

ISSN: 1870 879X

EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología

Publicación de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales

Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México

14

Año VII, Núm.14
Julio-Diciembre 2013

Los derechos humanos en Francisco de Vitoria
Carlos Bretón Mora Hernández

*Erich Fromm: bases para una antropología paradójica
y una ética "negativa"*
Ricardo M. Rivas García

*Conocimiento, economía, desarrollo y sociedad:
trazos desde la complejidad*
Ricardo Guzmán Díaz
Aurora Adriano Anaya

*El acoso en lugares públicos.
Experiencias y percepciones de adolescentes mexicanos*
María Elena Meza de Luna



TECNOLOGICO
DE MONTERREY®

Rectoría de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

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

- LATINDEX: Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
- CLASE: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
- GALE: Cengage Learning
- ULRICH Periodicals Directory
- EBSCO: Publishing (Academic Search Premier)
- SCIELO-México: Scientific Electronic Library Online
- DIALNET: Universidad de la Rioja
- Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica Redalyc
- New Jour.: Electronic Journals and Newsletters. Georgetown University
- IRESIE: Base de Datos Sobre Educación Iberoamericana

EN-CLAVES
del pensamiento

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Psicología
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México

Año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013

Directora

Dora Elvira García G.

Jefas de redacción

Ivón Cepeda • Margo Echenberg

Consejo de redacción

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

Comité editorial y asesor nacional e internacional

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

Asistente editorial

Tarssis Dessavre Oliva • Xavier Alejandro Camargo

Edición

Juan Carlos H. Vera • Edna Karina Rivera Martínez

Diseño

Omar Zamora Calderón • Víctor M. Juárez Balvanera



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

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

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

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



ÍNDICE

Artículos

<i>Las analogías en la formulación de la teoría electromagnética de la luz de Maxwell</i> Vladimir Cachón Guillén	11
<i>Los derechos humanos en Francisco de Vitoria</i> Carlos Bretón Mora Hernández	35
<i>Totalitarismo arendtiano y biopolítica foucaultiana: la hipótesis agambeniana de desconexión</i> Federico Donner	63
<i>Consideraciones en torno al concepto de “símbolo” desde el punto de vista de Ernst Cassirer</i> Roberto Andrés González	85
<i>Erich Fromm: bases para una antropología paradójica y una ética “negativa”</i> Ricardo M. Rivas García	103

<i>Conocimiento, economía, desarrollo y sociedad: trazos desde la complejidad</i> Ricardo Guzmán Díaz Aurora Adriano Anaya	123
<i>Amor, cuerpo y filosofía de la experiencia: hacia la lectura deleuziana de Bergson</i> José Ezcurdia	145
<i>El acoso en lugares públicos. Experiencias y percepciones de adolescentes mexicanos</i> María Elena Meza de Luna	177
Reseñas	
<i>Codo a codo: parejas de artistas en México</i> María Claudia André	189
<i>La crisis que nos parió. Ensayo sobre cuatro publicaciones que emergieron en el contexto de la crisis argentina</i> Virginia Labiano	195



ARTÍCULOS

LAS ANALOGÍAS EN LA FORMULACIÓN DE LA TEORÍA ELECTROMAGNÉTICA DE LA LUZ DE MAXWELL

VLADIMIR CACHÓN GUILLÉN*

Resumen

Este trabajo se centra en los dos primeros artículos de James Clerk Maxwell sobre las líneas de fuerza magnética. ¿Qué llevó a Maxwell a escribir sobre este tema, y cómo influyeron en él las circunstancias tecnológicas de su tiempo? Y, sobre todo, ¿cómo logró, a partir del empleo de analogías mecánicas, entender la naturaleza de los campos electromagnéticos y concebir una teoría unificada del magnetismo, la electricidad y la luz? Se explora el proceso creativo de Maxwell y se intenta derivar de él algunas conclusiones útiles sobre la manera en que se hace ciencia.

Palabras clave: líneas de fuerza, campo electromagnético, telegrafía submarina, Maxwell, Thompson, Faraday.

Abstract

This article focuses on the two first James Clerk Maxwell papers on magnetic lines of force. What took Maxwell to write about this issue, and how did the technological circumstances of his time influence him? And, over all, how did he

* Docente del Laboratorio de Estudios Sociales de la Ciencia, Departamento de Biología Evolutiva, Facultad de Ciencias, UNAM, México, <vladimircg@yahoo.com>.

manage to understand, through the use of mechanical analogies, the nature of electromagnetic fields and manage to build a unified theory of magnetism, electricity and light? It is explored the creative process of Maxwell's mind, and then, it is attempted to infer some useful conclusions about the way science is done.

Key words: Lines of force, electromagnetic field, submarine telegraphy, Maxwell, Thompson, Faraday.

Contemplado desde muy lejos en la historia de la humanidad –digamos que desde diez mil años a partir de ahora– debe haber poca duda de que se considerará que el hecho más significativo del siglo XIX es el descubrimiento realizado por Maxwell de las leyes de la electrodinámica.

Richard Feynman¹

Introducción

¿Cómo se elaboran las grandes teorías científicas? El problema ha ocupado a numerosos filósofos de la ciencia al menos desde William Whewell,² a principios del siglo XIX. Desde entonces, numerosos filósofos e historiadores de la ciencia, como Kuhn,³ Popper⁴ o Lakatos⁵ han aportado valiosas —y a veces contradictorias— teorías para desentrañar la dinámica de la investigación científica.

En este artículo —y a diferencia de las personalidades citadas— no buscamos hallar una respuesta general a esta pregunta. Queremos, en cambio, encontrar una respuesta a un caso único, pero que tuvo repercusiones gigantescas: ¿cuál fue la dinámica del descubrimiento, por parte de Maxwell, de la teoría electromagnética de la luz? Para ello, nos enfocaremos en los dos primeros artículos que Maxwell escribió sobre el tema de las *líneas de fuerza* —un concepto que después derivaría en el de *campo* electromagnético— y que ilustran

¹ R. Feynman, *The Feynman Lectures on Physics*, vol. I. Massachusetts, Addison-Wesley, 1964, p. 11.

² W. Whewell, *History of the Inductive Sciences*, 1837, de la que existe una edición facsimilar publicada por Cambridge University Press, 2010.

³ Sobre todo en el ya clásico T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1962.

⁴ Por ejemplo, K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*. Nueva York, Hutchinson & Co., 1959.

⁵ En muchas de sus obras, pero sobre todo en I. Lakatos, *Escritos filosóficos: la metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, Alianza, 2002.

cómo las circunstancias académicas, políticas y tecnológicas, así como la muy personal forma que cada científico tiene para construir teorías, se imbrican en una compleja trama en donde es difícil ponderar el peso que tiene cada uno de estos factores.

Este caso, también, nos sirve para cuestionar uno de los mitos que se emplean con frecuencia en el ambiente académico: el de que la ciencia avanza primero como *ciencia pura*, mediante observaciones y experimentos que culminan en teorías abstractas —normalmente apoyadas en formulaciones matemáticas—, y que estas teorías, con el tiempo, derivan o maduran en *ciencia aplicada* y en nuevas tecnologías, como si la parte teórico-abstracta debiera ir siempre primero y, después, sus aplicaciones tecnológicas. A continuación veremos que la dinámica de descubrimientos es mucho más compleja que esto, y que esta secuencia ideal no se ajusta a la realidad histórica, al menos no en el caso del que nos ocuparemos.

Surge el interés de Maxwell por el electromagnetismo

El trabajo teórico-matemático de James Clerk Maxwell permitió una de las síntesis más importantes de la física. Antes de él, la electricidad, el magnetismo y la óptica se consideraban tres campos de estudio totalmente distintos y separados. Sin embargo, gracias a su teoría electromagnética, hoy se les considera diferentes manifestaciones de un mismo fenómeno.

Pero ¿cómo se llegó a esto? Quizá la primera pregunta que debemos plantearnos es ¿qué hacía Maxwell, de entrada, trabajando en el electromagnetismo mientras estudiaba física en la Universidad de Cambridge, en donde no figuraba en los planes de estudio? El primer elemento de la respuesta es que, en ese momento, Michael Faraday había logrado, con sus investigaciones, situar la electricidad como uno de los problemas centrales de la física. Había demostrado que se trataba de una propiedad característica de todo tipo de materia, y que estaba íntimamente relacionada con el comportamiento físico y químico de los cuerpos materiales.⁶ No obstante, este nuevo problema aún no había permeado los planes de estudio de las universidades del país. Contra lo que podría creerse, el electromagnetismo no era un campo de estudio típico en las principales universidades, como Cambridge, en la que la carrera de Física en los

⁶ Una exposición relativamente breve, pero razonablemente completa, sobre este tema aparece en: F. Cánovas, “James Clerk Maxwell”, en *Historia de la física*. Murcia, Universidad de Murcia, 2005. Y para una exposición más amplia puede verse W. Berkson, *Las teorías de los campos de fuerza desde Faraday hasta Einstein*. Madrid, Alianza, 1985.

años cincuentas del siglo XIX se enfocaba, sobre todo, al estudio de la mecánica celeste, la óptica y la hidrodinámica.⁷ A pesar de esto, hay evidencia de que mientras Maxwell estudiaba en Cambridge estaba al corriente de algunos de los trabajos pioneros en electromagnetismo realizados por Faraday, por un lado, y de los llevados a cabo por William Thompson, a quien conoció en 1850 (y que mucho más tarde, en 1892, sería nombrado barón Kelvin de Lags y conocido desde entonces como lord Kelvin).

Tras haber terminado sus estudios matemáticos en Cambridge, a principios de 1854, e influido por los experimentos sobre corrientes eléctricas y líneas magnéticas de Faraday, Maxwell envió una carta a Thompson —que había estado trabajando en estos temas— solicitándole que pudiera guiarle en el estudio de estos fenómenos:

Ahora que acabo de ingresar en el ingrato estamento de los licenciados, he comenzado a pensar en leer. Actividad placentera, durante cierto tiempo, entre libros de mérito reconocido que uno no ha leído, pero que debería haber leído. Con todo tenemos una fuerte tendencia a volver a los temas de la física, y varios de los aquí presentes querríamos abordar la electricidad. Imaginemos una persona que tiene un conocimiento rudimentario de los experimentos eléctricos y una ligera aversión a la Electricidad de Murphy, ¿cómo debería proceder en la lectura y el trabajo para conseguir cierta comprensión de la materia que pueda serle útil en posteriores lecturas? Si esta persona quisiera leer a Ampère, Faraday, etcétera, ¿en qué secuencia disponerlos y en qué momento y en qué orden debería abordar la lectura de los artículos que usted ha publicado en el *Cambridge Journal*? Si usted tiene en la cabeza alguna respuesta a estas cuestiones, tres de nosotros estaríamos gustosos de recibir por escrito sus consejos.⁸

Ya fuera por la respuesta de Thompson o por iniciativa propia, Maxwell comenzó sus investigaciones leyendo los *Experimental Researches in Electricity*, de Faraday. Los experimentos de Faraday planteaban una gran cantidad de problemas a resolver, además de los relativos a la relaciones entre la electricidad y la materia. Apenas un año después, en otra carta a Thompson fechada en Glenair el 13 de septiembre de 1855, Maxwell —que año y medio atrás prácticamente no sabía mayor cosa de la electricidad y el magnetismo— reconocía lo siguiente:

Querido Thompson [...] he obtenido mucho de ti en temas eléctricos, directamente al igual que a través de la imprenta y el editor, y también he utilizado

⁷ S. Schaffer, "The Laird of physics", en *Nature*, núm. 471, 2011, pp. 289-291.

⁸ Reproducida en F. Cánovas, *op. cit.*, p. 13.

otras ayudas, y leído los tres volúmenes de investigación de Faraday. Mi intención al hacer esto era, naturalmente, saber lo que se ha hecho en la ciencia eléctrica, matemática y experimental, e intentar comprender esto de una manera racional, ayudándome de cualquier noción que pudiese atornillar en mi cabeza.⁹

A estos problemas teóricos planteados por los experimentos de Faraday, Schaffer¹⁰ añade una circunstancia tecnológica que parece haber jugado un papel importante, y es que justo en los años en que Maxwell se interesaba por los experimentos eléctricos y magnéticos de Faraday, la Corona británica estaba muy interesada, por motivos políticos, en lograr la unificación de las comunicaciones de todo su Imperio, para lo cual estaba planeado el tendido de cables telegráficos interoceánicos. Este proyecto implicaba buscar maneras de resolver nuevos problemas, como la propagación de las señales electromagnéticas a través de grandes distancias, la confiabilidad de los instrumentos de medición y el análisis de las fuerzas, resistencias y corrientes en cables tendidos en el fondo del océano.

En 1853, Faraday había sido testigo de los catastróficos problemas causados por el retraso en las señales en las líneas de cable tendidas entre Londres y Manchester por una compañía de telégrafos. En una conferencia que impartió unos meses después en la Royal Institution,¹¹ empleó su propia teoría de la inducción magnética para mostrar cómo el agua salada actuaría del mismo modo que la cubierta exterior de un condensador sobre los cables submarinos, incrementando su capacitancia, disminuyendo la inducción y, por consiguiente, retrasando las señales todavía más.

Maxwell y Thompson prestaron mucha atención a esta conferencia de Faraday y a sus implicaciones para la telegrafía submarina. Apenas unos meses después, Thompson ya había desarrollado una fórmula que relacionaba el retraso en las señales con la longitud de los cables, la cual resultaba de gran valor económico para los inversionistas del nuevo y ambicioso proyecto de unir Gran Bretaña con Norteamérica mediante el tendido de una línea de 5 000 km. No es casual que, para 1856 Thompson ya se había convertido en directivo de una de las principales compañías de tendido de cables transatlánticos y en una autoridad reconocida en sistemas electromagnéticos (y en los años siguientes se haría millonario con lo que ganaría en patentes y en consultorías telegráficas).

⁹ P. M. Harman, ed., *The Scientific Letters and Papers of James Clerk Maxwell*, vol. I (1846-1862). Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 319.

¹⁰ S. Schaffer, *op. cit.*, pp. 289-291.

¹¹ *Ibid.*, p. 290.

Mientras esto ocurría, en 1856, poco después de la muerte de su padre, Maxwell se había convertido en profesor de filosofía natural (el nombre que se le daba a la ciencia hasta finales del siglo XIX)¹² en el Marischal College de Aberdeen, y estaba trabajando en el modelo de Faraday de la inducción electromagnética. Dos años más tarde se casó con Katherine Mary Dewar, hija del director del Marischal College.

Maxwell pensaba que era necesaria una teoría matemática que unificara la acción de la electricidad estática, la atracción amperiana, las corrientes permanentes y la inducción electromagnética. Con este objetivo en mente, comenzó a pensar en el electromagnetismo como algo dependiente de un medio de transmisión fluido, como el éter,¹³ o un campo, cuyo estrés y tensión fuera capaz de almacenar energía y de transmitir su acción a una velocidad finita. Su primer artículo al respecto, publicado en 1855, fue “On Faraday’s Lines of Force”. A partir de este primer artículo sobre el tema le tomó a Maxwell cinco años de arduo trabajo lograr que su modelo del electromagnetismo y sus ecuaciones fueran consistentes con lo que hasta ese momento se sabía de este fenómeno, primero en la recién instituida Universidad de Aberdeen, y después en el King’s College de Londres, en donde obtuvo el puesto de profesor de filosofía natural en 1860. El resultado de este esfuerzo fue *On Physical Lines of Force*, publicado en 1861.

Schaffer ha hecho notar que, a diferencia de sus contemporáneos en Francia y Alemania, los filósofos naturales británicos eran educados para pensar en términos mecánicos sobre la física, con poleas, bombas y ligas, y después extrapolar esta manera de pensar al Universo. Éste fue el enfoque que aprendió Maxwell mientras estuvo en Cambridge y fue, por ello, el que empleó en sus artículos de 1855 y 1861.

Sin embargo, y a pesar de saber que Maxwell fue educado en Cambridge para pensar en la física bajo el enfoque de la mecánica clásica de Newton, a primera vista puede parecer extraño que pensara que obtendría algún resultado novedoso utilizando un modelo mecánico para un fenómeno no mecánico como el electromagnetismo. No obstante, ésa era precisamente su intención: a lo largo

¹² El término “filosofía natural” no fue sustituido por la palabra “ciencia” hasta que lo propuso William Whewell (*op. cit.*, 1837) pero aún así el nuevo término tardó en desplazar al anterior, que había sido empleado desde los tiempos de Isaac Newton y la Revolución científica.

¹³ El pensar que existía un medio —el llamado “éter”— que permitía la transmisión tanto de la luz (el *éter luminífero*) como del electromagnetismo (posiblemente mediante un segundo tipo de éter), fue algo comúnmente aceptado por la mayoría de los científicos hasta 1905, cuando Einstein demostró con su artículo sobre el efecto fotoeléctrico que, si suponemos que la luz está formada por cuantos, entonces resulta totalmente innecesario invocar la existencia del éter o de cualquier otro medio de transmisión.

de estos dos trabajos Maxwell emplea el “método de analogías”, inspirado en parte por la analogía que Thompson había establecido entre el calor y la electricidad.¹⁴ Maxwell comprendía que las analogías entre fenómenos le permitían una gran flexibilidad, incluso si producían teorías poco verosímiles pero que le brindaban sistemas matemáticos muy clarificadores al aplicarlos a los fenómenos que trataba de estudiar, al mismo tiempo que no lo ataban a las explicaciones de una teoría ya existente.¹⁵ Por lo tanto, no es que Maxwell “pensara” que el electromagnetismo fuera un fenómeno mecánico, sino que *al hacerlo parecer, mediante analogías, como un fenómeno mecánico* podían descubrirse principios matemáticos que permitieran comprenderlo mejor.

Sobre las líneas de fuerza de Faraday

Maxwell se había convencido de que la noción de líneas de fuerza magnética de Faraday¹⁶ explicaba mejor el magnetismo que la concepción de centros de fuerza, aunque en esta preferencia sólo coincidían Faraday, Thompson y él mismo. La gran mayoría de los físicos de la época, influidos por la enseñanza de la mecánica clásica en las universidades y, concretamente, por el modo en que Newton había analizado la gravedad, prefería pensar en la atracción magnética como una fuerza que se concentraba en un punto, en el centro del material magnético, y que actuaba a distancia sobre otros materiales. Para estos físicos, por tanto, el fenómeno primario a estudiar era la naturaleza de estos centros de fuerza. Faraday, por el contrario, proponía que el magnetismo actuaba mediante líneas de fuerza que cubrían la distancia entre ambos materiales, y que la distribución de estas fuerzas en el espacio era el fenómeno primario, y no la naturaleza de los centros alrededor de los cuales estas líneas de fuerza se agrupaban.¹⁷

¹⁴ Según admite él mismo, véase J. C. Maxwell, “On Faraday's Lines of Force”, en *Transactions of the Cambridge Philosophical Society*, núm. 10, 1856, p. 157.

¹⁵ Véase la explicación que hace de su método el propio Maxwell (*ibid.*, pp. 155-156).

¹⁶ El concepto de *líneas de fuerza magnética*, o simplemente *líneas de fuerza*, fue propuesto por Faraday en 1839: “Por curvas magnéticas quiero decir las líneas de fuerza magnética que, aunque estén modificadas por la yuxtaposición de polos, se manifiestan mediante limaduras de hierro; o aquellas con las que una aguja magnética, muy pequeña, formaría una tangente”.

¹⁷ Véase el “Resumen” hecho por el propio Maxwell sobre su “On Faraday's Lines of Force”, y que, aunque no llegó a publicarse, aparece reproducido en Harman, *op. cit.*, p. 353 y en J. M. Sánchez Ron, “Maxwell, su vida y su obra”, en J. C. Maxwell, *Materia y movimiento*. Barcelona, Crítica, 2006, p. 45.

Para estudiar de manera teórica este fenómeno, Maxwell escribió “On Faraday’s Lines of Force”, que se publicó en 1856¹⁸ en los *Transactions of the Cambridge Philosophical Society*. El objetivo de Maxwell en este artículo era desarrollar las ideas de Faraday dentro de una teoría matemática del electromagnetismo. Para ello, empleó un enfoque completamente distinto a los que se conocían en su época. Utilizó —como hacía Thompson— una interpretación de los fenómenos electromagnéticos en función de la existencia de un medio como el éter, lo cual le permitía utilizar modelos matemáticos en los que podía aplicar las leyes de Newton. En este aspecto, su interpretación era distinta a la de Faraday —que no apelaba al éter—, pero pensaba que era preferible.

Para analizar los fenómenos electromagnéticos, Maxwell empleó una serie de analogías ilustrativas. Es decir, estableció parecidos y trabajó sobre ellos para visualizar de mejor manera los fenómenos que describía, aunque no pretendía derivar una teoría nueva a partir de estas analogías, ya que tampoco pretendía que éstas fueran físicamente verdaderas. Concretamente, al emplear la analogía que ya había hecho Thompson entre electricidad y flujo calorífico, Maxwell estaba consciente de que “no debemos concluir de la similitud parcial de algunas de las relaciones de los fenómenos del calor y la electricidad que existe una similitud real entre las causas de ambos fenómenos. La similitud es entre relaciones, no entre las cosas relacionadas”.¹⁹

Pero, aunque las analogías eran sólo ilustrativas, jugaron un papel fundamental en este artículo. Para comprender la heurística del método analógico de Maxwell revisemos algunas de las principales.

Veamos, en primer lugar, su analogía mecánica para las líneas de fuerza. Maxwell nos explica que, si llenamos de líneas de fuerza el espacio que rodea un imán, como hizo Faraday, “obtendríamos un modelo geométrico de los fenómenos físicos que nos indicarían la dirección de la fuerza, pero no su intensidad en cualquier punto, para lo cual necesitaríamos de otro método”. La solución que se le ocurrió a Maxwell fue “considerar estas curvas no como simples líneas, sino como finos tubos de sección variable que transportan un fluido incompresible”. En cualquier punto del campo magnético, la magnitud y la dirección de la fuerza estaría entonces representada por la dirección y magnitud del fluido imaginario, contenido dentro de tubos de distinto diámetro.

¹⁸ La primera parte de este artículo fue leída por Maxwell ante la Sociedad Filosófica de Cambridge el 10 de diciembre de 1855, y la segunda el 11 de febrero de 1856.

¹⁹ Este comentario lo hizo mucho después, en J. C. Maxwell, *A Treatise on Electricity and Magnetism*. Londres, Clarendon Press, 1873, pero refiriéndose a la misma analogía de Thompson que, en efecto, tuvo en mente al escribir “On Faraday’s Lines of Force”.

Revisemos ahora su analogía mecánica de la electricidad. La carga positiva se considera como una fuente de fluido, cuya cantidad depende de su intensidad. La carga negativa sería un *sumidero* que absorbe todo el fluido de las proximidades de manera proporcional a su intensidad. Según Faraday, había la misma cantidad de carga positiva que negativa y, por tanto, los sumideros nunca cesarían de absorber fluido. Se trataba, en cualquier caso, de un fluido extraño, que nunca dejaría de estar creándose en un lugar y absorbiéndose o destruyéndose en otro. Sin embargo, para Maxwell no era un problema lo singular de estas propiedades y el extraño carácter del fluido: él, lo que necesitaba en este punto, era un modelo que le permitiera pasar a ecuaciones lo que estaba “sucediendo mecánicamente” en su supuesto, sin importar en este momento si esas propiedades eran un tanto extrañas.

En una tercera analogía, Maxwell analizó la acción de los dieléctricos²⁰ suponiendo que el fluido (que no posee inercia) fluía a través de un medio resistente que ejercía sobre éste una fuerza proporcional a su velocidad. De este modo, variando la resistencia del medio por el que discurría el fluido, obtuvo una analogía mecánica de la acción de los materiales dieléctricos y diamagnéticos:²¹ enfrentando en su camino a una región de mayor resistencia, el fluido tendería a rodearla, desviando las líneas de flujo, como en el caso experimental en que las líneas de fuerza parecían desviarse por acción de un material diamagnético. Siguiendo esta analogía, Maxwell introdujo una variable adicional: un medio cuya resistencia al flujo varía con la dirección, y entonces mostró cómo esta analogía explicaría los efectos magnéticos que tienen lugar en los cristales. Como el fluido es incompresible, el volumen de cualquier parte del fluido habría de permanecer constante en el tiempo y, por consiguiente, la velocidad del fluido tendría que disminuir según se fuera alejando de la fuente. De hecho, nos dice Maxwell, la velocidad del fluido tendrá que obedecer la ley del inverso del cuadrado. Maxwell demostró también que así como la velocidad es análoga a la fuerza en el campo eléctrico, la presión en un punto del fluido es análoga al potencial.

Vemos, pues, que esta serie de analogías mecánicas le permitieron a Maxwell no sólo ilustrar sino comprender mejor las propiedades del electromagnetismo,

²⁰ Un dieléctrico es un material que es un mal conductor de la electricidad pero que, a diferencia de los materiales aislantes, posee la propiedad de que al ser sometido a un campo eléctrico externo puede establecerse en él un campo eléctrico interno. El término fue concebido por William Whewell en respuesta a una petición de Faraday.

²¹ El diamagnetismo es una propiedad de algunos materiales que consiste en ser repelidos por un imán (es, por lo tanto, la propiedad opuesta a ser atraído por un imán). La descubrió Faraday en 1845, al observar que un trozo de bismuto era repelido por ambos polos de un imán (lo que sugería que el campo magnético del imán estaba generando un campo magnético en el bismuto, pero de sentido opuesto).

y empleando una mecánica newtoniana para representar lo que ocurría (sin importar si físicamente sucedía *realmente* de ese modo), pudo no sólo derivar nuevos aspectos del electromagnetismo, sino trasladar más adelante su comportamiento a un lenguaje matemático. Esto último lo realizó en la segunda parte del artículo, en la sección titulada “On Faraday’s electrotonic state”. En esta sección Maxwell desarrolló la primera versión del sistema de ecuaciones que describen las líneas de fuerza eléctricas y magnéticas y que, años después y con muchas transformaciones, derivaría en sus famosas ecuaciones sobre el electromagnetismo. En esta versión, sin embargo, Maxwell todavía no había desarrollado el concepto de “desplazamiento eléctrico”, cuya derivada con respecto al tiempo constituye la “corriente de desplazamiento”, un concepto al que llegaría en los siguientes años.

Sobre las líneas físicas de fuerza

Maxwell tenía sólo 29 años cuando apareció publicada la primera parte de *On Physical Lines of Force*, en marzo de 1861, por *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*.²² Este artículo representó, con toda probabilidad, el paso más importante en la unificación teórica que lograría durante los siguientes años. Sin embargo, en él no aparece todavía su concepto de onda electromagnética, sino que —como podemos observar en la figura 1— Maxwell sigue pensando en las líneas de fuerza de Faraday más bien en función de una serie de engranajes que giraban y de ruedas y esferas que transmitían la acción de la fuerza electromagnética.

²² La primera parte se publicó en el número de marzo de 1861, la segunda en el de abril del mismo año, la tercera hasta enero de 1862, y una cuarta y última parte al mes siguiente. La diferencia en tiempos entre la primera y la tercera partes resultará relevante en su contenido y en esta historia, como explicaremos más adelante en el texto.

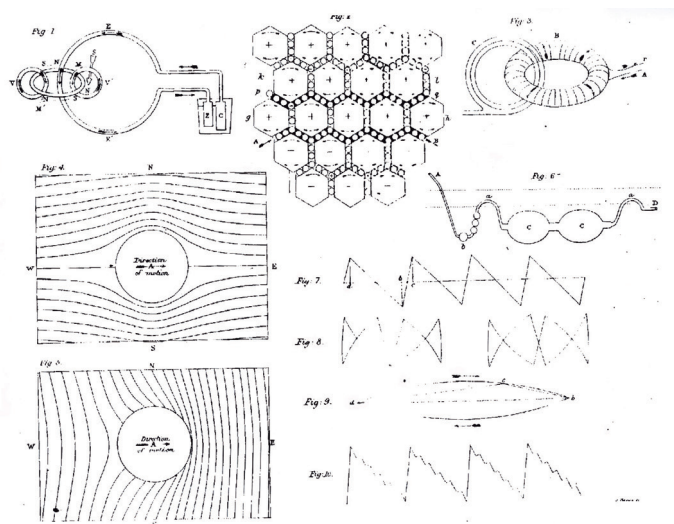


Figura 1. Ilustración original de Maxwell en *On Physical Lines of Force*, parte II.

Una de las principales limitaciones que habían afectado a “On Faraday’s Lines of Force” era su incapacidad de tratar las conexiones entre los campos eléctricos, campos magnéticos y corrientes eléctricas. Para superar este problema, en esta ocasión Maxwell decidió dejar de lado las analogías ilustrativas, y desarrollar un modelo mecánico de estos fenómenos que fuera teóricamente viable y que le permitiera establecer las conexiones pendientes. En este sentido, hay una diferencia fundamental entre las analogías empleadas en “On Faraday’s Lines of Force” y las nuevas analogías mecánicas que Maxwell va a utilizar en *On Physical Lines of Force*. En el primer caso, se había tratado únicamente de analogías ilustrativas. Ahora, con sus increíbles modelos mecánicos, Maxwell ha decidido construir, mediante analogías, modelos que debían considerarse como candidatos a una “teoría verdadera”. Y estaba consciente de que también podían resultar falsos... pero habían sido diseñados para que tuvieran la posibilidad de resultar verdaderos, al menos en el sentido de describir la auténtica realidad física. Por consiguiente, y como ha señalado adecuadamente Sánchez Ron,²³ el estatus ontológico de ambos artículos es muy diferente.

Maxwell explica su objetivo y la razón del empleo de su método analógico del modo siguiente:

²³ J. M. Sánchez Ron, “Maxwell, su vida su obra”, en *op. cit.*, p. 49.

Mi objetivo en este artículo es clarificar el camino [...] investigando los resultados mecánicos de ciertos estados de tensión y movimiento en un medio, y comparándolos con los fenómenos observados del magnetismo y la electricidad. Al señalar las consecuencias mecánicas de estas hipótesis, espero ser de alguna utilidad a aquellos que consideran estos fenómenos como debidos a la acción de un medio, pero que dudan de la relación de esta hipótesis con las leyes experimentales ya establecidas, las cuales han sido generalmente expresadas empleando otro tipo de hipótesis.²⁴

Al igual que Thompson, Maxwell creía que el campo electromagnético estaba *realmente* constituido por un éter subordinado a las leyes de la mecánica newtoniana.²⁵ Por lo tanto, debía tener un mecanismo y éste era susceptible de ser descubierto. Para el momento de la publicación de este nuevo artículo, Maxwell veía las analogías mecánicas que había empleado en su artículo anterior como insuficientes, y le parecía que si bien le habían servido para ilustrar y entender mejor las líneas de fuerza de Faraday, no proporcionaban una teoría general de los fenómenos electromagnéticos. Por consiguiente, su nueva meta era reexaminar estos fenómenos bajo un punto de vista mecánico, pero ahora enfocándose en qué fuerzas o movimientos en el éter (que servía de medio de transmisión) podían dar cuenta de los fenómenos observados, en particular de los campos magnéticos. Y, de ser posible, buscaría la manera de que este modelo mecánico le ayudara a conectar el fenómeno de la atracción magnética con los fenómenos del electromagnetismo, de las corrientes inducidas y con el de la luz, en una sola teoría unificadora.²⁶

Al comenzar a desarrollar su modelo mecánico para explicar el campo de carga, Maxwell —al parecer— no tenía idea de qué ecuaciones iba a encontrar, ni si sería capaz de desarrollar una teoría unificadora. Pero estaba completamente seguro, al menos, de dos cosas: de las tres leyes de la mecánica de Newton y de que la explicación tenía que pasar por una teoría de campos. Su fe en ambas cosas le brindó un programa parecido al de Thompson: explicar todo en términos de un éter supeditado a las leyes de Newton.

Maxwell sabía, naturalmente, que toda teoría correcta tiene que ser consistente con los hechos experimentales, y también sospechaba que la teoría correcta debía parecer extraña, puesto que ningún intento racional previo había dado con la teoría adecuada. De modo que se permitió a sí mismo probar

²⁴ J. C. Maxwell, "On Physical Lines of Force", en *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, núm. 21, 1861, pp. 161-175, 281-291, 338-345; y núm. 23, pp. 12-24, 85-95. (Esta cita pertenece a la parte I, p. 162.)

²⁵ F. Cánovas, *op. cit.*, cap. 2.

²⁶ J. C. Maxwell, "On Physical Lines of Force", en *op. cit.*, parte I, p. 162.

cualquier hipótesis que fuera consistente con sus dos premisas (la mecánica de Newton y la existencia de campos). Maxwell pensaba que, aunque no diera con sus analogías con el mecanismo correcto, podía encontrar uno que fuera lo suficientemente parecido al verdadero como para poseer algunas propiedades en común. Por esta razón, y uniendo su imaginación a su facilidad matemática, se tomó la libertad de imaginar mecanismos imposibles y descabellados que, sin embargo, pudieran poseer algunas propiedades correctas, análogas a las del mecanismo verdadero, cualquiera que éste fuera.

Al parecer, Maxwell tampoco estaba satisfecho con sus ecuaciones de 1856. Pensaba que sus resultados de esa ocasión debían ser modificados con la introducción de la velocidad finita de la inducción magnética. Y es que Maxwell, al igual que Faraday y Thompson, tenía razones metafísicas para creer que la inducción electromagnética no podía ser instantánea y que requería de tiempo para propagarse por el campo. Según el concepto del éter que manejaba, cada parte del éter no podía actuar sobre las demás a distancia, sino sólo sobre las partes adyacentes. Y, si se suponía que el éter es una sustancia elástica y con masa, entonces la velocidad de propagación debía de ser finita. Había, además, una razón poderosa para creer que el éter poseía estas propiedades: la velocidad finita de la luz. Y si bien ésta se transmitía por medio de un *éter luminífero*, que no necesariamente estaba relacionado con el campo electromagnético, a Maxwell le costaba trabajo creer en la existencia de dos éteres superpuestos, uno para la luz y otro para el electromagnetismo. Finalmente, estaba el descubrimiento de Faraday de la rotación magnética de la luz polarizada, que demostraba la existencia de una relación entre la luz y el magnetismo. Por lo tanto, lo natural era asignar a un mismo éter los efectos electromagnéticos y los luminosos. Y si este éter producía una velocidad finita para la luz, debía por tanto ocasionar una velocidad también finita para la inducción electromagnética.

El problema de Maxwell era dar con un modelo del éter del campo electromagnético que incorporara la masa y elasticidad necesaria para la velocidad finita y llegar, de ser posible, a formular una teoría que pudiera unificar la electricidad, el magnetismo y la luz.

Y fue el propio Faraday quien aportó la idea sobre la que Maxwell comenzó a trabajar en su modelo mecánico. Faraday había dicho que la distribución de las líneas magnéticas de fuerza podía determinarse suponiendo que existe tensión a lo largo de las líneas y una presión entre ellas. Maxwell, entonces, se preguntó qué explicación mecánica podía producir esta desigualdad de presiones en un fluido o, por analogía, en un medio móvil. La clave la encontró en los trabajos de Thompson, donde se establecía la necesidad de suponer un

movimiento turbulento en torno a las líneas magnéticas de fuerza en un medio diamagnético, pues pensaba que ésta era la única forma de explicar la rotación de la luz observada por Faraday. Maxwell hizo suya la idea de los remolinos magnéticos y decidió aplicarla a todas las líneas de fuerza, tanto en el espacio como en un medio material. Esta generalización permitía una explicación mecánica al problema de la desigualdad de presiones, tanto a lo largo de las líneas como entre ellas.

En sus deducciones, Maxwell introdujo una hipótesis que resultó ser de gran valor heurístico: que las masas de los remolinos magnéticos dependían de la permeabilidad magnética del medio y, por lo tanto, la energía del campo magnético —es decir, la energía cinética de estos remolinos— era una función de la constante de permeabilidad.

El segundo paso en la construcción del modelo que estaba buscando, era encontrar una analogía mecánica de la corriente eléctrica que estableciera una relación entre ésta y el magnetismo. La solución ingeniosa de Maxwell consistió en suponer que la electricidad está constituida por bolitas, o partículas (ver la figura 2), que separan a unos remolinos magnéticos de otros, considerando a éstos como barras flexibles con una superficie rugosa. El razonamiento de Maxwell es tan sorprendente que conviene reproducirlo:

Suponiendo que sea correcta la explicación de las líneas de fuerza mediante remolinos moleculares, ¿por qué una determinada distribución de remolinos supone una corriente eléctrica? Una respuesta satisfactoria nos facilitaría mucho el camino hacia la solución del verdadero problema, que no es sino contestar a la pregunta: ¿qué es la corriente eléctrica?

Me ha costado mucho aceptar la existencia de remolinos a través de todo un medio, girando codo con codo en la misma dirección en torno a ejes paralelos. Las porciones contiguas de dos remolinos consecutivos deben moverse en direcciones opuestas; y es difícil comprender cómo el movimiento de una parte del medio pueda coexistir con un movimiento contrario de la porción contigua, e incluso producirlo.

La única idea que me ha ayudado a concebir este tipo de movimientos es que los remolinos están separados por una capa de partículas girando cada una alrededor de su propio eje, en dirección opuesta a la de los remolinos, de forma que las superficies de contacto entre partículas y remolinos tienen el mismo sentido de movimiento.

En mecánica, cuando se quiere que dos ruedas giren en la misma dirección, se coloca entre ellas otra rueda que engrane con ambas, y que se llama “piñón loco”. La hipótesis que sugiero sobre los remolinos es que entre cada dos remolinos contiguos se interpone una capa de partículas que actúa como

piñón loco; de esta forma cada remolino tiende a hacer que sus vecinos se muevan en la misma dirección.

[...] Por lo tanto, y de acuerdo a esta hipótesis, parece ser que la corriente eléctrica queda representada por la transferencia de las partículas móviles interpuestas entre los vórtices vecinos. Podemos concebir que estas partículas son muy pequeñas comparadas con el tamaño de los vórtices, y que una gran cantidad de vórtices con todo y sus partículas circundantes, quedan contenidos en una única molécula completa del medio.²⁷

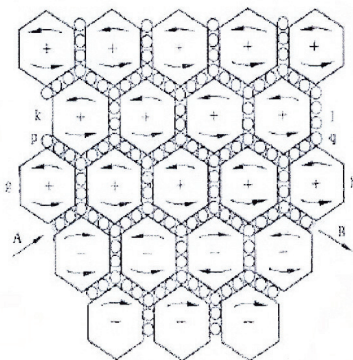


Figura 2. Los remolinos magnéticos de Maxwell en *On Physical Lines of Force*.

El tercer paso en la construcción de su modelo mecánico fue suponer que estos remolinos magnéticos estaban dotados de elasticidad. Esta hipótesis exigía una velocidad finita de variación de los estados del mecanismo: una velocidad de inducción finita. Y de paso proporcionaba una posible explicación para la electricidad estática: en un dieléctrico, los ejes de los remolinos magnéticos no pueden moverse. Si una causa exterior al mecanismo ejercía fuerza sobre las partículas eléctricas, éstas deformaban elásticamente los remolinos magnéticos. Y esta deformación ponía en juego a las fuerzas elásticas del remolino, que entonces presionaban sobre las partículas eléctricas circundantes. Y, en este modelo, se supone que la fuerza de un remolino sobre una partícula eléctrica representa la fuerza eléctrica debida a la carga.

Así pues, Maxwell —al igual que Faraday— ideó una teoría de campo de carga. Y, como veremos a continuación, la adopción de esta idea de campos de carga le aportaría a su teoría algunos de los resultados más originales.

²⁷ *Ibid.*, parte II, pp. 283-285.

La teoría electromagnética de la luz

En el verano de aquel 1861 Maxwell viajó a sus posesiones en Escocia, aparentemente satisfecho de su analogía mecánica del electromagnetismo y de la hipótesis que había formulado para los campos de carga. Pero en los siguientes meses fue cambiando su comprensión sobre las implicaciones de su propio trabajo.

Mientras atendía sus tierras y pensaba en sus modelos electromagnéticos, en el verano de ese mismo año los problemas técnicos de la telegrafía ocupaban la atención de los físicos británicos. Después de los desastrosos primeros intentos de tender un cable transatlántico,²⁸ la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia estableció un comité que se encargaría de fijar los estándares de resistencia eléctrica que permitieran que la red de cables funcionara apropiadamente. Maxwell se unió a este comité, al igual que otros físicos, y pronto los nuevos laboratorios universitarios de enseñanza de física en la Gran Bretaña estaban dedicados a hacer mediciones electromagnéticas, incluyendo el laboratorio dirigido por Thompson, en Glasgow, y el laboratorio Cavendish, en Cambridge, dirigido por Maxwell.

