Al disminuir la oferta de agua y permanecer constante la demanda, el precio de esta “mercancía” subiría hasta donde fuera necesario para equilibrar ambas fuerzas. ¿Y si hay individuos que no pueden pagar el precio del agua? Puesto que el agua, no es una mercancía de lujo o de vanidad, sino un bien necesario de subsistencia, quien no tuviera acceso monetario a esta, en última instancia, moriría de sed (o de deshidratación *in strictu sensu*). Al disminuir la demanda de agua, puesto que hay menos seres humanos que la demanden, disminuiría igualmente su precio; de modo que la población superviviente en general, en un momento dado, tendría de nuevo acceso al precio disminuido de la mercancía en cuestión. Y a fin de cuentas la población humana se equilibraría al nivel de posibilidad de oferta de agua. No parece un panorama agradable, satisfactorio o, incluso, aceptable. Hasta la teoría de la simpatía de Adam Smith⁵ podría ser puesta en discordancia y tensión con este hilo de argumentación. Žižek esgrime, entonces, un pesimismo ricardiano en lo económico y en lo político como lo explicitamos arriba al hablar de las tendencias globales actuantes en contra de la política de bienestar. Pero no es un pesimismo que termine en el horizonte de Ricardo o Malthus. Se trata de un pesimismo que llama a pensar, en lo económico, en las limitaciones del capitalismo para sostener demandas humanitarias fuertes (como “bienestar” o “buena vida”) o elementales (a fin de cuentas, el agua, por más curioso que suene, pero dada magnitud de la población mundial actual, para fines efectivos de mantenimiento de poblaciones actuales no cae del cielo) en un contexto contemporáneo real que tiende a la *post-política*, esto es, a la administración impersonal de lo público a la *hiper* Weber (junto con la vulgarización de la democracia, su comercialización, etc.), en la cual cuestiones como ¿qué queremos nosotros?, ¿qué encontramos nosotros como indignante?, ¿qué encontramos nosotros como aceptable/inaceptable?, o bien, no tienen lugar efectivo o son reducidas al terreno de la integración dentro de un esterilizado y pacificado (y así, *despolitizado*, de acuerdo con Žižek) marco de “armonía” social. Žižek responde a esta cuestión: “Es tiempo de que nos demos cuenta de que tenemos que hacer una decisión propiamente política de lo que queremos. Ningún administrador ilustrado hará el trabajo por nosotros” (2006, p. 574).

⁵ Como se encuentra esta elaborada en la Teoría de los sentimientos morales.

Bibliografía

- Ballestín, Juan Antonio. (2007). Žižek, Lenin y la resistencia posmoderna. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, (3), 74-78.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Johnson, Alan. (May/June 2012). The New Communism, Resurrecting the Utopian Delusion. *World Affairs*, 62-70.
- Kang Kim, Hyun. (2009). *Slavoj Žižek*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Lukács, Georg. (1978). *The Ontology of Social Being. 2. Marx*. London: Merlin Press.
- Marx, Karl. (2005). *La tecnología del capital*. México: Ítaca.
- Patten, Simon. (Nov. 1890). The Educational Value of Political Economy. *Publications of the American Economic Association*, (5), 7-36.
- Ramonet, Ignacio. (agosto 2002). Salvar el planeta. *Le Monde Diplomatique*, (22), 15-79.
- Ricardo, David. (2004). *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Savage, Charlie. (nov. 16, 2010). F.B.I. Seeks Wider Wiretap Law for Web. *The New York Times*. Recuperado de: http://www.nytimes.com/2010/11/17/technology/17wiretap.html?_r=1
- Spash, Clive. (2002). *Greenhouse Economics, Value and ethics*. USA and Canada: Routledge.
- Truong, Nicolas. (22 de agosto de 2011). Diálogo Slavoj Zizek-Peter Sloterdijk: La quiebra de la civilización occidental. Recuperado de: <http://filosofianews.blogspot.mx/2011/08/dialogo-slavoj-zizek-peter-sloterdijk.html>
- Žižek, Slavoj. (Summer 2002). A cyberspace Lenin: why not? *International socialism journal*. Issue 95: 1-11.
- Žižek, Slavoj. (Fall-Winter 2004). Ethical Socialism? No, Thanks! *Telos*, (129), 173-189.
- Žižek, Slavoj. (Spring 2006). Against the populist temptation. *Critical Inquiry*, 32(3), 551-574.
- Žižek, Slavoj. (July 2 2009). What does it mean to be a revolutionary today? [Archivo de video] Recuperado de: http://www.youtube.com/watch?v=_GD69Cc20rw
- Žižek, Slavoj. (2010). *Living in the End Times*. New York: Verso.

*Reflexiones políticas contemporáneas en los márgenes
disciplinarios* se podrá visualizar en: www.filosofia.buap.mx, a partir del mes de Junio de 2016. se publica en: <http://www.filosofia.buap.mx>. El diseño en formato digital fue realizado en junio de 2016 por María del Rocío Rivera Castillo, en formato digital
PDF 2 MB