Estando en Escocia, ese verano de 1861, siguió trabajando en su modelo mecánico para explicar el funcionamiento del electromagnetismo con base en engranajes, bolitas y remolinos magnéticos, y fue entonces —en uno de sus muchos destellos creativos— cuando se dio cuenta de que este medio fluido ¡debía transmitir su acción a través de ondas transversales!

El mecanismo que ya había ideado para explicar la relación entre el campo magnético y la corriente eléctrica era el siguiente: la corriente eléctrica era el movimiento de las partículas eléctricas (las bolitas que rodean los hexágonos de la figura 2); cuando una partícula se movía, rozaba las paredes del remolino magnético contiguo (las células hexagonales de la figura) y lo ponía en movimiento. La rotación de este remolino provocaba la rotación de todas las partículas eléctricas que estaban en contacto con él. Estas partículas, a su vez, al girar rozaban contra los remolinos en contacto con ellas, provocando su giro, y así sucesivamente, hasta que todo el espacio se llenaba de remolinos

²⁸ En el primer intento, en 1857, el cable se reventó el primer día. Fue reparado y volvió a romperse. En el segundo intento, el verano siguiente, se rompió en tres ocasiones, a diferentes distancias. En un tercer intento, se logró por fin un empalme exitoso, y el primer mensaje fue enviado por la Reina Victoria al presidente James Buchanan el 16 de agosto de 1858, pero la comunicación entre Gran Bretaña y Norteamérica sólo duró unas semanas, y el 20 de octubre el cable dejó de funcionar, después de haberse vuelto cada vez más lenta la transmisión (hacia el final, el envío de un mensaje de media página de texto requería más de un día).

magnéticos en movimiento. Por lo tanto, una partícula eléctrica con libertad de movimiento en un conductor, produciría un campo magnético alrededor del cable.

Pero, al preguntarse qué ocurriría si la corriente eléctrica del cable disminuía, se dio cuenta de que esto implicaría —en su modelo mecánico— que las partículas eléctricas comenzarían a moverse más despacio, haciendo que los remolinos magnéticos adyacentes perdieran también velocidad. Esto significaba que se presentaría una diferencia de velocidad entre los remolinos contiguos al cable y los siguientes, con el resultado de que las partículas que quedaban entre ambos tenderían a ponerse en movimiento... Esta diferencia de velocidad, pensó Maxwell, quedaría absorbida inicialmente por una distorsión elástica de los remolinos, deformando su contorno. Entonces, estos remolinos deformados ejercerían una fuerza sobre las partículas que se movían más de prisa, disminuyendo su velocidad. Y de este modo pasaría por todo el campo una onda de desplazamiento de las partículas eléctricas y un campo magnético variable.

De este modo, Maxwell dedujo que habría ondas de desplazamiento transversal para el electromagnetismo, y que cualquier cambio en las corrientes eléctricas o en los campos se movería en el éter transmisor precisamente así, en ondas que lo harían vibrar. En este momento (verano de 1861) todavía no había concebido que el electromagnetismo es, en sí mismo, una onda... pero ya estaba cerca de comprenderlo. Y, aunque tampoco había podido probar aún que los fenómenos electromagnéticos tienen la misma naturaleza que la luz, la conexión le resultaba cada vez más evidente. Pero ¿cómo probarlo?

Como hemos mencionado, uno de los principales problemas teóricos que llevó a Maxwell a construir su nuevo modelo había sido el de desarrollar una teoría en la cual la inducción (que hasta ese momento se había considerado como un efecto instantáneo) tuviera una velocidad finita. Para asegurar la velocidad no instantánea, Maxwell había dotado a su mecanismo de masa y de elasticidad. Además —y como hemos visto— había logrado identificar muchas de las propiedades conocidas del electromagnetismo con un modelo mecánico que le permitía derivar fórmulas matemáticas. Así que pensó que si lograba deducir la velocidad de las ondas en el mecanismo a partir de estas propiedades, entonces tendría una predicción que sería contrastable con los datos experimentales, independientemente del mecanismo inventado para deducirla.

Maxwell trabajó en ello y, con ayuda de la mecánica newtoniana, de su gran habilidad matemática y de una serie de asunciones²⁹ logró calcular la velocidad

²⁹ Así, por ejemplo, supuso que la masa de las bolitas eléctricas y su elasticidad eran despreciables, y que toda la masa y toda la elasticidad estaban en los remolinos. Para una exposición más detallada de la manera en que llegó a sus ecuaciones. (F. Cánovas, *op. cit.*, pp. 26-30.)

de las ondas en medios de transmisión de diferentes densidades, a partir de mediciones de laboratorio de las fuerzas electrostáticas y electromagnéticas. De regreso, en Londres, comparó sus resultados con las observaciones electromagnéticas realizadas hacía unos años en Alemania y probó esos datos en sus ecuaciones. Para su sorpresa, ¡los resultados de esas observaciones diferían en no más de un 1% del valor para la velocidad de la luz que se había determinado en París hacía doce años! Sus cálculos le daban que la velocidad de transmisión del electromagnetismo sería de 310 740 km/seg. y Armand Hippolyte Fizeau³⁰ había calculado la velocidad de la luz en 314 858 km/seg.

“La coincidencia no es meramente numérica”, escribió a Faraday en el otoño de aquel 1861. Aparentemente la luz era una vibración del mismo medio (¿y del mismo tipo?) que era responsable de la transmisión del electromagnetismo. ¡De ninguna manera podía ser una simple coincidencia! Pero, si la luz era una onda –como había demostrado Christiaan Huygens desde el siglo XVII– ¿quería decir esto que el electromagnetismo también se transmitía por ondas, sobre el mismo éter que hacía vibrar la luz a la misma velocidad? Maxwell, que estaba preparando la tercera parte de *On Physical Lines of Force*, asentó:

La velocidad de las ondulaciones transversales en nuestro medio hipotético, calculada a partir de los experimentos electromagnéticos de los Sres. Kolhrausch y Weber, coincide tan exactamente con la velocidad de la luz calculada a partir de los experimentos ópticos del Sr. Fizeau, que difícilmente podemos evitar la inferencia de que *la luz consiste en ondulaciones transversales del mismo medio que es la causa de los fenómenos magnéticos y eléctricos*.³¹

Pero, ¿podía ser que ambos fenómenos estuvieran mucho más estrechamente relacionados que lo que ya indicaba el hecho de ser transmitidos por el mismo medio y a la misma velocidad? Nuevamente, Maxwell sospechaba que la coincidencia en velocidades indicaba mucho más que un medio de transmisión compartido. De este modo, y trabajando en sus ecuaciones ahora tanto para

³⁰ Fizeau realizó su experimento de medición en 1849. Un rayo de luz se dirigía a un espejo a cientos de metros de distancia. En su trayecto de la fuente hacia el espejo, el rayo pasaba a través de un engranaje rotatorio. A cierto nivel de rotación, el rayo pasaría a través de un orificio en su camino de salida y, por otro, en su camino de regreso. Pero a niveles ligeramente menores, el rayo se proyectaría en uno de los dientes y no pasaría a través de la rueda. Conociendo la distancia hacia el espejo, el número de dientes del engranaje, y el índice de rotación, se podía calcular la velocidad de la luz. Fizeau la calculó en 314 858 000 m/s. Su velocidad real en el vacío, como hoy se le conoce, es de 29 792,458 m/s.

³¹ J. C. Maxwell, *op. cit.*, parte III, p. 22.

el electromagnetismo como para la luz, Maxwell comenzó la mayor unificación teórica de la historia de la física desde Isaac Newton.

Durante los siguientes dos años Maxwell se esforzó por transformar su modelo de engranajes, remolinos y bolitas móviles en una teoría dinámica general del electromagnetismo. Por fin, la teoría quedó completamente desarrollada en 1864 y la publicó al año siguiente bajo el título de *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*. En este artículo Maxwell hizo al propio medio electromagnético sujeto de análisis utilizando los principios generales de la dinámica (de ahí el título “Una teoría dinámica del campo electromagnético”). Y es aquí cuando ya utiliza el concepto de ondas electromagnéticas, en lugar de simplemente líneas o campos de fuerza, y en donde reemplaza totalmente su anterior enfoque mecánico por un razonamiento más abstracto y matemático para describir el comportamiento de los campos electromagnéticos en el espacio.

Cerca del final del capítulo VI de *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*, después de una brillante demostración matemática en que logra unir las ecuaciones del electromagnetismo con las de la transmisión de la luz, Maxwell escribió, triunfalmente “La concordancia de los resultados parece demostrar que la luz, la electricidad y el magnetismo son manifestaciones de la misma sustancia, y que la luz es una perturbación electromagnética que se propaga por el campo siguiendo leyes electromagnéticas”.³²

Corolario

A pesar de la hazaña intelectual y de las enormes implicaciones de la teoría electromagnética de la luz de Maxwell, gracias a la cual se logró la unificación teórica más importante de la física desde la Revolución Científica, al colocar bajo la misma explicación teórica lo que hasta entonces habían sido considerados tres diferentes tipos de fenómenos, la teoría de Maxwell fue aceptada y comprendida sólo de manera muy gradual por sus contemporáneos.³³

³² J. C. Maxwell, “A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field”, en *Philosophical Transactions of the Royal Society*, cap. VI.

³³ Sin embargo, la telegrafía jugó una vez más a favor de Maxwell, y para la década de los setentas del siglo XIX sus ecuaciones empezaron a ser enseñadas por los profesores de matemáticas de la Universidad de Cambridge, que las habían introducido en sus nuevos cursos de electromagnetismo por su utilidad para el tema de la telegrafía submarina. El propio Maxwell decidió entonces escribir *A Treatise on Electricity and Magnetism*, Oxford, Clarendon Press, 1873, expresamente para servir como libro de texto (el primero sobre el tema) para sus alumnos en Cambridge.

Thompson, que hasta entonces había sido amigo de Maxwell y su colega en el mismo campo de investigación, se convirtió en uno de sus críticos más severos. Para empezar, no le perdonaba haber abandonado su explicación mecánica del electromagnetismo en favor de una teoría electrodinámica basada en abstractas ecuaciones algebraicas. Para Thompson, la teoría electromagnética de la luz de Maxwell representaba “un retroceso, más que un paso adelante”, si no es que un tipo de “nihilismo”. En 1884, cuando Maxwell ya llevaba cinco años de haber muerto a causa de un cáncer, Thompson seguía diciendo del trabajo de su rival:

Nunca me encuentro satisfecho hasta que puedo hacer un modelo mecánico de algo. Si puedo hacer un modelo mecánico, puedo entenderlo. En tanto que no puedo hacer un modelo mecánico completo, no puedo comprender; y es por esto por lo que no puedo entender una teoría electromagnética [como la de Maxwell]. Creo firmemente en una teoría electromagnética de la luz, y que cuando comprendamos la electricidad, el magnetismo y la luz, los veremos todos juntos como parte de un todo. Pero quiero comprender la luz todo lo bien que pueda sin introducir cosas que entiendo todavía menos.³⁴

Y, al mismo tiempo que hacía declaraciones como ésta, sostenía públicamente, y de manera contradictoria, que en realidad él ya sabía todo sobre la teoría electromagnética de la luz desde antes que Maxwell la publicara, gracias a sus propios estudios sobre la propagación de las señales telegráficas en los cables submarinos.³⁵

En cuanto a “las ecuaciones de Maxwell”, que sintetizan su teoría de manera tan elegante y que hoy en día aparecen en casi todos los libros de texto de física, debe recordarse que no fueron hechas por él en su formulación vectorial actual. Las ecuaciones aparecieron en 1865 en el capítulo III de *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*. En este capítulo, Maxwell formuló ocho ecuaciones (que nombró de la letra A a la H), y de esas ocho ecuaciones únicamente una, la de la Ley de Gauss (que en el conjunto de ecuaciones correspondía a

³⁴ Thompson dio este discurso en una conferencia que impartió durante las *Baltimore Lectures*. La cita completa puede consultarse en P. Kargon y P. Achinstein, eds., *Kelvin's Baltimore Lectures and Modern Theoretical Physics*, Massachusetts, The MIT Press, 1987, p. 206.

³⁵ S. Schaffer, *op. cit.*, sostiene que, en realidad, ambos físicos habían empezado a alejarse desde tiempo atrás, y que Thompson había comenzado a enemistarse con Maxwell desde que ambos tuvieron una concepción diferente de la señalización telegráfica. Maxwell sostenía que la investigación inicial de Faraday sobre la distorsión de las señales requería de un tratamiento unificado de la inducción, de la conducción y del medio circundante. El modelo de telegrafía de Thompson, en cambio, se basaba en análisis separados de la conducción a lo largo de los cables y de la inducción por el aislante alrededor de los mismos.

la letra G) ha sobrevivido en su forma original en los libros de texto actuales. El mérito de haber reducido esas ocho ecuaciones algebraicas originales a las elegantes cuatro ecuaciones vectoriales actuales, correspondió a un brillante telegrafista de Londres, Oliver Heaviside, que las publicó en 1885 (21 años después de la publicación de *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*) en *The Electrician*, que no era una revista científica sino una publicación para ingenieros y hombres de negocios. De manera simultánea e independiente, en Alemania, el físico Heinrich Hertz llegó a la misma expresión vectorial simplificada de las ecuaciones de Maxwell. Por esta razón, estas cuatro ecuaciones no fueron conocidas inicialmente como “las ecuaciones de Maxwell”, sino como “las ecuaciones Hertz-Heaviside”.

En su versión original de ocho ecuaciones, Maxwell empleaba un sistema de cuaterniones³⁶ y su planteamiento era esencialmente algebraico. Y en la opinión de algunos autores, aunque las fórmulas que lograron Heaviside y Hertz son un modelo de compacidad y síntesis, el tratamiento en cuaterniones de Maxwell resulta más intuitivo y permite deducir mejor los fenómenos que describen, ya que los cuaterniones se prestan muy bien para representar los campos magnéticos y las orientaciones y rotaciones en el espacio de objetos en tres dimensiones.

Pero lo más importante de las ecuaciones de Maxwell (ya sea en su formulación original en cuaterniones, o en la moderna formulación vectorial) es que trascienden la física clásica e introducen la existencia del campo como algo real. En palabras de Einstein:

La formulación de estas ecuaciones es el acontecimiento más importante de la física desde el tiempo de Newton, no sólo por la riqueza de su contenido, sino porque representan un modelo o patrón para un nuevo tipo de ley [...]

Según la experiencia de Faraday, tiene que haber un conductor que revele la existencia del campo eléctrico, igual que resulta indispensable la presencia de un polo o de una aguja magnética para probar la existencia del campo magnético en la experiencia de Oersted. La nueva concepción teórica de Maxwell va más allá de los resultados de dichos experimentos. [...] el campo electromagnético es, en la teoría de Maxwell, algo real. El campo eléctrico es creado por un campo magnético variable independientemente de la existencia de un conductor, y se crea un campo magnético por un campo eléctrico variable, haya o no un polo magnético.

³⁶ Los cuaterniones son una extensión de los números reales, similar a la de los números complejos. Así, mientras que en los números complejos se emplea el número i , tal que $i^2 = -1$, los cuaterniones se generan de manera análoga añadiendo las unidades imaginarias: i , j y k a los números reales, con propiedades tales que $i^2=j^2=k^2=ijk = -1$.

[...] el campo electromagnético una vez creado existe, actúa y varía según las leyes de Maxwell. [...] su validez se extiende a todo el espacio contrariamente a las leyes de tipo mecánico, que valen tan sólo para aquellos lugares donde haya materia o cargas eléctricas o magnéticas. [...] No relacionan, como las leyes de Newton, dos sucesos distantes; no reconocen la “acción a distancia”. El campo “aquí” y “ahora” depende del campo que había en el entorno inmediato en un instante inmediatamente anterior. Las ecuaciones permiten predecir lo que pasará un poco más allá de un cierto lugar del espacio, un instante después, si conocemos lo que pasa “ahora” y “aquí”.³⁷

Discusión

La teoría electromagnética de la luz fue un enorme logro intelectual y constituye, probablemente, la teoría unificadora de la física más importante hasta la creación del modelo estándar a mediados del siglo xx. Maxwell logró esta hazaña creativa a partir de una conjunción de circunstancias y cualidades. Entre las circunstancias que lo influyeron debemos destacar, en primer lugar, los experimentos e hipótesis de Faraday quien, aun sin poseer un entrenamiento matemático formal, como el de Maxwell —por lo que difícilmente podía haber logrado lo que hizo este último—, era un experimentador muy hábil y con una intuición brillante. Faraday no sólo proporcionó una base experimental sobre la cual Maxwell, Thompson y otros pudieron trabajar, sino que proveyó intuiciones creativas que, en la mente matemática de Maxwell, produjeron hipótesis fructíferas.

En segundo lugar, el uso enormemente creativo de Maxwell del método analógico le permitió imaginar analogías mecánicas y modelos inverosímiles que, sin embargo, combinados con su capacidad matemática, rindieron como fruto varias generaciones de fórmulas que, al final, derivaron en sus ecuaciones unificadoras de la electricidad, el magnetismo y la luz. El logro intelectual de estas analogías es todavía más notable cuando tomamos en cuenta que las hizo bajo el supuesto de que existía un medio de transmisión, el éter, que en realidad nunca ha existido, y al que asignó una serie de propiedades físicas que eran las que daban sentido a sus analogías mecánicas.

En tercer lugar, fue influido también por una metafísica cartesiana que compartía con Thompson y que le llevó a comprometerse con supuestos que, a la postre, resultaron experimentalmente confirmados, como la velocidad finita

³⁷ A. Einstein y L. Infeld, “La evolución en la física. Campo y relatividad”, en Stephen Hawking, ed., *La gran ilusión. Las grandes obras de Albert Einstein*. Barcelona, Crítica, 2010, pp. 387-390.

de la inducción electromagnética y la no acción a distancia de las atracciones electromagnéticas.

Finalmente, las condiciones tecnológicas y políticas de la época influyeron en su interés por el electromagnetismo y en la cantidad de datos a los que tuvo acceso para trabajar con ellos. La nascente necesidad de una comprensión teórica de la conducción de señales en los cables telegráficos submarinos constituyó un aliciente y una fuente de datos muy importante, tanto para Maxwell como para los colegas con quienes competía por comprender los fenómenos electromagnéticos, como Thompson. En el prefacio de su *Treatise on Electricity and Magnetism*, de 1873, Maxwell admite su deuda con la telegrafía, y afirma que gracias a ella se asignó “un valor comercial a hacer medidas eléctricas con exactitud” y que también permitió realizar pruebas y experimentos “en una escala que trascendía por mucho la de los laboratorios ordinarios”, privados o públicos. De hecho —y como señala Schaffer— la telegrafía proveyó, también, un apoyo empírico crucial a la teoría de Maxwell a través de las mediciones que se hicieron de la electrostática y el electromagnetismo en las líneas de conducción entre 1868 y 1869.

Con todas estas influencias y su gran capacidad intelectual, Maxwell fue capaz de una hazaña enorme que va incluso más allá de la unificación teórica que representa su teoría electromagnética de la luz. Y es que Maxwell logró, asimismo, trascender la física de la mecánica newtoniana —de fuerzas que actúan sobre objetos con masa—, y a pesar de haber trabajado con analogías mecánicas, fue capaz de ir más allá e imaginar una nueva física en la que los campos electromagnéticos, una vez creados, son algo real, que existen y actúan según las leyes que describió en sus ecuaciones.

Por último, una nota sobre el comentario que hicimos en la introducción de este artículo, sobre si la ciencia avanza primero como ciencia pura, y después como ciencia aplicada. El caso del electromagnetismo, y específicamente su interrelación con la tecnología de los cables telegráficos submarinos, muestra que no existe un orden claro, y que la tecnología y la teoría se refuerzan alternativamente, en una espiral en la que ambas se alimentan sucesivamente de la otra. No hay ciencia pura primero y después ciencia aplicada. El caso del electromagnetismo muestra que las dos se van creando en pasos sucesivos, impulsándose mutuamente.

Fecha de recepción: 20/07/2012

Fecha de aceptación: 05/02/2013

LOS DERECHOS HUMANOS EN FRANCISCO DE VITORIA

CARLOS BRETÓN MORA HERNÁNDEZ*

Resumen

El presente artículo representa un esfuerzo que pretende distinguir la correlación de la doctrina que aparece dispersa en algunas de las obras de Francisco de Vitoria, tales como las reelecciones *Sobre el Poder Civil y Sobre los Indios*, entre otras. A partir de tal correspondencia surge el sustrato doctrinal sobre los que se erige la brillante concepción vitoriana de los derechos humanos, tanto en su fundamentación filosófica y en su aplicación jurídica.

Así, con la finalidad de desentrañar las aportaciones vitorianas a los derechos humanos, la metodología que seguiremos resulta fundamental, misma que implica el análisis de la concepción de dignidad del ser humano en el dominico y su relación con el poder político; de tal relación se decantan una serie de derechos y libertades de la persona individual, como titular de derechos subjetivos inalienables. Por último, se establece desde una perspectiva doctrinal en qué tipo de fundamentación filosófica se encuadra la concepción vitoriana de los derechos humanos. Dada la metodología implementada, el presente artículo guarda en sí mismo cierta originalidad que lo hace sugerente.

Palabras clave: derechos humanos, Dios, poder político, libertad e igualdad, dignidad humana.

* Docente e investigador de la Universidad del Mar, Campus Huatulco, México, <cbreton@huatulco.umar.mx>.

Abstract

This article represents an effort that seeks to distinguish the correlation of a doctrine which is scattered in various works of Francisco de Vitoria, such as the relection of *Civil Power* and those relating to the *Indians*, among others. From this correspondence, arises a doctrinal substrate which stands on Vitoria's brilliant conception of human rights, both in its philosophical foundation and its legal implementation.

Thus, in order to unravel Vitoria's contributions to human rights, the methodology to follow is essential, it involved the analysis of the concept of human dignity in the Dominican and its relationship to political power; therefore from such a relationship, decanted a series of rights and freedoms of the individual person as the holder of inalienable individual rights. Finally, it establishes, from a doctrinal perspective, what kind of philosophical foundation fits the conception vitorian of human rights. Due to the implemented methodology applied, this article is evocative.

Key words: Human rights, God, political power, freedom and equality, human dignity.

Introducción

La doctrina del maestro Francisco de Vitoria, tanto en su fundamentación filosófica como en su aplicación jurídica, ha dado importantes aportaciones —con sus debidos matices— al movimiento mundial de los derechos humanos. Así, en el dominico encontramos sustanciosa doctrina sobre el tema, pero ésta aparece dispersa. Por consiguiente, primero recopilamos elementos doctrinales que se encuentran esparcidos en algunas de sus obras, para organizarlos de tal forma que nos permita visualizar y comprender con nitidez las aportaciones del universo vitoriano.

En primera instancia nos corresponde desentrañar la fundamentación filosófico-jurídica del sagrado postulado de dignidad humana en el fraile. Una vez cumplido este cometido, nos remitimos a un profundo estudio del poder político, para después relacionarlo con el individuo y los derechos que le son inherentes, como son: la libertad en sus diferentes acepciones, el dominio y propiedad, la vida, la igualdad, la seguridad jurídica y otros, son conceptualizados y ordenados en un sistema que nos permite ver con gran claridad las contribuciones vitorianas a los derechos humanos.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 35-62.

Una vez cumplido lo anterior, analizamos y encuadramos desde una perspectiva doctrinal, la concepción adoptada por el dominico con relación a su fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Ahora bien, también resulta primordial para dilucidar tales aportaciones, ubicarnos en el descubrimiento, conquista y colonización de América, escenario histórico que sirve como caldo de cultivo para que este insigne hombre nos brindara a toda la humanidad una obra monumental sobre los derechos humanos.

La dignidad humana

Francisco de Vitoria cuestiona el hecho del descubrimiento de América y los comportamientos de los españoles desde el punto de vista de la teología práctica y del derecho natural. Llevó a cabo un trabajo de investigación donde se propuso, utilizando como base el hecho conflictivo de la Conquista del entonces llamado Nuevo Mundo, superar los intereses en liza y hacer una teoría desde nuevas bases antropológicas.

En *De Relectio Indis*, inicia su argumentación preguntándose si eran los indios recientemente descubiertos dueños de sus bienes, tanto en lo público como en lo privado.¹ Para responder a tal pregunta, empieza marcando unos principios claros, precisos y fijos, deducidos desde la teología y razonados desde el derecho natural. Tal argumentación la supo conjugar con maravillosa maestría y aunque las bases fluían de la doctrina precedente de Tomás de Aquino, supo bajarlos al campo de la teología práctica y del derecho, dando forma jurídica a los principios del mensaje evangélico: igualdad, fraternidad universal de los hombres y su dignidad de personas libres.

Así, el hombre vitoriano aparece como un ser sustancial compuesto de cuerpo y alma, con sus dimensiones de racionalidad y de libertad. Dueño de sus actos, cada hombre tiene un fin trascendente que ha de alcanzar por el camino de la libertad. Por su condición de ser racional y libre, no es un simple vestigio de su Creador, sino que es su imagen. El ser *imago Dei* comporta, por su elevación al orden sobrenatural, la filiación divina alcanzada por la obra redentora de Cristo.²

Tal concepción le conduce a establecer un principio de largo alcance: que los derechos que enuncia no dependen ni pertenecen a una religión, ni a una cultura, ni a un pueblo determinado, sino que tienen su fundamento en la

¹ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Ed. y trad. de Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 17.

² *Ibid.*, p. 18.

misma naturaleza humana —racional— y, por lo tanto, se pueden establecer como criterios universales para todos los hombres y pueblos. Se trata de un ser humano que distingue los planos natural y sobrenatural, sobre el principio de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que únicamente la perfecciona.

Su naturaleza no ha sido intrínsecamente corrompida. La luz natural de la razón,³ que no llegó a extinguirse con el pecado, ha sido potencia con el *lumen fidei*. Esta visión de la fe supone, en el hombre, una capacidad de discernir que no ensombrece, sino que potencia su libertad. Es él quien decide libremente en su vida, es una libertad creada y, por tanto, limitada y dependiente; pero auténtica libertad.⁴

Vitoria inicia su argumentación con una cita del Génesis: “hagamos al hombre a imagen y semejanza de Dios, para que domine sobre los peces del mar”.⁵ En consecuencia, conforme a la filosofía tomista, pone el fundamento de la dignidad del hombre, y ésta por cuanto es imagen de Dios por sus potencias racionales. Por esa calificación le corresponde el dominio y la titularidad de derechos fundamentales.

El padre dominico comienza cuestionando si los indios, como no creyentes, podían tener la capacidad de dominio. Al contrario de teóricos anteriores, que unían los derechos de propiedad con el derecho divino, éste defendió que la posesión y el dominio se basaban en el derecho natural y, por tanto, no se destruían por una cuestión de fe.⁶ Siempre que los indios tuvieran razón, podrían reclamar los mismos derechos naturales poseídos por cualquiera de los europeos cristianos. Sus derechos naturales significaban que eran poseedores verdaderos de sus bienes antes de que llegaran los españoles, tanto en lo privado como en lo público.⁷

³ Ocaña García menciona que la racionalidad es lo constitutivo del ser humano, aquello sin lo cual no puede darse un hombre. Para él, la racionalidad es lo constitutivo radical; pero la razón en el caso del hombre, al menos viene necesitada por otra característica igualmente constitutiva, si bien derivada de la razón o exigida por ella: el lenguaje, y que a través de la palabra, implica y exige una tercera realidad, igualmente constitutiva: la sociabilidad. Entonces, la racionalidad, ya que, siendo lo específico, lo realmente constitutivo del ser hombre, de cada hombre, conlleva indisolublemente unidas, en un trenzado compacto de unidad, la palabra y la sociabilidad. De ahí que para Vitoria, si los indios son hombres, no puede decirse que carezcan de racionalidad, ni en consecuencia, de razón; razón que se manifestará por el lenguaje y por la organización social en la que viven; racionalidad que demostrará que son partícipes de la misma naturaleza humana que los españoles, dotados, en consecuencia, de los mismos derechos y prerrogativas que de tal naturaleza se deriven. (Marcelino Ocaña García, *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Madrid, Pedagógicas, 1996, pp. 78-79.)

⁴ F. de Vitoria, *op. cit.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, pp. 14-31.

⁷ *Idem*.

El hombre, según Vitoria, es el centro de la Creación, sujeto responsable de derecho por su naturaleza racional y titular de derechos en cuanto ser racional, con independencia de la fe y de la cultura. Así pues, se aparta de las tesis morales y de fe, para razonar desde el derecho natural, porque el hombre sigue siendo imagen de Dios aunque lo ignore y aun lo escarnezca.⁸

Como en una lógica sucesiva establece un conjunto de derechos del hombre; él los considera válidos para todo tiempo y lugar, puesto que se encuentran enraizados en la misma naturaleza del ser humano, con su dignidad y con su tendencia natural a su máximo perfeccionamiento individual y social.

En correspondencia con Aristóteles afirma en la relección *Sobre el poder civil* que el hombre es por naturaleza civil y social,⁹ y en *Sobre los indios* advierte al contrario que Hobbes, que el hombre no es un lobo para el hombre,¹⁰ sino que la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre todos los hombres.¹¹ La amistad es también algo que concierne al derecho natural.¹²

El derecho de amistad entre las personas se aplica también al hombre como ser social y es la base de las relaciones internacionales e interestatales. Vitoria está convencido de la rectitud de la naturaleza humana, pues de lo contrario el hombre estaría perdido en su caminar, sin base en sus requerimientos y exigencias, sin posibilidad de relación social. Para él, Dios no sólo es el creador de la naturaleza del hombre, sino de todas sus tendencias e inclinaciones.¹³

A partir de todo ello, uno de sus intereses fundamentales, es dejar suficientemente claro el carácter sociable del hombre; sociabilidad que, si bien es una cualidad derivada, no por eso es menos importante. Por tanto, no quiere conformarse con dejar clara la sociabilidad del hombre, sino que insiste y recalca que dicha característica no es algo impuesto, sino que se deriva de la misma naturaleza humana, que ha sido puesta por Dios en las entrañas mismas del hombre.¹⁴

Y es que para Vitoria, las mismas carencias y cualidades humanas apuntan a la necesidad de vivir en sociedad. Sin ésta, todas ellas quedarían sin posibilidad

⁸ *Idem.*

⁹ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de guerra*. Est. prel., trad. y notas de Luis Fraile Delgado. Madrid, Tecnos, 1998, p. 11.

¹⁰ Hobbes señaló que el estado natural equivale a la guerra y, por lo tanto, es un estado de inseguridad absoluta, es la guerra de todos contra todos. De ahí nace su famosa frase *homo hominis lupus*. Es evidente que su concepción antropológica difiere radicalmente de la del maestro Vitoria. (Thomas Hobbes, *Leviatan*. Londres, Pelican, 1968.

¹¹ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 81.

¹² *Ibid.*, p. 79.

¹³ Teófilo Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Madrid, Católica, 1960, p.192.

¹⁴ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 158.

de desarrollo. Y no ya las cualidades secundarias, sino las propias facultades típicas del hombre —el entendimiento y la voluntad—, quedarían sin posibilidad de progreso y perfeccionamiento.¹⁵ Y es que junto al entendimiento —que permanecería rudo y sin posibilidad de desarrollarse en soledad—, la voluntad se encontraría insatisfecha y desgraciada alejada del consorcio humano.¹⁶

Asimismo, el hombre, en concreto, no sólo tiene razón —razón capaz de regular y encauzar cualquier inclinación por muy atractiva que resulta para el hombre exterior—, sino que, además, el hombre posee una característica especial, esencial y distintiva de su naturaleza, con base en la cual puede elegir a su antojo y, por supuesto, bajo su estricta responsabilidad todas las acciones que determinán realizar bajo el control y la estricta incumbencia de su libre albedrío.¹⁷

De tal forma que el hombre no es un ser fabricado en serie, ni siquiera es un ser perfectamente acabado —es perfectible—, sino un ser cuya realidad última está en constante e ininterrumpido hacerse a sí mismo. El instrumento configurador de su propia realidad es, precisamente, su libertad, su capacidad de decisión y actuación, es decir, su libre albedrío. De ahí también el carácter de persona, que es propio de todo hombre y que impide la consideración del mismo como si se tratase de un simple medio o instrumento, dado que ontológicamente tiende a su propia y plena realización personal.

Hay, pues, en él una exigencia que implica, a su vez, la facultad de poder echar mano de los medios que le son necesarios para alcanzar su perfeccionamiento. Y esto tanto a nivel de cuerpo, como a nivel de espíritu. De ahí su sociabilidad. Ésta aparece como una exigencia ineludible de su naturaleza.

Así, tenemos imbricadas, trenzadas en la unidad del individuo las características específicas del ser humano, constitutivas y definitorias de su realidad última, de su naturaleza específica. La racionalidad según esta concepción, es el fundamento y la razón del ser.¹⁸ La razón se hace evidente o se manifiesta a través del lenguaje, o sea, de la palabra, que funge como intermedia entre

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ T. Urdanoz, *op. cit.*, p. 196.

¹⁸ Para Vitoria, siguiendo la línea tomista, la dignidad de la persona resulta de su mismo ser esencial y también de algunas operaciones, es decir, de su mismo acto sustancial y de otros actos operativos. Así, la dignidad está radicada en su esencia o naturaleza racional. Por ello dice santo Tomás: "cualquier hombre individual es más digno que todas las creaturas irracionales" (Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, In I Perihermeneias, lect. 10, n. 9). Entonces, el hombre tiene una dignidad sustancial, en el sentido de que brota de su propio ser espiritual de persona; pero también tiene un lado accidental, porque todavía requiere las virtudes —que son accidentes, hábitos / cualidades de la sustancia humana—. (Cf. Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*. México, FFL, UNAM / Siglo XXI, 2004, pp. 51-55).

la razón y la sociedad. Sin la palabra la razón quedaría muda, inexpressiva, incomunicable, estéril. Pero sin la sociedad, la palabra sería un eco vacío, un sonido sin sentido.

La palabra entonces, apunta por un lado a la racionalidad que patentiza y, por otro, a la sociabilidad inevitable, sin la que caería en el agujero negro de la inutilidad y la incompreensión.¹⁹

Estas características —razón, lenguaje, sociabilidad amistosa y libre albedrío—, hacen al hombre, a todo hombre —incluidos indios— imagen y semejanza de Dios, dignidad del ser humano en la que se sustentan los derechos humanos en Francisco de Vitoria.

De esta manera aplicó sistemáticamente los principios del derecho natural tomista para defender los derechos humanos de los indios. El precepto tomista de que todos los humanos poseen el don divino de la razón, significa que todos los individuos, cristianos y paganos, poseen el derecho y la obligación por derecho natural, de ordenar su vida social y política por medios racionales. Según el fraile, si se esclaviza a los nativos de las Indias, los colonos españoles violaban el derecho natural, pues se les negaba la potestad de auto regularse y la autonomía.²⁰

Entonces como ya es evidente, el fundamento teórico de toda su apología se sustenta en la dignidad de la persona humana y, aunque no use el término de forma expresa, de ahí hace derivar los derechos humanos. Es verdad que inicia su argumentación con un fundamento teológico, el ser humano es imagen de Dios, pero puesta esta base, traslada todo su contenido al orden ético-jurídico porque el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por sus potencias racionales —ley natural.

Para Luciano Pereña éste constituye el orden ontológico previo, pero una vez que ha sido creado el hombre tiene una autonomía y libertad para hacer su propia sociedad. Como quiera que Dios haya hecho al hombre le ha dejado a su propio albedrío, para que se rija por sus potencias racionales, las cuales, con independencia de que actúen bien o mal, son las responsables de sus actos y los titulares de los derechos impresos en la naturaleza humana.²¹ Estos

¹⁹ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 155.

²⁰ *Idem*.

²¹ Luciano Pereña, *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid, Mapfre, 1992, pp. 106-109. Vitoria, de acuerdo a la doctrina tomista, establece que la razón inclina al conocimiento de la verdad y a la vida virtuosa en sociedad —aceptando que éstas sean “inclinaciones naturales”, ¿Por qué *debemos* seguirlas? ¿Cómo se sigue una obligación de estos hechos, si son hechos? Santo Tomás responde que eso ocurre porque esas cosas hacia las que tenemos inclinación natural son aprehendidas por la razón como siendo buenas y consiguientemente como objetos de seguimiento—. Asimismo, se pregunta si todos los actos de las virtudes son de ley natural. Responde

derechos de orden natural, son propios de todo ser humano por el hecho de serlo, por lo que se han de considerar como innatos y prevalecientes en las relaciones humanas.

El religioso establece un universo absoluto con la amplitud de la naturaleza humana, comprensivo de todo ser humano y esto le lleva a descubrir y enunciar el principio de universalidad de los derechos innatos del hombre, ya que considera sujeto de estos derechos a cada uno de los individuos que constituyen este universo, por el hecho de pertenecer a él.

Según Juan Goti Ordeñana, encontramos en todo ello una personalización de los derechos humanos, expuesta con razonamientos concisos. Para él, Vitoria afirma este carácter de los derechos sin detenerse en su explicación, aunque lo demuestra explícitamente en su intento de aplicarlo a los indios como seres humanos, con independencia de la cultura a la que pertenezcan y aun ignorando ellos de que sean titulares de tales derechos. Es la conclusión necesaria de su visión universalista de estos derechos, e independientes de los sistemas jurídicos de los Estados.²²

El mismo Juan Goti menciona que una vez puesto el fundamento de los derechos en la dignidad de la persona con una nueva antropología, Vitoria argumenta en el campo del derecho y situado en la esfera secular, rechazando

que se puede hablar de tales actos en dos sentidos: en cuanto actos virtuosos y en cuanto actos que constituyen ciertas especies. Si del primer modo, todos pertenecen a la ley natural, pues inclinan al hombre según la naturaleza de éste. Y, como su naturaleza es la razón, y la razón inclina a actuar según la virtud, ésta pertenece a la ley natural. Pero si se consideran según sus especies, no todos pertenecen a ella, pues no inclina a ellos la razón como tal, sino después de la investigación de lo que es conveniente para vivir bien (*Summa Theologica* a. 3, c.) En cuanto a la naturaleza humana, santo Tomás dice que puede decirse tal aquella que es propia del hombre: y según esto todos los pecados, en cuanto van contra la razón, también van contra la naturaleza. Se pregunta además si la ley natural es una para todos. Responde que sí, ya que a ella pertenecen las cosas a las que el hombre está inclinado naturalmente, entre las que está el actuar conforme a la razón. Así, por lo tanto, debe decirse que la ley natural, en cuanto a los primeros principios comunes, es la misma para todos, tanto según la rectitud como según el conocimiento. Mas en cuanto a ciertas cosas propias, que son como conclusiones de los principios comunes, es la misma para todos en cuanto a la mayoría, tanto según la rectitud como según el conocimiento; pero en cuanto a la minoría puede fallar tanto en cuanto a la rectitud, a causa de algunos impedimentos particulares —como también las naturalezas generables y corruptibles fallan en cuanto a la minoría, a causa de los impedimentos—, como también en cuanto al conocimiento; y esto a causa de que algunos tienen una razón depravada por la pasión, o por la mala costumbre, o por la mala disposición de la naturaleza. (Cf. M. Beuchot, "Ley Natural en santo Tomás y Leo Strauss", en *Convivium, Filosofía, Psicología, Humanidades*, Barcelona, vol. 8, 1995, pp. 16-18.)

²² Juan Goti Ordeñana, *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*. Valladolid, Universidad de Valladolid / Secretaría de Publicaciones e Intercambio Científico, 1999, pp. 271-273.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 35-62.

todas las teorías contrarias, basadas en prejuicios teológicos que venían de épocas anteriores y que defendían la incapacidad de los pecadores para ser titulares de derechos. Esto lo hace cuando defiende la tesis en la cual sostiene que la sociedad tiene sus propios valores y normas de actuación y que tienen validez porque el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho civil, le dan legitimidad con independencia de alguna calificación religiosa.²³

De aquí que para el dominico los indios del Nuevo Mundo que no han tenido medios para conocer la cultura cristiana, no pueden ser privados de los derechos que les corresponden como hombres, por el mismo orden natural, por más calificaciones de orden religioso o jurídico positivo que pudieran sostener lo contrario.²⁴

Una vez constituido ese universo, como campo de los derechos humanos, definidas las personas individuales como sujetos de esos derechos y basada su titularidad en la naturaleza racional, con independencia de una calificación religiosa o moral que condicione el valor jurídico de la actuación humana, se sigue necesariamente la afirmación de que todos los hombres son libres e iguales en lo que respecta a estos derechos.

Si Vitoria considera al hombre como titular de derechos humanos en cuanto ser racional, como lógica consecuencia defiende la natural libertad de los indios y la negación de cualquier derecho de los españoles a someterlos. Contra toda pretensión de esclavismo o de servilismo natural, afirma en *Sobre el poder civil* que el hombre fue creado en libertad,²⁵ y en *Sobre los indios* defiende que por derecho natural todos los hombres son libres.²⁶ Establece el derecho de libertad que corresponde a las personas como seres racionales y a las sociedades que éstos han formado, con independencia del nivel cultural que hayan alcanzado.

También pone de relieve el principio de igualdad, como base de toda su construcción, pues el hombre es titular de derechos, por sus potencias racionales. Y la racionalidad, que define la titularidad de los derechos, es una cualidad que corresponde a todo hombre por igual.

Como se puede ver, para encontrar esa igualdad ha ascendido a un universo absoluto, comprensivo de todo ser humano, más allá de las culturas y poderes conocidos que condicionan los derechos positivos, y ha definido como un campo de aplicación del derecho sin ningún tipo de limitaciones por clases ni privilegios. En ese universo todo ser humano es igual y participa de los derechos de un modo igualitario.

²³ *Idem*.

²⁴ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 31.

²⁵ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 17.

²⁶ *Relectio de Indis*, p. 36.

Con esta formulación conceptualiza la dignidad del ser humano —racionalidad, lenguaje y sociabilidad amistosa, libre albedrío— como fuente de derechos, caracterizados como innatos y personales y, al mismo tiempo, establece los principios de libertad e igualdad. Por consiguiente, se puede considerar que ha dejado descritos y definidos los derechos humanos que son inherentes a la naturaleza humana, pero aún debemos añadir que ha calificado estos derechos con las notas de: inalienabilidad, inviolabilidad, igualdad y universalidad.

La inalienabilidad porque para Vitoria, son derechos unidos al mismo ser racional del hombre, por lo que no se pierden en ninguna ocasión, ni aun en el caso en que no se puedan ejercitar por las limitaciones que pudiera imponer el derecho positivo.

La inviolabilidad porque a lo largo de sus reelecciones invoca el respeto sobre estos derechos; respeto que afirma en defensa de los indios y se basa en la dignidad e integridad de la persona, el honor debido al hombre, el respeto a sus posesiones y formas de administración política.

La igualdad viene a ser también una cualidad necesaria de los derechos humanos, derivada de la misma formulación, al establecer como campo de derechos el universo de todo el género humano, es decir, propugna que todos los seres humanos deben disfrutarlos por igual.

Y la universalidad porque los derechos humanos se enuncian y reconocen para todo ser racional. El carácter humano es lo que determina la base de todos estos derechos, porque son propios a su misma naturaleza.

Debemos de advertir que no nos encontramos ante un proyecto para hacer un listado de los derechos humanos al estilo de nuestras actuales declaraciones, tampoco en esa época era previsible. La idea de Vitoria era dar respuesta y solución a los problemas que se habían presentado por la conquista y la colonización de las tierras recientemente descubiertas, y su labor se ordenó a encontrar unas bases ontológicas de los derechos humanos para las culturas aborígenes, aunque de su obra se deduzca una Carta Magna de los derechos de los indios, aplicables a todo hombre.

Con esta construcción el fraile cambió la tradición que venía de la Antigüedad, donde se afirmaba que los derechos correspondían al ser humano por pertenecer a una comunidad o a una cultura o profesar determinada religión;²⁷ había en consecuencia el derecho del ciudadano griego o romano, luego el del cristiano o sarraceno, y cada categoría condicionaba tales derechos. Rompe estos límites afirmando la universalidad de los derechos humanos, que corres-

²⁷ J. Goti Ordeñana, *op. cit.*, pp. 271-276.

ponden a toda persona por pertenecer a la humanidad, imprimiéndoles de esta forma, una categoría de absolutos.

Pues bien, hasta ahora hemos conceptualizado la dignidad del ser humano en Vitoria y los derechos que le son consustanciales, con sus particularidades de inalienabilidad, inviolabilidad, igualdad y universalidad —categoría de absolutos—. Sin embargo, para comprender el alcance, la fuerza, así como la vigencia con la que apela a tales derechos, resulta primordial revisar qué nos dice el dominico sobre la relación que hay entre el poder político, y el hombre como ser individual y social, así como sus citadas prerrogativas.

El poder político y el individuo

En la reelección *Sobre el poder civil*, Vitoria nos señala que los ciudadanos están ordenados como miembros a la integridad del todo y conservación del bien común.²⁸ Asimismo, afirma como propio del Estado e inherente a él, un derecho a la defensa de sí mismo y a salvaguardar lo suyo contra los actos antijurídicos de sus propios miembros o de los enemigos exteriores.²⁹ Es importante manifestar que tal concepción supraindividual del Estado, no significa para él la negación del valor propio e indeclinable de la personalidad individual.

La teoría vitoriana del poder político no puede tener una derivación semejante y basta con recordar sus presupuestos en el campo de la concepción del mundo. Dentro de toda actitud espiritual cristiana de conjunto ante el mundo y la vida, el hombre, que por naturaleza es un ser social y una parte de la sociedad, es también por naturaleza una sustancia individual racional, una persona, un ser para sí, sólo a Dios subordinado y que, por tanto, no puede ser absorbido ni anegado en el Estado.

Por todo ello, para Vitoria el mejor gobierno es aquel que sabe administrar de tal modo el bien de la sociedad, pero que respeta el mayor número y mejor calidad de las libertades individuales. En este sentido, son de fundamental importancia los derechos de la persona y, sobre todo, la libertad en la concesión del poder. Es así que los derechos subsecuentes derivados de esta libertad, representan un límite a la autoridad en el ejercicio del poder, pues no puede atentar contra el universo de estos derechos, pues de lo contrario, habría un abuso de poder.

El límite más general del poder es, entonces, la libertad de los individuos, que conlleva los diversos derechos que esa libertad origina en los ciudadanos. La

²⁸ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

autoridad que ostenta el ejercicio del poder no es omnipotente. Debe haber un equilibrio entre libertad y poder, cuya alteración en cualquier sentido representa los consecuentes vicios de la anarquía, por un lado, y del absolutismo, por el otro.

Resulta obvio que este pensamiento sólo podría plasmarse dentro de un régimen político en el cual se decanten ciertas características democráticas, por lo que es importante revisar si en la teoría del poder político en el dominio encontramos tales particularidades. La base o sustrato en la que fundamenta su teoría del poder, nos refiere indefectiblemente a la filosofía aristotélico-tomista, y particularmente a santo Tomás de Aquino. En una de las magistrales obras de Vitoria, a la que ya hemos aludido en algunas ocasiones, —*Sobre el poder civil*—, se contiene la concepción ético-político-teológica vitoriana sobre el poder político y la constitución de la sociedad civil.

Como ya lo hemos mencionado, si el ser humano ostenta una naturaleza social, entonces la potestad pública es creada por derecho natural; y teniendo al derecho natural a Dios por autor, entonces a partir de ello se manifiesta que el poder público viene de Dios —causa eficiente— y no está constreñido por ningún accidente humano, ni por el derecho positivo. Así, para el religioso el poder civil tiene su origen en la naturaleza civil y social del hombre,³⁰ según la conocida idea de Aristóteles.³¹ Así, esta necesidad natural referida a la existencia de la sociedad se extiende a la institución del poder o autoridad política, puesto que la sociedad no podría existir sin una autoridad que la rija.³²

De esta forma, apela a una institución de derecho natural, cuya justificación jurídica no es la voluntad de los hombres, sino la ordenación divina.³³ Aquí aparece Dios como autor, no como causa universal sino como autor inmediato de la naturaleza y de sus derechos y facultades. Por consiguiente, el poder político no constituye una casualidad o una determinación accidental de la vida humana, sino una dimensión ontológica de su ser, algo fundado y ahincado en su más íntima entraña.

No obstante, el poder político no se produce como una mera fatalidad de los acontecimientos naturales, puesto que el hombre es un ser racional y libre, y ha de convertirlo en objeto de su querer reflexivo y de su libre intervención, que vienen determinados por los impulsos más primarios y radicales de su propio ser. Así, la naturalidad del fenómeno estatal, no excluye de él la intervención del libre hacer del hombre. Aun cuando el poder político es un producto natural

³⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

³¹ Cf. Aristóteles, *La política*. Trad., introd. y notas de Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández. Madrid, Istmo, 2005, pp. 29 y ss.

³² F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, pp. 13-14.

³³ *Idem.*

y está condicionado por un impulso primario del hombre, él, a diferencia de lo que ocurre en las agrupaciones que se dan en la vida animal, puede y debe querer voluntariamente la agrupación política, determinarla libremente y asistirle de espontáneo consentimiento.

Ahora bien, según el dominico la causa material en la que dicho poder reside es, por derecho natural y divino, la misma República —principio democrático fundamental—. Para la mayoría de los estudiosos del pensamiento del dominico, en esta tesis descansa gran parte de su principio democrático: “No parece que se pueda responder con mayor rigor técnico ni con mayor claridad al problema de la titularidad del poder, ni que quepa negar la nitidez democrática de la tesis, ni relegar el texto al olvido”.³⁴

Para Salvador Lissarraga aquí queda claro el fundamento ontológico del poder. La potestad viene de Dios y pertenece a la República; en la República o en la totalidad del pueblo radica, en ella se asienta y a nadie más que a ella le pertenece; pero una vez constituida como tal poder, tiene sus propios fueros y está asistida del derecho divino.³⁵

A continuación Vitoria señala que la causa final del poder político es el bien común, el bien de la comunidad, el bien de la República o del pueblo, como totalidad supraindividual. Dada su formación escolástica, destaca la importancia que tiene enfocar el tema bajo un ángulo visual finalista.

Así, podemos concluir que el poder político viene de Dios —causa eficiente—; que la causa material en la que tal poder reside por derecho natural y divino es la misma República, a la que compete gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir todos sus poderes al bien común.³⁶

Empero, si ninguna sociedad puede subsistir sin una fuerza y una potestad gobernante previsoras. ¿Quién o quiénes deben ejercer la titularidad de la referida potestad? Como dice el dominico: teniendo la República potestad sobre las partes de la República y no pudiendo ser ejercida por la multitud de los que la constituyen, dado que la multitud no podría dictar leyes cómodamente, ni dar edictos, ni dirigir pleitos, fue necesario que se encomendara la administración de ese poder a alguno o algunos que se dedicaran a eso.³⁷

Conforme al criterio de Emilio Naszalyi, para Vitoria la potestad regia es la mejor opción para que la República delegue la titularidad de la autoridad única-

³⁴ Eustaquio Galán y Gutiérrez, *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*. Madrid, Reus, 1944, p. 17.

³⁵ Salvador Lissarraga, *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, p. 65.

³⁶ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p.18.

mente como simple administrador.³⁸ A esta misma tesis se adhiere María del Carmen Rovira Gaspar y Antonio Gómez Robledo³⁹ cuando mencionan que la República no le transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad.⁴⁰

Truyol y Serra nos dice que la preferencia teórica por la forma monárquica de gobierno, templada por representaciones estamentales, era tradición de la escolástica. Se veía en el gobierno de uno el reflejo del gobierno universal de Dios sobre la creación. Pero desde el punto de vista histórico se reconocía que cualquiera de las tres formas denominadas puras —monarquía, aristocracia y democracia— podía ser la más aconsejable, según la circunstancia, el carácter o las preferencias del pueblo, etcétera. Lo esencial era, en cada caso que se gobernara hacia el bien común.⁴¹

En congruencia con lo anterior, el dominico acepta otras opciones en cuanto al ejercicio de la titularidad de la autoridad —no potestad— que la República transfiere para su debida administración:

Así divide Aristóteles el principado, en monarquía o principado de uno solo; aristocracia, principado de la nobleza; y democracia, principado popular o de la multitud [...] Pero es verdad que la administración y el principado más seguro parece ser mixto, compuesto de los tres, cual parece ser el de los españoles.⁴²

Desde el momento que la República tiene el derecho de administrarse a sí misma, todo lo que hace la mayor parte lo hace toda ella. Luego puede aceptar la política que quisiere, incluso aunque no sea la mejor, como Roma tuvo la forma de política aristocrática.⁴³

En las anteriores citas textuales, Vitoria acepta expresamente la posibilidad del ejercicio del poder político por una de las denominadas formas puras de gobierno —aristocracia, por ejemplo—, aunque evidentemente para él, no se trate de la mejor.

Por consiguiente, independientemente de la forma de gobierno, quien o quienes ejercen el poder se entiende que originariamente lo han recibido de manos de la República o comunidad, es decir, que nunca lo tienen originariamente a título personal o exclusivamente en una única forma de ejercer el poder político.

³⁸ Emilio Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*. Madrid, Cultura Hispánica, 1948, p. 241.

³⁹ A. Gómez Robledo, *Política de Vitoria*. México, UNAM, 1948, pp. 30 y ss.

⁴⁰ María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*. México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, 2004, p. 167.

⁴¹ Antonio Truyol Serra, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*. Madrid, Cultura Hispánica, 1946, p. 45.

⁴² F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 23.

⁴³ *Ibid.*, p. 40.

Esta concepción democrática acerca de la titularidad del poder, tiene su complemento en la admisión de la decisión de la mayoría como método para la transferencia del poder. Así no lo dice el mismo Vitoria:

Si la República puede entregar el poder a uno cualquiera, y esto en provecho de la misma República, es cierto que no es obstáculo la discrepancia o de algunos pocos, con tal de que los demás puedan proveer el bien de la República. De otro modo la República no estaría suficientemente protegida si se exigiera que todos estuvieran de acuerdo, siendo así que eso no sucede casi nunca tratándose de una multitud de gente.⁴⁴

No obstante, el bien común —finalidad de la República— limita el principio de mayoría, es decir, éste no puede responder a un voluntarismo jurídico. Si la causa final de la República por derecho divino y natural, es el bien común, sólo bajo este postulado puede aplicar el principio de la mayoría.

Es muy importante resaltar este rasgo en cuanto a la fundamentación objetivista en el dominio ya que tiene importantes consecuencias sobre la limitación en el ejercicio del poder. Si por derecho natural o divino la potestad de la República reside en la misma República —principio democrático fundamental—; y si es la misma República que por el principio de mayoría puede determinar a quién le otorga la autoridad este poder —también principio democrático—; solamente esto puede ser aplicable si tales principios democráticos se dirigen por derecho natural y divino hacia el fin último de la República: el bien común.

Los gobernantes habrán de considerar siempre que el fundamento esencial del poder por derecho natural y divino está en la misma comunidad o pueblo. Por consiguiente, su voluntad constituye el más originario título justificativo del ejercicio del poder y, por lo tanto, la última instancia humana en la decisión del destino histórico común.⁴⁵ Gómez Robledo señala que la *Relectio*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵ Con este pensamiento Vitoria puede significar una continuidad y superación de los principios anteriores, que va a servir de hilo conductor al proceso teórico del Estado moderno, de tipo absolutamente racionalista y crecientemente individualista, que se va a desenvolver en Francia. Por consiguiente, se podría decir que él es un antecedente necesario de Rousseau porque lo que hay debajo de Vitoria, es una realidad estatal moderna, son preludios futuristas, y no simplemente secuencias medievales. Ahora bien, aunque es evidente que para Vitoria el poder político tiene el sentido de un hecho voluntario, de una coincidencia de voluntades, de alguna forma de convenio entre hombres, se debe aclarar que no llega a concebirlo en el sentido puro individualista-racional, pues para tal contractualismo, el contrato es el único fundamento originario del poder político. Esto es en razón de que en la concepción vitoriana, el fundamento último del Estado radica en la naturaleza social del hombre, cuya realización debe ser querida, racionalizada y libremente intervenida. Así, el contrato no es para el dominico fundamento constitutivo de este poder, sino sólo fundamento

de Potestate Civili debería ser considerada con toda propiedad, una teoría del Estado.⁴⁶

Una vez visualizada la concepción democrática —con sus matices— vitoriana del poder político y su relación con el postulado de dignidad humana y los derechos que le son consubstanciales, se decantan una serie de derechos y libertades específicas para todo hombre. Estas prerrogativas constituyen un cúmulo de derechos públicos subjetivos que son exigibles ante el Estado.

Libertades y derechos específicos

Libertad de religión. En primera instancia revisemos qué entiende Vitoria por la libertad de religión, situación que nuevamente nos remite al contexto de la conquista y colonización de América. En cuanto al proceso de evangelización que se iniciaba en las tierras recientemente descubiertas, Vitoria asume lo siguiente:

- Los españoles tenían el derecho a predicar de forma pacífica el Evangelio a quienes deseaban oírlo, por ser verdad y por amor fraternal.
- Si el pueblo o jefes indios lo impedían, los españoles podían hacerlo en contra de su voluntad, aceptando o declarando los derechos de guerra. Lo mismo pasaba si impedían la conversión libre de los que habían aceptado la fe católica.
- Nadie podía ser obligado en el fuero de la conciencia a abrazar la religión católica.

De lo anterior se desprenden dos posiciones que pudieran parecer antagónicas; por una parte, el dominico defiende la libertad en el fuero de la conciencia para abrazar la fe católica y, por la otra, el derecho de la Corona española en la labor evangelizadora. En este sentido, no se puede coaccionar al infiel para abrazar la religión católica, pues la conversión debe ser por consentimiento propio y con más razón si no son súbditos.

Del párrafo inmediato anterior se desprende que hay un quiebre al que el dominico como hombre de su tiempo no se puede sustraer, y éste implica el caso paradigmático de la cultura cristiano-occidental, misma que a final de cuentas deben asimilarse las culturas que se consideran menos evolucionadas

explicativo, es decir, el convenio tiene un canon regulativo, y no un principio ontológico constitutivo.

⁴⁶ A. Gómez Robledo, *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra. Francisco de Vitoria*. México, Porrúa, 1974, p. xxxvi.

o que ostentan una cosmovisión que difiere de tal modelo. Por ello, en caso de verse coartados en el ejercicio del derecho a predicar el evangelio, justifica el uso de la fuerza, pero únicamente para tal cometido, dado que los españoles no podían llevarlo a cabo en detrimento de los derechos fundamentales de los indígenas.

Entonces, a final de cuentas nos debemos preguntar si Vitoria llega a conceptualizar la libertad de religión como un derecho en el que está implicada la autonomía de todo individuo para decidir la práctica religiosa que más le acomodase, o bien, para abstenerse de ésta. Parece ser evidente que no. Vitoria reconoce la herejía en términos del derecho divino, aunque supeditada a los designios del derecho natural, es decir, el hereje está fuera de la gracia divina, pero no en detrimento de sus derechos humanos. Es así que él consideraba legítimo burlar las decisiones de la Santa Inquisición en lo que atañe a tales prerrogativas, sobre todo en lo concerniente a la vida.⁴⁷

A partir de lo anterior se decanta que el religioso separa las esferas natural y no natural, o por decirlo de otra forma, el derecho divino y el derecho natural y, aunque para él, el derecho natural está supeditado a la voluntad divina, señala de forma por demás brillante sus respectivos ámbitos de competencia en su aplicación terrenal.⁴⁸ Pero ¿por qué? o ¿para qué?

⁴⁷ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*. Ed. preparada por Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca, 1932, p. 150.

⁴⁸ Bárbara Díaz menciona que la distinción vitoriana entre los órdenes natural y sobrenatural ha de ser interpretada adecuadamente, ya que para ella el burgalés no establece una independencia total sino una autonomía relativa. Dice Vitoria: “la gracia no se opone a la naturaleza sino que la perfecciona, y perfecciona también la inclinación natural”. Esto significa que, si por la gracia se recibe la caridad, o sea el amor sobrenatural a Dios y al prójimo, ésta debe de estar fundada en una inclinación de la naturaleza humana, pues de lo contrario no podría desarrollarse. Y dicha inclinación es la de querer el bien común. Dice Bárbara Díaz, que el dominico, por un lado, afirma la inclinación primera de la naturaleza humana hacia el bien y, por otro la unidad intrínseca del ser humano y del hombre cristiano, ya que aunque los órdenes natural y sobrenatural son distinguibles, se encuentran íntimamente entrelazados.

El cristiano no puede disociar su vida en dos: ser hombre y ser cristiano. Es hombre y cristiano en unidad personal. Por lo tanto, es en su vida terrena que labra su destino. El bien común temporal debe proporcionarle las condiciones necesarias para su perfección: si es pagano, esa perfección estará en el orden de la naturaleza: vivir en paz con sus conciudadanos y practicar las virtudes especialmente aquéllas relacionadas con la vida social como la justicia, la generosidad y la obediencia a las leyes. Si es cristiano, al practicar esas mismas virtudes estará, a la vez, construyendo la ciudad temporal y labrando su felicidad eterna. Por consiguiente, según la autora, el bien común temporal es distinguible del bien espiritual, pero no absolutamente distinguible de él. (Cf. Bárbara Díaz, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Navarra, Universidad de Navarra, 2005, p. 62.)

Creemos que el dominico tenía dos preocupaciones fundamentales:

- La conversión pacífica y genuina de los indios.
- El respeto de los derechos humanos de los indios en la tarea evangelizadora.

Así pues, podemos concluir que la libertad de religión en Vitoria no es una visión completa, mas bien podríamos hablar de cierta tolerancia religiosa porque acepta el respeto a los cultos de los infieles, siempre y cuando no contravengan el derecho natural. Asimismo, propugna por la libertad en el fuero de la conciencia para convertirse a la religión católica. Sin embargo, proclama a la religión católica como la única verdad revelada y, por ende, el consecuente derecho para evangelizar en primera instancia de forma pacífica, y aún con el uso de la fuerza cuando este derecho sea coartado.

En el entendido de que Vitoria fue un teólogo y un hombre de su época, nos ofrece una visión original, sugerente y hasta revolucionaria en lo concerniente a la tolerancia religiosa. Como él diría, la coexistencia, la tolerancia y el diálogo son derechos humanos con sus correlativos deberes, que deben manifestarse principalmente en el orden del pensamiento y de la religión.⁴⁹

Libertad de tránsito. En cuanto a la libertad de tránsito, para el dominico si el hombre tiene por naturaleza una disposición a la sociabilidad amistosa y a la comunicación, entonces se desprende un derecho a comunicarse con los demás. Como consecuencia de tal prerrogativa, el hombre puede recorrer las diversas regiones de la tierra y permanecer por algún tiempo en ellas, sin que ninguna autoridad pueda impedirselo, a menos que el transeúnte cometa un daño a esas regiones o a sus habitantes.⁵⁰

Libertad de comercio. Y como consecuencia de la referida sociabilidad natural, por necesidad mutua el hombre tiene derecho a comerciar con otros hombres con el fin de satisfacer sus necesidades, aun en el caso en que se pertenezca a regiones distintas.⁵¹ Así se decanta la libertad de comercio en el dominico.

Derecho a la ciudadanía. Ahora bien, el hombre que emigra y se queda permanentemente en el lugar donde se trasladó, tiene derecho a la ciudadanía y al

⁴⁹ F. de Vitoria, *Sentencias morales I*. Pról. de Luis Getino, Barcelona, [Gráficas Uguina], 1939, pp. 188-193.

⁵⁰ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, p. 78,

⁵¹ *Ibid.*, p. 81.

domicilio en esa ciudad por haber tomado consorte en él o por las otras razones o costumbres por las que los hombres suelen hacerse ciudadanos. También en razón del nacimiento de su prole, misma que deberá gozar originariamente de tal prerrogativa. En este derecho están implicados los privilegios y las cargas que sean comunes a los otros ciudadanos.⁵²

Libertad de vocación. En los *Comentarios a la Secunda Secundae*, reconoce que el hombre es libre para optar por lo que considere su vocación o la realización de su personalidad, y la familia y la sociedad deben respetar y favorecer el desarrollo de esa vocación.⁵³

El dominio y la propiedad. Vitoria señala que Dios pone la creación completa al servicio de todos los hombres.⁵⁴ Por consiguiente, el hombre tiene dominio sobre su vida y sus miembros y sobre los demás bienes materiales de toda la tierra. El dominio es fuente de derecho y en lo que respecta a la conquista de América, su defensa se vuelve fundamental.

No obstante, Vitoria hace importantes acotaciones. Si por una parte reconoce a todo ser humano su facultad de dominio, en lo referente al derecho de propiedad señala que no se trata de un derecho natural, sino de algo que concierne al derecho positivo.⁵⁵

Entonces, si por derecho natural o divino no se sustenta la propiedad privada ¿por qué por derecho positivo el hombre ha establecido el derecho de propiedad? El fraile español considera la alternativa de la división de las cosas para evitar discordias y guerras. Así que el hombre al ser el dueño de las cosas, cree más conveniente dividir las.⁵⁶ Tal visión representa una clara divergencia de la concepción sostenida por algunos filósofos del *ius naturalismo racionalista*,⁵⁷ quienes

⁵² *Ibid.*, p. 90.

⁵³ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*. Ed. de Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca, 1932, p. 204.

⁵⁴ F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, pp. 71-73.

⁵⁵ F. de Vitoria, *Sentencias morales II*. Pról. de Luis Getino, Barcelona, [Gráficas Uguina], 1939, p. 74.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 323-325.

⁵⁷ Hugo Grocio se ordenará a mostrar la propiedad existente originariamente antes de la intervención de la ley del Estado. Así, el hombre tenía un derecho natural a apropiarse de las cosas que necesitaba para sobrevivir, fundándolo en la propiedad esencial que cada hombre tiene sobre sí mismo. El origen de la propiedad que instituyen las leyes positivas se encontraría en aquello que naturalmente es lo propio de cada uno: el "*suum*" que cada hombre tiene por naturaleza y que la ley natural sanciona como una propiedad o dominio inviolable, anterior incluso al establecimiento de los gobiernos. Se puede extraer del Tratado de la Guerra y la Paz, una sustancial teoría de la propiedad. (Cf. Grosio Hugo, *Sobre el derecho de guerra y paz*, París, 1625.) Por su parte, Pufendorf, en su *De iure nature et gentium* (1672), al tratar el derecho de propiedad indica que no

llegan a consagrar a la propiedad como un derecho natural de primer orden.

Derecho a la vida. Para Francisco de Victoria no es lícito matar a un hombre inocente, incluso en el caso de los hijos de los sarracenos que podían ser peligrosos en el futuro. Este derecho cobra vital importancia cuando hace alusión a las costumbres inhumanas de los indios, como en el caso de los sacrificios humanos y la antropofagia. De hecho, en los títulos legítimos de su *Relectio De Indis*, el dominico expone los supuestos por los cuales los españoles tienen el derecho y obligación de intervenir a efecto de que no se lleven más a cabo estas prácticas inhumanas.

También menciona que cuando alguien ha sido condenado a la pena de muerte, le es lícito huir aún siendo culpable en el fuero de la conciencia. Nadie, excepto Dios tiene derecho para decidir sobre el máximo de los bienes: la vida. Este derecho lo eleva a su máxima expresión y lo liga directamente al fin último del ser humano: la felicidad eterna. Si ni el mismo hombre es dueño de su propia vida, mucho menos, personas ajenas, pues esto solamente le incumbe a Dios como instancia final y eterna.⁵⁸

Derecho al juego y al suficiente descanso. En las *Sentencias morales II* el dominico menciona que las distracciones, los juegos, la exhibición de habilidades, son un derecho del hombre, igualmente que el suficiente descanso.⁵⁹ Aquí reconoce que los juegos son necesarios para el desarrollo integral del ser humano.

se fundamenta en la autoridad del derecho civil, sino que fluye de la misma razón natural. Así, que desde estos presupuestos se llegase a decir que la propiedad era un derecho natural e ilimitado que se basaba en el dominio que la persona tenía sobre sí y sobre el producto de sus acciones, y que además era el fundamento de la sociedad política, mediaba tan sólo un paso. De este modo, el proceso de subjetivación de la propiedad privada alcanzó por fin su definitiva consolidación con el pensamiento de Locke. Él menciona que la propiedad de las cosas existe en el estado de naturaleza, en virtud de la ley natural; que ella —la propiedad— no debe su existencia a la convención positiva. De ello se seguirá que la propiedad es un derecho absoluto e ilimitado. Para él, si el hombre, libre en el estado de naturaleza es dueño de sus actividades, ese poder se aplica al producto de su actividad; por ello los bienes, incluso los inmuebles, no tienen valor sino para el trabajo que los hace producir: el propietario de un campo, obtiene legítimamente su derecho de la actividad creadora del antepasado que la ha desplegado. Y ese derecho se encuentra confirmado por la ley natural que protege el trabajo humano porque quiere la conservación y el progreso de cada persona. (Cf. John Locke, *Ensayo sobre el gobierno*. Madrid, Aguilar, 1969.) La codificación fue la expresión final de los propósitos del derecho natural racionalista. Lo que más penetró fue la tendencia individualista, sancionando positivamente, lo que este *iusnaturalismo* había proclamado como derechos innatos del hombre: libertad, propiedad e igualdad.

⁵⁸ F. de Vitoria, *Sentencias morales II*, pp. 323-325.

⁵⁹ F. de Vitoria, *Sentencias morales I*, p. 58.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 35-62.

La diversión y esparcimiento son importantes para el crecimiento armónico del hombre. De esta forma, reconoce la importancia de que el tiempo de ocio sea empleado para estos fines.

Derecho a la buena consideración. Para el religioso, la dignidad de la persona humana conlleva un derecho a la buena consideración, por lo que dañar en la fama y en el honor es mayor mal que dañar en los bienes.⁶⁰ Este derecho lo dimensionaríamos dentro de la esfera moral, pues la dignidad humana conlleva el respeto a nosotros mismos, pero sobre todo también a nuestros semejantes.

Tributos justos y equitativos. En relación con las cargas o tributos manifiesta que es injusto por derecho natural exigir más tributos de lo debido o exigir más a los que menos poseen, estableciendo con ello un principio de proporcionalidad equitativa. Asimismo, considera que el tributo es únicamente para el bien de la República y nunca para el bien personal del rey, por lo que cuando el tributo es injusto no obliga en el fuero de la conciencia. También comenta que jamás puede un particular imponer tributos, esto solamente le compete al Estado.⁶¹

Igualdad de oportunidades. Ya he comentado que para el dominico, por derecho natural, todos los hombres son iguales, por lo que es contra derecho la preferencia de personas en la distribución de los bienes y de los cargos oficiales, pues todas esas cosas son comunes a la República y deben distribuirse según los méritos de cada uno.⁶² En este sentido, para él cada uno con su propio esfuerzo se ganará los emolumentos y cargos que merezca, situación que nos remite al principio de igualdad de oportunidades.

Seguridad jurídica. También Vitoria expresa diversos principios que son análogos a lo que hoy conocemos como certeza o seguridad jurídica. En primera instancia indica que la persona privada puede defenderse, pero no vengarse, ni castigar;⁶³ que el rey o gobernante debe poner buenos ministros y que éstos deben hacer cumplir las leyes existentes en la República y obedecerlas ellos mismos;⁶⁴ que para que una ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, es necesario que sea conforme al derecho natural,

⁶⁰ F. de Vitoria, *Comentarios a la Segunda Secundae*, p. 79.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 230-231.

⁶² *Ibid.*, p. 127.

⁶³ F. de Vitoria, *Sentencias morales II*, p. 280.

⁶⁴ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 89.

útil a la República y armónica o acorde con las demás;⁶⁵ que nadie debe ser condenado sin haber sido escuchado⁶⁶ y que la confesión obtenida por la tortura no puede ser motivo de condena.⁶⁷

La expropiación. Para finalizar, el religioso manifiesta que solamente mediando causa justa, puede la República disponer de los bienes de los particulares, porque los bienes de éstos, son más de la República que suyos.⁶⁸ Esto nos lleva al principio de la utilidad pública como sustento de la expropiación.

Pues bien, para Vitoria todo esto son libertades y derechos específicos que se decantan del postulado de dignidad humana y de su relación con el poder político. Su tesis es clara, tales prerrogativas se constituyen en derechos públicos subjetivos y, por lo tanto, deben ser respetados con un máximo nivel de observancia. Así pues, introduce el principio personalista y lo aplica a estos derechos frente al Estado, pues son colocados en una esfera superior. Esta doctrina, aunque tiene su base en la teoría nominalista, supo asumirla e introducirla en el campo jurídico dando con ello plena justificación al sujeto voluntario.

Por último, corresponde analizar y encuadrar desde una perspectiva doctrinal, la concepción adoptada por el dominico en relación a su fundamentación filosófico-jurídica de los derechos humanos.

Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Vitoria

A continuación corresponde analizar y encuadrar, desde una perspectiva epistemológica y doctrinal, la concepción adoptada por Vitoria. Para tal fin me parece muy ilustrativo retomar lo mencionado por Gregorio Peces-Barba sobre lo que llama la historia de las doctrinas *iusnaturalistas*. Para él, es la noción de naturaleza y, en función de ella, que la propia definición del derecho natural se ha plasmado en distintas concepciones que pueden reconducirse en tres posturas fundamentales:

1. La idea de naturaleza como creación divina y del derecho natural como expresión revelada de la voluntad del creador en el ámbito de las relaciones sociales.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁶ F. de Vitoria, *Sentencias morales I*, p. 284.

⁶⁷ F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, p. 150.

⁶⁸ F. de Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 93.

2. La naturaleza como cosmos, es decir, como las leyes que rigen el mundo físico del cual forman parte los hombres, que se hallan sujetos a su legalidad a través de sus instintos y necesidades naturales.
3. La naturaleza como razón, como cualidad específica del ser humano que le permite establecer autónomamente sus normas básicas de convivencia.⁶⁹

Con base en esta división, nos percatamos que la fundamentación que adopta el dominico corresponde en un sentido estricto a la primera de las tres, es decir, a la “idea de naturaleza como creación divina y del derecho natural como expresión revelada de la voluntad del creador en el ámbito de las relaciones sociales”. Pero también Vitoria menciona que la naturaleza misma del hombre es la razón —de ahí se desprende su concepción de dignidad humana—, por lo que del mismo modo hace una tenue referencia sobre la tercera vía presentada por Gregorio Peces-Barba.

Por tal motivo, el insigne catedrático menciona que Vitoria y los clásicos *iusnaturalistas* españoles —La Escuela de Salamanca—⁷⁰ fueron en la historia, el eslabón entre el derecho natural clásico y el moderno, lo que se refleja en su concepción de la racionalidad práctica que, como toda doctrina de transición, presenta rasgos ambivalentes. Por una parte, siguen fieles a una fundamentación metafísica del orden jurídico, a unas razones últimas de tipo ontológico que

⁶⁹ Gregorio Peces-Barba Martínez *et al.*, *Historia de los derechos fundamentales*, I. Madrid, Dykinson / Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas / Universidad Carlos III, 1992, p. 509.

⁷⁰ El fecundo magisterio de Francisco de Vitoria se refleja y continúa en un grupo de pensadores que, en la cátedra y en sus escritos, perpetuarían y amplificarían su obra, dándole una magnitud y un peso fuerte en la encrucijada política de su tiempo. No se trata de epígonos. Supieron pensar por cuenta propia, hacer replanteamientos nuevos, alumbrar nuevas soluciones, proyectándose sobre la realidad tal y como ellos la percibían. La fe en el indio y en su capacidad de libertad define la nueva ética de la conquista. La humanización de las relaciones entre indios y españoles condiciona su moralidad. Y el redescubrimiento del hombre y su realización histórica se constituyen en objetivo prioritario de su tratamiento metodológico. La Escuela de Salamanca adquiere su propia unidad dinámica en la comunidad de pensamiento y en ese esfuerzo común que culmina en grandes síntesis académicas. Si al principio el burgalés tuvo que defenderse de los legistas que se resistían a aceptar sus hipótesis sobre la conquista y le acusaban de invadir campos ajenos, fue progresiva la irrupción de su doctrina en la facultad de leyes. Foco de irradiación doctrinal, los teólogos de Salamanca se caracterizaban por el dinamismo de su pensamiento, por su conciencia de unidad y por su fuerza de expansión. Profesores universitarios trabajaban sobre unas mismas fuentes y suman su propia reflexión al esfuerzo colectivo de la Escuela. De esta forma, las ideas proclamadas por el genio de Vitoria son cálidamente expandidas y desarrolladas por los miembros de la Escuela. (Luciano Pereña, *La Escuela de Salamanca: Proceso a la conquista de América*. Salamanca, Caja de Ahorro y Monte de Piedad, 1986, pp. 58-60.)

conforman el substrato axiológico material de sus construcciones; pero, como contrapunto, llevan hasta sus últimas consecuencias el postulado tomista de la autonomía del orden humano regido por la racionalidad natural, respecto al orden trascendente de la fe y de la gracia.⁷¹

Por eso Peces-Barba indica que a los clásicos *iusnaturalistas* españoles les incumbe un papel decisivo en el proceso de secularización entre el *iusnaturalismo* teológico medieval que condujo a la Escuela del Derecho Natural Racionalista. Tampoco carece de interés recordar que uno de los argumentos que arguyen los críticos de la escuela española es su pretendido abandono del objetivismo ontológico en función de un subjetivismo que preanuncia la modernidad.⁷²

Coincidimos con Peces-Barba sobre el hecho de que Vitoria y sus discípulos son el puente o eslabón que aparece entre una escuela y otra, sin embargo, haciendo alusión a Antonio Pérez Luño,⁷³ consideramos que la fundamentación que hacen Vitoria y sus sucesores, surge y se encuadra más específicamente dentro de la fundamentación objetivista de los derechos humanos. Conforme a ésta, se afirma la existencia de un orden de valores, reglas o principios que poseen validez objetiva y universal con independencia de la experiencia de los individuos —aunque aceptan su aplicación analógica—; estos principios son otorgados por Dios a los hombres quienes pueden participar de ellos a través de la razón natural.⁷⁴

Siendo más precisos, cabría decir que doctrinalmente dicha fundamentación la podríamos encuadrar en el objetivismo ontológico cristiano⁷⁵. Según Pérez

⁷¹ G. Peces-Barba, *op. cit.*, pp. 510-512.

⁷² *Ibid.*, pp. 516-520.

⁷³ Para Antonio E. Pérez Luño, como balance general de las tesis objetivistas entiende que su principal virtud, su pretensión de fundar los derechos humanos en valores objetivos no sometidos a discusión por su evidencia y conexión metafísica con el absoluto, constituye al propio tiempo su mayor limitación. En efecto, para él es difícil universalizar esta fundamentación respecto a quienes no creen en la trascendencia o que, sin excluirla, prefieren una justificación racional e inmanente para una realidad radicalmente humana como lo son los derechos humanos [...] Entiende que el horror que inspira a los partidarios del objetivismo ontológico, es la anarquía de los valores y el consiguiente peligro de disolución del orden universal, estable y objetivo en el que poder fundamentar los derechos humanos, por lo que les ha inducido a una exagerada acentuación de carácter absoluto y heterónomo de la ley natural. Para ello han vuelto los ojos a lo que el autor ha denominado “estrella polar incommovible en medio de las tempestades de la historia del mundo”. Ahora bien, por último el catedrático menciona que quizás hayan olvidado que lo que hace a la ley moral natural más digna de admiración, es el comprobarla operante en nuestro interior, más que contemplarla en el cielo estrellado de los valores externos. (Antonio E. Pérez Luño, *derechos humanos, Estado de derecho y constitución*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 137.)

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Pérez Luño divide las posturas en tres posibles: objetivista, misma que ya ha sido explicada y donde se encuadra Vitoria; la postura subjetivista, que supone la reivindicación de la autonomía

Luño, la afirmación acorde con la tradición *iusnaturalista*, de que el hombre tiene desde su nacimiento la evidencia racional de un rango y una dignidad propios, que proceden de su naturaleza intrínseca antes que de cualquier concesión, es para Lachance el punto de partida de cualquier justificación de los derechos humanos. Estos derechos son universales, como lo son los supuestos naturales y espontáneos de la razón humana que los capta y formula. De ahí que para establecer los principios de un derecho humano basta con recurrir a la naturaleza y a la razón, sin que la confianza en ésta dispense, cuando se pasa al plano de las realizaciones, de invocar el auxilio de Dios.⁷⁶

Asimismo, el autor hace referencia a Martín Kriele, quien considera que la idea central de los derechos humanos, como valor de la divinidad del hombre, es un concepto metafísico, ya que en la historia del derecho natural, tal orden de valores se han fundado o bien en la revelación o bien en el supuesto de que están escritos en el corazón del hombre y se manifiestan en la conciencia—esto vendría siendo el hábito, la sindéresis en la filosofía tomista—. ⁷⁷ Así, el concepto de naturaleza humana del que se derivan los aspectos prácticos de la prosperidad, expresados por las exigencias de la razón práctica, que sirve de fundamento a los derechos humanos, no es un concepto empírico, sino una noción metafísico-teleológica.⁷⁸

Por ello, en polémica abierta con las premisas de la filosofía analítica, Pérez Luño menciona que John Finnis no considera a la razón práctica como la fase última de la autoperfección, ni admite que sus principios deriven de un supuesto imperativo categórico en sentido kantiano, sino que los vincula a su necesaria participación en el plan divino⁷⁹. Por tal razón señala el insigne jurista, que partiendo de este enfoque, Finnis alude al carácter absoluto, inviolable y universal de las exigencias que se expresan en los derechos humanos.⁸⁰

humana como fuente de todos los valores. Para él esta postura en relación con el origen de los valores, aunada a un racionalismo ético, que sitúa en la razón antes que en el arbitrio de la voluntad la regla próxima de conocimiento y actuación de los valores, se ha considerado como la gran aportación de la tradición *iusnaturalista* racional, por último, tenemos a la fundamentación intersubjetivista, destinada a explicar y fundamentar consensualmente la verdad de los argumentos y la corrección de las normas que regulan la actividad social, en cuanto manifestaciones de la *praxis* comunicativa. A partir de ahí, la validez o invalidez de un argumento o de una norma social se puede medir por su idoneidad para el logro de un entendimiento ínter subjetivo. Como ejemplo de este tipo de fundamentación se pueden revisar las tesis de Apel y Habermas. (*Ibid.*, pp. 140 y ss.)

⁷⁶ Louis Lachance, *apud* A. E. Pérez Luño, *op. cit.*, pp. 142 y ss.

⁷⁷ M. Kriele, *apud idem*.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 198, *apud idem*.

⁷⁹ John Finnis, *apud idem*.

⁸⁰ *Idem*.

Por su parte, Lachance afirmará que junto a la universalidad, connotan a los derechos humanos su carácter de imprescriptibles, por corresponder a desarrollos específicos de la naturaleza humana, y de indefectibles, por su necesaria tendencia hacia el bien.⁸¹

Ese bien se plasma en unos valores objetivos susceptibles de intelección por parte de todos los hombres. La razón práctica no funciona en el vacío; tiene por cometido la regulación concreta de la existencia, para lo que parte del orden vital que impone a la persona su condición de ser humano, así como los imperativos de su medio físico y social. El hombre desde su nacimiento se encuentra en situación, se halla en un contexto físico y social, que ni ha creado, previsto o elegido. De otro lado, estos factores anteriores a su nacimiento han sido, a su vez, condicionados por la presión ejercida sobre ellos por esos órdenes peculiares de personas y medios que forman las instituciones familiares, educativas, económicas, sociales y religiosas.⁸²

Ese orden objetivo de valores, del que todo derecho es expresión, es la base de las normas objetivas de la acción humana, que son independientes de la libertad y superiores a ella. El fundamento inmediato de esos valores lo constituyen los propios datos objetivos y necesarios del orden natural e histórico, tal como son comprobados por la razón práctica; su fundamento remoto se halla en la sabiduría y en el orden eterno. De ahí se deriva una subordinación de lo intelectual a lo colectivo, de lo particular a lo general, de lo subjetivo a lo objetivo.⁸³

Pues bien, después de revisar estas tesis en relación a la fundamentación filosófica de los derechos humanos en Francisco de Vitoria, podríamos concluir que:

1. Doctrinalmente se encuadra dentro de las fundamentaciones objetivistas de los derechos humanos; específicamente en el objetivismo ontológico cristiano, por haber unos valores objetivos, necesarios —con matices en su gradación— y universales, independientes a la experiencia humana que pueden apelarse en todo tiempo y lugar. Aunque conforme a la filosofía escolástica, debemos aceptar su posible contextualización en virtud de su aplicación analógica.
2. En el orden epistemológico corresponde a lo metafísico-teleológico. Metafísico porque ese orden de principios objetivos nacen o se originan en la razón divina —ley eterna— y el hombre puede participar de éstos

⁸¹ L. Lachance, pp. 19 y ss.

⁸² *Ibid.*, pp. 122 y ss; J. Finnis, *apud idem*.

⁸³ L. Lachance, *apud idem*.

por su naturaleza racional —ley natural—,⁸⁴ esa sería la fuente de su conocimiento; teleológico porque la finalidad de ese orden de valores objetivos entregados por Dios a los hombres, es el mismo bien de los hombres —virtud cristiana.

3. Por último, es importante mencionar que Vitoria apela a este orden de valores para su aplicación en el orden práctico. Es por eso que entiende al derecho natural como lo justo que es conocido por la razón natural, y lo justo conlleva una relación con el otro por definirse en términos de equidad e igualdad. Por consiguiente, a final de cuentas, él entiende al derecho natural como base de todo el orden humano de relaciones justas.

Conclusiones

El derecho natural De Vitoria no cabe identificarlo como un conjunto de normas en un sentido ético, es decir, como un simple derecho moral o ideales y valores de justicia puramente abstractos. Él apela a una vigencia normativa del derecho natural que es puesta en el mismo plano real del derecho estatal y aún con mayor fuerza que éste. Lo prueba el signo de validez existencial que para el derecho natural invoca y la fuerza coactiva con que los declara respaldados.

⁸⁴ Para santo Tomás, al hablar de la diversidad de las leyes, introduce primero la ley eterna, que es la ordenación de Dios como gobernante universal, por la que marca el orden de todo el universo. Ya que ese orden universal es una idea de Dios, es su mismo intelecto; y ya que su intelecto no piensa en el tiempo, por eso se llama ley eterna. Ahora bien, la ley natural es derivada de la ley eterna, pero no como una inferencia, sino como una participación o plasmación suya en la naturaleza, esto es, como una concordancia de la naturaleza con el intelecto divino. Esto se da en la creatura racional, que puede adecuarse al orden de Dios. (Santo Tomás, *Summa Theologica*, q. 91, a. 1, c.) Así, el sentido de la ley natural en santo Tomás, pues, tiene que ver principalmente con la naturaleza del hombre, que es la razón, no con la naturaleza inferior a él, como la de los animales. Se dice que los primeros principios de la ley natural manifiestan el fin natural del hombre y su inclinación natural a él, pertenecen al entendimiento y a la voluntad como tales, y son captados por el hábito de la "sínderesis", que hace efectivos los principios de la razón práctica. Los primeros principios son conocidos de manera evidente. El bien está sometido a la consideración de la razón práctica que se dirige al mundo de lo activo. Todo ser que actúa se dirige a su fin, y como ese fin tiene naturaleza de bien, el precepto fundamental de la Ley Natural es: haz el bien y evita el mal. Todos los preceptos de la ley natural encontrarán su fundamento en este primer precepto porque si la naturaleza del hombre tiene inclinaciones, los preceptos del derecho natural tienen que irse acomodando a ellas, así entendido, las demás conclusiones del derecho natural son conocidas por la acción comparativa de la razón misma. (Cf. M. Beuchot, "Ley Natural en santo Tomás y Leo Strauss", en *op. cit.*, pp.18-21.)

También, para este derecho natural reclama Vitoria, la última característica de lo jurídico, que es su inherencia en lo social, es decir, como ordenador de la vida social. Justamente, él desarrolla el *ius naturae* bajo esa función suya especial de principio de toda ordenación comunitaria.

Así nos lo demuestra su conformación del poder político, en la que hay una dimensión ontológica-teleológica del poder, así como también sustanciosos elementos democráticos. En tal construcción doctrinal se manifiesta una relación dialéctica entre el poder político y las libertades específicas y derechos que se desprenden del postulado de dignidad humana. Por consiguiente, éstos se constituyen en derechos públicos subjetivos, porque son exigibles con un máximo nivel de observancia ante el Estado.

Prerrogativas tales como, la tolerancia religiosa, la libertad de tránsito, la libertad de comercio, la libertad de vocación, el dominio y sus acotaciones sobre el derecho a la propiedad, el derecho a la vida, el derecho al juego y descanso, el derecho a la buena consideración, el derecho a la ciudadanía y al domicilio, la legitimidad de los tributos, la igualdad de oportunidades y ciertas garantías de seguridad jurídica, entre otros.

Esta concepción de Francisco de Vitoria de los derechos humanos es un legado monumental que se desprende de la correlación de diversas obras suyas. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el dominico no nos entrega un catálogo o una declaración —aunque se vislumbran ciertos preludios— de derechos humanos como los conocemos en nuestros días, pero gracias a las bases que él puso, la era siguiente entró en el análisis de esos derechos. Porque una cosa es la formalidad de cómo éstos han aparecido y otra el contenido esencial que tienen, que es lo que describe con gran precisión la doctrina vitoriana, esto es, el descubrimiento de la humanidad como base de derechos y de la persona individual como titular de derechos subjetivos inalienables, imprescriptibles y universales.

Fecha de recepción: 10/09/2012

Fecha de aceptación: 02/10/2012

TOTALITARISMO ARENDTIANO Y BIOPOLÍTICA FOUCAULTIANA: LA HIPÓTESIS AGAMBENIANA DE DESCONEXIÓN

FEDERICO DONNER*

Resumen

Para Giorgio Agamben, Michel Foucault no logró vincular sus análisis biopolíticos con el totalitarismo, del mismo modo que Hannah Arendt no estableció una relación entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. Por eso postula la necesidad de un nuevo paradigma biopolítico que permita pensar la solidaridad teórica e histórica entre el campo de concentración y la política moderna centrada en la vida biológica.

Se intentará aquí una revisión de esta lectura agambeniana haciendo foco en la relación entre poder soberano y biopolítica. Esta relación continúa siendo paradójica, porque desde el momento en que el poder político occidental se propuso proteger y multiplicar la vida, ha librado las guerras más sangrientas y ha cometido genocidios de magnitudes impensables.

Palabras clave: biopolítica, totalitarismo, campo de concentración, soberanía, modernidad.

* Becario doctoral del CONICET, Argentina, <fededonner@gmail.com>.

Abstract

According to Giorgio Agamben's view, Michel Foucault has failed to link his biopolitical analysis with totalitarianism, as well as Hannah Arendt has not established a relationship between *The origins of Totalitarianism* and *The Human Condition*. Hence, Agamben remarks the need for a new biopolitical paradigm that enables to think a theoretical and historical connection between the Concentration camp and modern politics focused on biological life.

This paper will attempt to revise this agambenian assumption, focusing on the relationship between Sovereign power and Biopolitics. This relationship remains paradoxical, especially from the moment Western political power engaged itself to protect and multiply life, it waged the bloodiest wars and committed genocide in unthinkable magnitudes.

Key words: biopolitics, totalitarianism, concentration camp, sovereignty, Modern times.

Introducción

El proyecto agambeniano sobre los paradigmas biopolíticos del *homo sacer* y del campo como *nomos* de lo político moderno le otorga un lugar central a las reflexiones de Hannah Arendt y de Michel Foucault. Si bien pueden detectarse líneas convergentes entre ambos pensadores respecto a sus diagnósticos sobre la modernidad política y la crisis del modelo analítico de la soberanía, Agamben cree que la falta de una relación explícita entre ambos pensadores se debe a la dificultad que experimenta el pensamiento político occidental para vincular a la biopolítica con el totalitarismo. El italiano repara en el hecho significativo de que Foucault jamás haya mencionado la obra de Arendt, y señala además dos desconexiones *internas*: por un lado, sostiene que Arendt no incluye en *La condición humana* las conclusiones sobre sus estudios acerca del totalitarismo; por el otro, señala que existe una especie de centro vacío en la teoría foucaultiana que se abre entre las prácticas de subjetivación y los procesos biopolíticos de totalización.

Agamben le reprocha a Arendt la falta de una perspectiva biopolítica que, a su juicio, le habría obturado una lectura en conjunto de la preeminencia de la *labor* (la actividad humana vinculada a la reproducción biológica, de carácter cíclico) en la modernidad con el fenómeno totalitario. A su vez, le reclama a Foucault no haber completado sus análisis biopolíticos con la experiencia del campo de

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 63-83.

concentración y su vínculo con el estado de excepción en los gobiernos totalitarios. El italiano atribuye estas fracturas a la falta de un nuevo paradigma capaz de iluminar estos intersticios y postula que la lógica de la excepción soberana es la cifra biopolítica a través de la cual debemos comprender la relación entre el ordenamiento jurídico-político moderno y la vida desnuda.

Se propone aquí una revisión de esta lectura agambeniana, fundamentalmente en lo referido a su *hipótesis de desconexión* entre el análisis arendtiano de las tres actividades de la *vita activa* (*labor, trabajo y acción*) y el de la emergencia del fenómeno totalitario. Se intentará mostrar cómo la propia Arendt deja ciertas indicaciones explícitas al respecto, lo que no sólo cuestiona la *hipótesis de desconexión*, sino que permite la formulación de algunas interrogantes acerca del sentido y la periodización de la biopolítica. A su vez, esta estrategia de invertir la pregunta agambeniana servirá para una mejor comprensión del silencio de Foucault respecto a la categoría arendtiana de totalitarismo, silencio que remite al problema de su oscilación teórica entre la cara positiva de la biopolítica y su deriva tanática, señalada por Roberto Esposito.¹

Zoé y bíos en *La condición humana*

El término griego *bíos* expresa la existencia política, mientras que *zoé* refiere a aquello que los hombres tienen en común con los animales y las plantas. Esta distinción fundamental fue subsumida bajo el término latino *vita*, y cuya voz, en las lenguas modernas —*vida, vie, vita*, etcétera—, esconde, bajo una aparente univocidad, los dos aspectos mencionados.

Arendt rehabilita esta distinción aristotélica, mientras que Foucault y Agamben se sirven de la misma para pensar la modernidad bajo la forma de un acontecimiento signado por el ingreso de la *zoé* al ámbito de *pólis*. Se trata, nada menos, que de la inclusión, en el seno de la comunidad política, de aquel carácter biológico que el hombre comparte con los otros seres vivos y que, justamente por eso, permanecía relegado a la esfera de la necesidad de los hombres que no eran libres. Según Foucault, la biopolítica —politicización de la animalidad del hombre—, no sólo pertenece a la modernidad, sino que resulta su acontecimiento más decisivo.

Esto suscita algunos interrogantes: ¿la política retiene en su estructura a lo biopolítico ya desde sus inicios?, ¿o acaso esta relación comienza recién cuando

¹ Cf. Roberto Esposito, "El enigma de la biopolítica", en R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 23-72.

la modernidad se dispone a unir dos aspectos que hasta ese momento permanecían separados? Para comprender la relación entre *bíos* (vida políticamente calificada) y *zoé* (vida biológica) resulta ineludible la interpretación foucaultiana de la *Política* de Aristóteles: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.² Agamben retoma esta lectura foucaultiana y se propone como tarea reflexionar sobre esta conjunción —“además”— entre el hombre como animal viviente y su capacidad de existir políticamente, pues no admite el supuesto de una *separación* entre el animal viviente y la existencia política que, en todo caso, juzga como una relación de implicancia, una *exclusión inclusiva*.³ Leída así, la distinción aristotélica entre el mero vivir y la vida políticamente calificada⁴ implicaría que lo político precisa definirse en referencia a su *otro biológico*, haciendo de toda política una biopolítica desde su mismo origen.

Ya en *L'uomo senza contenuto* Agamben coincidía con Arendt en la distinción clásica entre las tres actividades de la *vita activa*.⁵ Veinticinco años más tarde, con la publicación de *Homo sacer I*, retoma esta triple distinción y la relación entre *bíos* y *zoé* a la luz de *La condición humana*. Agamben resalta la oposición aristotélica entre el mero vivir y el vivir bien (*eu zen*), iguala el *zen* (vivir biológico) a la vida desnuda⁶ y postula que esa oposición es esencial en la concepción aristotélica de la polis. Por su parte, Arendt no se limita a pensar la polis como exclusión del *oikos* (la esfera privada, hogareña), y en esto sigue consecuentemente a Aristóteles, ya que afirma que la posesión de un *oikos* es la condición necesaria para poder participar en la esfera de la libertad política.⁷ Como bien señala Adriano Correia,⁸ Agamben fuerza la lectura arendtiana de

² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, 28ª ed. México, Siglo XXI, 1996, p. 173. (Las cursivas son mías.)

³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 17-18.

⁴ Cf. Aristóteles, *Política*, vers. bilin. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000. (Especialmente 1252b 30 y 1252a, 26-35a.)

⁵ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*. Milán, Rizzoli, 1970. (Véase especialmente el cap. 8 “Poesis e praxis”, pp. 103-141.)

⁶ G. Agamben, *Homo Sacer...*, p. 16.

⁷ “What prevented the polis from violating the private lives of its citizens and made it hold sacred the boundaries surrounding each property was not respect for private property as we understand it, but the fact that without owning a house a man could not participate in the affairs of the world because he had no location in it which was properly his own”. (Hannah Arendt, *The Human Condition*. 2ª ed. Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 29-30.)

⁸ Adriano Correia, “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”, en *Observaciones Filosóficas. Revista de Filosofía Contemporánea*. Madrid,

Aristóteles, pues extrapola la distinción *bíos-zoé* del ámbito de la polis griega al de la soberanía moderna. Si bien es cierto que la esfera doméstica integra la *hylé*, la “materia” de la *polis* —constituida por la *ktesis* (posesión), que incluye las casas, los linajes pero también los alimentos, las tierras, el dinero, los esclavos, etcétera—, Aristóteles aclara que esta *hylé* no forma parte de la polis en sentido estricto, ya que no debe considerarse parte de la *polis* todo lo que para ella debe existir necesariamente.⁹

Según Arendt, la distinción entre *zoé* y *bíos* se corresponde con la de necesidad y libertad, con la de vivir y vivir bien. Sin embargo, esto no significa que exista algo así como una mera vida desnuda fuera de los límites de la *polis*. Correia remarca que en Aristóteles lo natural no se reduce a lo biológico, sino que lo incluye.¹⁰ Huelga decir que la insinuación de algún tipo de biologicismo en Aristóteles es un anacronismo.¹¹ La inscripción de la *polis* en la *phýsis* no debe entenderse de ese modo, así como tampoco puede pensarse que la doble definición del hombre como *zoon politikón* y como *zoon logon ekhon* (un animal capaz de existencia política y capaz de hablar) indique que el *bíos politikós* tenga su origen en aquello que el hombre comparte con los otros vivientes.

La facticidad de la vida es, por el contrario, una condición de lo político desde el punto de vista de la génesis, pero no define la “actividad” de la *polis* que es la de vivir bien, *télos* del movimiento de su génesis.¹² Por eso mismo, Arendt aclara que “Aristóteles, para el que la palabra *politikón* era un adjetivo para la organización de la *polis* y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, *polis*”.¹³

La *polis* es un ámbito propiamente humano de carácter peculiar y “la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia —si se da— es una forma de vida marcada por la necesidad”.¹⁴

núm. 8 (1er. semestre de 2009). <<http://www.observacionesfilosoficas.net/lapoliticooccidental.htm#sdfootnote2sym>>.

⁹ Aristóteles, *Política*, VII 8, 1328 a 21-25 y III 9, 1281 a 31-33.

¹⁰ A. Correia, “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”, en *op. cit.*, p. 5.

¹¹ Manfred Riedel, “Política y metafísica en Aristóteles”, en *Metafísica y metapolítica. I. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. Buenos Aires, Alfa, pp. 68-91.

¹² *Ibid.*, pp. 84-85.

¹³ H. Arendt, *¿Qué es la política?* Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona, Paidós, 1997, p. 68.

¹⁴ *Idem*.

Según Arendt, la esfera de la acción no presupone un objeto, un material sobre el que se actúa. Eso le corresponde a la *tékhne*, que se relaciona con la materia. De modo diferente, Agamben sostiene que la política es *metafísica*, pese a su pretensión de ubicarse en el terreno de la filosofía práctica, pues decide ya de entrada que existe en el hombre un núcleo separable —la nuda vida— que cumple el papel de objeto del poder biopolítico soberano. Para Arendt, por el contrario, “el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política”.¹⁵

La política como proceso de fabricación

Resulta útil recordar las nociones arendtianas de *labor*, *trabajo* y *acción*. El objeto de la *labor* es asegurar la supervivencia de la vida individual y de la especie, por lo que responde al ritmo de los ciclos naturales. Lo laborado se consume, de modo que la labor no crea ni inserta nada nuevo en el mundo. En la labor, el hombre no es propiamente humano, sino *animal laborans*. El *trabajo*, por su parte, responde al paradigma griego de la *tékhne*, y se define como un proceso de interrupción de la circularidad de la esfera de la necesidad. El artesano concibe un modelo y la técnica que utiliza en la fabricación —como en el caso de quien construye una mesa con la madera del árbol— mienta una violencia, ya que extrae un material de la naturaleza, arrancándolo de su ciclo. El producto de la fabricación pasa a formar parte del Mundo de los objetos que alberga al hombre. No obstante, el trabajo no requiere necesariamente de la presencia de los otros, sino que sólo se relaciona con el material, es decir con el mundo. El fabricante no puede hallarse solo, ya que un mundo habitado únicamente por él lo convertiría en una especie de dios, a la manera del Demiurgo platónico, y dejaría por tanto de ser un *homo faber*.¹⁶ La *acción*, en cambio, requiere de la presencia de los otros, y sus consecuencias, a diferencia del trabajo, no pueden ser calculadas ni medidas. Por eso mismo, Arendt afirma que ya en Platón comienza a perfilarse una forma de entender la política como *tékhne* y no como acción, ya que la acción prescinde del modelo que le asegura a la fabricación su mensurabilidad.¹⁷ La *acción* implica siempre un nuevo comienzo y es, de las tres actividades, la que está más

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, p. 22.

¹⁷ *Idem.*

estrechamente vinculada con la natalidad. La acción no se vincula con la natalidad en su sentido biológico —que es el de la perpetuación de la especie y que no admite individualidad—, sino en el sentido público de la novedad que trae consigo cada recién nacido, pues la acción de cada nuevo hombre trasciende las determinaciones de la necesidad.

Arendt señala tres grandes transformaciones que cifran la Época Moderna: a) la caída del modelo filosófico de la *vita contemplativa* a manos del de la *vita activa*; b) sostiene que dentro de esta última se dio una inversión jerárquica donde la *labor*, considerada como la última en la escala por su vínculo con la necesidad de la vida biológica, fue elevada por sobre el *trabajo* y la *acción*; y c) la doble subsunción de la esfera pública y de la privada a manos de la esfera social, cuyo resultado es el emborronamiento de las fronteras clásicas entre el *oikos*, la sociedad y el espacio público donde tenía lugar la acción política.

La segunda inversión es la más determinante: “Lo que exige explicación no es la moderna estima del *homo faber*, sino el hecho de que esa estima fue rápidamente seguida de la elevación de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*”.¹⁸ En otros términos, la modernidad entronó y destituyó rápidamente al hombre-productor y convirtió a las actividades relacionadas con la reproducción biológica en el centro de sus preocupaciones.

Para comenzar a contrarrestar la hipótesis agambeniana de desconexión interna en la obra de Arendt, resulta clave destacar una primera vinculación entre *La condición humana* y su ensayo sobre el totalitarismo: el triunfo del *animal laborans* en la Modernidad trajo como consecuencia la comprensión de la Naturaleza y de la Historia en términos de proceso, pero no ya de un proceso a la tradicional usanza de la *tékhnē* clásica, guiado por un modelo y que permitía la pregunta del ser —el “qué”— de las cosas, sino de un proceso indefinido, un movimiento sin interrupción que sólo se pregunta por el “cómo”.¹⁹ La acción política comprendida como fabricación, implica razonar bajo el modo de “tener en cuenta las consecuencias”, expulsando así lo inesperado, el propio hecho del actuar humano, porque resulta poco razonable o poco racional esperar que ocurra aquello que no es más que una “infinita improbabilidad”.²⁰

Según Arendt, la derrota del *homo faber* trajo como consecuencia la desaparición del Mundo, es decir, su alienación en manos del proceso infinito de acumulación de riquezas que, “estimulado por el proceso de la vida y a su

¹⁸ *Ibid.*, p. 306. (La traducción que tomamos es H. Arendt, *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 331.)

¹⁹ *Ibid.*, p. 307.

²⁰ *Ibid.*, p. 246.

vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre”.²¹

Este proceso tuvo dos etapas, la primera signada por la expropiación de los “pobres trabajadores”, despojados de la protección privada de la familia y la propiedad. La segunda se completó cuando “la sociedad se convirtió en el sujeto del nuevo proceso de la vida”, erigiéndose en el “‘sujeto’ colectivo del proceso de la vida”.²² De este modo, se derrumbó la frontera protectora que separaba al mundo humano de la naturaleza cíclica, y la sociedad engulló a la esfera privada, reemplazando la familia y sus relaciones por los lazos nacionales de sangre y suelo.²³

La política como fabricación desplaza a la acción y a la palabra, que se diferencian de la primera por no ser medios para un fin, sino que son un fin en sí mismas, pues son las actividades del hombre *qua* hombre. Estas actividades carentes de *télos* no dejan tras de sí ningún trabajo, y se oponen al *eu zen* aristotélico, el vivir bien. Para los antiguos el vivir bien no era el producto de un trabajo, sino una actividad en la que el medio era ya de por sí el fin.²⁴

Con la sustitución de la acción política por la fabricación,²⁵ el hombre dejó de procurar la inmortalidad en la esfera pública y se consideró parte de dos procesos suprahumanos y totalizantes, Naturaleza e Historia, que ya no responden siquiera a las medidas estables de la antigua *tékhne*, que hacía posible alcanzar un *télos* determinado y concreto. Este proceso de fabricación tampoco apunta al establecimiento de un mundo, al modo del *homo faber*, sino que erige a la propia vida biológica como el bien supremo.²⁶

Esta búsqueda de inmortalidad se comprende ahora en términos de la vida de la especie humana como proceso vital eterno.²⁷ La caída de la frontera entre la esfera de la necesidad y la de la libertad, implica la imposición del modelo de la especie y la pérdida de la novedad individual, ya que el hombre socializado —del marxismo— no obra siquiera de acuerdo al propio interés, sino de acuerdo a las fuerzas naturales del propio proceso vital.²⁸

Si Arendt caracteriza al totalitarismo por su pretensión de dominio total del hombre, puede afirmarse que su vínculo con *La condición humana* radica en que ésta nos muestra el largo trayecto que han recorrido, desde la Antigüedad hasta

²¹ *Ibid.*, p. 256.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 207.

²⁵ *Ibid.*, p. 296.

²⁶ *Ibid.*, p. 312.

²⁷ *Ibid.*, p. 322.

²⁸ *Ibid.*, p. 321.

nuestros días, las tres actividades de la *vita activa*, poniendo así en evidencia la paulatina inscripción de la *zoé* en los cálculos del poder político. Resulta difícil creer entonces que, para Arendt, *La condición humana* no cumpla ningún rol conceptual para comprender el surgimiento de los regímenes totalitarios.

Escribe Arendt: “La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad”.²⁹

La hipótesis de desconexión agambeniana se ve aún más comprometida ante afirmaciones como ésta:

La reciente historia política está llena de ejemplos de que la expresión ‘material humano’ no es una metáfora inofensiva, y lo mismo cabe decir de la multitud de modernos experimentos científicos en ingeniería, bioquímica, cirugía cerebral, etcétera, que tienden a tratar y cambiar el material humano como si fuera cualquier otra materia. Este enfoque mecanicista es típico de la Edad Moderna; la antigüedad, cuando perseguía objetivos similares, se inclinaba a pensar en los hombres como si fueran animales salvajes a los que era preciso domesticar. Lo único posible en ambos casos es matar al hombre, no necesariamente como organismo vivo, sino *qua* hombre”.³⁰

Comprensión de los *Ensayos de comprensión*

En consonancia con su hipótesis de desconexión, Agamben lee “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”³¹ y señala que este proyecto de investigación “por desgracia, no tuvo continuidad”.³² Rápidamente, resalta su falta de perspectiva biopolítica. La hipótesis arendtiana reza que los campos de concentración son “los laboratorios en que se experimenta la dominación total, ya que, siendo la naturaleza humana tal cual es, esta meta sólo puede alcanzarse bajo las circunstancias extremas de un infierno fabricado por el hombre”.³³ Agamben invierte esta tesis arendtiana y

²⁹ *Idem.* (*La condición humana*, p. 346).

³⁰ *Ibid.*, p. 188, n.15. (*La condición humana*, p. 212, n. 15).

³¹ H. Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *Ensayos de comprensión*. Trad. de A. Serrano de Haro. Madrid, Caparrós, 2005, pp. 283-299.

³² G. Agamben, *Homo sacer...*, p. 152.

³³ H. Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *op. cit.*, p. 295.

afirma que “precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total. Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria”.³⁴

Esta inversión agambeniana merece dos aclaraciones. En primer lugar, la postura arendtiana de que los campos de concentración son el lugar privilegiado de la pretensión totalitaria de dominación total del hombre no conforma a Agamben, para quien el campo constituye el paradigma bajo el cual debe comprenderse toda la modernidad política. En segundo lugar, Agamben, a diferencia de Arendt (y de Foucault, como se expondrá más abajo), privilegia exclusivamente la deriva tanática de la biopolítica —es decir, la postura que sostiene que la centralidad de la vida en la política moderna la convierte, tarde o temprano, en una política genocida—, mientras que Foucault destaca el carácter positivo del biopoder (un poder más bien productor y multiplicador de la vida que un poder genocida). Si bien para Arendt la caída de la frontera entre la esfera natural y la política y la consecuente victoria del *animal laborans* permiten contextualizar la emergencia de los gobiernos totalitarios, no es menos cierto que para ella el fenómeno totalitario no sólo carece de precedentes, sino que implica la ruptura con todas las tradiciones políticas occidentales.³⁵ Para la filósofa alemana, la causalidad no puede aplicarse a los acontecimientos políticos, por lo que a la afirmación agambeniana de que el espacio de la nuda vida “ha hecho *necesario* el dominio total”, debe contraponérsele la idea arendtiana, de indudable inspiración kantiana, de que “en las ciencias históricas, la causalidad es una categoría completamente extraña y falsificadora”. En este sentido, el pasado no debe pensarse como causa eficiente del presente, “sino que ese pasado viene a existir sólo con el suceso mismo”.³⁶ Lo inquietante del totalitarismo no es su novedad, sino que evidencia el derrumbe y la impotencia de nuestras categorías para juzgarlo.³⁷

³⁴ G. Agamben, *Homo sacer...*, p. 152.

³⁵ “Lo malo de los regímenes totalitarios no es que jueguen la política del poder de una manera especialmente implacable, sino que tras su política se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes”. En p. 369, sostiene que “el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Ahí donde se alzó el poder desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país”. (Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1998, p. 336.)

³⁶ H. Arendt, “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión”, en *Ensayos de comprensión*, pp. 390-391.

³⁷ *Ibid.*, p. 391.

Extraño olvido

Resulta llamativo que en su atenta lectura de Arendt, Agamben haya soslayado “De la naturaleza del totalitarismo”,³⁸ un texto que se encuentra cronológicamente a medio camino entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, y cuya línea argumentativa deja poco lugar a sus reproches sobre la *desconexión* entre los análisis de la *vita activa* y el totalitarismo. En este ensayo, Arendt aborda el fenómeno totalitario y se pregunta *explícitamente* si la irrupción histórica del totalitarismo “puede o no puede pretender un suelo igualmente genuino, aun cuando oculto hasta hoy, *en la condición humana sobre la Tierra*; un suelo que sólo podía revelarse bajo las circunstancias de una unidad global de toda la humanidad —circunstancias que ciertamente carecen de precedentes tanto como el propio totalitarismo”.³⁹

El totalitarismo implica el derrumbe de toda moralidad, de todos los mandatos y prohibiciones conocidos y la pérdida de todas las ideas de libertad y justicia plasmadas en las relaciones sociales y en las instituciones políticas.⁴⁰ Tras la huella de Montesquieu, afirma que el totalitarismo ha hecho estallar la disyuntiva del pensamiento político occidental entre los gobiernos legales y los ilegales. Desde el ángulo de refracción de la ley positiva, se trata de un régimen “ilegal”, pero no resulta completamente arbitrario “en la medida en que obedece con estricta lógica y ejecuta con escrupulosa compulsión las leyes de la Historia o de la Naturaleza”.⁴¹ El totalitarismo cree que si ejecuta con rigor dichas leyes, podrá producir una única humanidad. Los regímenes precedentes concebían a las leyes como un marco medianamente estable que delimitaba el espacio para la acción de los hombres. Si bien esas leyes eran cambiantes, se nutrían de fuentes atemporales que les otorgaban mayor permanencia que las acciones de los hombres. El totalitarismo, por el contrario, hace “de los seres humanos encarnaciones vivientes de tales leyes”,⁴² pues esas leyes no remiten más a una autoridad trascendente, porque “la naturaleza o la historia ya no son fuentes estabilizadoras de autoridad”, sino que “ellas mismas son movimientos”.⁴³

Con la desaparición del espacio público, el totalitarismo invierte por completo la correspondencia que se daba entre los pares ley-estabilidad y acción humana-movimiento. El movimiento pasa a ser patrimonio de la ley y lo que

³⁸ H. Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo”, en *Ensayos de comprensión*, pp. 395-431.

³⁹ *Ibid.*, p. 407. (Las cursivas son mías.)

⁴⁰ *Ibid.*, p. 395.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 408-409.

⁴² *Ibid.*, p. 409.

⁴³ *Ibid.*, p. 410.

ahora debe ser estabilizado es la singularidad humana, eliminando así todo rasgo individual que, por su imprevisibilidad, amenace la existencia de la clase social o de la raza.⁴⁴

Si se lee entonces *La condición humana* a la luz de “De la naturaleza del totalitarismo”, la solidaridad teórica entre la primera y *Los orígenes del totalitarismo* resulta difícil de poner en cuestión. No se trata aquí de señalar una lectura errónea o incompleta de Agamben, sino más bien de evidenciar su operación interpretativa, cuyo objeto es erigir un nuevo paradigma de lo político moderno. En el transcurso de dicha operación hermenéutica, Agamben violenta las categorías arendtianas doblemente. Por un lado, postula una nueva *versión arendtiana* de Aristóteles para poder afirmar que el *campo* es la encarnación contemporánea de una biopolítica cuyo origen puede rastrearse en la expulsión inclusiva de la *zoé*; y en segunda instancia, intenta ubicar al fenómeno totalitario como una consecuencia necesaria de los análisis de *La condición humana*.

El silencio de Foucault sobre Arendt y el problema de la soberanía

La única mención explícita del nombre de Arendt en un texto de Foucault se remite a una entrevista de 1983. Ahí Foucault se limita a marcar que la tajante distinción arendtiana entre las relaciones de poder —entendido como consenso— y las de dominación es “un poco verbal”, sugiriendo que seamos muy cuidadosos y empíricos a la hora de analizarla.⁴⁵

Una lectura apresurada llevaría a hacer hincapié en la distancia teórica que trata de tomar Foucault respecto a Arendt. No obstante, se trata de una lectura insuficiente. Es cierto que Foucault procura no utilizar la categoría *totalitarismo*, pues cree que no es necesario referirse a los campos de concentración para dar cuenta de las relaciones entre la racionalización y los excesos del poder político estatal.⁴⁶ Sin embargo, en varios pasajes de su obra menciona explícitamente (¿a su pesar?) al nazismo y al estalinismo en tándem, como si fueran un par, al igual que la categoría arendtiana de totalitarismo.⁴⁷

⁴⁴ *Ibid.*, p. 411.

⁴⁵ M. Foucault, “Politique et éthique: une interview”, en *Dits et écrits IV*. Paris, Gallimard, 1994, pp. 584-590.

⁴⁶ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *ibid.*, pp. 224-225.

⁴⁷ Por ejemplo, “Il faut défendre la société”, en *Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris, Gallimard / Seuil, 1997, p. 13; mientras que en las páginas 249-250 se refiere al par fascismo-stalinismo. Asimismo, se encuentran numerosas referencias en varias entrevistas y artículos

¿Cuál es el motivo por el cual el francés es reacio a utilizar la categoría de totalitarismo? Fundamentalmente, porque Foucault vincula al totalitarismo con el modelo de la soberanía que pretende dejar atrás y al que le opone el término biopolítica.⁴⁸

¿Cómo concibe Foucault a la soberanía? El francés condensa la diferencia entre soberanía y biopolítica con dos fórmulas que ya son canónicas: el derecho del soberano es el derecho de muerte sobre el súbdito que no obedece la ley. Es un derecho ante todo negativo, de sustracción. En cambio, el poder biopolítico se define como el de hacer vivir y dejar morir. El derecho soberano sólo se refiere a la vida negativamente, como si se tratara de una especie de mecanismo de sustracción o de deducción. Del mismo modo en que el soberano se apropiaba de las cosechas de sus súbditos sin por eso tomar medidas que aseguraran mejores condiciones de siembra o de comercialización, también ejercía su derecho sobre la vida de sus súbditos sin asumir la tarea de encargarse de su crecimiento y desarrollo. Pareciera que con el poder biopolítico ocurre más bien lo contrario, pues se trata de un poder positivo que busca preservar, desarrollar y multiplicar la vida del cuerpo social.⁴⁹

Foucault toma distancia de la teoría de la soberanía. Desde el punto de vista teórico, porque las teorías que se centran en la relación entre la política y el derecho no dan cuenta de los mecanismos efectivos de poder que producen, regulan y protegen la vida de los individuos reales, sino que lidian con sujetos ficticios (el ciudadano, el sujeto de derecho, la voluntad, o la “maldad” de los hombres) y con discusiones teóricas abstractas acerca de cuál es el régimen político más apropiado o cuál es el fundamento de la estatalidad. En segundo

publicados en M. Foucault, *Dits et écrits III (1976-1979)*, París, Gallimard, 1994; así como también en *Dits et écrits IV (1980-1988)*, entre los que se destacan el ya citado “Le sujet et le pouvoir”.

⁴⁸ La relación entre biopolítica y soberanía se presenta de diferentes modos a lo largo de la obra de Foucault, fundamentalmente en los cursos que dictó en el Collège de France durante la segunda mitad de la década de los setentas; cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2006; y *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2007; además, cf. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*; “Il faut défendre la société”; y algunos artículos recopilados en *Dits et Écrits*, entre los que se destacan “Omnes et singulatum”, en *Dits et écrits IV (1980-1988)*, pp. 134-161; y “Le sujet et le pouvoir”, pp. 221-243. Por su parte, Agamben y Esposito, han asumido la herencia biopolítica foucaultiana y se encargan, cada uno a su modo, de explorar el vínculo entre soberanía y biopolítica con la intención de alcanzar una figura más englobante que complete el ensamble de los análisis biopolíticos foucaultianos. Cf. G. Agamben, *Homo sacer...*; y la trilogía de Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007; *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009; y *Bios*.

⁴⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, pp. 164-165.

lugar, por motivos históricos: hasta aproximadamente la segunda mitad del siglo XVIII, la otra cara del pensamiento contractualista estaba delineada por un incipiente poder disciplinario que no dejaba de ser la contraparte indiscernible del poder soberano.⁵⁰ Sin embargo, aún no había llegado la hora del umbral biológico de las técnicas modernas de gobierno para las cuales el *hombre-especie* pasó a ocupar un lugar y una importancia estratégicos dentro de los cálculos políticos. Este momento, *umbral de modernidad biológica*,⁵¹ es en realidad una articulación de tres tiempos de los paradigmas biopolíticos foucaultianos: poder pastoral, artes de gobierno y ciencias de la policía.⁵²

Si se consideran las definiciones más extremas de Foucault, la biopolítica estaría exclusivamente ligada con la producción de subjetividades, es decir, a las modalidades positivas que contornean y fortalecen la vida.

No obstante, Foucault reconoce que a partir del umbral de modernidad biológica (pero sobre todo a partir del siglo XIX) se han llevado a cabo las guerras más sangrientas y los mayores holocaustos sobre las propias poblaciones en nombre de la vida. De algún modo, la biopolítica se ha convertido en su reverso, en una *tanatopolítica*.⁵³ ¿Acaso esto significa el regreso del viejo poder soberano? Foucault lo niega: “Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población”.⁵⁴

En otros términos, y tal como lo desarrolla en “Il faut défendre la société”, el genocidio es posible gracias a uno de los fenómenos biopolíticos más inquietantes: el racismo. El racismo es el medio de introducir dentro del dominio de la vida —del que se ha hecho cargo el biopoder— un corte entre aquellos que deben vivir y aquellos que deben morir.⁵⁵

⁵⁰ “Puede decirse que la idea del panóptico, moderna en cierto sentido, es también una idea muy arcaica, pues el mecanismo panóptico, en el fondo, intenta poner en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que pueda de alguna manera hacer actuar su soberanía sobre todos los individuos [situados] dentro de esta máquina de poder. En ese aspecto, podemos decir que el panóptico es el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos: que ninguno de mis súbditos me eluda y ninguno de los gestos de ninguno de ellos me sea desconocido. En cierto modo, el punto central del panóptico es el soberano perfecto”. (M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 87.)

⁵¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p. 173.

⁵² Para el análisis del poder pastoral, cf. M. Foucault, “Omnes et singulatim” y “Le sujet et le pouvoir”; para el de las artes de gobierno y el de la policía, cf. *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*.

⁵³ Cf. Foucault, “La technologie politique des individus”, en *Dits et écrits IV (1980-1988)*, p. 826.

⁵⁴ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p. 166.

⁵⁵ M. Foucault, “Il faut défendre la société”, en *op. cit.*, 227.

La utilización foucaultiana de la categoría de racismo y su reparo en apelar a la de totalitarismo muestran una oscilación de la noción de biopolítica que no termina de definirse por la vida o por la muerte. Dicho de otro modo, no queda claro si lo que se juega en los mecanismos de la biopolítica es la producción de la vida o la producción de la muerte: “Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia”.⁵⁶

Resulta entonces que la figura del soberano como poder de muerte persiste, y no sólo porque el envés de la biopolítica sea la tanatopolítica, sino porque nos encontramos muy lejos de algo así como un retroceso del ámbito jurídico. El poder soberano no ha desaparecido, sino que su edificio jurídico convive con mecanismos disciplinarios y con las tecnologías del biopoder. Pese a ser plexos heterogéneos, Foucault no considera que el poder disciplinario y la biopolítica sean términos excluyentes, sino que se yuxtaponen, y aquello que llama umbral de modernidad biológica no es otra cosa que una modalidad del poder donde la protección de la vida asume un rol discursivo organizador.⁵⁷ “No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante o más exactamente el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad”.⁵⁸

Como señala Esposito en *Bíos*, Foucault presenta toda una serie de lagunas léxicas y de indecisiones en este punto,⁵⁹ pues encuentra que el francés no puede ocultar sus vacilaciones respecto a si existe o no una discontinuidad cronológica y de efectos entre soberanía y biopolítica. La periodización foucaultiana de las distintas reorganizaciones de los mecanismos de poder no ofrece una respuesta unívoca al problema de si la biopolítica produce subjetividad o muerte, sobre todo si se toman en cuenta sus tajantes definiciones sobre poder soberano y poder biopolítico y su paradójica convivencia.

Los alcances de la pregunta acerca de la relación entre soberanía y biopolítica exceden una discusión acerca de cómo establecer ciertas periodizaciones dentro de la modernidad. Con esto no se está afirmando aquí que la discusión por la cronología de las inflexiones modernas de los mecanismos de poder sea

⁵⁶ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p. 166.

⁵⁷ M. Foucault, “Il faut défendre la société”, en *op. cit.* pp. 33-36.

⁵⁸ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 23.

⁵⁹ R. Esposito, *Bíos*, pp. 54-55.

una cuestión menor, sino que, más bien, lo que se pone de relieve es la cuestión del ingreso de la *vida* a los cálculos del poder político.

Precisamente, la vida —en su concepción no-sustancialista— es nada menos que el objeto privilegiado de la biopolítica así como también su lugar de resistencia. La resistencia jamás se ubica en un lugar de exterioridad respecto al poder y, del mismo modo en que no es posible señalar con exactitud dentro de la densa trama de dispositivos, disposiciones e instituciones cuál es el lugar por excelencia del poder, lo mismo ocurre con los focos de resistencia.⁶⁰

No obstante, pese a todas estas salvedades, no queda claro cómo se resuelve en la actualidad, en vistas de la convivencia de mecanismos heterogéneos, la prevalencia de la soberanía o de la biopolítica. Porque si lo característico de la biopolítica es la productividad positiva de la vida, su consolidación y su proliferación, resulta que las experiencias totalitarias del siglo xx, imbuidas de discursos y prácticas protectoras de la vida despiertan una serie de interrogantes. ¿Qué representan entonces para Foucault el nazismo y el estalinismo? ¿Son el resultado final, inevitable si se quiere, de la lógica de apropiación de la vida o, por el contrario, son fenómenos que irrumpen sin ningún tipo de antecedentes? Dicho de otro modo, ¿puede decirse que toda la semántica positiva de la biopolítica portaba ya en su seno su reverso tanático y que, por lo tanto, era el estadio final de la lógica soberana? ¿O más bien debe afirmarse que la positividad biopolítica ingresa esporádicamente en la lógica de la espada y que finalmente la vida se impone resistiendo?

Al respecto, la postura de Foucault es al menos ambigua:

Para nosotros la problemática del poder, no sólo configura una cuestión teórica sino que es parte de nuestras experiencias. Me gustaría referirme solamente a dos “formas patológicas” de estas experiencias, aquellas dos enfermedades de poder, el fascismo y el estalinismo. Una de las numerosas razones por las cuales estas enfermedades nos resultan tan desconcertantes es, porque a pesar de su ‘unicidad’ histórica, no terminan de ser originales. Ellas usaron y extendieron mecanismos ya presentes en muchas otras sociedades. Es más, a pesar de su propia locura interna, se valieron de ideas y mecanismos de nuestra racionalidad política.⁶¹

⁶⁰ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, pp. 116 y 173.

⁶¹ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, p. 224. (Tomada de la versión electrónica M. Foucault, “El sujeto y el poder”, trad. de S. Carasalle y A. Vitale, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, p. 5, <www.philosophia.cl>.)

Justamente aquí vemos cómo Foucault termina por utilizar de manera vacilante la categoría de totalitarismo. ¿De otro modo, que significaría su afirmación que el fascismo y el estalinismo comparten una *unicidad histórica*? Lo que interesa de este uso a regañadientes de la categoría arendtiana en cuestión, no es tanto si existe, por parte de Foucault, una valoración positiva o negativa respecto a la alemana, sino más bien las dificultades que el fenómeno totalitario le plantea a su concepción *positiva* de la biopolítica y a su intento por desmarcarse del paradigma de la soberanía, que no sería otra cosa que el intento de abandonar el modelo tradicional de análisis de la filosofía política.

Aquí cabe retomar el planteo inicial de Agamben respecto al “centro vacío” en la teoría foucaultiana y al campo de concentración como el “lugar por excelencia de la biopolítica moderna”.⁶² Evidentemente, la centralidad del campo de concentración en Agamben se vincula con su decisión de privilegiar el destino tanatopolítico de la biopolítica y no su cara productiva. En palabras de Esposito, la postura de Agamben supone una hipótesis continuista entre soberanía, biopolítica y genocidio, vale decir, que el genocidio sería el punto de llegada inexorable de la modernidad política.⁶³ Al privilegiar uno de los dos cuernos del dilema, Agamben termina experimentando serias dificultades para poder incorporar la semántica positiva de la biopolítica. Según Esposito, Foucault ha sido ambivalente en este punto, pues no termina de decidirse por una postura *continuista* o por una *discontinua*, que supondría una diferenciación más marcada entre los tres fenómenos. En el primer caso, la biopolítica como articulación de la soberanía chocaría con las modalidades positivas del poder pastoral, del gobierno y de la *Polizei*.⁶⁴ Si se decide en cambio por la discontinuidad, la concepción

⁶² G. Agamben, *Homo sacer...*, p. 152.

⁶³ R. Esposito, *Bíos*, pp. 70-71.

⁶⁴ Estos tres paradigmas biopolíticos foucaultianos, de eminente carácter positivo, se oponen al carácter negativo y sustractivo del poder soberano. Brevemente, puede decirse que: a) el *poder pastoral*, de origen oriental, bíblico, es ajeno a las tradiciones políticas griega y romana. El pastor no sólo vela por la vida de sus ovejas, sino que vigila cada una de sus acciones (su comportamiento). La relación del pastor refiere tanto a su rebaño como a cada una de las ovejas (*omnes et singulatim*). Debe cuidar tanto de su rebaño como de cada miembro en particular, llegando incluso a tener que sacrificar al primero tan sólo por salvar a una de sus ovejas. Este modo de conducción de los hombres se opone al modelo soberano, porque el pastor no se ubica –como el soberano– en un lugar de trascendencia respecto a un territorio o a una polis cuyo orden debe preservar. Si el bien de la ciudad o del territorio era comprendido como la obediencia a la ley y su transgresión implicaba el exilio o la muerte, nos encontramos ahora no tanto con una teoría de la estatalidad, es decir, con un pensamiento que indaga cuál es el fundamento o la naturaleza del estado, sino con una reflexión sobre el mejor modo de conducir a los hombres (individual y colectivamente) hacia su salvación; b) el arte de gobernar plasma el movimiento de interiorización iniciado por el pastorado. Este proceso de gubernamentalización asume la tarea de salvación en este mundo ya

positiva encontraría problemas “cada vez que el rayo de la muerte se proyecta dentro del círculo de vida”⁶⁵.

La pregunta sobre si la política —el poder soberano— retiene en su estructura a lo biopolítico desde sus inicios o si, por el contrario, esta relación comienza recién cuando la modernidad se dispuso a unir dos aspectos que hasta ese momento permanecían separados, intenta ser respondida tanto por Foucault como por Agamben a propósito del pasaje ya mencionado de la *Política* de Aristóteles. El filósofo italiano, al colocar la cuestión del biopoder sobre el terreno de la soberanía, sostiene frente a Foucault que la biopolítica es, esencialmente, una tanatopolítica, pese a que sigue la indicación del francés⁶⁶ de no discutir la soberanía en términos de la legitimidad, de génesis ideal del Estado, o de sujetos de derecho, sino de cómo la soberanía se arroga de manera oculta el

no de un rebaño, sino de una *población*. A partir del siglo XVIII surge el modelo de la viruela —o el de las prácticas de inoculación—, que no se monta tanto sobre una disciplina o sobre un sistema jurídico-legal (aunque por supuesto se apele a ambos) sino sobre saberes y prácticas definidos en términos de *demografía* y de *estadística* (que no casualmente comparte su raíz etimológica con el *Estado*). En vez de un muro de separación entre sanos y enfermos o de prácticas de vigilancia que restringen la circulación y el contacto de los cuerpos (cuarentena), nos encontramos con un nuevo conjunto de problemas vinculados a las tasas y probabilidades que pueden confeccionarse sobre la cantidad de enfermos, sobre las principales franjas etarias afectadas, acerca de cuáles son los efectos de la enfermedad así como los de la inoculación, cuál es el riesgo de mortalidad por enfermedad y si acaso éste es mayor o menor al riesgo de inocularse, entre otros. Se trata entonces de las epidemias y de las campañas sanitarias para combatirlas; c) *Polizei*. Las modalidades de regulación de los fenómenos de la población experimentan una capilarización cada vez mayor. La semántica de la gubernamentalidad comienza a apuntar simultáneamente al aumento de las fuerzas del estado y a la felicidad de los hombres. Esto se plasma con el par de opuestos política-policía (*Politik-Polizei*). La *Politik*, remite a la política exterior de los estados, a la diplomacia militar y a la búsqueda de un equilibrio europeo que comporte una dinámica de fuerzas entre los diferentes estados, mientras que la *Polizei* refiere al “interior” del Estado de modo positivo, es decir, constituye una modalidad de regulación que pretende favorecer todos los aspectos de la vida. La policía no se ocupa meramente de la subsistencia, pues así el estado no podría obtener fuerzas: con el vivir no alcanza, es necesario “un poco más que vivir”. Por eso el estado, a través de la policía, no va solamente a intervenir en la vida de los individuos para conservar su propio poder, sino que debe procurar la felicidad, el beneplácito de éstos para poder aumentar cada vez más su propio poder. La policía es la encargada de lograr la compatibilidad entre la fuerza estatal y la felicidad de los hombres, al punto tal que debe conseguir que la felicidad de los hombres equivalga a la utilidad y a la fuerza del Estado.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁶ Resulta indispensable dejar en claro que durante el periodo en que Agamben se dedicó a las investigaciones de los volúmenes I, III y II, 1 de *Homo sacer*, aún no habían sido publicados dos cursos de Foucault que, de algún modo, refutarían el reproche de mantener un “centro vacío” entre sus enfoques teóricos sobre el poder. Estos cursos, publicados en francés en 2004, son *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*. Sin embargo, no deja de ser cierto que la relación entre biopolítica y totalitarismo no ha sido desarrollada exhaustivamente por Foucault.

poder sobre la vida desnuda, a la que sustrae de las formas de vida en las que normalmente se encuentra ligada.

Cabe señalar que Foucault no pretendió delinear una teoría del poder, y que sus análisis privilegiaron los procesos de subjetivación.⁶⁷ Sin embargo, como bien señala Esposito,⁶⁸ puede leerse en Foucault un movimiento oscilatorio entre el paradigma de la soberanía y el de la biopolítica, lo que le plantea dificultades a la hora de periodizar ambas. Esta oscilación entre ambos paradigmas y, por lo tanto, la naturaleza de su relación, implica a su vez un vaivén entre la cara positiva —productiva— de la biopolítica y su deriva tanática. La paradoja entre soberanía y biopolítica, entre muerte y vida, estalla dentro del léxico foucaultiano de modo contundente:

En cambio, lo que hace que el poder atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar, si no completamente insoslayable, es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. De modo que, en ese poder atómico, el poder que se ejerce actúa de tal manera que es capaz de suprimir la vida. Y de suprimirse, por consiguiente, como poder capaz de asegurarla. *O bien es soberano* y utiliza la bomba atómica —pero entonces no puede ser poder, biopoder, poder de asegurar la vida como lo es desde el siglo XIX— o bien, en el otro extremo, tenemos el exceso, al contrario, ya no del derecho soberano sobre el biopoder *sino del biopoder sobre el derecho soberano*. Este exceso del biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que, en oposición a lo que yo decía recién sobre el poder atómico, va a desbordar cualquier soberanía humana.⁶⁹

Vida y política

Foucault, pero sobre todo Agamben, apelan a la figura clásica del *bíos politikós* aristotélico para echar luz sobre la relación entre vida y política. Sin embargo,

⁶⁷ Cf. M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, en *op. cit.*, pp. 221-243. Así como también “‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique”, en *Dits et écrits IV*, pp. 134-161.

⁶⁸ R. Esposito, *Bíos*, pp. 54-55.

⁶⁹ M. Foucault, “Il faut défendre la société”, en *op. cit.*, p. 226. (La traducción está tomada de M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France [1975-1976]*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 229-230. (Las cursivas son mías.)

Esposito señala que ese gesto carece de fuerza, pues dicha semántica cobra sentido justamente en su retiro.⁷⁰ En otros términos, y más allá de poder situar, junto con Agamben, la biopolítica en el origen mismo de la *polis* griega o, por el contrario, de rubricar su pertenencia inextricable a la modernidad política —con Foucault y Esposito, pese a que no acuerdan completamente en la periodización de la modernidad política—, puede afirmarse que todos estos autores coinciden justamente en que en la biopolítica contemporánea los términos *bíos* y *zoé* resultan indistinguibles.

La biopolítica exige una aclaración de sus términos, no tanto por su carga etimológica sino más bien por las interrogantes que despiertan una nueva forma de pensar la política en su relación con la vida. De hecho, ésta es la intención de la trilogía de Esposito,⁷¹ pero también del pensamiento de Agamben. La apuesta espositoana es la de pensar una política para la vida y no sobre la vida en términos que no se discutirán aquí pero que indican un intento de encontrar un paradigma que permita la profundización de los interrogantes ya delineados por Foucault. La reposición de la semántica nietzscheana de la vida politizada (la vida entendida como poder) signa el proyecto de Esposito por pensar la relación entre política y vida como una inmanencia de mutua determinación. Por su parte, las figuras agambenianas inspiradas en Pablo de Tarso y en Walter Benjamin⁷² que apelan a la suspensión de todo mecanismo jurídico —pues no hay derecho que no sea un dispositivo de apropiación de la nuda vida—, son también una apuesta por resolver la problemática relación entre política y vida. Los interrogantes abiertos por Foucault persisten, más allá de la gravedad o no de sus lagunas léxicas y sus indecisiones: ¿es posible pensar la vida en términos relacionales, no sustancialistas, sin que por ello esté destinada a ser una y otra vez capturada por los mecanismos de biopoder? ¿O será acaso que esa vida es una pura indeterminación que sin embargo sea objeto y a su vez escape a las garras del poder soberano?

Conclusión

Pese a que Foucault y Arendt conciben la relación entre poder y política de modos muy diferentes, se ha dado cuenta aquí de algunos indicios para pensar

⁷⁰ R. Esposito, *Bíos*, p. 25.

⁷¹ La trilogía está compuesta por *Communitas. Origen y destino de la comunidad; Immunitas. Protección y negación de la vida; y Bíos*.

⁷² Esto puede verse fundamentalmente en G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos de Pablo*. Madrid, Trotta, 2006.

que el silencio de Foucault respecto a Arendt se debe, fundamentalmente, a que no puede evitar el uso de la categoría de totalitarismo, la cual le plantea una dificultad, una indecidibilidad a la hora de inscribirlo en su propio análisis de la biopolítica. Ambos muestran una perplejidad similar respecto a que el totalitarismo se nutre de las tradiciones políticas occidentales y que, a la vez, constituye un fenómeno sin precedentes que no puede ser de ningún modo reducido a esas tradiciones.

Por su parte, Agamben exige que el totalitarismo y el campo de concentración sean incorporados como los elementos centrales que determinan la lógica biopolítica de captura de la nuda vida. De allí sus reclamos a las reservas que mostraron tanto Arendt como Foucault a la hora de erigir al totalitarismo como el acontecimiento nodal de la política moderna. Sin embargo, a la hora de explorar los motivos de dichas reservas, lo que termina poniéndose en cuestión es más bien la propia tesis agambeniana. Dicho de otro modo, no se trataría tanto de la existencia de “flancos ciegos” o de “centros vacíos” en las producciones teóricas de la filósofa alemana y del pensador francés, sino más bien de señalar que ambos autores asumen que el carácter problemático de dicho fenómeno aún dista de estar agotado. Esto no significa que para Arendt y Foucault —*mutatis mutandis*—, el totalitarismo carezca de cierta racionalidad o que no guarde ningún tipo de relación con la modernidad política que lo precede, sino que continúa siendo una sombra que pone en jaque las categorías que ambos han desplegado para analizar la política del siglo xx.

Fecha de recepción: 04/08/2011

Fecha de aceptación: 07/12/2011

CONSIDERACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE “SÍMBOLO” DESDE EL PUNTO DE VISTA DE ERNST CASSIRER

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ*

Resumen

En el presente me he propuesto la factura de un atisbo acerca del concepto de “símbolo” en la obra de Cassirer. Para éste la huella del “símbolo” puede rastrearse a través de tres momento marcados: en primer lugar, como el elemento común entre las diferentes formas simbólicas; en segundo lugar, como el nexo necesario entre el hombre y la naturaleza; y en tercer lugar, la concepción del “símbolo” tiene que distinguirse conceptualmente, contrastándose, respecto de la noción de “signo”.

Palabras clave: hombre, conocimiento, símbolo, Cassirer.

Abstract

In this bill we have proposed a glimpse at the concept of “symbol” in the philosophy of Cassirer. In this author, the mark of “symbol” can be traced through

* Docente e investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México en la Facultad de Humanidades, México, <rushlogo@yahoo.com.mx>

three time marked: first, as the common element between the various forms, secondly, as the necessary link between man and nature, and thirdly the concept of “symbol” has to be distinguished conceptually, contrasting with respect to the notion of “sign”.

Key words: man, knowledge, symbol, Cassirer.

Introducción

En el presente ensayo me he propuesto desarrollar una exploración en torno a la concepción que se yergue alrededor del concepto de “símbolo” a partir del pensamiento de Ernst Cassirer (1874-1945). Considero que la importancia de un trabajo como el presente se finca justamente en el hecho de que, en el marco de la filosofía contemporánea, la tematización propiamente rigurosa en torno a un asunto como el “símbolo”, encuentra en Cassirer uno de sus primeros cultivadores.

Considero que resulta sumamente importante aclarar que en el pensamiento de nuestro autor el concepto del hombre finalmente encuentra una suerte de liberación (emancipación), otrora entendido específicamente como el animal racional. Por contraste de esta concepción decimonónica, Cassirer va a proponer la idea del hombre como animal simbólico. En ésta, el hombre no se encuentra anclado exclusivamente a una propiedad específica de él mismo, ni a una concepción de corte sustancial, sino que finalmente se le permite discurrir por lo abierto de sus diferentes formas simbólicas.

Nuestro plan de trabajo consta de tres momentos, toda vez que para nuestro autor, la noción de “símbolo” constituye una de las claves para comprender el puesto del hombre en el cosmos. Tres son los momentos a través de los cuales puede subrayarse la preeminencia de este concepto, a saber: en primer lugar, como el elemento común de las diferentes formas simbólicas; en segundo lugar, como el punto de intermediación entre el hombre y la naturaleza; y en tercer lugar, el “símbolo” tiene que deslindar su peculio resplandeciente a partir del contraste con el concepto de “signo”.¹

Concluimos nuestro estudio poniendo de relieve algunos aspectos que permiten sustentar la actualidad y la vigencia de la filosofía de las formas simbólicas.

¹ Considero que un tratamiento sobre el símbolo puede dividirse en estos tres momentos, toda vez que, desde mi punto de vista, cada uno de los momentos temáticos que figuran en este plan de trabajo han partido y han sido inspirados a partir de los planteamientos mismos del autor.

Contenido

Una característica que ha distinguido la indagación antropológica y epistemológica de Ernst Cassirer ha consistido en la búsqueda del principio de unidad de lo múltiple. Para entender un poco esto, debemos aclarar que esta unidad, en el horizonte del ser del hombre, no está puesta *a priori*, es decir, no es un don de la naturaleza ni un don de Dios, tampoco es un elemento físico o una esencia inmutable, sino que se cifra en una función multimodal orquestada por el mismo espíritu. Cabe mencionar que en nuestro autor el espíritu posee una connotación estrictamente antropológica, de tal suerte que al hablar de espíritu es estar asimismo refiriendo lo propio del ser del hombre: “Cassirer reconoce la objetividad de dos relieves del ser, a saber, el espíritu, por un lado, y la naturaleza por el otro [...], la evolución del espíritu se explica viniendo y desprendiéndose de la misma naturaleza”.² El espíritu es un agente activo tendido hacia el porvenir; podría decirse que en la trama de esta apertura se va asimismo configurando la unidad del ser del hombre mediante la gama múltiple de expresiones de éste en la cultura.³

Sin embargo, esta unidad no es un don gratuito ni un don natural, sino un producto de la acción del espíritu. El hallazgo de esta hipótesis filosófica permite a nuestro autor abrirse camino por el norte de una filosofía que él mismo denomina “de las formas simbólicas”. Esta filosofía apuesta todavía por el, por así decirlo, anhelo de sistema; es decir, apuesta por la orquestación del sistema de las configuraciones del espíritu. Esto último trae una ganancia doble para el pensamiento contemporáneo: por un lado, permite a la filosofía de las formas simbólicas inferir una nueva respuesta acerca de la unidad del ser del hombre a través precisamente de las múltiples manifestaciones históricas y culturales del espíritu; por el otro, le permite, al autor, avizorar también el principio de unidad mediante el elemento común de cada una de las configuraciones simbólicas.

Cuando nuestro autor inicia la redacción del primer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1922), dedicado al análisis del lenguaje, como él

² Roberto Andrés González, “Hegel y Cassirer: debate en torno a la religión y el espíritu”, en *Ciencia Ergo Sum*. México, UAEM, vol. 18, 2011, p. 26.

³ En este punto considero pertinente hacer la aclaración acerca de la connotación que posee la noción de espíritu en la obra de Cassirer, toda vez que este término posee una fuerte carga semántica a lo largo de toda la tradición. Es así que el espíritu, en el marco de la obra de nuestro autor, refulge ante todo como un agente activo, es una suerte de función o actividad, el cual se descubre en todo momento surcando caminos en lo abierto del tiempo; a cada paso genera una realidad simbólica por la cual se va confiando sentido al mundo. El espíritu no es una sustancia, por el contrario, se encuentra arrojado y al mismo tiempo llamado hacia la autonomía de su libertad. En una palabra, el espíritu encuentra plena equiparación con el ser del hombre.

mismo lo reconoce, ya existía en torno a este respecto (el lenguaje) cierto hilo conductor, dibujado por autores como Francesco Pico della Mirandola, Wilhelm von Humboldt, Fr. Michael Müller, entre otros. No obstante el reconocimiento de la pluralidad de las expresiones en lo abierto de la cultura llevan a nuestro autor a enfrentarse temáticamente con manifestaciones tan dispares como los son la religión, el mito, la magia y la ciencia, entre otras, logrando una interpretación filosófica ponderable. El autor se reconoce como un pionero en estas indagaciones,⁴ pues acerca de las primeras (la religión, el mito, la magia), hasta principios del siglo xx, no existía un hilo conductor, tal como lo había acerca del conocimiento o el lenguaje, que pudiera guiar la secuencia en la tematización filosófica de aquellos tópicos. La viabilidad de semejante exploración nuestro autor la reconoce a partir del atisbo del principio de unidad de las formas simbólicas, las cuales se congregan no mediante una sustancia, sino a partir de una actividad.

Se puede entender un poco más el presente aporte a través del siguiente símil: por un lado, el común denominador de las expresiones culturales se factura a partir de la función activa del espíritu; mientras que, por otro, el elemento común entre las diferentes formas simbólicas está constituido precisamente por el símbolo. Aquí acontece la simultaneidad de dos reuniones, a saber, la de las formas simbólicas por su origen, y también la unidad de éstas por su elemento constitutivo. Uno de los hallazgos más trascendentes en la filosofía de Cassirer consiste en haber encontrado el elemento común de todas las formas simbólicas: el símbolo. La reunión de lo múltiple puede afirmarse en un doble sentido, por un lado, las diferentes formas simbólicas refieren un origen común, el cual se encuentra no en un ser sino en una función, es decir, en la función del espíritu. Precisamente en torno a ello nuestro autor agrega:

Si la filosofía de la cultura logra aprehender y aclarar esos rasgos, entonces habrá cumplido en un sentido nuevo con su tarea de demostrar, frente a la pluralidad de *manifestaciones* del espíritu, la unidad de su *esencia*. Pues esta unidad se evidencia con máxima claridad justamente porque la multiplicidad de los *productos* del espíritu no perjudicarán a la unidad de su *producir*, sino que la acreditarán y la confirmarán.⁵

Asimismo, las diferentes formas simbólicas, independientemente de la dirección hacia donde se encuentren enderezadas, estarán indistintamente compuestas del mismo elemento.

⁴ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*. México, FCE, 2003, p. 15.

⁵ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*. México, FCE, 2003, p. 60.

Podría decirse que el descubrimiento de la fuente común de las formas simbólicas le permite a Cassirer la posibilidad de facturar una primera versión de una fenomenología del símbolo, la cual no se reduce a dar por hecho su aparecer, ni a poner en entredicho los datos de semejante hecho. La fenomenología del conocimiento en nuestro autor tampoco se reduce al análisis del conocimiento científico de la naturaleza, “sino [a] toda actividad espiritual por la que nos creamos un “mundo” en su configuración característica, en su orden y en su ser tal”.⁶ La teoría experimenta ahora un enorme ensanchamiento, pues la misma noción del conocimiento ha abierto un horizonte que sobrepasa el radio restringido de la visión científica, y positivista, de la naturaleza. Y esto justamente va a constituir el punto toral de la discrepancia de Cassirer respecto al positivismo y a la fenomenología trascendental.

Quiero comenzar aclarando que Cassirer no construye propiamente una fenomenología en estricto sentido, o al menos no la concibe como una panacea del pensamiento, ni como el método exclusivo de la filosofía, sino que utiliza este término por una cuestión un tanto de economía terminológica, pues como nos dice en alguna parte de su obra: “La filosofía de las formas simbólicas no se propone una metafísica del conocimiento, sino una *fenomenología* del conocimiento”.⁷ Una de las razones por las cuales Cassirer va a rechazar el planteamiento de la metafísica clásica consiste en que, para él, en ésta (la metafísica) se ha ponderado una concepción sustancialista de la naturaleza humana y esto ha ocasionado una visión dislocada tanto del ser del hombre así como del conocimiento. En la visión de la metafísica clásica resulta insoluble, por ejemplo, el problema de la unión entre el alma y el cuerpo, pues la metafísica ha trastocado esta unión en mera coexistencia; esta unión imposible se debe a la concepción sustancialista del alma y el cuerpo. “Ningún *vinculum substantiale* —dice Cassirer— es suficientemente fuerte para fundir en una verdadera unidad elementos originariamente heterogéneos”.⁸ Para nuestro filósofo, la metafísica representa el claro donde se han orquestado las dislocaciones conceptuales más escandalosas. Justo por esto prefiere más el término de “fenomenología del conocimiento” y no el de metafísica del conocimiento, en el entendido de que bajo esta noción (fenomenología del conocimiento) se comprende toda actividad espiritual por la que se configura la imagen de un mundo. El hombre precisa la facturación de mundos para existir, éste posee, entre una de sus consignas, la imperiosa necesidad de crear diferentes mundos para ser. Se diría que el hombre pone en marcha

⁶ E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, FCE, 1975, p. 194.

⁷ *Ibid.*, p. 194. (Las cursivas son mías).

⁸ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*. México, FCE, 2003, p. 127.

una fenomenología del conocimiento desde el momento mismo en que se descubre habitando simbólicamente el mundo.

El canje realizado entre la “metafísica del conocimiento” por el de “fenomenología del conocimiento”, permite al maestro de Marburgo colocar el pensamiento sobre una ruta mucho más abierta, matizada por la libertad y por la necesidad incesante de crear nuevos mundos en direcciones espirituales diversas. El espíritu reluce en Cassirer como un agente activo, el cual se descubre en todo momento surcando caminos en lo abierto del tiempo. El espíritu se encuentra arrojado y al mismo tiempo llamado hacia la autonomía de su libertad. Nuestro autor considera que la sustitución de la noción de metafísica por el de fenomenología proporciona un mayor margen de maniobra para el pensamiento. Sin embargo, las razones que lo conducen a abandonar la egregia metafísica, son las mismas razones que lo llevan a cuestionar a la fenomenología trascendental.

El autor de la *Filosofía de las formas simbólicas*, por otra parte, reconoce que la fenomenología trascendental atinadamente ha abierto un camino por el cual se ponderan las estructuras espirituales. En torno a esto nos dice:

Uno de los méritos fundamentales de la *Fenomenología* de Husserl consiste en haber vuelto a aguzar la mirada respecto de la diversidad de “formas estructurales” espirituales y haber mostrado un nuevo camino para su consideración que se aparte del planteamiento del problema de los métodos psicológicos.⁹

Esto es, la fenomenología trascendental ha venido a reivindicar la naturaleza espiritual del conocimiento y a poner entre paréntesis la ruta psicológica del mismo.¹⁰ En Ernst Cassirer se lleva a cabo una tajante distinción entre los “actos” intencionales y el, por así decirlo, mundo natural; cabe reconocer que a Husserl le interesa el sentido del conocimiento no la realidad de los objetos. Esta demarcación entre lo espiritual y lo “real” realizada por el autor de las *Investigaciones lógicas* es muy bien vista por Cassirer, pues esto coloca el pensamiento sobre el claro de las formas espirituales. De esta manera: “La experiencia psicológica es realista [mientras que] la experiencia trascendental no plantea ninguna relación real y está confinada a la región del *Ego*”.¹¹ Digamos que Husserl tiene el mérito de haber llevado la investigación filosófica, en su tiempo, hasta el ámbito de lo espiritual. No obstante, en la ruta de la fenomenología trascendental no se ha podido desplegar todo el potencial que podría

⁹ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, pp. 29-30.

¹⁰ Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1995, p. 74.

¹¹ E. Husserl, *Las conferencias de París*. México, UNAM, p. 51.

esperarse de semejante ajuste, y precisamente esta consideración es una de las críticas que el autor de *La filosofía de las formas simbólicas* arremete contra el primero, porque una vez que el análisis del conocimiento se había llevado hasta el ámbito de sus contornos espirituales era de esperar que de ahí se pudiera decantar hacia el análisis del mundo mítico o religioso. Sin embargo, Husserl no realiza esta declinación por una simple razón, a saber, porque para él el camino del cauce filosófico tiene que seguir siendo unitario, es decir, tiene que seguir, en lo esencial, el camino de la ciencia.¹² En torno a esto último el autor de *Las investigaciones lógicas* nos dice: “Se requiere una reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía como unidad universal de las ciencias en la unidad de una fundamentación absolutamente racional”.¹³ Resulta evidente que para Husserl el camino del porvenir para la filosofía se finca en el claro exclusivo de la ruta de la ciencia estricta. Es justo en este punto donde podemos asistir al momento preciso en que ambas propuestas filosóficas se distancian abismalmente. Pues en Husserl no hay concesiones, es decir, por principio, no hay posibilidad para concebir otra ruta diferente a la conferida por la imagen de la ciencia: la única alternativa de despliegue es a través del cauce de la ciencia. Por el contrario, la propuesta enarbolada por el maestro de Marburgo quiere, desde el inicio, trastocar completamente toda visión que, bajo el amparo de un camino exclusivo, ha querido lograr la unidad del conocimiento.

Ambos autores anhelan la unidad del pensamiento filosófico, pero el método, entre uno y otro, es enteramente distinto, pues para el primero sólo hay una vía; mientras que para el segundo la posibilidad de la unidad del conocimiento y de la filosofía se finca justo en el reconocimiento de la diversidad de los distintos caminos por donde se despliega el alma en el claro de la cultura, esto quiere decir que no sólo el camino de la ciencia constituye el horizonte de despliegue, sino que junto al camino de la ciencia, también debe reconocerse otras formas simbólicas, como el mito y la magia: ésta es otra propuesta en la que se pretenden integrar las diferentes voces y puntos de vista, reconociendo que el hombre posee no una, sino diferentes maneras de entablar contacto con lo ajeno.

Cassirer cuestiona a la fenomenología trascendental toda vez que no ha podido derivar hacia la pregunta que interroga por la forma de una conciencia mítica. Para él el primer paso para poder desplegar una interrogante tal consistía, justamente, en deslindar los objetos intencionales respecto de los materiales; Sin embargo, el análisis no podía quedar sólo ahí. Es por esto que reconoce una limitante de aquella fenomenología trascendental, acerca de la cual dice:

¹² Aquí tenemos que aclarar que en esta crítica, Cassirer tiene en la mira principalmente al primer Husserl, es decir, al de *Las investigaciones lógicas e Ideas relativas*.

¹³ E. Husserl, *Las conferencias de París*, p. 3.

La fenomenología, tal como [Husserl] la entiende, no se agota en el análisis del conocimiento sino que más que investigar las estructuras de esferas de objetos totalmente distintas, atendiendo puramente a lo que “significan” sin tomar en cuenta la “realidad” de sus objetos. Tal investigación debería abarcar también el “mundo” mítico [...] para aprehenderla en un análisis puramente “ideacional”. No obstante, hasta donde alcanzo a ver, hasta ahora no se ha llevado a cabo ningún intento en esta dirección ni por parte de la fenomenología misma ni por parte de la investigación mitológica.¹⁴

Si la fenomenología de Husserl hubiera planteado la pregunta que interroga por la forma de una conciencia mítica, entonces habría descubierto algunas de sus limitantes y habría podido ampliar algunos de sus pasos.

Ahora bien, podría decirse que el sentido de la fenomenología que puede esbozarse en el autor de la *Filosofía de las formas simbólicas*, en primer lugar, no es una enmienda a la orquestada por Husserl, sino una construcción que se ha levantado a partir del reconocimiento de la naturaleza espiritual de todas las creaciones simbólicas del hombre; es decir, parte de la idea de que el hombre mediante su actividad espiritual es capaz de construir una infinidad de mundos, cargados todos estos igualmente de sentido, poseyendo cada uno su peculio de significado; aquí no se trata del descubrimiento de una verdad universal preestablecida o de una esencia formal *a priori*, sino de subrayar que mediante esta capacidad creadora, el hombre se encuentra llamado a construir en cada momento su realidad simbólicamente. Y precisamente por esta capacidad espiritual el hombre puede establecer de facto una relación con lo ajeno. Cabe recalcar que la filosofía de Cassirer propende a reunir sistemáticamente las diferentes formas del saber y no a dislocar dicho conjunto mediante sus particularidades. Se trata de poner en evidencia que la voz del mito, la magia, la religión y la ciencia son, ante todo, configuraciones que han sido propiciadas y facturadas por la actividad creadora del espíritu. Desde esta imagen se propicia el anhelo todavía de una filosofía conducida por un afán de sistema, en virtud de que las producciones del espíritu, constituyen ya un sistema. En ella tienen cabida las diferentes voces, o se acepta que una misma cosa puede decirse de diferentes maneras.

No se trata de privilegiar una forma simbólica respecto de otra, sino de ponderar el elemento y fuente común entre todas éstas. Esto nos arroja a otro panorama epistemológico, dibujado por una imagen en donde coexisten diferentes formas del saber, en el cual ninguna forma del conocimiento se encuentra por encima del otro, sino que todos, al compartir elementos y formas, contribuyen

¹⁴ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, p. 30, n. 7.

a la orquestación de una suerte de sistema. Desde esta postura, como ya se dijo, una misma cosa puede tematizarse de múltiples maneras y en diferentes sentidos, cada voz complementa a la otra, cada punto de vista completa al otro. Se diría que cada forma simbólica se encuentra obligada a escuchar la voz de las otras formas simbólicas. En este sentido, la fenomenología de Cassirer no es suspensiva, tal como la quería Husserl, sino integrativa.¹⁵ Pues Cassirer no trata de poner entre paréntesis, o aparte, el conocimiento del mundo natural y el conocimiento formal puro; desde luego, ambas formas del conocimiento no son reductibles una a la otra, ni mucho menos se mide una con el metro de la otra; sin embargo, desde el punto de vista de nuestro autor, ambos conocimientos han sido facturados desde una fuente común y constituyen expresiones igualmente del espíritu. Esta coincidencia es lo que debe ponderarse muy por encima de la diferencia de su forma. Para Cassirer el porvenir de la filosofía no depende de que ésta se trastoque en una ciencia estricta, sino más bien en que la ciencia ahora reconozca que su existencia es solo una entre otras formas simbólicas. Pero de ninguna manera la única. Justo por esto puede decirse que Cassirer avizora para la filosofía, sin que arriesgue su esencial rigurosidad, la vía del sistema como senda de su despliegue, pues como se ha mencionado, se trata de orquestar e integrar sistemáticamente las expresiones del espíritu en una filosofía de las formas simbólicas. Se diría que la orquestación de la actividad creadora del espíritu es ya, de suyo, sistemática.

Esto quiere decir que la fenomenología en Cassirer no parte de la idea de un yo fijo ni encerrado, separado de lo otro, interconectados por una intencionalidad; por el contrario, “el yo no es ninguna substancia cósmica que aisladamente pueda ser pensada como existente, separada completamente de todas las demás cosas en el espacio, sino que recién alcanza su contenido, al saberse en un mundo con otras cosas”.¹⁶ El hombre siempre se encuentra presente en lo ajeno. Aquí no existe la intencionalidad como mediación, ya que al saberse singular es porque se sabe en un mundo de cosas; es decir, el aparecer de las cosas supone, desde mucho antes, la función *significante* del espíritu: la patencia de las cosas da cuenta de la apertura realizada por el espíritu en el mundo. El sentido de las cosas no puede aparecer si es que

¹⁵ El contraste entre los sistemas de Husserl y Cassirer es, evidentemente, un tema que amerita ser tratado aparte y bajo una forma más sostenida, lo cual no desarrollaremos en el presente. Sin embargo, cabe mencionar una diferencia más entre éstos, a saber, en el primero el método fenomenológico no puede concebirse sin el concurso de la *epojé*; mientras que en Cassirer, semejante *epojé* resulta imposible e innecesaria, toda vez que el grueso de las expresiones del espíritu es un conjunto que no puede desarticularse, pues cada fase anterior supone y anticipa la fase posterior.

¹⁶ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*, p.112.

no se encuentra promovido por el espíritu, es decir, el aparecer de las cosas supone una volcadura del espíritu sobre lo ajeno, no puede hablarse de lo ajeno sin la presencia activa del espíritu. La existencia del hombre no es nunca un estar indiferente, sino siempre es en cualquier circunstancia una relación activa. Podría decirse que las cosas simplemente están ahí; no obstante, el hombre se encuentra siempre relacionándose, es decir, se encuentra volcado frente a lo demás. Sólo alguien que puede distinguirse de lo ajeno puede entrar en relación, precisamente, con lo otro. Algo que no posee la potencia para distinguirse le resulta imposible entrar en relación con lo [algún] otro. Lo que es bajo este último modo, simplemente es, pero no posee la relación como forma de ser. A pesar de que el hombre posee infinitas maneras de estar relacionado en el mundo.

Ahora bien, aquí cabe hacer la aclaración de que si bien el hombre se encuentra en permanente comunión con lo ajeno, semejante relación no puede darse de una manera directa; esto es, entre el hombre y lo ajeno existe un puente que hace las veces de intermediario. El autor dice: “El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como dijéramos, cara a cara”.¹⁷ Desde el punto de vista de Cassirer, el hombre puede entrar en comunión con lo ajeno sólo mediante el concurso del símbolo, este último es el recurso que peculiariza a un ser que existe construyendo diferentes mundos para ser. Esta intermediación, debe verse no como una limitante, sino como una posibilidad que contribuye a resaltar la preeminencia del ser del hombre, en virtud de que nos habla de una cuasi natural disposición por parte de éste hacia el conocimiento. Justo por esto podría decirse que la naturaleza del hombre puede entenderse como una naturaleza simbólica, en virtud de que por la misma acción del espíritu éste puede sustraerse a un universo netamente físico y trasplantar su morada a un universo estrictamente simbólico. Por lo tanto, sólo un ser que es capaz de producir espiritualmente el nexo respecto a lo ajeno, es susceptible de entrar en interrelación con lo otro.

Esto último resulta de crucial importancia, porque a decir verdad, únicamente puede hablarse de lo ajeno a partir y en virtud de la espiritualización del mundo, la cual ha sido resultado de la actividad del espíritu. Así que, desde la óptica de nuestro autor, se dice que el hombre se encuentra ya volcado en lo ajeno mucho antes de que éste mismo se aperciba en su singularidad; es decir, el sentido de lo otro, en cuanto dado, ya se encuentra constituido, como lo dado, gracias a la configuración conferida por el mismo espíritu. El espíritu ya ha abierto el objeto, aun antes de que éste comparezca ante la conciencia. De hecho, como

¹⁷ E. Cassirer, *Antropología filosófica*. México, FCE, 2007, pp. 47-48.

ya se ha mencionado, el objeto llega a constituirse en objeto sólo a partir de la confección proferida por el espíritu.

La fenomenología de Cassirer:

[...] encuentra en esto que dichas condiciones no son homogéneas, sino que se dan, antes bien, diversas “dimensiones” del entender, del comprender y del pensar de los fenómenos, y que, conforme a dicha diversidad, también la relación entre el yo y el mundo es susceptible de una concepción y una configuración múltiple.¹⁸

Hay que reconocer que existen diferentes maneras de estar en el mundo, pues no es la misma manera de estar del hombre cuando su existencia se ha encontrado en el claro del mito que cuando se organiza según el principio racional de la filosofía y la ciencia. La configuración científica de la imagen del universo, ya en Ptolomeo, ya en Copérnico, coloca al hombre en una disposición diferente que cuando su vida era regida por el mito solar o lunar. Cabe aclarar que en ambas circunstancias, desde luego, existe una relación de suyo entre lo propio y lo ajeno pero bajo una configuración espiritual diferente. Por lo pronto podría decirse que en el mito existe una sobrepresencia de lo ajeno, mientras que en la configuración científica existe una eminente presencia del espíritu sobre lo ajeno. En torno a la sobrepresencia de lo ajeno en el mito Cassirer nos dice: “La fuerza que se apodera de la conciencia en el mito es real y ya no está bajo el control de la misma conciencia [...], la mitología se origina de algo independiente de toda invención formal”.¹⁹ Esto quiere decir que en el mito existe, por así decirlo, una presencia mayor de lo dado y una manifestación menor del espíritu. Esta presencia espiritual se va compensando y sobreponiendo en la medida en que el mismo espíritu va desarrollando una actividad más marcada quedando plasmada en sus expresiones cada vez más sofisticadas, tal como acontece en el arte y sobre todo en la ciencia. En las configuraciones de la ciencia, la realidad física de lo que es parece retroceder, existe una eminente presencia del espíritu y un rastro menor de lo dado. En torno a esto último el autor nos dice: “la verdadera objetividad del conocimiento [en la ciencia] está fundada y asegurada en la libre espontaneidad del espíritu”.²⁰ Esta libre espontaneidad del espíritu puede apreciarse con mayor nitidez en expresiones de las ciencias formales, como la matemática o la ciencia natural pura, en donde el espíritu se despliega en la autonomía de su libre espontaneidad creando sus propios conceptos y figuras.

¹⁸ E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 194.

¹⁹ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, p. 22.

²⁰ E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, pp. 171-172.

Ahora bien, insistiendo un poco más en una susceptible demarcación temática de la noción del “símbolo” en Cassirer, consideramos que puede rastrearse a partir de la referencia a la “fenomenología del conocimiento”, toda vez que el conocimiento, como se ha visto, nos ha descubierto un mundo que desde antes, desde que el mundo es mundo, ha sido abierto por el espíritu. Lo que el espíritu ha importado a la realidad es la factura de una forma de ser locuaz mediante la cual el hombre se atreve a sobrepasar el mundo de la mera necesidad. Este aporte que no ha sido producido por la naturaleza, sino por el espíritu es justamente el símbolo.

Una fenomenología del símbolo, en el marco de la “filosofía de las formas simbólicas”, puede realizarse precisamente en virtud de que éste es considerado como el elemento común a las diferentes formas simbólicas.

Una vez más, aquí es pertinente hacer la aclaración de que bajo la noción de “forma simbólica” nuestro autor entiende a los diferentes caminos por donde el espíritu se despliega en pos de su objetivación en el horizonte del tiempo. Este despliegue posee una suerte de estructura la cual parte desde lo más elemental, o sea, desde la sobrepresencia de lo ajeno y la mínima presencia del espíritu; hasta la libre espontaneidad y autonomía del espíritu, plasmado en construcciones como las de las ciencias formales o el arte poético.

El símbolo constituye la pieza clave de la naturaleza del hombre. En torno a esto nos dice:

En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente [respecto del círculo animal] sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana.²¹

Digamos que lo que el autor denomina el sistema simbólico es aquello que permite al hombre sobreponerse de un modo literal al mundo natural, del cual no puede sustraerse, por cierto, el animal, y efectivamente la adquisición del mundo simbólico viene a transformar la totalidad de la vida humana, pues el símbolo importa una realidad que no ha sido creada naturalmente, sino, como se ha dicho, sólo mediante la potencia del espíritu. El sistema simbólico permite que el hombre se instale en una nueva dimensión impregnada por doquier de sentido.

²¹ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 47.

El hombre habita en un universo simbólico el cual permanentemente se está renovando por causa de la actividad incesante del alma.

Sin embargo, si bien resulta cierto que todo el universo humano se encuentra impregnado de sentido por la acción simbólica del espíritu, también lo es que en la exposición teórica de nuestro autor se lleva a cabo una demarcación precisa del concepto de símbolo. Pensamos que resulta de suma importancia hacer esta especificación no sólo para enfatizar que en Cassirer la tematización del concepto de símbolo adquiere ciertos contornos específicos, sino además para mostrar que éste, sin duda, es uno de los pioneros en abordar rigurosamente el tema del símbolo. El espíritu efectivamente es simbólico porque es el agente que gestiona y dota de sentido lo que aparece. No obstante, no toda articulación le cabe el adjetivo de símbolo, precisamente porque no todas poseen la magnitud ni extensión que precisa. Esta aseveración exige una aclaración y una precisión conceptual rigurosa.

El análisis que nuestro autor realiza acerca de la fisonomía del símbolo se encuentra estrechamente ligado con el contraste que se teje entre la noción de éste y la noción de signo.²² Quiero aclarar aquí que si bien es cierto que una de las direcciones de la tematización del símbolo en Cassirer se encuentra ligada conceptualmente a la noción de signo; también resulta cierto que esta preocupación no ha sido exclusiva del maestro de Marburgo, pues semejante pensamiento ha aflorado en diferentes autores y también bajo diferentes enfoques de interpretación en el marco precisamente de la filosofía contemporánea. A pesar de ello no voy a contrastar ésta con las otras interpretaciones. Queremos sólo dejar constancia de que el tratamiento que nuestro autor le da a este último asunto posee contornos específicos.

El autor de *La filosofía de las formas simbólicas* dice en torno a esto: “A los fines de una exposición clara del problema hay que distinguir cuidadosamente entre *signo* y *símbolo*. Parece un hecho comprobado que se da un complejo sistema de signos y señales en la conducta animal”.²³ El signo se encuentra más emparentado a la conducta animal, a la expresión fisiognómica, la cual se encuentra ceñida a la necesidad natural.²⁴ Se encuentra enderezado hacia

²² La preocupación por la relación y distinción entre símbolo y signo no es exclusiva de Cassirer; podría decirse que, a lo largo de los últimos cien años, semejante preocupación ha aflorado en diferentes ocasiones y bajo diferentes perspectivas de interpretación: ahí está por ejemplo, la semiología de Saussure, la semiótica de Pierce, la psicología profunda de Jung, la hermenéutica simbólica de Gilbert Durand, etcétera. Quienes poseen contornos específicos en su tratamiento. No vamos a desarrollar aquí el contraste entre estas posturas y la de Cassirer, pues semejante tratamiento merece un esfuerzo sostenido y aparte.

²³ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 56.

²⁴ Para una explicación más amplia acerca del sentido de la expresión fisiognómica en

un fin específico y se expresa mediante un gesto concreto, como el golpe que da un chimpancé cuando está hambriento o cuando se encuentra saciado. El símbolo, por el contrario, no se ve frenado ni limitado por un gesto específico.

Es por ello que resultaría inoperante toda pretensión de reducir el símbolo a un mero signo, ya que éste, desde el punto de vista de Cassirer, obedece más a una reacción funcional del propio organismo; es decir, su acción se inscribe en el nivel del mundo físico, no hay una separación tácita entre el signo y la actividad orgánica de un ser vivo. No así el símbolo, el cual permite, de entrada, ir más allá de los límites de la biología. Por esto el filósofo agrega, “las señales [los signos], aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional”.²⁵ En esto se cifra la primera distinción entre el signo y el símbolo, quien poseería un matiz de corte material, ya que enfatiza el parentesco del signo respecto a un universo físico, o si se quiere, respecto a un universo biológico. El signo posee una connotación positiva, es decir, pertenece a una parte física del ser. Existe fácticamente como manifestación y expresión de la naturaleza dada. De hecho, el signo es naturaleza, precisamente porque su expresión queda contornada en el marco de una función orgánica. Es decir, en él hay un vestigio mínimo, casi nulo, del logos. Mientras que, por su parte, el símbolo no posee una connotación física u orgánica, sino funcional, se diría que no se corresponde con un ser sustancial, puesto que no existe como parte física del ser. Y justo por esto el autor agrega: “señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes: una señal [signo] es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. La señales son ‘operadores’; los símbolos son ‘designadores’”.²⁶

Cuando el autor dice que el símbolo no posee una realidad sustancial sino un valor funcional está justamente dando a entender que los símbolos son ante todo designadores y por lo tanto forman parte del mundo del sentido del hombre. Es decir, el símbolo no posee una existencia fáctica, cual si se tratara de una *cosa material*, existe más bien como sentido. En torno a esto Cassirer dice: “Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido”.²⁷ Al ser producto de la capacidad creadora del alma, deviene en algo histórico, haciendo posible la renovación constante de su relación con lo que aparece; el símbolo existe sólo como sentido, no como *res extensa*. Se

Cassirer puede consultarse, Rush González, “Fenomenología de la expresión y la objetivación del conocimiento en Cassirer”, en *Dikaiosyne*, núm. 22, año XII. Mérida, Venezuela, 2009, pp. 95-113.

²⁵ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 57.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 85-101.

encuentra inexorablemente referido hacia una sola dirección: hacia algo concreto y acotado, en un aquí y en un ahora, tal como son las señales emitidas por un ser que se encuentra furioso; el signo no posee la capacidad de trascender su circunstancia determinada, pues se articula con el propósito de paliar algo concreto y específico.

Esta característica es otro rasgo que nos permite ampliar nuestra distinción entre el símbolo y el signo, distinción matizada ya no por el modo de existencia de cada cual, sino por el radio abarcador de cada uno. En este sentido, podría decirse que el símbolo puede enderezar su camino por múltiples veredas, mediante las formas más variadas: no se corresponde con un aquí y un ahora específico del mundo, no atañe a una circunstancia acotada, ni a una cosa en particular; no es el gesto de una reacción funcional o biológica. Quiere la totalidad, es decir, se expresa siempre en términos universales; esto es, trasciende cualquier particularidad material, queriendo envolver a la totalidad desde la inmaterialidad del sentido. El autor de *La filosofía de las formas simbólicas* dice que el signo es operador, porque al estar inserto en la naturaleza, opera desde esta misma sin posibilidad alguna de un desprendimiento objetivo. Por el contrario, el símbolo es por antonomasia multifuncional, o si se prefiere, es dinamismo permanente y no se encuentra ceñido a una circunstancia específica, el símbolo por antonomasia trasciende el aquí y el ahora.

Justo por esto nuestro autor agrega:

Existe otra característica de los símbolos que acompaña y completa [la anterior]. *Un símbolo no sólo es universal sino extremadamente variable.* Puede expresar el mismo sentido en idiomas diversos y, aun dentro de los límites de un solo idioma una misma idea o pensamiento puede ser expresada en términos diferentes. Un signo o señal está relacionado con la cosa a que se refiere de un modo único y fijo. *Todo signo concreto e individual se refiere a cierta cosa individual.* Un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil.²⁸

Un signo, en este orden de ideas, sería por ejemplo la siguiente proposición: “este lápiz con el que escribo es amarillo”, la proposición describe un objeto en particular, al cual accedo sin el mayor esfuerzo, pues es algo inmediatamente dado. Por el contrario, el símbolo posee de suyo una tendencia hacia la universalización, quiere la totalidad, no se constriñe a un juicio de percepción subjetivo. Es por ello que el autor dice que en el símbolo se trata de una condensación de todo lo particular, y de una suerte de potenciación hacia lo universal. Podría

²⁸ *Ibid.*, pp. 63-64. (Las cursivas son mías.)

decirse que una vez instalado el hombre en el mundo del sentido, el signo participa de lo simbólico justamente porque lo particular da de sí el anhelo de la condensación, sin que por esto la flecha del símbolo se retenga en el marco que constriñe el signo.

Esto último es de crucial importancia, dado que el peculio específico del símbolo va a relucir todavía más bajo la luz del contraste de la demarcación en que se contiene el signo. En este tenor, Cassirer afirma, “tratándose de los signos [...] De todos ellos puede decirse en cierto sentido que su valor no estriba tanto en lo que retienen del contenido individual concreto sensible y de su facticidad inmediata, como en lo que suprimen y dejan escapar de esta facticidad inmediata”.²⁹ Se diría que la presencia del signo permite al espíritu atisbar el enorme horizonte de maniobra que posee el símbolo hacia lo universal, hacia lo no dicho, el signo permite columbrar un horizonte más amplio que queda sustraído del marco de captación singular del signo: ciertamente el signo capta un contenido individual, no obstante el valor que puede columbrarse de éste consiste justamente en la convicción de que allende a lo abarcado por el signo hay más sentido y hay más ser. La determinación del signo anuncia y da de sí la pauta para la trascendencia por la vía del mismo símbolo. Esto que queda afuera del radio abarcador del signo nos anuncia el horizonte abierto para el despliegue del espíritu: ésta es la ganancia que puede derivar del signo, misma que se cifra precisamente en lo no dicho o en lo que está todavía por decirse. Esto representa una ganancia para el despliegue mismo del espíritu, en virtud de que éste siempre está llamado hacia el despliegue de su libertad.

A manera de conclusión, diré dos cosas: en primer lugar, en contra de las diferentes posturas escépticas o pesimistas que han manifestado sus reservas acerca de la inasequibilidad del conocimiento, Cassirer afirma que el hombre se encuentra casi naturalmente equipado para el ejercicio de la función simbólica. Es decir, “encontramos en el hombre un tipo especial de pensamiento relacional, [ya que en éste] se ha desarrollado una capacidad para aislar relaciones, para considerarlas en su sentido abstracto. Para captar este sentido no depende ya de los datos sensibles concretos de datos visuales, auditivos, táctiles”.³⁰ Así pues, desde el punto de vista de nuestro autor, el hombre se encuentra naturalmente dotado para el conocimiento. El hombre es por antonomasia el ser simbólico, y como prueba de esto ahí está el despliegue precisamente del espíritu en lo abierto de la cultura.

En segundo lugar, quiero mencionar un par de ideas acerca de la actualidad de la propuesta filosófica del maestro de Marburgo. Para entender un poco esta

²⁹ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, p. 53.

³⁰ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 66-67.

vigencia es necesario recordar que el pensamiento filosófico de éste irrumpe en medio de una crisis espiritual generalizada, en el claro de esta crisis el hombre se encuentra, como bien lo reconoció Scheler, fragmentado en todas sus partes sin la aparente posibilidad de una filosofía unitaria acerca de éste. Pues bien, Cassirer tiene el mérito de darse a la tarea, en medio de esta crisis, de buscar el principio de unidad de las diferentes formas de ser y formas de concebir al hombre, encontrando que cada una de las ideas acerca de éste no es sino el justo desenvolvimiento de un principio que subyace como común denominador en el fondo de las diferentes formas simbólicas.

El autor reconoce que no es sólo un camino (la razón, la ciencia), sino diferentes vertientes a través de las cuales el espíritu se desenvuelve; así que, como lo he mencionado, la noción de teoría aquí experimenta un verdadero ensanchamiento, reconociendo la legitimidad de los diferentes puntos de vista, toda vez que existen diferentes maneras de comulgar con la naturaleza. Toda comunión con la naturaleza se articula mediante una forma simbólica, de tal suerte que en la raíz de toda forma simbólica vamos a encontrar una fuente común, a saber, la función del espíritu. Mediante este sesgo Cassirer logra ensanchar la teoría y al mismo tiempo integrar las diferentes formas simbólicas, que vale decir, logra emancipar al hombre de la decimonónica noción antropológica de éste como ser racional, y en su lugar coloca una noción funcional en tanto que ser simbólico. Se logra a un mismo tiempo emancipar al hombre del yugo de la metafísica clásica, y a la vez, se logra el reconocimiento (integración) de las diferentes formas de expresión del espíritu. Ésta es una visión enteramente humanista, en donde se apuesta por la solidaridad y el respeto a la diferencia, en este humanismo caben todas las formas de ser del hombre, amén de que se da un fundamento para la unidad de todas las concepciones del hombre, habidas y por haber, a partir justamente de la función simbólica.

La filosofía de nuestro autor es una concepción pacifista del pensamiento, en el entendido de que no apuesta por la hostilidad o la negación de otra filosofía, antes bien apuesta por la unidad y la integración de las diferentes posturas y formas de ver el mundo: esta sería la nueva ruta para la filosofía del porvenir. La vigencia de esta filosofía se goza hoy más que nunca, toda vez que ésta iría muy a tono con la democracia, en virtud de que la diferencia se fundaría en la homogeneidad de la función del espíritu.

Fecha de recepción: 08/12/2011

Fecha de aceptación: 01/02/2012

ERICH FROMM: BASES PARA UNA ANTROPOLOGÍA PARADÓJICA Y UNA ÉTICA “NEGATIVA”

RICARDO M. RIVAS GARCÍA*

Resumen

En el presente trabajo me propongo analizar los aportes que se encuentran en el pensamiento de Erich Fromm, mismos que me permitan esbozar una concepción antropológica “paradójica” y que, a su vez, me dé pie a delinear una propuesta ética en clave “negativa”. No busco ofrecer un ideal de humanidad ni de vida buena, sino que el análisis en cuestión permita interpelar, desde la propia negatividad humana (lo in-humano, que es igualmente humano), nuestras expectativas de humanización, apoyados en la inversión de la sentencia de Terencio: *Homo sum; humani nihil a me alienum...*

Palabras clave: naturaleza humana, contradicción existencial e histórica, biofilia-necrofilia.

Abstract

In this paper we analyze the contributions are at the thought of Erich Fromm that allow us to trace an anthropological concept “paradoxical” and that, in turn, allows a proposal outlining key ethics “negative”. It seeks to offer an ideal of humanity

* Catedrático de Ética en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México; Investigador de la Universidad Intercontinental, México, <recaredus_33@hotmail.com>.

or good life, but allows that analysis question, since the very human negativity (the in-human, human equally), our expectations of humanization, supported by the reversal of the Terence sentence: *Homo sum, humani nihil a me alienum ...*

Key words: Human nature, existential and historical contradiction, biophilia-necrophilia.

*Hoy pongo delante de ti la vida y la felicidad, la
muerte y la desdicha.
Si escuchas los mandamientos [...], entonces
vivirás, te multiplicarás [...].
Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te
dejas arrastrar
y vas a postrarte ante otros dioses para servirlos,
yo les anuncio hoy que ustedes se perderán
irremediablemente, y no vivirán mucho tiempo en
la tierra
que vas a poseer después de cruzar el Jordán.
Hoy tomo por testigos contra ustedes al cielo y a
la tierra;
yo he puesto delante de ti la vida y la muerte,
la bendición y la maldición [...]
Elige la vida, y vivirás, tú y tus descendientes[...].
[Dt. 30, 15-20]*

Introducción

Ningún miembro del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Fráncfort —la así llamada “Escuela de Fráncfort”— se propuso formular abiertamente una teoría antropológica y ética, debido a su adhesión, implícita o explícita, al materialismo histórico, para quien el ser humano se define por la antropogénesis, es decir, por el dinamismo mediante el cual el hombre se genera a sí mismo en el decurso de la historia, a través del trabajo y la interacción. Para Erich Fromm, “el profeta olvidado”,¹ quien dirigió el departamento de psicología

¹ Nick Braune y Joan Braune, “Erich Fromm’s Socialist Program and Prophetic Messianism”, en *Radical Philosophy Review (Philosophy Documentation Center)*, vol. 12, núm. 1-2, 2009, pp. 355-389.

social del Institut für Sozialforschung, cualquier concepción antropológica corría el riesgo de desautorizarse por su inevitable talante metafísico, al considerar al ser humano como ente fijo e intemporal. Toda antropología filosófica, además de ser reduccionista, fácilmente puede ser relacionada con la denominada “teoría tradicional”, a la que los miembros de dicho instituto opusieron su proyecto metodológico para el análisis social, a saber: la denominada “Teoría crítica de la sociedad”.

Partiendo de esta advertencia, el presente trabajo busca ofrecer líneas hermenéuticas para la comprensión de la naturaleza humana en clave paradójica y negativa, ya que lo que se postula, siguiendo a Fromm, es la contradicción inherente a la existencia humana. Para ello, primero me apoyo en dos conceptos inspirados en el fundador del psicoanálisis, equivalentes a las dos pulsiones básicas tematizadas por Freud, a saber, la pulsión de vida o *eros* y la pulsión de muerte o *thánatos*. Estos conceptos son interpretados por Erich Fromm, recobrando nuevos significados, a partir de la citada idea de la “contradicción inherente” que define al ser humano, y son denominados como tendencias biófilas y tendencias necrófilas, respectivamente. Posteriormente, inspirados en la dialéctica negativa de Adorno, desarrollamos la inversión del *dictum* de Terencio, poeta latino del siglo II a. C.: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto*. (“Hombre soy; pienso que nada de lo humano me es ajeno”), aplicándole la inversión propuesta por André Glücksmann: “*nada in-humano me es ajeno*”, con el objeto de trazar las líneas de una ética humanista, también en clave negativa. Ésta es la razón por la que una propuesta antropológica viable en este contexto no es aquella que parte de una definición positiva del hombre o de su ideal de vida buena, sino, en cuanto subraya lo in-humano como marco de referencia para una categorización universalizable del ser humano, que al mismo tiempo salvaguarde las diferencias constitutivas de nuestra propia humanidad compartida. Nuestra hipótesis de trabajo es que Fromm ofrece elementos para una concepción de este talante.

No se trata de recaer en la pretensión de ofrecer un ideal de humanidad, no sabemos en qué acabe la realización de la vida humana, pero sabemos —histórica y empíricamente— qué es lo que se opone a ella. Lo inhumano no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral negativa, pues parte del dato empírico enraizado en la historia de la humanidad y nos da razón de lo que *no debería ser*.

La tarea de rehabilitar una “ciencia del hombre” en Erich Fromm

Toda teoría que propone un ideal de “vida buena” está asentada sobre unos determinados supuestos antropológicos que sirven de referentes para validar qué es aquello a lo que el ser humano debe aspirar o tender. Y a su vez, este referente antropológico tiene relación con los referentes morales, puesto que si no partimos de una noción de ser humano, no podemos tener un criterio para diferenciar lo justo de lo injusto, lo tolerable de lo intolerable. En esta perspectiva, y tomando en cuenta el legado de la tradición humanista de Occidente, Erich Fromm —responsable del departamento de psicología social en la primera Escuela de Fráncfort— lanza la propuesta de rehabilitar una noción de naturaleza humana, pues está convencido, como él mismo señala, que “las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre [... ya que] las normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre”.²

Para Fromm la complejidad del ser humano ha sido simplificada demasiado por los saberes científico-tecnológicos, al grado que ha provocado en el hombre el desconocimiento de sí mismo; por ello considera necesario reivindicar el conocimiento del hombre, como “ciencia del hombre”.³ Tal conocimiento ha de ser el conocimiento crítico de la completa realidad humana, cuya explicación tendrá en cuenta la condición subjetiva propia del hombre, la comprensión de lo que él ha dicho y dice acerca de sí mismo, de sus intenciones, de sus deseos, de sus anhelos, del sentido de sí mismo y su propia existencia.⁴ La posibilidad de dicha ciencia descansa, pues, sobre la existencia misma del hombre: “el concepto de una ciencia del hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana”.⁵

Éste es un punto problemático de la cuestión, debido a la dificultad de definir satisfactoriamente la naturaleza humana, pues muchas corrientes de la filosofía contemporánea arguyen que se trata de una construcción teórica.⁶

² Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*. México, FCE, 2010, p. 19.

³ E. Fromm, *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*. México, FCE, 1985, p. 106.

⁴ La propuesta de Fromm acerca de una ciencia del hombre pretende ser lo más integral posible, como él mismo lo expresa: “debiera llamarse [...] ‘ciencia del hombre’, una disciplina que trabajaría con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la fisiología, la economía y el arte, en cuanto fuesen relevantes para comprender al hombre”. (*Ibid.*, p. 64.)

⁵ E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, p. 33.

⁶ Véase de E. Fromm, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*. México, FCE, 1995, pp. 134-135; *Anatomía de la destructividad humana*. México, Siglo XXI, 1983, pp. 223-

Más recientemente, con el desarrollo de los diversos campos científicos en los que se tiene como objeto al ser humano, cualquier intento de ofrecer una definición de naturaleza humana se topa inmediatamente con la objeción de que tal respuesta no es más que especulación metafísica, entendida como algo esencialista, ahistórico, inmutable, un *eidos* creado por Dios o regido por una ley eterna y, por tanto, digna de rechazo por su oposición a la realidad histórica, finita y contingente del ser humano. Otra de las objeciones a la noción proviene de la crítica de las ideologías que encontramos en la Teoría crítica de la sociedad, para la cual la idea de una naturaleza supuestamente universal ha caído en una generalización abusiva, y en nombre de ella se han justificado toda clase de situaciones denigrantes, desde la esclavitud hasta las formas de dominio de la sociedad burguesa-capitalista, y clínicamente para aceptar que son inevitables algunos aspectos indeseables del comportamiento humano como la voracidad, el crimen, el engaño y la mentira.

En estas condiciones se presenta la siguiente cuestión, ¿cómo afirmar en qué consiste la “naturaleza humana” sin caer ni en reduccionismos científicas ni en el esencialismo histórico? La reflexión filosófico-antropológica frommiana, apoyándose en Marx y Freud,⁷ pero yendo más allá de ellos, ofrece una vía de solución: la consideración de que la naturaleza humana⁸ tiene su punto nodal en la “contradicción inherente de la existencia humana”.⁹ Fromm aborda la realidad humana como una realidad procesual (*antropogénesis*)¹⁰ cuyo desenvolvimiento ha de esclarecerse desde las condiciones de vida del hombre concreto en su

224; *Ética y psicoanálisis*, pp. 35-36; *La revolución de la esperanza...*, pp. 64-66. Asimismo véase también: J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta, 2000, pp. 172-179.

⁷ Véase: Leonidas K. Cheliotis, “For a Freudo-Marxist critique of social domination: Rediscovering Erich Fromm through the mirror of Pierre Bourdieu”, en *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, núm. 4, noviembre de 2011, pp. 438-461.

⁸ Véanse las obras de E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. México, FCE, 2004, p. 31; *Ética y psicoanálisis*, pp. 51-63; *La revolución de la esperanza...*, pp. 66-67. Para evitar las posibles connotaciones metafísicas y científicas de la expresión *naturaleza humana*, en el resto del texto se hará únicamente uso de la terminología frommiana de *condición humana*. También puede verse del mismo autor, “The Present Human Condition”, en *The Dogma of Christ: And Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. Londres, Routledge, 2004, pp. 70-76. (Existe traducción: *La condición humana actual*. Barcelona, Paidós, 1981, pp. 9-18).

⁹ Michael Maccoby, “Social character vs. the productive ideal: the contribution and contradiction in fromm’s view of man”, en *Praxis Internacional*, vol. 2, núm. 1, abril de 1982, pp. 70-83; y E. Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión: mi encuentro con Marx y Freud*. 2ª ed. México, Herrero Hermanos, 1968, p. 144 y *El corazón del hombre...*, p. 135.

¹⁰ Con base en la teoría de Marx, el término antropogénesis hace referencia al estado en el que el hombre es hacedor de su propia historia y se hace a sí mismo, condicionado por la historia que hace. (J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, p. 228.)

existencia histórica, una existencia atravesada por paradojas, que la ciencia del hombre ha de afrontar en toda su crudeza.¹¹ La observación de las condiciones propias de la existencia humana, de las cuales surgen todas las diversas posibilidades de lo humano, nos acercan a descubrir la contradicción inherente en el hombre.¹² A primera vista resalta que éste, por lo que respecta a su cuerpo y a sus funciones fisiológicas, pertenece al reino animal. Sin embargo, a diferencia del resto de ellos —cuya existencia es una existencia armónica con la naturaleza y cuya conducta está determinada por los instintos— el hombre parece estar separado de la naturaleza y su equipo instintivo resulta incompleto e insuficiente para asegurarle la supervivencia, convirtiéndose así, biológicamente hablando, en el animal más desvalido y frágil.¹³ En el momento en que el hombre se pone de pie, se emancipa de la naturaleza: disminuye notablemente el sentido más poderoso que lo ponía en estado armónico con aquélla: el olfato, y aumenta, compensatoriamente, el tamaño y complejidad de su masa encefálica. Por eso, Fromm concluye que el hombre es un fenómeno nuevo en la naturaleza, pues “es el primate que apareció en el punto de la evolución en que la determinación instintiva había llegado al mínimo y el desarrollo del cerebro al máximo”.¹⁴

El desarrollo y la complejidad del cerebro es la clave biológica de la supervivencia de la especie humana: si la ausencia de determinación instintiva parecía poner al hombre en una posición sumamente frágil y desvalida respecto de las otras especies, en esa misma debilidad biológica es donde radica la condición de su fuerza, gracias a su cerebro.¹⁵ El hombre, como los demás animales, tiene inteligencia que le permite realizar procesos mentales para conseguir objetivos inmediatos, en orden a lo práctico para sobrevivir. Pero las modificaciones cerebrales le han dotado de particularidades enteramente nuevas: la razón y la conciencia de sí mismo, cualidades mentales de las que carecen los animales.¹⁶

¹¹ E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, p. 262.

¹² Para Fromm este abordaje no se realiza ya desde especulación metafísica, sino del examen de los datos de la antropología, la historia, la psicología del niño y la psicopatología individual y social. (E. Fromm, *La revolución de la esperanza...*, p. 67.)

¹³ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 26-27. En otro trabajo he analizado el tema de la insuficiencia existencial o desvalimiento fisiológico, como condición del pensamiento racional y de la cultura, basado en la versión platónica del célebre mito de Prometeo (Platón, *Protágoras*, [320c-323^a], *Diálogos*. Madrid, Gredos, 2000, I, pp. 388-392); R. Rivas, “Metáfora y mentira. Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche”, en *Intersticios*, año 13, núm. 29. México, 2008, pp. 101-114.

¹⁴ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*. 8ª ed. México, Siglo XXI, 1983, p. 229.

¹⁵ J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶ A decir de Fromm, él mismo comparte esta opinión con dos destacados investigadores en el campo de la evolución humana, sus contemporáneos: F. M. Bergounioux, paleontólogo, y el zoólogo y genetista T. Dobzhansky. (E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, pp. 233-234.)

La primera supera la inteligencia instrumental, pues le da capacidad de aplicar su pensamiento a la comprensión objetiva —es decir, no sólo conoce los objetos, sino sabe que los conoce—. Por la segunda, puede conocerse a sí mismo y a los otros como tales, se da cuenta de su importancia y de las limitaciones de su existencia y, finalmente, vislumbra su propio fin: la muerte.¹⁷ Se puede comprobar, de este modo, cómo “la autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la armonía que caracteriza la existencia del animal”.¹⁸

La principal contradicción de la existencia humana es la siguiente: el hombre se ha de enfrentar al conflicto de ser una parte de la naturaleza y ser, sin embargo, una rareza de la misma, porque está separado de ella. Está sometido a sus leyes físicas y no puede modificarlas y, al mismo tiempo, trasciende a todo el resto de la naturaleza; siendo parte de ella, está aparte. Nunca se ve libre de la dicotomía de su existencia: no puede liberarse de su mente aunque quiera, y no puede liberarse de su cuerpo mientras viva —y éste le impulsa a desear la vida—. La razón, que es la bendición del hombre, paradójicamente se convierte también en su maldición, pues le hace consciente y le obliga a luchar constantemente para resolver esta contradicción insoluble.

A diferencia de los animales, el hombre no puede vivir su vida repitiendo los patrones de su especie, sino que él tiene que vivirla. El animal está satisfecho si sus necesidades fisiológicas son satisfechas, pero la satisfacción de éstas no basta para hacer feliz al hombre, ya que sus necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino en la peculiaridad misma de su existencia. De ahí que el hombre sea el único animal para el que su propia existencia constituye un problema del cual no puede evadirse. Es el único que puede sentirse expulsado del paraíso.¹⁹ Es prisionero del drama al que le enfrentan su razón y autoconciencia, pero tiene que seguir desarrollando su razón hasta hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo. La contradicción fundamental no puede verse como una mera contrariedad entre polos estáticamente aislados; sino que surge en las condiciones específicas de la existencia humana y está entretejiéndose constantemente en medio de ella. Las contradicciones derivadas de ésta son ineludibles y por tanto irrenunciables. Lo que sí se puede y se debe, es reaccionar ante ellas de manera que se potencien hacia un camino que permita el tránsito de la hominización a la humanización. La carencia originaria

¹⁷ Véase las obras de E. Fromm, *El humanismo como utopía real*. México, Paidós, 1998, p. 109; *El corazón del hombre...*, p. 135; *Anatomía de la destructividad humana*, p. 230; *Ética y psicoanálisis*, p. 53.

¹⁸ Consúltense sus libros: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 27 y *Ética y psicoanálisis*, p. 52.

¹⁹ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, pp. 28-29.

(también llamada “negatividad originaria”) inserta en la contradicción existencial descrita se presenta en una doble vertiente: por una parte como desventaja frente a la naturaleza y, por otra, como condición de posibilidad del caudal de las potencialidades propias de la condición humana. Desde nuestro punto de vista, son éstas las que hacen posible dicho tránsito hacia la humanización.

Pero cuando a esta primera negatividad se le añade una segunda —inducida socialmente por las estructuras, las prácticas o el modo de vida vigentes— que obstruya el despliegue de las potencialidades positivas por la imposición de ciertas disfuncionalidades que generan sufrimiento, angustia, malestar, miedo, dolor, cabe hablar de una alienación histórica, en cuya tensión es difícilmente viable un desarrollo humanizante.²⁰ Tal alienación surge a la par de la historia, con el primer acto de libertad, cuando el hombre cortó los vínculos que lo unían con la naturaleza.²¹ Si bien se observa en la historia una constante tendencia emancipadora, ésta misma, paradójicamente, se ve afectada por múltiples relaciones de dominio que le salen al paso, de manera que los logros emancipadores se ven acompañados por nuevas formas de dominio y alienación. La historia de la humanidad es, de este modo, historia de libertad e historia de alienación, y este antagonismo de tendencias opuestas es el que permite hablar de contradicciones históricas. Fromm las distingue de las contradicciones existenciales —congénitas al hombre e ineludibles—, pues se presentan en determinados momentos de la evolución cultural, y se deben a causas igualmente determinadas. Las contradicciones históricas no constituyen, pues, una parte necesaria de la vida humana, sino que son obra del hombre.²² El reconocimiento de la paradójica condición humana y, al mismo tiempo, de su capacidad para desplegar sus potencialidades, son necesarias para que el hombre sea capaz de garantizarse éxito en la acuciante tarea de ser él mismo para sí mismo y alcanzar la felicidad por medio de la realización plena de las facultades particulares y al mismo tiempo luchar por la emancipación de esas contradicciones históricas.

²⁰ J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, pp. 233-234.

²¹ E. Fromm, *Y seréis como dioses*, p. 67.

²² J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, pp. 232-233.

Las dos tendencias frommianas: “Biofilia” y “Necrofilia”

El constante estado de desequilibrio de la existencia humana genera necesidades que en mucho sobrepasan aquéllas derivadas de su origen animal. Por una parte, la contradicción esencial de su propia existencia obliga al hombre a buscar una solución a ella. Por otra, su razón e imaginación le exigen orientarse intelectualmente en el mundo. Estas necesidades dan lugar a una tendencia a restaurar el estado de equilibrio y de unidad entre él mismo, los demás y el resto de la naturaleza. El hombre no es una cosa, sino un ser viviente que está en un continuo proceso de desarrollo, en cada punto de su vida aún no es todo lo que puede ser. De este modo, al hombre sólo le queda buscar la unificación de su existencia en su propio esfuerzo productivo, pues de otra manera su autoextinción será inminente.²³

Este intento de restauración lo hace en primer lugar, por medio de la razón, la cual faculta al hombre para construir un cuadro mental inclusivo del mundo que le sirve como marco de referencia para dar respuesta al problema de dónde está y qué es lo que debe hacer. En segundo lugar, puesto que es una entidad dotada de cuerpo y mente, ha de reaccionar ante la dicotomía de su existencia no sólo pensando, sino con el proceso total de la vida, con sus sentimientos y sus acciones. De aquí que todo sistema satisfactorio de orientación contiene no sólo elementos intelectuales, sino también sensoriales y sentimentales, que se manifiestan en la relación con un objeto de devoción o vinculación afectiva. La devoción a una meta o una idea o a un poder que trascienda al hombre, es una expresión de esta necesidad de plenitud en el proceso de vivir.²⁴

Al enfrentarse a una contradicción que lo hunde en la deshumanización, el hombre no puede permanecer pasivo, sino que entra en acción a fin de resolverla. Cuanto más una sociedad lo mutila, tanto más éste está disconforme, y la misma disconformidad es el motor que le impulsa eventualmente a cambiar las formas sociales que lo mutilan. El hombre siempre ha reaccionado contra aquellas condiciones que le hacen intolerable el desequilibrio entre el orden social y las necesidades humanas. Todo progreso humano se debe a este hecho. No se trata de que el hombre tenga una tendencia humana al progreso, sino que lo impulsa la necesidad de resolver las contradicciones que se replantea en cada nueva etapa de desarrollo. La necesidad de una estructura orientadora se

²³ E. Fromm, *El amor a la vida*, p. 222.

²⁴ Véanse sus obras: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, pp. 59-60 y *Ética y psicoanálisis*, p. 60.

manifiesta por las propias tendencias que se observan en la conducta humana a lo largo de la historia.

La alternativa fundamental de una estructura orientadora supone, implícitamente, la elección entre la vida y la muerte, considerando éstos no como estados biológicos, sino como estados de ser, como modos de relacionarse con el mundo, con los demás y consigo mismo. En este sentido, la vida significa un cambio constante, a la manera de un nacimiento continuo. La muerte significa, por el contrario, un cese en el desarrollo, dejar de evolucionar, una tediosa repetición.²⁵ Elegir entre la vida y la muerte implica, en últimos términos, optar entre creatividad y destructividad, entre equilibrio y violencia, realidad y engaño, objetividad e intolerancia, fraternidad y dominio, libertad y opresión, emancipación y alienación, independencia y sometimiento, progreso y regresión, y quizá optar por la gran encrucijada de nuestro tiempo: humanización o barbarie.

Se ha afirmado desde el punto de la biología que, filogenéticamente, las primeras formas de organización por selección natural y por poseer las características mejor estructuradas químicamente, seguían un curso en la flecha del tiempo hacia más estructura y mejor función: el requisito era sobrevivir. Y surge la pregunta: ¿para qué sobrevivir?, ¿por qué la vida, a diferencia de la muerte? La vida debe prevalecer. Sí, como rebeldía, entre más vida, menos muerte; entre más vida mayor posibilidad de escapar de la materia, así la connotación vital ya no es sólo materia, es algo diferente que podríamos llamar espíritu o energía, es una nueva propiedad, ajena, contradictoria y hasta antagónica a lo universal que fue su creación, como vimos a propósito de la paradoja humana.

Freud en *El malestar en la cultura*,²⁶ había aportado la conceptualización de dos tipos de pulsiones en la vida anímica. Unas buscan conducir al ser vivo hasta la muerte, y las llama “pulsiones de muerte” o *Thánatos*. Las otras serían las pulsiones libidinales o de la vida, conocidas como *Eros*, cuyo propósito sería configurar, a partir de la sustancia viva, unidades cada vez mayores para obtener así la perduración de la vida y conducirla a desarrollos cada vez más altos. Fromm desarrolla el concepto de *biofilia* —que podría compararse con *Eros*— y la considera como una tendencia a conservar la vida y a luchar contra la muerte. Para él la vida es acrecentamiento de modo estructural. Unificación y crecimiento integrado son atributos de todos los procesos vitales, no sólo por lo que concierne a las células, sino también con respecto al sentimiento y el pensamiento. Como ejemplo se puede aludir a la tendencia natural formada a lo largo del desarrollo histórico: la tendencia a la unión. La unión sexual se basó en

²⁵ E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, p.145.

²⁶ S. Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas (1927-1931)*, vol. XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

la atracción de los polos masculino y femenino. En ello reside —según Fromm e indirectamente en Freud— el placer más intenso: la fusión y creación de un ser nuevo. Para Fromm, el ciclo de la vida es unión, nacimiento y crecimiento, así como el ciclo de la muerte es cesación de crecimiento, desintegración y descomposición.²⁷

Entonces, a la orientación que tiende a conservar la vida, Fromm la denomina tendencia biófila (biofilia, biofílica) y a la opuesta, la que tiende a destruirla, tendencia necrófila (necrofilia, necrofílica).²⁸ La orientación biófila se manifiesta principalmente en un doble aspecto: el primero, en cuanto a la tendencia a vivir y a combatir la muerte; el segundo, en cuanto a la tendencia de integrar y unir, y en este sentido tiende a unirse con entidades diferentes y opuestas, y a crecer de un modo estructural. Tal integración de unificación y crecimiento es característica de todos los procesos vitales. Por su parte, la orientación necrófila es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con ella: se inclina por la violencia y la destrucción, le atrae profundamente la muerte y adora la fuerza. El necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. Reduce todo (procesos, sentimientos y pensamientos de vida) a cosas que puede poseer y controlar, pues en el acto de controlar mata la vida. Por eso sus valores supremos son la obediencia y la alienación. Lo que cuenta para esta orientación no es el ser, sino el tener.

De acuerdo con lo anterior, se entiende que en el ser humano esté la posibilidad de inclinarse tanto hacia la biofilia como hacia la necrofilia.²⁹ Éstas constituyen estructuras de sentido ante las cuales el ser humano no puede sustraerse. Pero si no puede escapar de éstas, ¿por qué es necesario tomar partido por alguna? Se infiere que las tendencias biófilas tienen que imponerse sobre las necrófilas porque están referidas a la promoción, acrecentamiento y desarrollo de la vida humana, a la manera del concepto ontológico spinoziano del *connatus* hacia la conservación y también hacia el acrecentamiento (todo lo vivo quiere vivir). Recordemos que para Spinoza “existe un ímpetu universal de *todo lo que es a preservar en el ser*”.³⁰ Hay una tendencia universal y natural entre

²⁷ R. Solana, “Eros o Biofilia”, en *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre de 2006, pp. 163-165.

²⁸ E. Fromm, *El corazón del hombre...*, pp. 40-48.

²⁹ E. Fromm, *La revolución de la esperanza...*, pp. 95-98.

³⁰ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición VI. Madrid, Orbis, 1980, pp. 130 y ss. Este *connatus* obedece a una tendencia racional de la única substancia, Dios o la Naturaleza. Este planteamiento se puede leer con cierto aire de familia con la categoría central del pensamiento de A. Schopenhauer, a saber: la concepción de “la voluntad de vivir”, esto es, la fuerza o voluntad universal que tiene como objeto de su querer la vida; es un ciego impulso cósmico irracional que domina toda la naturaleza y se manifiesta en todos sus dominios, persiguiendo

los seres vivientes a preservar en la vida. En la condición humana es posible encontrar el *conatus* hacia la conservación,³¹ y para Fromm, esto es la medida del bien y del mal. Podemos resumir el principio moral frommiano en la siguiente fórmula: “Bueno es la reverencia para la vida, todo lo que fortifica la vida, el crecimiento, el desarrollo. Malo es todo lo que ahoga la vida, lo que la angosta, lo que la parte en trozos”.³² La tendencia de la vida hacia su preservación y desarrollo se vuelve el principio normativo de lo bueno y malo.

Esta conclusión quizá puede parecer apresurada. Por una parte, porque puede catalogar esta reflexión dentro de la “falacia naturalista”, según la cual no pueden derivarse juicios prescriptivos de juicios descriptivos; no puede inferirse el “debe” del “es”. Por otra parte, tal conclusión no es estrictamente “formal”, que es una condición para que quede garantizado el respeto a la pluralidad de formas de vida; por el contrario, la formulación tiene una fuerte connotación material, lo cual atenta contra el pluralismo tan reivindicado en nuestros días. Pero, como sostiene E. Dussel, la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* sobre el que pueden efectuarse “juicios de hecho” o “enunciados descriptivos”.

Puesto que la vida humana se nos entrega a nosotros mismos, como un hecho, y con la responsabilidad de hacernos cargo de ella, se torna a su vez en una exigencia simultánea y necesaria, “que se ‘impone’ a la voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género, de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva”.³³ No es un salto injustificado del “ser” al “deber ser”. La vida humana no sólo se da espontáneamente, sino que

solamente su perpetuación. Esta voluntad de vivir se objetiva prácticamente en toda realidad y se hace consciente y reflexiva en el hombre. (Véase: A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, §§ 24-25.) De la misma manera, se puede relacionar con la concepción de la vida en F. Nietzsche, es decir, el impulso vital, que todo lo abarca y que siempre aspira a más. La vida, es fuerza ciega, y toda fuerza impulsora sería a su vez expresión de la vida, ésta sería el principio afirmador de todo lo existente: “la vida es el impulso que conduce a hallar la forma superior de todo lo que existe”. (F. Nietzsche, “Eterno retorno y voluntad de poder”, en *Fragments póstumos*. Madrid, Tecnos, 2006.). La radical diferencia con el planteamiento spinoziano es que en éste, la vida es una tendencia racional; mientras que en Schopenhauer y Nietzsche, la vida es ciega e irracional.

³¹ Fromm se ve influido por el concepto de *la reverencia por la vida*, acuñado por el premio Nobel de la paz (1952), Albert Schweitzer. (Véanse sus obras: *¿Tener o ser?* México, FCE, 1994, p. 155 y *La revolución de la esperanza...*, p. 94.

³² E. Fromm, *El corazón del hombre...*, p. 48.

³³ Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta / UAM-I, pp. 138 y ss. Para superar la crítica la falacia naturalista, Dussel propone el siguiente ejemplo: “Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe* seguir comiendo. Si no comiera moriría, y por ser autorresponsable de su vida, dicha decisión de no comer debería juzgarse como suicidio. Pero esto es éticamente injustificable”.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 103-122.

se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el “*hay vida humana*” se puede “fundamentar” racional, práctico-material y reflexivamente el *deber ser ético*, que puede emitirse como “enunciado normativo” o “juicios éticos de realidad”, con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético.

Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia el *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con la voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. Ciertamente aquí se encuentra la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa. Si los seres humanos perdieran esta conciencia ética, podrían precipitarse en un suicidio colectivo. El *vivir* se transforma así de un *criterio* de verdad práctica en una *exigencia ética*: en el *deber-vivir*.³⁴ Si Kant había definido a las máximas como el principio subjetivo del *querer*, mientras que el principio objetivo es el “deber”. Aunque Nietzsche trató de invertir la fórmula, cambiar el deber por el querer, de cualquiera se impone como *factum rationis* que lo vivo quiere vivir. Entonces, si la vida —y la vida humana— quiere vivir, la vida —y la vida humana— *debe vivir*. La vida humana es criterio de verdad práctica porque el hecho de la verdad sólo puede darse en un ser viviente-cerebral que puede subjetivamente, mediado discursivamente, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada auto-reflejamente. No sólo somos vivientes, sino que somos los únicos vivientes a los que la vida humana se nos ha dado a cargo. De ahí se derivan o pueden derivarse prescripciones normativas.³⁵

El pensamiento frommiano como propuesta de una ética negativa

Comenzaremos señalando el sentido de lo “negativo” en esta propuesta. Para ello es ineludible remitirse, únicamente a manera de referencia hermenéutica, a

³⁴ *Ibid.*, p. 139.

³⁵ Coincidimos con Dussel en que esto es lo que obliga a hacerse cargo de la propia vida y la de los demás, es decir a hacerse responsable. En latín el verbo *respondere* viene de *spondere*: “tomar a cargo”, “hacerse cargo del otro”, “sacar la cara por el otro”. Este autor formula como principio ético material fundamental para su programa ético lo siguiente: “El que actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida”. (*Ibid.*, p. 140.)

la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno.³⁶ En esta obra su autor propone partir de una dialéctica hegeliana invertida, puesta sobre sus pies. Adorno, debido a la influencia del materialismo marxista,³⁷ rechaza la dialéctica del idealismo, que considera dialéctica de la identidad, no aceptando esa identificación ni su consiguiente justificación del *statu quo*.³⁸ Para él la realidad no sólo no es racional, sino que habría llegado a alcanzar un estado de irracionalidad cualitativamente nuevo. Ello, no obstante, no le llevará a proclamar un abandono de la racionalidad, sino a establecer una nueva noción de razón, una razón crítica que le sirva para fundamentar filosóficamente su rechazo de la sociedad establecida, razón crítica que se va a ejercitar una “dialéctica negativa”. Es dialéctica, en tanto que parte del reconocimiento del carácter contradictorio de la razón humana. Es negativa, porque se presenta como crítica y negación de la positividad dada. Ante todo, dialéctica negativa significará para Adorno la *no* afirmación de la identidad entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, entre éste y su concepto. Afirmer la identidad equivale a anular las diferencias, reducir la multiplicidad a la unidad, lo dado particular y concreto al pensamiento, para así poder dominarlo. Así pues la *Dialéctica negativa* se define como anti-sistema y que no acepta la “identidad del concepto”. La razón crítica, que emplea una dialéctica negativa, no acepta gratuitamente la evidencia de la destrucción, el sufrimiento y la muerte. En ese sentido se hablará de antropología y ética negativas.

Recuperando lo analizado líneas arriba, si miramos la historia humana se hace patente que las pautas biófilas llevan siempre al acrecentamiento y desarrollo de las potencialidades humanas, mientras que las necrófilas conducen a la disfunción y a la patología, aunque estas últimas parezcan imponerse como norma a lo largo del tiempo. Al parecer, el mal, el sufrimiento y la muerte quieren tener la última palabra. Para problematizar sobre esta cuestión, tomemos como referencia en esta última parte la sentencia del poeta latino del siglo II, Publio Terencio, *Homo sum; humani nihil a me alienum puto* (“Hombre soy y pienso que nada humano me es ajeno”).³⁹ Este *dictum* nos advierte que todo hombre, en sí

³⁶ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1984, pp. 7-54.

³⁷ Recordemos que señaló Carlos Marx en el “Epílogo” a la edición de 1873 de *El capital*: “Mi método dialéctico, no sólo difiere fundamentalmente del de Hegel, sino que le es directamente opuesto.[...] Hegel pone la dialéctica al revés. No hay más que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística. (México, Siglo XXI, México, 2001, p. 20.) Véase también: Carlos Marx, *Manuscritos económico filosóficos 1844* <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>>.

³⁸ “Lo que podría ser de otro modo, es igualado”: Max Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 1994, p. 67.

³⁹ Publio Terencio, *Obras*. Madrid, Gredos, 2008, p. 77. Esta frase aparece en la obra de Terencio *Heautontimoroumenos (El atormentador de sí mismo)*, escrita entre 170-160 a. C. y ha

mismo, representa toda la humanidad, por lo cual no hay obra grande ni vil crimen de los cuales cada uno no se pueda imaginar autor o corresponsable. El hombre sólo puede vislumbrar la experiencia de la humanidad cuando profundiza en su subjetividad y no en su esencia abstracta.⁴⁰ El hacerse uno con la humanidad no se reduce a saberse como un miembro más dentro de un género, sino que se atisba en la experiencia, cuando uno mismo se descubre por completo, se reconoce igual a los otros y se identifica con ellos. La condición humana es única e igual en todos los hombres, a pesar de las inevitables diferencias.⁴¹ El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar auto-responsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica, que se comparte individual y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad. En esto encontramos pretensiones de *verdad práctica* y pretensiones de *universalidad*. Desde el punto de vista de Fromm, esto no puede negarse, superarse o dejarse de lado en ningún caso y derivaría de las mismas tendencias biófilas.

Las nociones antropológicas y éticas anteriormente esbozadas se apoyan en un punto de partida de carácter negativo: los tiempos actuales nos ofertan un pesimismo respecto de la condición humana; ésta se presenta atrapada en paradojas y sin un ideal de humanidad establecido al cual tender como finalidad, como consecuencia del agotamiento del pensar metafísico. Las paradojas reflejan el anclaje dialéctico de nuestra condición, inclinada contemporáneamente al escepticismo, la desconfianza y la frustración, por la prevalencia de tendencias necrófilas en nuestra época —lo que alguien llamó: “La cultura de la muerte”—.⁴² El estado de pesimismo del que parte esta perspectiva, nos dice de su talante negativo, causado sobre todo por las paradojas históricas que ponen a prueba la endeble condición humana.

Si bien la experiencia del ser humano como especie es preciosa y privilegiada en todo lo que ha logrado para su autoconservación, la constante histórica ha sido la crueldad, la muerte, el sufrimiento, en una palabra, la barbarie. Encontramos situaciones de barbarie cuando la humanidad es negada y dividida, cuando los humanos se enfrentan entre sí, ahí donde hallamos “suicidios colectivos”.⁴³ Esto se opone claramente al *conatus*, al desarrollo de las tendencias biófilas o de las

quedado para la posteridad como una justificación de lo que puede ser el comportamiento humano.

⁴⁰ E. Fromm, *La revolución de la esperanza...*, pp. 67-147.

⁴¹ E. Fromm, *El humanismo como utopía real*, p. 33.

⁴² Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*. Madrid, Cristiandad, 1998.

⁴³ Véase: J. A. Pérez Tapias, “Humanidad y barbarie: de la ‘barbarie cultural’ a la ‘barbarie moral’”, en *Gazeta de Antropología*, núm. 10, 1993, <http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html>. [Consulta: 25 de marzo de 2011.]

potencialidades humanas. El comportamiento agresivo del hombre, tangible en toda clase de manifestación de la destructividad no se debe a un instinto innato y, por tanto insuperable, como si el hombre estuviera programado genéticamente a la autoextinción, pues esta conducta obedecería a un destino fatal programado ya en la condición humana.⁴⁴ Ciertamente, todo rasgo de conducta inhumano como la agresividad, la destructividad o el egoísmo connota la maldad ética que virtualmente está ausente en el resto de los animales, lo cual acentúa su especificidad en la especie humana —y esto tiene carácter trágico, porque el hombre no puede dejar de ser humano y por tanto no puede sustraerse estas virtualidades—, pero debe subrayarse que, siguiendo a Fromm, paradójicamente no es innato en él. Lo inhumano se puede explicar como una potencialidad secundaria debido a que se manifiesta sólo ante el fracaso en la actualización de las potencialidades primarias, las tendencias biófilas.⁴⁵

Así como derivado de las tendencias biófilas puede el hombre humanizarse, no debemos perder de vista que la deshumanización también es una posibilidad del hombre por su propia condición, pero causada por verse distorsionadas sus necesidades, lo cual hace que se perviertan los modos de satisfacción, reforzando la deshumanización desde las propias necesidades. Lo inhumano es considerado entonces como “la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad”.⁴⁶ De este modo queda claro que la maldad humana no tiene por sí misma una existencia independiente, sino que es resultado del fracaso en la realización de la vida. Diríamos, que es resultado del predominio de las tendencias necrófilas.

Hemos subrayado ya que la peculiaridad de la vida humana radica en la indigencia existencial y en la contradicción inherente que le hace ser capaz tanto del bien como del mal. Sin embargo en la misma singularidad de la condición humana radica la perspectiva positiva del planteamiento frommiano, es decir, no hay ningún organismo vivo semejante a él, ninguno que sea consciente de su propia tragedia. La condición humana impone por sí misma una exigencia desde este mal: luchar por superarlo.

⁴⁴ K. Cheliotis Leonidas “Violence and narcissism: a frommian perspective on destructiveness under authoritarianism”, en *Canadian Journal of Sociology*; vol. 36, núm. 4, otoño de 2011, pp. 337-360. Véase E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, pp. 16-20.

⁴⁵ Fromm distingue en el hombre potencialidades primarias y secundarias. Las primarias son las que se actualizan siempre y cuando cuenten con las condiciones necesarias. Las secundarias, las que se actualizan sólo si las condiciones son opuestas a las necesidades primarias. Por ejemplo, la semilla tiene potencialidad primaria a germinar y dar lugar a un árbol si las condiciones de tierra, iluminación y humedad son adecuadas; de mermar alguna de las condiciones mencionadas se muere (esto conforma su potencialidad secundaria). [E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, pp. 234-237.]

⁴⁶ E. Fromm, *El corazón del hombre...*, p. 177.

El criterio de esta propuesta antropológica y ética que se plantea puede inspirarse y complementarse con la máxima de Terencio antes citada, pero aplicándole la inversión propuesta por André Glucksmann: “nada *in*-humano me es ajeno”.⁴⁷ Esta sentencia permite una doble lectura: por una parte, nos recuerda nuevamente que cada hombre lleva en sí toda la humanidad, lo que significa que también es portador de lo in-humano y, en este sentido, la inhumanidad que deshumaniza es también de condición humana.

En estos tiempos de escepticismo epocal, en los que ni las ciencias pueden preciarse de poseer certezas categóricas difícilmente se puede aceptar un ideal de humanidad; no sabemos a ciencia cierta en qué consista la realización de la vida humana, pero sabemos con toda evidencia qué es lo que se opone a ella. Ésta es la razón por la que esta propuesta antropológica y ética no se puede establecer a partir de una relación *ser-deber ser*, sino, en cuanto subraya lo in-humano como el *no deber-ser* al cual aspira superar; se finca, pues, sobre un nuevo pilar: la relación entre “*ser*”-“*no deber ser*”.⁴⁸ Quizá esto nuevamente me coloque frente a la crítica a la falacia naturalista, sin embargo me situó en la afirmación del carácter normativo que se torna la vida humana, en cuanto autorreflexivamente asumida y vivida. Históricamente y empíricamente puedo seguir sosteniendo que el *es* de las tendencias necrófilas prevalentes en la crueldad humana *no debe* tener la última palabra. Esto no significa en lo absoluto que tal posición haga una apuesta por lo inhumano como ideal de vida buena. El referente negativo sólo alerta: nadie debe olvidar que es susceptible de ejecutar actos inhumanos. Lo inhumano, pues, no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral “negativa”, pues parte del dato encarnizado en la historia de la humanidad del predominio de las tendencias bárbaras y necrófilas.⁴⁹ No se constituye en criterio de verdad, menos aún de moralidad, al menos no en sentido positivo, sino como interpelación para nuestras expectativas humani-

⁴⁷ J. A. Pérez Tapias, *Claves humanistas para una educación democrática: de los valores humanos al hombre como valor*. Madrid, Anaya, 1996, pp. 195-196. (Véase también André Glucksmann, *El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?* Barcelona, Ediciones 62, 1993.)

⁴⁸ Es el equivalente a la teología *apofática* (negativa) de los místicos, la cual sostiene que los únicos predicados atribuibles a Dios son predicados negativos (*vía remotionis*). No dice lo que Dios es, sino lo que *no es*, que en términos humanos es la manera más racional y verosímil de que lo finito se aproxime a lo *in*-finito. (Juan A. Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid, Trotta, 2003.)

⁴⁹ El humanismo negativo se encuentra inscrito en la *Declaración de los derechos del hombre* de 1793, donde se dice que la necesidad de afirmar los derechos del hombre nace de la consideración al despotismo. Al respecto, Glucksmann comenta que es la inhumanidad lo que funda los derechos del hombre como una barrera puesta a esa inhumanidad, y no una idea definitiva, universal y eterna del hombre. (A. Glucksmann *op.cit.*, p. 333; y del mismo autor, *El discurso del odio*. Madrid, Taurus, 2005.)

zantes. Como sostenía Horkheimer, dos años antes de morir: “La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico”.⁵⁰

Reflexiones finales

Los riesgos que afronta la humanidad en estos tiempos de indigencia —los conflictos bélicos generalizados, las grandes crisis socio-económicas y alimentarias, los desastres ecológicos—, constatan que ninguna cultura se halla exenta de actos de barbarie. Pero, por más que éstos sean deshumanizantes, no debemos olvidar que también son humanos —en cuanto proceden del hombre—. Esto refleja la ambivalencia propia de toda realidad humana, que desde el carácter contradictorio de la existencia del hombre, la encontramos como una urdimbre constituida por las tendencias positivas y negativas, humanizantes y deshumanizantes, presentes —aunque en distinta proporción— en las diferentes tradiciones y culturas y en las realizaciones de los hombres a lo largo de su historia. Tal entramado inseparable explica el devenir de la historia humana entre emancipación y alienación, humanidad y barbarie, como las dos caras —positiva y negativa— procedentes de la escisión existencial en que se desenvuelve la realidad humana.

Cabe advertir que lo inhumano no sólo se presenta como un fenómeno subjetivo, sino que depende de causas objetivas que lo inducen y de ahí el riesgo de que se pueda consolidar objetivamente en los diversos fenómenos socioculturales-burocráticos creados por el hombre —obras, instituciones, productos— que, al escaparse de su control, se revierten contra él y alimenten la dinámica de regresión, y se traduzcan aún más en formas de alienación, opresión, servidumbre, en suma el predominio de las tendencias necrófilas y la negatividad de lo humano como inhumano. Considerar la inhumanidad que crece entretejida en la humanidad supone denunciar todo comportamiento contrario a lo que reclama la humanidad de todos —la de los demás y la propia— y, en consecuencia, descubrir la necesidad de una irrenunciable *ética universalista* de anclaje humanista que se erija en baluarte para la defensa de los derechos de todo hombre, independientemente de las diferencias socioculturales.

Sólo cuando el hombre se coloca frente a lo *no deseable* que trae consigo lo *inhumano* es capaz de identificar, al mismo tiempo, la exigencia implícita de

⁵⁰ M. Horkheimer, “Prólogo”, en M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. 3ª reimp. Madrid, Taurus, 1989, p. 10.

revertir eso mismo, de expresar el deseo de que no se vuelva a repetir y la aspiración y el compromiso por afirmar su “contrario”. El hecho de sufrir, resultante de la ausencia de un desarrollo biófilo, produce una tendencia dinámica a vencer el sufrimiento: no queremos que el dolor y la muerte tengan la última palabra. El sufrimiento de la humanidad nos llama a asumir la propia responsabilidad que a cada uno le corresponde ante lo inhumano, pues aquél —como estado afectivo común a todos los hombres— interpela al consuelo de la solidaridad. De esta manera, lo que hace humanista a esta propuesta antropológica y ética no es la búsqueda de la explotación de las posibilidades humanas, sino la mirada de misericordia y solidaridad ante la fragilidad humana.⁵¹

La propuesta frommiana propone así la instauración de una ética humanista a partir de lo que objetivamente puede calificarse de humano: la contradicción existencial inherente a nuestra condición.

Si bien el deseo de vivir es inherente al hombre, tener éxito en el acto de vivir depende del empleo de sus potencialidades. La ética humanista frommiana, colocando como valor supremo e inviolable al hombre, de acuerdo con el criterio de moralidad establecido —bueno es lo que promueve el despliegue de las potencialidades del hombre y malo lo que las mutila—, lo encamina al crecimiento, ensanchamiento y realización de las potencialidades que éste ha desarrollado en el curso de la historia.⁵² En este sentido, no se trata de una ética restrictiva, sino de una ética productiva, constructiva. La ética humanista busca así promover la capacidad productiva del hombre, entendiendo por productividad la capacidad para emplear sus fuerzas y realizar sus potencialidades.⁵³

Pero, lo paradójico de plantear esta ética humanista que está orientada a la construcción humanizante del hombre y del mundo, como se puede inferir de todo lo anterior, es que no puede garantizar que todos los hombres vean y fomenten los signos de la nueva vida y estén preparados en todo momento para solidarizarse. Esta propuesta debe estar abierta al riesgo latente de que algunas veces esto no se realizará, pues aquéllos, cuya esperanza es débil, pugnan aún por la comodidad, el conformismo o por la violencia.

A pesar de que la apuesta ha de ser por lo “todavía posible”, incluso aunque no sea probable, para que el ser humano mantenga la firme decisión de transformar la desesperanza en esa “esperanza paradójica de esperar al Mesías todos los días pero no descorazonarse porque no llegue cuando creíamos”.⁵⁴

⁵¹ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 227-229.

⁵² E. Fromm, *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós, 1971, p. 334.

⁵³ La orientación productiva del hombre es analizada ampliamente por Fromm en *Ética y psicoanálisis*, pp. 97-121.

⁵⁴ E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, p. 431.

Se necesita, por ende, manifestar nuestra esperanza en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos.⁵⁵

Conscientes de la endeble condición humana, esperar la desaparición total de lo inhumano en la historia de la humanidad es ya por sí mismo un pensamiento inhumano. La finalidad de la vida humana es vivirla intensamente, liberarse de las ideas de grandiosidad infantil, para lograr convencimiento de nuestras verdaderas pero limitadas fuerzas; es ser capaz de admitir la paradoja de que cada uno de nosotros es lo más importante del universo y, al mismo tiempo, un pequeño grano de polvo en medio de él. Ser capaz de amar la vida y, sin embargo, aceptar la muerte sin miedo ni dolor; tolerar la incertidumbre acerca de las cuestiones más importantes con que nos enfrenta la vida, y no obstante tener fe en nuestras propias ideas y sentimientos. Ser capaz de estar solo y, al mismo tiempo, sentirse identificado con las personas que amamos; seguir la voz de la conciencia, pero al mismo tiempo no caer en la desesperación cuando esa voz no sea suficientemente fuerte para oírla y seguirla. Vivir por el amor, la razón y la esperanza, respetando la propia vida y la de los semejantes.⁵⁶

Fecha de recepción: 02/03/2012

Fecha de aceptación: 01/02/2012

⁵⁵ Conviene aclarar que la esperanza paradójica no está abocada ciegamente hacia el futuro, de tal manera que sacrifique el presente y el pasado.

⁵⁶ E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, pp. 171-172.

CONOCIMIENTO, ECONOMÍA, DESARROLLO Y SOCIEDAD: TRAZOS DESDE LA COMPLEJIDAD

RICARDO GUZMÁN DÍAZ*
AURORA ADRIANO ANAYA**

Resumen

Ante el surgimiento en las últimas décadas de las llamadas economías basadas en el conocimiento, han aparecido diversas propuestas explicativas o marcos teóricos para la comprensión de las mismas. En este trabajo tenemos el propósito de reflexionar, con una visión humanística como eje conductor, en torno a diversos conceptos introducidos por pensadores como Dominique Foray, desde la teoría económica, Javier Echeverría, desde la filosofía de la ciencia, Manuel Castells, desde la sociología y Edgar Morin, desde la perspectiva del pensamiento complejo. Poniendo al ser humano en el centro de la ecuación, hemos querido acercarnos al problema del conocimiento y sus significados. Con esa finalidad, el presente ensayo se inicia con una reflexión sobre diversas concepciones del conocimiento y el papel que ha adquirido en la nueva sociedad, continúa con un análisis de las relaciones entre la nueva economía y la idea integral de desarrollo humano, y termina bosquejando la aplicación de los principios del pensamiento complejo de Morin, como una propuesta que

* Profesor Titular del Instituto de Estudios Superiores Tecnológico de Monterrey, México, <rguzman@itesm.mx>.

** Doctoranda en el programa de Estudios Humanísticos del Instituto de Estudios Superiores Tecnológico de Monterrey, México, <aurora.adriano@itesm.mx>.

permita articular diversas perspectivas en torno al conocimiento y la sociedad global a la que pertenecemos.

Palabras clave: conocimiento, pensamiento complejo, economías basadas en el conocimiento, ciencia, tecnología.

Abstract

With the appearance, in recent decades, of so-called knowledge-based economies, there have been various explanatory proposals or theoretical frameworks for understanding them. In this paper we aim to ponder, within a humanistic outlook, various concepts introduced by thinkers like Dominique Foray, from economic theory, Javier Echeverría, from philosophy of science, Manuel Castells, from sociology, and Edgar Morin, from the perspective of complex thinking. Situating human at the center of the equation, we want to approach the problem of knowledge and their meanings. To that end, this essay begins with a consideration on different conceptions of knowledge and the role that it has taken in the new society, continues with an analysis of the relations between the new economy and the idea of integral human development, and ends by outlining the application of the principles of Morin's complex thought as a proposal to articulate different perspectives on knowledge and the global society to which we belong.

Key words: knowledge, complex thinking, knowledge based economies, science, technology.

Introducción

El desarrollo científico y tecnológico de las últimas décadas se ha caracterizado por una superespecialización que compartimenta y fragmenta el conocimiento, a la vez que es germen de revolución de toda la vida humana. Pareciera que todo lo que hacemos, desde comer, transportarnos, educarnos, e incluso nacer o morir, está permeado por productos tecnocientíficos. Al mismo tiempo, somos testigos de un incremento en la complejidad de la realidad social y de una profundización del grado de incertidumbre de los fenómenos humanos por la velocidad del cambio y por el aumento de las interrelaciones entre las dimensiones económicas, políticas y sociales. Para comprender mejor estos procesos, pero

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 123-143.

no solamente desde esa especialización desproporcionada de las disciplinas, se requiere de la creación de marcos teóricos y conceptuales que permitan conocer las partes y el todo, así como sus mutuas interconexiones.

Nuestra preocupación central en este ensayo versa sobre las relaciones entre conocimiento, economía, desarrollo y sociedad y tiene la esperanza de encontrar algunos rayos de luz en el esfuerzo interdisciplinar que, basándose en la idea de complejidad, busca conexiones, puntos de encuentro, resonancias que permitan vislumbrar algunas formas de comprensión. Poniendo al ser humano en el centro de la ecuación, queremos acercarnos al problema del conocimiento y sus significados, cuestionar el papel que juega en una economía y en una sociedad que ha perdido referentes, y en donde son necesarios nuevos abordajes teóricos y conceptuales.

El propósito más puntual de este ensayo consiste en establecer un diálogo entre diferentes pensadores para quienes el conocimiento humano es tema central, entre los que destacan: Dominique Foray, por sus desarrollos teóricos que se orientan a la explicación de los procesos de producción de conocimiento al interior de las empresas y las organizaciones; Manuel Castells por su visión en torno a la nueva Sociedad de la Información; Javier Echeverría, quien subraya que ha habido una transformación radical en la investigación, gestión, aplicación, evaluación, desarrollo y difusión de la ciencia, y que propone que la actividad científica debe de ser analizada desde la pluralidad de valores que la conforman; y Edgar Morin, pensador y filósofo cuya propuesta, fundamentada en el pensamiento complejo, busca una comprensión de la nueva realidad social a partir de la aplicación de un conjunto de principios que pretenden revelar cuestiones que están más allá de la claridad diáfana que la ciencia moderna pretende desvelar en los fenómenos —la realidad es también misterio, incertidumbre y puede escapar a la racionalidad en su sentido tradicional.

Con esa finalidad, el presente ensayo se inicia con una reflexión sobre diversas concepciones del conocimiento y el papel que el mismo ha adquirido en la nueva sociedad, continúa con un análisis de las relaciones entre la nueva economía y la idea integral de desarrollo humano, y termina bosquejando la aplicación de los principios del pensamiento complejo de Morin, como una propuesta que permita articular diversas perspectivas en torno al conocimiento y la sociedad global a la que pertenecemos.

El conocimiento: representaciones y significados

Robert Merton, para muchos el fundador de la “sociología de la ciencia”, nos ofrece lo que a su parecer constituía el *ethos* de la ciencia moderna o el espíritu que la guiaba, en el sentido del conjunto de valores y normas que obligan a una comunidad científica, las cuales se conformarían por: universalismo, comunismo, desinterés y escepticismo organizado.¹ De esta manera, la ciencia sería no sólo un acervo de conocimientos acumulados y un conjunto de métodos, sino que incluiría prácticas sociales o comunitarias sujetas a normas, valores, prescripciones y proscripciones, que a veces se cumplirían y a veces no. Buena parte del trabajo de Merton y sus colaboradores consistiría en investigar cómo el sistema social de la ciencia trabaja en concordancia con, y con frecuencia también en contradicción con, el *ethos* de la ciencia.²

Pero más allá de lo ya señalado por Merton, resulta claro que en las últimas décadas, la pluralidad de formas del conocimiento ha rebasado sus significados comunes, lo que nos lleva a reformular su sentido en el marco de las así llamadas *Sociedades de la información o Sociedades del conocimiento*. Manuel Castells las caracteriza como un “nuevo sistema tecnológico, económico y social [...] una economía en la que el incremento de la productividad no depende del incremento cuantitativo de los factores de producción (capital, trabajo, recursos naturales), sino de la aplicación de conocimientos e información a la gestión, producción y distribución, tanto en los procesos como en los productos”.³ Es decir, en la actualidad las economías avanzadas se han vuelto cada vez más tributarias del conocimiento, la información y la formación de recursos humanos de alto nivel en formas muy diversas.

En el *Manual de Oslo*, publicado por la OCDE como parte de su preocupación por los significados de la innovación tecnológica y su impacto en las organizaciones, y por la promoción de una cultura tecnológica en continuo desarrollo, se nos explica la forma en que puede evolucionar una empresa para mejorar su productividad y su capacidad para comercializar sus productos, y que puede ser en sus métodos de trabajo, o bien en el uso de los factores de la producción, o incluso en la diversificación de los productos mismos. Adicionalmente nos define cuatro

¹ Robert Merton, *La sociología de la ciencia: investigaciones teóricas y empíricas*. Madrid, Alianza, 1985.

² Gerald Holton, “Robert K. Merton”, en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 148, núm. 4. Filadelfia, 2004.

³ Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. México, Siglo XXI, 2001.

tipos de innovación, todas ellas teniendo como elemento central alguna forma de conocimiento:

[...] innovaciones de producto, innovaciones de proceso, innovaciones organizativas e innovaciones de mercadotecnia [...] Las innovaciones de producto implican cambios significativos de las características de los bienes o servicios. Incluyen ambos los bienes y servicios enteramente nuevos y las mejoras significativas de los productos existentes [...] Las innovaciones de proceso son cambios significativos en los métodos de producción y de distribución [...]. Las innovaciones organizativas se refieren a la puesta en práctica de nuevos métodos de organización. Éstos pueden ser cambios en las prácticas de la empresa, en la organización del lugar de trabajo o en las relaciones exteriores de la empresa [...] Las innovaciones de mercadotecnia implican la puesta en práctica de nuevos métodos de comercialización. Estos pueden incluir cambios en el diseño y el envasado de los productos, en la promoción y la colocación de los productos y en los métodos de tarificación de los bienes y servicios.⁴

En la concepción del conocimiento referida en los últimos párrafos, nos encontramos con una mutación crucial: el conocimiento convertido en un bien económico que interviene en el diseño de productos, procesos y organizaciones. En la nueva economía vemos transformadas las prácticas y objetivos del conocimiento científico. Dicha economía posee una extraordinaria “capacidad de generación de riqueza, pero es una economía centrada, en estos momentos, en el desarrollo de redes entre individuos y empresas extremadamente competitivas sin ninguna referencia al interés público, al bien común, a lo que sean valores que no puedan ser capitalizados en el mercado”.⁵

La OCDE misma hace referencia a los cuatro tipos de conocimiento, asociados con este interés económico y cuyo dominio le permite a las organizaciones alcanzar el éxito: saber qué (*know what*), se refiere al conocimiento acerca de los “hechos” y se acerca a lo que normalmente se denomina la información; saber por qué (*know why*) alude al conocimiento científico de los principios y leyes de la naturaleza, se realiza a menudo en organizaciones especializadas, como los laboratorios de investigación y universidades; saber hacer (*know how*) comprende las habilidades o la capacidad para realizar algo, es un tipo de conocimiento desarrollado y mantenido dentro de las empresas; y saber quién (*know who*) incluye información sobre quién sabe qué y quién sabe cómo

⁴ OCDE y EUROSTAT, *Manual de Oslo: guía para la recogida e interpretación de datos sobre innovación*. 3ª ed. 2005, pp. 23-24.

⁵ Manuel Castells, “La ciudad de la nueva economía”, en *Papeles de Población*, núm. 27. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2001, p. 213.

hacer qué. El dominio de esos cuatro tipos de conocimiento se ejecuta a través de diferentes conductos, si bien, el *know what* y *know why* se pueden obtener mediante la asimilación de los libros, en tanto que los otros dos se basan esencialmente en la experiencia práctica.

Estas tendencias de asociación del conocimiento con el quehacer productivo plantean nuevos problemas teóricos y prácticos a la concepción del conocimiento que han sido objeto de estudio de diversos investigadores desde diversas disciplinas. En el campo de la economía nos parece relevante Dominique Foray, quien propone la creación de una subdisciplina de la teoría económica, cuyo análisis se dirija al estudio de las propiedades del conocimiento como un bien que posee propiedades particulares que lo diferencian del resto de los bienes y servicios.⁶ En ese sentido, afirma que el conocimiento es una capacidad cognitiva que *empodera* a su poseedor con la capacidad de acción física e intelectual, en contraposición con la información, que toma la forma de datos estructurados y formateados que permanecen ociosos, hasta que son usados por aquellos que han adquirido el conocimiento para interpretarlos y procesarlos. De manera similar a la clasificación dada por la OCDE, este investigador trata sobre dos formas deliberadas de producción y adquisición de conocimiento. El primero, saber por qué (*know-why*), es el que se produce en los laboratorios de investigación y desarrollo y provee una base para el descubrimiento y la innovación, y la creación de nuevos productos y procesos. El segundo, es el *expertise* que se adquiere con la práctica en la producción regular de bienes y servicios y constituye el aprendizaje *on-line* que se aprende haciendo (*learning-by-doing*) e interactuando en la línea de producción (*learning-by-interacting*). Al decir de Foray, el manejo del conocimiento y la información, por lo general, aumentan la eficacia de la economía, la innovación, la calidad de los bienes y servicios, y la equidad entre los individuos que conllevan a la generación de riqueza.

Estas formas de análisis que parten de la consideración del conocimiento como un bien económico, ofrecen un amplio examen de los procesos de producción y reproducción del mismo en las organizaciones, así como de las condiciones históricas e institucionales que determinan su tratamiento y procesamiento. No obstante, esa aportación es limitada porque se centra más en las características de la oferta del conocimiento que en la demanda, con lo que deja fuera el uso y explotación de otros tipos que pudieran surgir, por ejemplo, de los consumidores (*learning-by-using*).⁷

⁶ Dominique Foray, *The Economics of Knowledge*, Massachusetts, The MIT Press, 2004.

⁷ Antonio Hidalgo y José Albers, "New Innovation Management Paradigms in the Knowledge-Driven Economy", en M. Hashem Sherif y T. Khalil, *Management of Technology Innovation and Value Creation. Selected Papers from the 16th International Conference on Management of Technology*.

En este sentido Hidalgo y Albors consideran que la nueva economía enfrenta grandes desafíos que se derivan de las nuevas características del mercado (más global, competidores diversos, tecnología más compleja que acorta los ciclos de vida de los productos, etcétera) y toman en cuenta, en sus formas explicativas, otros elementos: nuevos tipos de innovación y formas de gestión de la misma, nuevas necesidades de los agentes involucrados (clientes, propietarios de acciones), nuevas habilidades de evaluación de innovaciones tecnológicas (para aplicar la tecnología más adecuada), etcétera.⁸ A partir de estas facetas, esos autores incorporan al análisis de la economía del conocimiento elementos dinámicos sobre aspectos del mercado y de la arquitectura del conocimiento, aunque se conserva el enfoque dentro del campo económico y de gestión del conocimiento y de la innovación.

Para un mejor acercamiento al problema del conocimiento se requieren visiones renovadas o que al menos nos aporten reflexiones desde diferentes ángulos. Más allá de las visiones pragmáticas a las que hemos hecho referencia, podemos encontrar otros elementos de análisis desde perspectivas más filosóficas. Javier Echeverría nos provee una mirada fresca al problema del conocimiento en nuestros tiempos poniendo énfasis en los cambios que se han suscitado en la práctica científico-tecnológica de las últimas décadas y poniendo en primer plano los aspectos axiológicos. Este autor nos subraya que ha habido una transformación radical, que se produjo en forma paralela, tanto en la investigación propiamente, como en la gestión, aplicación, evaluación, desarrollo y difusión de la ciencia; es decir, en la actividad científica en su conjunto. Con la tecnociencia, los laboratorios tradicionales adoptan la forma de laboratorios-red interconectados gracias a la tecnología de información, que colaboran con un mismo proyecto y se dividen las tareas a llevar a cabo. Los objetos investigados se convierten en representaciones informáticas, los datos empíricos devienen en tecnodatos, y las publicaciones científicas adoptan formato electrónico. Uno de los aspectos más relevantes de este cambio es la introducción de modelos empresariales de organización del trabajo y gestión tecnocientífica. Y es en este sentido que se requiere que los resultados de la investigación científica, además de cumplir con valores epistémicos⁹ evaluados por las comunidades científicas, generen desarrollo tecnológico e innovación, de modo que el nuevo conocimiento se transfiera a las empresas e instituciones que financian la investigación y el desarrollo. Estas transformaciones que

Singapore, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2008, pp. 3-19.

⁸ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁹ Dentro de los valores epistémicos se encuentran, entre otros: verdad, claridad, coherencia, contrastabilidad, fecundidad, generalidad, ingeniosidad, inteligibilidad, originalidad, precisión.

enfrentan la ciencia y la tecnología han conducido a que en la actividad tecnocientífica participen cada vez mayor número de personas, con lo que el sujeto de la ciencia se ha transformado en un agente plural, que incluye además de investigadores científicos, a los ingenieros y técnicos, estos últimos integrados por equipos de: gestores, asesores, expertos en *marketing* y en organizadores del trabajo y juristas, entre otros.¹⁰

El enfoque de Echeverría concibe a la ciencia y a la tecnología no sólo como producción de conocimiento y productos de consumo, sino como la *actividad* científica y tecnológica en su conjunto, en la que interviene una pluralidad de agentes o grupos de interés, lo que ha contribuido a la aparición de una multiplicidad de valores diferentes a los que contaba la ciencia moderna o *little science*. Ello conlleva en la actualidad a una tensión entre la producción privada del conocimiento y la difusión y su uso por parte de la población, dado que la apropiación privada ha llevado al fortalecimiento de la protección de la propiedad intelectual. Esta postura trasciende las fronteras que separan el conocimiento de cada disciplina, al hacer una valoración axiológica y considerar sus efectos en la sociedad.

Ahora bien, incluso tomando en cuenta la pluralidad de significados que hemos abordado en torno al conocimiento, un examen de mayor profundidad nos puede mostrar que aún así nuestra perspectiva es muy limitada en función de nuestro interés original, plasmado en la introducción, de poner en el centro de la ecuación al hombre mismo y que por lo tanto nos habla más claramente, no de conocimiento a secas, sino de conocimiento *humano*, atendiendo a sus orígenes, sus posibilidades y sus limitaciones asociadas a nuestra propia naturaleza física, biológica e intelectual, caracterizada por la fragilidad y la vulnerabilidad. De ahí que Edgar Morin nos señale que cuando se plantea la pregunta sobre qué es el conocimiento, la respuesta estalla en una multiplicidad de elementos, porque el acto de conocimiento abarca las dimensiones biológica, cerebral, espiritual, lógica, lingüística, cultural, social e histórica. En él se halla implícita cualquier relación entre el hombre, la sociedad y la vida, porque para producirse se necesita por un lado, de un aparato cognoscitivo (el cerebro que es una máquina biofísicoquímica) y, por otro, de la cultura que es la que ha producido, transmitido y conservado aquellos elementos esencialmente humanos: un lenguaje, una lógica y un capital de saberes acumulados.¹¹

A partir de estas consideraciones, Morin señala que una epistemología compleja presenta una competencia más vasta que la epistemología clásica, ya que analiza los instrumentos del conocimiento en sí mismos y sus condiciones de

¹⁰ Javier Echeverría, *La revolución tecnocientífica*. Madrid, FCE, 2003.

¹¹ Edgar Morin, *El Método 3: El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 2006.

producción neurocerebrales y socioculturales por lo que no puede dissociarse de la vida humana, ni de su relación social.¹² Es decir, busca las fuentes del conocimiento desde sus raíces biológicas e intenta proyectarlas hasta la esfera cultural en una dialógica circular: “El conocimiento, que depende de condiciones físico-bio-antropo-socio-culturo-históricas y de condiciones sistémico-lingüístico-paradigmáticas de organización, es aquello mismo que permite tomar conciencia de las condiciones físicas, biológicas, antropológicas, [...] de producción y organización del conocimiento”.¹³ En esta concepción, el conocimiento no está separado del individuo que lo produce. El hombre recibe el saber acumulado a través de los métodos de aprendizaje, de investigación, de verificación, etcétera, que se transmite en el sistema educativo, y, a su vez, también habla, piensa y formula teorías. El devenir del conocimiento está determinado tanto por una dinámica propia (internalismo), como por la dinámica sociohistórica (externalismo).¹⁴ En una sección posterior en este ensayo buscaremos entretejer algunas de las perspectivas abordadas previamente, con el paradigma de complejidad de Edgar Morin, para empezar a vislumbrar otras formas de comprensión de las relaciones conocimiento-economía-sociedad, pero para que todo eso tome sentido en función de una visión humanista, debemos de revalorar algunas concepciones del desarrollo humano.

La nueva economía: conocimiento, innovación y desarrollo humano

Hace algunas décadas se inició una revolución en las tecnologías de la información y las comunicaciones¹⁵ que ha servido como detonante de un cambio sin precedentes del orden mundial. Parte central de este proceso es el surgimiento de una nueva economía centrada en el conocimiento. Es cierto que las

¹² *Ibid.*, p. 32.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ Echeverría señala, por ejemplo, para hacer la distinción, que dentro del positivismo lógico lo que le interesa al filósofo de la ciencia es el conocimiento científico mismo y su estructura lógica, y no la forma mediante la que se ha llegado a él. Esto último es tarea de los sociólogos de la ciencia. “El positivismo lógico estableció la diferencia entre las relaciones internas y externas en el conocimiento científico”. (J. Echeverría, *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía del siglo xx*. Madrid, Cátedra, 1999.)

¹⁵ Es común referirse a una convergencia digital que incluye las tecnologías de la microelectrónica, informática, telecomunicaciones, optoelectrónica. Algunos autores incluyen a la ingeniería genética dado que representa también la manipulación de información, en este caso, información de la vida que conlleva todo el manejo de la biodiversidad. (M. Castells, *op. cit.*, n. 3.)

revoluciones industriales anteriores también han dependido de éste pero no de una manera focal como en la era actual, en la que los productos tecnológicos mismos actúan como amplificadores y prolongadores de la mente humana.

Según Castells, son tres las principales características que definen la nueva economía global: 1) es informacional porque está basada en el conocimiento e impulsada por las tecnologías de la información; 2) está basada en redes, tanto a nivel de compañías como de regiones, en un proceso dinámico en donde van surgiendo nodos de valor para la red que se integran y entre los cuáles se mantiene un flujo constante de información; esta lógica de redes es la que produce una brecha enorme entre quienes están conectados y los que no lo están, siendo fuente de grandes desigualdades,¹⁶ y 3) es global, en donde destaca la globalización financiera; el valor del capital se da en los mercados financieros que dependen de muchos factores subjetivos (los niveles de confianza, los flujos de información, las expectativas de inversión, etcétera) y que generan una especie de economía inmaterial.¹⁷

En ese mismo sentido Foray señala que en la nueva economía, el conocimiento se convierte en un bien económico, lo que da lugar a nuevas formas para su producción, reproducción, distribución y financiamiento, y a la vez adquiere características especiales que lo hacen diferente a los demás bienes:

1. Es un bien difícil de controlar privadamente, se puede mantener en secreto, pero en cuanto se libera, se esparce y puede ser empleado infinitamente por otros usuarios, sin incurrir en un costo de producción adicional.
2. Los agentes económicos no compiten por su consumo, ya que su uso no implica la producción de una copia adicional.
3. Es acumulativo, es decir, es un insumo intelectual que puede dar lugar a nuevas ideas y abrir nuevas líneas de investigación.¹⁸

Estas características determinan que la disponibilidad del conocimiento no disminuya con su uso, sino al contrario, al difundirse lo más probable es que se enriquezca y se vuelva más preciso, en la medida en que se permite que más investigadores lo analicen, sancionen y realicen más desarrollos a partir de él. El empleo de un conocimiento existente por un agente adicional no implica la

¹⁶ La diferencia entre ricos y pobres ya no se da necesariamente entre Norte y Sur, sino entre regiones conectadas y no conectadas a la red global.

¹⁷ M. Castells, *Information Technology and Global Development. Key note address at the Economic and Social Council of the United States*, Nueva York, 2000.

¹⁸ D. Foray, *op. cit.*, pp. 15-16, n. 6.

producción de una copia adicional cada vez que sea utilizado, ya que no se tienen copias, sino el conocimiento mismo, con lo que las externalidades de la codificación, reproducción y su transmisión se han vuelto muy fuertes por la caída de los costos marginales.¹⁹ El dilema surge porque el costo de producirlo puede ser muy alto, mientras que el costo marginal puede ser cercano a cero, por lo que debería ser un bien libre.²⁰

Desde esta perspectiva, el mercado determina las decisiones de qué tipo de conocimientos producir, en función de la obtención de la máxima ganancia. La empresa propietaria del conocimiento es la que ejerce el poder de decisión absoluto sobre el mismo. Su utilización económica tiene un fuerte impacto social, dado que se presenta un conflicto entre la meta social de su uso eficiente una vez que ha sido producido, y la meta de proveer una motivación ideal al productor privado. Aunado a ello, hay algunos tipos de conocimiento que no deberían ser controlados por la iniciativa privada, sobre todo cuando tienen aplicaciones sociales, como serían las áreas de salud y educación. El apoyo público, también es necesario en la innovación de la ciencia básica, porque ese financiamiento está asociado con una regla de completa difusión, mientras que el privado, está basado en la posibilidad de mantener el control del conocimiento producido.

Por otro lado, las nuevas tecnologías han creado un entorno que proporciona enormes facilidades para el acceso a la información y por consecuencia representan un detonante de la innovación. Este tema es particularmente importante si lo enmarcamos en la necesidad del desarrollo de las regiones interesadas en ser competitivas e insertarse en la red global de la economía. Entrar al juego de la competencia es cada vez más difícil porque se vuelven más complejos todos los procesos, y los bienes y servicios que ofrecen las regiones competitivas representan mayor progreso técnico requiriéndose para esto de la adquisición permanente de nuevo conocimiento.²¹

Para ser competitivas, las regiones tienen que aumentar su complejidad y convertirse en regiones que aprenden basando su ventaja económica sostenida en la creación de conocimiento. En este sentido la infraestructura física, aunque necesaria, ya no es la más importante, siendo las infraestructuras de redes y humana las que determinan la posibilidad de éxito. En este contexto se podrá

¹⁹ El aumento del costo total necesario para producir una unidad adicional del bien.

²⁰ Bienes libres son los que se disponen sin ningún costo y de cuyo consumo nadie puede ser excluido.

²¹ Sergio Boisier, *Sociedad del conocimiento, conocimiento social y gestión territorial*. Santiago de Chile, 2001, p. 3. Recuperado de <http://www.cesla.uw.edu.pl/www/images/stories/wydawnictwo/czasopisma/Revista/Revista_4/60-94_Boisier.pdf>.

dar la innovación, pero ya no en su sentido de un adelanto tecnológico revolucionario o *breakthrough*, sino una innovación de carácter incremental que refleje un estado de conocimiento y una lógica de aprendizaje colectivo, pero también una mentalidad económica que permita generar una red de productores y usuarios.

Y desde luego, al hablar del proceso de inserción de las regiones a la economía global y también para eludir las connotaciones negativas que puede tener la noción de conocimiento como mero bien económico sería necesario referirnos a la idea de desarrollo, pero no a secas, sino de desarrollo humano, es decir, más allá de su identificación con el mero crecimiento económico, atendiendo al despliegue de las capacidades humanas, tanto físicas como culturales, políticas y económicas, es decir teniendo en cuenta la complejidad que implica el ser humano. Según nos explica el filósofo Emilio Martínez, aunque en muchas ocasiones se han usado estos términos (crecimiento y desarrollo) como equivalentes, sobre todo en el discurso oficial de muchos gobiernos, la diferencia, que debe ser clara después de ser testigos de lo que sucede en muchos países, consiste en que el crecimiento económico, que suele medirse por medio del Producto Interno Bruto, se refiere solo al aumento de la producción total de bienes y servicios de un país, en tanto que el buen desarrollo humano tiene que ver con una distribución equitativa de la riqueza, pero no únicamente eso, sino que abarca todas las dimensiones económica, biológica, psicológica, cultural y espiritual de las personas.²² La idea limitada de crecimiento económico para proveer de satisfacciones materiales reduciría al mínimo la condición del ser humano, probablemente identificando la felicidad con el consumo, y no tomaría en cuenta las diferentes características geográficas, históricas y culturales que presentan los pueblos, las comunidades o las naciones. Y es que las personas y/o comunidades son únicas y por lo tanto deben tener la opción de perseguir fines diferentes, y lo que requieren es que se cumplan una serie de condiciones que permitan su plena realización. Por eso según Sergio Boisier:

[...] hoy el desarrollo es entendido como el logro de un contexto, medio, *momentum*, situación, entorno, o como quiera llamarse, que facilite la potenciación del ser humano para auto transformarse en *persona humana*, en su doble dimensión, biológica y espiritual, capaz en esta última condición, de conocer y amar. Esto significa reubicar el concepto de desarrollo en un marco [...] valorativo o axiológico [...] y por tanto será inútil asociarlo con meros avances materiales.²³

²² Emilio Martínez, *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid, Trotta, 2000, p. 51.

²³ S. Boisier, *op. cit.*, p. 29, n. 21.

De ahí que la dimensión ético-filosófica cobre vital importancia para enfatizar la noción humanista del desarrollo, quien, bajo esta perspectiva, estará centrado en la persona y su posibilidad de alcanzar plena dignidad ejerciendo todas sus facultades, sobre todo la racionalidad, pero bajo una perspectiva amplia. Deberá ser entendida no solamente en su dimensión científico-técnica, por más que este ámbito haya alcanzado mayor protagonismo en nuestras sociedades occidentales, sino también en su dimensión dialógica y en su dimensión práctico-moral. La racionalidad meramente técnica tiene como objetivo conseguir un fin concreto, aplicando la lógica dura y el conocimiento científico, usando los recursos disponibles de modo instrumental. En cambio, la racionalidad ética busca promover ciertos valores por sí mismos y opera con una lógica diferente. Esto es fundamental si hemos de creer en el valor de que las personas participen en los proyectos de desarrollo de sus comunidades con la capacidad de llegar dialógicamente a soluciones éticas aceptables para todos.

Carlos Rojas nos explica que las tareas del desarrollo se deben llevar a cabo bajo la perspectiva de una racionalidad comunicativa que valore no solamente la lógica y la ciencia, sino también las tradiciones culturales, la comunidad, el medio ambiente, el sentido de identidad y pertenencia y el reconocimiento de diferentes sistemas de valores.²⁴ Denis Goulet nos hace ver, con su experiencia participando en proyectos de desarrollo, que:

[...] los problemas surgen porque cada racionalidad tiende a tratar a las demás de modo reduccionista, intentando imponer su punto de vista particular sobre los fines y procedimientos, durante todo el proceso de toma de decisiones. Las decisiones resultantes pueden ser técnicamente correctas pero repulsivas éticamente; en otros casos pueden ser éticamente válidas pero técnicamente ineficientes.²⁵

Por eso es fundamental la cooperación efectiva entre diferentes saberes y enfoques al servicio de un objetivo común. Para la consecución de un proyecto concreto de desarrollo se debe atender a una multiplicidad de racionalidades, discursos y sistemas de valores.

Rojas sugiere que los expertos en planificación para las tareas del desarrollo deben ser capaces de actuar como mediadores y negociadores, a través de una participación activa que busque balancear, sobre bases éticas, los diferentes puntos de vista de los afectados e interesados. Es decir, las funciones de

²⁴ Carlos Rojas, *Discourses of the Environment in the Northern Expansion of Santafé de Bogotá*. Tesis, Universidad de Cincinnati, 2001.

²⁵ *Apud* E. Martínez, *op. cit.*, p. 47, n. 22.

planeación no deben ser relegadas sólo a los “expertos”, sino que los aspectos científicos y tecnológicos deben ser enriquecidos por la discusión de los dilemas morales involucrados bajo un principio de comunicación equitativa. Sólo de esta forma se respetará la dignidad de la persona, base fundamental de un buen desarrollo, pues como lo menciona Martínez: “En el ámbito de las tareas del desarrollo, las personas afectadas —todas ellas— son dignas de participar activamente en todas las fases de realización de dichas tareas, y negarles la oportunidad de hacerlo o no poner los medios para que desarrollen su capacidad de participación es tratarlas como cosas, como objetos manipulables”.²⁶

Bajo esta perspectiva amplia de desarrollo podemos, siguiendo a Castells, regresar a enfatizar el tema de la innovación. Este sociólogo pone énfasis en las formas de articulación entre el territorio y los mecanismos de generación de riqueza, más sutiles y mucho más ligados a la dinámica propia de la innovación y que pueden convertir el espacio en medios capaces de integrar la tecnología, la sociedad y la calidad de vida en un sistema interactivo que produzca un círculo virtuoso de mejora, no sólo de la economía y de la tecnología, sino de la sociedad y de la cultura.²⁷ Los espacios generados en las sociedades del conocimiento tendrían la capacidad para atraer dos elementos claves del sistema de innovación que se retroalimentan entre sí: el talento, personas con conocimiento e ideas, y el capital, sobre todo el de riesgo, que es el que posibilita la innovación.

Pensamiento complejo

En la sección anterior tuvimos ya oportunidad de atisbar el pensamiento complejo observando que la tarea de un desarrollo humano integral exige entendernos como fenómeno múltiple. Probablemente Edgar Morin sea uno de los más preclaros exponentes de esta necesidad. Para comprender nuestra naturaleza, debemos transitar cíclicamente desde la esfera de la *physis*, que no se reduce a una supuesta materialidad del mundo sino a un mundo de interacciones regida, estructurada, por la tríada orden-desorden-organización, que aparece en todos los niveles de la realidad, hasta la esfera de la cultura, pues “la humanidad no se reduce de ningún modo a la animalidad, pero sin animalidad no hay humanidad [y] el concepto de hombre comporta una doble entrada; una entrada biofísica, una entrada psico-socio-cultural, que se remiten la una a la otra”.²⁸ De la misma

²⁶ E. Martínez, *op. cit.*, p. 60, n. 22.

²⁷ M. Castells, *op. cit.*, p. 213, n. 5.

²⁸ Edgar Morin, *El Método 5. La humanidad de la humanidad*. Madrid, Cátedra, 2006, p. 37.

manera, atendiendo al despliegue amplio de la condición humana, debemos entender al hombre con toda su entrelazada diversidad de manifestaciones, es decir, en su carácter de *sapiens*, pero también en su carácter de *faber*, de *economicus*, de *demens*, de *ludens* y, sobre todo, de *complexus*.²⁹

Morin nos invita a dejar fuera prejuicios científicos de objetividad, asumir la subjetividad del conocimiento, la incertidumbre e incluso dar espacio a otras formas de lógica que se aparten de los principios clásicos de identidad, de contradicción y del tercio excluso.³⁰ Este pensador francés nos sintetiza el cambio de paradigma que cree vislumbrar de la siguiente manera:

En la visión clásica, cuando una contradicción aparecía en un razonamiento, era una señal de error. Significaba dar marcha atrás y emprender otro razonamiento. Pero en la visión compleja, cuando se llega por vías empírico-rationales a contradicciones, ello no significa un error sino el hallazgo de una capa profunda de la realidad que, justamente porque es profunda, no puede ser traducida a nuestra lógica.³¹

Y si esto sucede dentro de una misma disciplina, como sucede en muchos ejemplos de la física,³² igual deberá de ocurrir de manera transdisciplinaria, en el sentido de que la realidad la podemos comprender mejor a través de múltiples miradas que se retroalimenten y dialoguen entre sí y con la realidad misma. Este esfuerzo de comunicación entre disciplinas deberá ir acompañado de una dimensión epistemológica envolvente que fecunde esa convivencia y ese diálogo.

En esa misma línea, pero en el campo de lo social, otros estudiosos, entre ellos Manuel Castells, consideran que actualmente se ha conformado una nueva era que responde a una serie de procesos interrelacionados que se han presentado a partir del último cuarto del siglo xx. Esos procesos no pueden ser analizados como “niveles superpuestos, cuyo sótano son la tecnología y la economía, el entresuelo es el poder, y la cultura, el ático”.³³

²⁹ *Ibid.*, pp. 130-159.

³⁰ E. Morin, *El Método 4. Las ideas*. Madrid, Cátedra, 2006, p. 178.

³¹ E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 2007, p. 100.

³² Quizá un buen ejemplo de esto lo podemos encontrar en el intento de comprender el fenómeno de la luz. La elucidación del mismo había oscilado entre interpretaciones “corpusculares” y “ondulatorias”. La física cuántica, a través del principio de complementariedad de Niels Bohr nos habla de la dualidad onda-corpúsculo de la luz; ésta se presenta como una u otra cosa según el contexto experimental que busque captar el fenómeno. Las dos descripciones son excluyentes en el sentido de que no se manifiestan simultáneamente, y complementarias porque la totalidad del fenómeno sólo puede entenderse a través de la superposición de las diferentes descripciones del mismo.

³³ M. Castells, *op. cit.*, p. 53, n. 3.

El pensamiento complejo debe entenderse como una forma de realizar diálogos que consideren que la práctica social no es el resultado de una sumatoria de la práctica económica, más la política, más la psicológica, sino que es una práctica articulada poseedora de un conjunto de dimensiones. Los diferentes saberes particulares y las distintas ciencias precisan de un conocimiento transdisciplinario, que implica situarse en un plano que va más allá de lo meramente interdisciplinario, para comprender el tejido en conjunto de la sociedad.³⁴

Para Morin el pensamiento complejo es el que relaciona. De esta manera, lo complejo puede entenderse como “el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico”.³⁵ En oposición al modo tradicional de pensar en forma fragmentaria, propone que el conocimiento se ubique en un contexto que permita “comprender el fenómeno de la vida como sistema de organización activa capaz de auto-organizarse y, sobre todo, de auto-reorganizarse. El principio de auto-organización (autonomía / dependencia) es por consiguiente un operador del pensamiento complejo”.³⁶ El conocimiento complejo considera las condiciones “bio-antropo-socio-culturales de formación y emergencia del conocimiento”.³⁷

Dentro de esta concepción, la economía, y más particularmente la economía del conocimiento, también precisa estudiarse en el contexto que la influye y modifica, y que, a su vez, interviene y transforma, pues la actividad económica se caracteriza por la complejidad de sus fenómenos. Ejemplo de ello sería el análisis de la interrelación que se produce entre el progreso científico y el tecnológico y la posible generación de riqueza y el crecimiento económico de los países. De esta manera, se podrá avanzar hacia una visión de la economía que conciba los elementos significantes de la misma, una perspectiva “que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir”.³⁸

³⁴ E. Morin, *El pensamiento complejo: Antídoto para pensamientos únicos*. Nelson Vallejo Gómez (entrevistador), París. Recuperado en: <http://www.avizora.com/publicaciones/reportajes_y_entrevistas/textos/edgar_morin_entrevista_0047.htm>

³⁵ E. Morin, *op. cit.*, p. 32, n. 31. Al respecto, cabe hacer notar que el análisis de los fenómenos sociales dentro de su contexto ya estaba en las aportaciones de Mannheim quien sostiene que: “La compleja relación entre problemas que surgen en determinada época y lugar debe considerarse y comprenderse dentro del ambiente de la estructura social en que se producen, aunque esto no nos permita comprender todos los detalles”. (Karl Mannheim, *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. México, FCE, 2004, p. 145. Sin embargo, el desarrollo de complejidad como método se le debe a Edgar Morin en su libro *Introducción al pensamiento complejo* y en sus libros sobre el método.

³⁶ E. Morin, *op. cit.*, n. 34.

³⁷ *Ibid.*, p. 27, n. 11.

³⁸ *Ibid.*, p. 34, n. 31.

La ciencia económica tradicional adolece de limitaciones al momento de enfrentarse con la complejidad de los fenómenos involucrados. En un intento de comprensión de los mismos, se recurre a la elaboración de modelos teóricos simplificados, que utilizan un cierto número de variables y relaciones lógicas entre las mismas, que pretenden representar el funcionamiento de los diversos procesos económicos, en el entendido de que dicha simplificación coadyuva a la comprensión de dichos fenómenos.³⁹ Las predicciones que generan este tipo de modelos, por supuesto, suelen alejarse de la realidad debido a los niveles de incertidumbre en el comportamiento humano.

Por supuesto, que ha habido desarrollos importantes en el análisis y la política económica que pueden considerarse como propuestas de economía de la complejidad y que han enriquecido la teoría económica en campos como la dinámica keynesiana, dinámica monetaria, modelo no-lineal de la telaraña, paro e inflación, modelos de distribución, ciclos endógenos, etcétera.⁴⁰ Estos enfoques proporcionan nuevos instrumentos conceptuales y técnicas avanzadas que permiten profundizar en el análisis del funcionamiento de la economía como un sistema global.⁴¹ Por ejemplo, para el análisis de los sistemas dinámicos y problemas de equilibrio se recurre al empleo de ecuaciones diferenciales no lineales. Sin embargo, este tipo de modelo también es “un caso altamente significativo de planteamiento determinista. No supone ninguna imperfección del mercado ni incertidumbre, estando basado el análisis de la estabilidad en gran parte en el mecanismo de subasta que, como es sabido, no refleja de modo satisfactorio el mundo real”.⁴² Por otro lado se ha sugerido incluso que la física moderna puede servir de modelo al estudio de la economía compleja con el principio de la indeterminación de Heisenberg que podría constituir una guía para la revolución en el campo de la ciencia económica, porque tiene un enfoque dinámico y de comportamiento no-lineal y porque introduce de una manera natural el factor de incertidumbre. A pesar de ello, este tipo de propuestas requieren avanzar en el estudio de las interrelaciones de los aspectos políticos y sociales que intervienen en los fenómenos económicos.

Por eso, para ir realmente más allá del modo tradicional de pensar que divide los campos del saber en diferentes disciplinas, Morin propone el análisis complejo, no como una respuesta definitiva, sino como una forma de poner a los fenómenos en su contexto y, de ser posible, en la globalidad a la que perte-

³⁹ Francisco Zamora, *Tratado de teoría económica*. México, FCE, 1978.

⁴⁰ Andrés Fernández Díaz, *La economía de la complejidad: economía dinámica caótica*. Madrid, McGraw-Hill, 1994.

⁴¹ *Ibid.*, p. XIII.

⁴² *Ibid.*, p. 106.

necen. Para este efecto Morin sugiere la inclusión de principios guías que aquí asumiremos en esta última parte de nuestro análisis, con la intención de dar alguna luz sobre las posibilidades del pensamiento complejo en el campo que hemos venido abordando relativo a la economía y el papel del conocimiento. Dichos principios son: el dialógico, el recursivo y el hologramático.

Según el pensador francés, el principio dialógico permite relacionar temas antagónicos necesarios para el funcionamiento de un fenómeno organizado que están al límite de lo contradictorio.⁴³ Una situación en la que “dos lógicas, dos principios, se unen sin que la dualidad se pierda en la unidad; de donde resulta la idea de ‘unidualidad’ [...] como en el hombre, cuyo ser es unidual, es decir al mismo tiempo totalmente biológico y totalmente cultural”.⁴⁴ De esta manera, hace referencia a dos lógicas contrapuestas pero mutuamente necesarias. Por ejemplo orden y desorden son contrapuestos, pero en ocasiones colaboran y producen la organización y la complejidad. La aplicación de este principio a la economía actual se puede ilustrar en el progreso científico y tecnológico que, por un lado, origina aumento de la productividad y la eficiencia, que, a su vez, provocan efectos adversos sobre el nivel de empleo. Un principio de progreso para la satisfacción de las necesidades humanas que, paradójicamente, se vuelca contra la misma posibilidad de desarrollo humano integral. Al respecto, cabe mencionar el planteamiento acerca del futuro del trabajo, en el que existen tantos escenarios como autores, pero donde podemos distinguir entre los que vislumbran un futuro promisorio y aquellos que asumen una visión catastrofista. Los primeros prevén que las tecnologías de la información basados en la ciencia llevarán de una sociedad del trabajo a otra del saber, mientras que los segundos señalan que la dinámica actual conducirá a un capitalismo en el que los trabajadores de tiempo completo representarán una minoría respecto a los económicamente activos.⁴⁵ Este principio invita a reflexionar sobre la diversidad de efectos que pueden originar la ciencia y la tecnología, no sólo en el plano económico, sino también en la moral y la política, entre otros, y nos enseña como un abordaje unidimensional siempre resulta parcial y mutila la posibilidad de comprensión.

⁴³ E. Morin, *op. cit.*, p. 109, n. 11. Es posible que Morin se base en figuras gramaticales para sostener su teoría, pues el principio dialógico puede ser visto como una especie de oxímoron fenoménico.

⁴⁴ E. Morin, *op. cit.*, n. 34. Otro ejemplo a un nivel más físico sería el referido en la nota 32 en relación con el fenómeno de la luz.

⁴⁵ Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz; la precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona, Paidós, 2000, pp. 43-44. Beck señala por ejemplo que en Brasil abundan “los vendedores ambulantes, los pequeños comerciantes y los pequeños artesanos, que se ofrecen como asistentes domésticos de toda suerte, o los ‘nómadas laborales’ que se mueven entre campos de actividad más variados” (p. 9) y explica que este fenómeno se está presentando también en países europeos.

Otro principio guía que propone Morin es el principio recursivo. Con él, se rompe con la idea lineal de causa-efecto y se concibe un sistema en el que los efectos y productos son, al mismo tiempo, causantes y productores del proceso mismo, cuyos resultados son necesarios para que continúe el proceso, en un bucle recursivo, que orienta a la autoproducción y la autoorganización.⁴⁶ Una organización es activa cuando produce los elementos y los efectos necesarios para su propia generación o existencia. Un ejemplo del principio recursivo aplicado a temas económicos es el modelo keynesiano del multiplicador. En una versión simplificada de la economía,⁴⁷ “[...] cuando existe un incremento en la inversión total, el ingreso aumentará en una cantidad que es k veces el incremento de la inversión”.⁴⁸ La variación de la inversión puede ser un aumento o disminución que provocará aumentos o disminuciones en la producción y el ingreso. A su vez, el aumento o disminución en el ingreso ocasionan un aumento o disminución en el consumo, a un ritmo que depende de la propensión marginal al consumo.⁴⁹ La parte de la renta no consumida, se ahorra. Ahora bien, si el ahorro se transforma en inversión, se generan efectos ampliados en el ingreso. Esto está condicionado debido a que no existe mecanismo alguno que garantice que esto suceda⁵⁰.

Finalmente, el principio hologramático establece que no sólo la parte está en el todo, sino el todo está en la parte. Esta idea trasciende al reduccionismo que sólo ve las partes, y al holismo que sólo contempla la totalidad.⁵¹ La sociedad como un todo se encuentra en cada individuo, a través de su lenguaje, de su cultura, de sus normas y de su comportamiento económico, entre otros. Morin nos habla de la existencia de la noosfera como hábitat de las ideas. Si bien las ideas se encuentran en las mentes individuales, parecen al mismo tiempo tener vida propia y desplegarse en forma autónoma, de manera que “los cerebros huma-

⁴⁶ E. Morin, *op. cit.*, p. 111, n. 11.

⁴⁷ Supuestos: sin gobierno, ni sector externo, los precios y salarios son fijos y los ingresos son iguales a los gastos.

⁴⁸ John Maynard Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México, FCE, 1971, p. 108. Keynes sostiene que de cada peso de ingreso disponible sólo se consumirá una proporción que denomina propensión marginal a consumir. El multiplicador k “es el número por el cual debe multiplicarse la variación de la inversión para averiguar el cambio que experimenta la producción total”. (Paul Samuelson y William Nordhaus, *Macroeconomía con aplicaciones para Latinoamérica*. México, McGraw-Hill, 1998, p. 168.)

⁴⁹ El cual mide cuanto se incrementa el consumo de una persona cuando se incrementa el ingreso disponible.

⁵⁰ “El término multiplicador procede de la observación de que cada variación que experimentan los gastos exógenos (como la inversión) en un dólar provoca una variación del PIB superior a un dólar (es decir multiplicada)”. [E. Morin, *op. cit.*, n. 48; P. Samuelson y W. Nordhaus, *op. cit.*, p. 164.]

⁵¹ E. Morin, *op. cit.*, p. 112, n. 11. Este principio también tiene su contraparte gramatical en la sinécdoque.

nos y [...] las culturas, constituyen los ecosistemas del mundo de las ideas”.⁵² Pensemos por ejemplo en la dinámica global de un sistema económico en el que claramente en cada comportamiento individual encontramos indicios del contexto económico así como el movimiento de las variables macroeconómicas nos hablan de lo que podemos encontrar en las mentes individuales. A partir de las interacciones de los individuos se conforma el comportamiento global y viceversa, es decir, el todo y las partes están interrelacionados y se influyen mutuamente.

Este conjunto de principios generales, que aquí hemos intentado aplicar a nuestro tema de interés más concreto y particular sobre la economía del conocimiento, ayudan a entender, en un contexto más general, los hilos comunicantes que van desde la materialidad de los objetos y los seres (entre ellos nosotros como seres humanos), el despliegue de la vida como proceso activo de orden, desorden, organización y el surgimiento de la cultura y el sistema de ideas que rigen a una sociedad y que, en su contexto, tienen un valor de verdad. Dicho sistema de ideas, nos explica Morin,⁵³ típicamente está conformado, en primer lugar, por un núcleo duro que determina los principios y reglas de organización de las ideas y que comporta los criterios que legitiman la verdad del sistema y selecciona los datos fundamentales sobre los que se apoya, y por otro lado un dispositivo inmunológico de protección que funciona como elemento de autodefensa. Esto quiere decir que todo sistema de ideas es a la vez cerrado y abierto lo cual le otorga estabilidad. Bajo esta concepción teórica podría pensarse que las sociedades del conocimiento estarían caracterizadas por una tendencia hacia la “civilización de la idea”, que elimine la doctrina, la ideología, y que sea fecundada por la reflexión filosófica, la preocupación ética y que permita el despliegue de las manifestaciones artísticas, conformándose así un conjunto de elementos que conduzcan a un desarrollo humano pleno. De esta manera, los desarrollos teóricos del pensamiento complejo plantean la modificación de las bases del saber humano, el cambio en la manera de concebir el conocimiento y el cambio en la forma de realizar la actividad científica.⁵⁴

Ahora bien, en este intento abarcador, Morin ciertamente no hace alarde de originalidad. “El discurso que emprendo”, nos dice, “está ya esbozado por todas partes”.⁵⁵ Por otro lado, en su afán de articulación de los múltiples saberes, tiende a perderse en generalidades carentes de operatividad y en el uso de un lenguaje que más de uno calificaría de excesivamente metafórico y falto de propuesta

⁵² *Ibid.*, p. 113, n. 30.

⁵³ *Ibid.*, pp. 132-133, n. 30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 253, n. 30.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 75, n. 31.

metodológica propiamente dicha. Y de ahí, por supuesto, surgen algunas de las críticas que se le han hecho. Carlos Reynoso, por ejemplo, nos dice que “el trabajo de Morin es una especificación filosófica que se encuentra muchos niveles de generalidad por encima de una posible implementación científica”⁵⁶ y que por lo tanto habría que tomar su trabajo como punto de partida, o en todo caso como “trampolín para saltar hacia una investigación más sofisticada”⁵⁷ que conecte con las más actuales teorías científicas de la complejidad. Habría que estar hasta cierto punto atentos a estas críticas, pero también reconocer que en ese entretejido dialógico de Morin, emerge una intuición digna de tomarse en cuenta, una exploración intelectual cuya agudeza nos conduce, de las preguntas más profundas del misterio de la vida, de la muerte y de la conciencia, hacia nuestra más íntima conexión espacio-temporal con el cosmos y nos permite indagar sobre el aún más profundo misterio del conocimiento, no a secas, sino del conocimiento *humano*, atendiendo a sus orígenes, sus posibilidades y sus limitaciones asociadas a nuestra propia naturaleza física, biológica e intelectual, caracterizada por la fragilidad y la vulnerabilidad.

Fecha de recepción: 07/03/2012

Fecha de aceptación: 27/04/2012

⁵⁶ Carlos Reynoso, *Edgar Morin y la complejidad: elementos para una crítica*. Buenos Aires, Grupo Antropocaos / Universidad de Buenos Aires, 2007, p. 45.

⁵⁷ Laurent Dobuzinskis, “Where is Morin’s road to complexity going?”, en *World futures: the journal of general evolution*, vol. 60, 2004, p. 449.

AMOR, CUERPO Y FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA: HACIA LA LECTURA DELEUZIANA DE BERGSON

JOSÉ EZCURDIA*

Resumen

El presente texto tiene como objeto llevar a cabo un acercamiento a la lectura que realiza Gilles Deleuze de la filosofía de Bergson, en relación con la determinación de un discurso filosófico que toda vez que se constituye como un empirismo radical, encuentra en la experiencia del amor la forma de un afecto puro en la que se resuelve el despliegue del conocimiento intuitivo. En este sentido, las nociones de amor, cuerpo y la articulación justo de una filosofía de la experiencia son los puentes tendidos que permiten rastrear la filiación bergsoniana de la doctrina de Deleuze.

Palabras clave: inmanencia, intuición, cuerpo, amor, experiencia.

Abstract

The present text is an approach to Deleuze's reading of Bergson's philosophy. This, in relation to the determination of a philosophical discourse that anytime it sets up as a radical empiricism, it finds in the experience of love the way to a

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, docente del Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato, México, <jezcurdia@hotmail.com>.

pure affect, in which the display of intuitive knowledge is solved. In this sense, the notions of love, body and the articulation of a philosophy of experience seem to be the bridge that allows us to connect Bergson to Deleuze's doctrine.

Key words: immanence, intuition, body, love, experience.

*El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas
tiene un alma cuya mayor parte es eterna.*

*Demostración: El que tiene un cuerpo apto para
obrar muchas cosas, es muy poco dominado por
los afectos que son malos, esto es, por los afectos
que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por
tanto, tiene la potestad de ordenar y encadenar las
afecciones del cuerpo según el orden propio del
entendimiento, y, por consiguiente, de hacer que
todas las afecciones del cuerpo se refieran a la
idea de Dios; por lo que ocurrirá que sea afectado
de amor a Dios, amor que debe ocupar o constituir
la mayor parte del alma; y por ende, tiene un alma
cuya mayor parte es eterna.*

(Spinoza, Ética, v, prop. xxxix, Dem)

Filosofía e intuición

Deleuze, al renovar el horizonte filosófico contemporáneo a partir de textos como *¿Qué es la filosofía?*, *Mil mesetas* o *El Anti-Edipo*, cosecha los frutos de una dilatada reflexión sobre la doctrina de Henri Bergson, quien junto a Spinoza y Nietzsche, viene a completar una triada de autores que resulta insoslayable en la determinación de los planteamientos metafísicos de Deleuze. ¿En qué radica la influencia de Bergson en la doctrina del autor de *Mil mesetas*? ¿Cuál es el motivo o los motivos por los que el filósofo francés viene a realizar una rehabilitación del bergsonismo?

En un primer análisis, a mi juicio, Deleuze retoma de Bergson una operación metodológica peculiar que resulta fundamental en la articulación de su pensamiento: llevar adelante la formación del discurso filosófico, a partir de la toma de contacto con un horizonte que no es filosófico, con un dominio que no es conceptual.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 145-176.

La filosofía, para conquistar su forma propiamente filosófica, ha de abrirse a la experiencia inmediata de lo real, dejando de lado toda mediación esquemática o conceptual, asimismo ha de realizar una toma de contacto con lo real que se aparece de manera directa a la conciencia no como concepto o esquema, sino como duración, intensidad y potencia, a la vez una y múltiple, que nutre al pensamiento con su propia forma dinámica.

Deleuze señala al respecto:

De todos modos, la filosofía sienta como prefilosófico o incluso como no filosófico, la potencia de Uno-Todo como un desierto de arenas movedizas que los conceptos vienen a poblar. Prefilosófico no significa que nada preexista, sino algo *que no existe allende la filosofía*, aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas. Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía, y significa que la filosofía no puede contentarse con ser comprendida únicamente de un modo filosófico o conceptual, sino que se dirige también a los no filósofos en su esencia.¹

Asimismo apunta:

Que cualquier filosofía dependa de una intuición que sus conceptos no cesan de desarrollar con la salvedad de las diferencias de intensidad, esta grandiosa perspectiva leiniziana o bergsoniana está fundamentada si se considera la intuición como el involucramiento de los movimientos infinitos del pensamiento que recorren sin cesar un plano de inmanencia.²

El plano de inmanencia es para Deleuze la fuente del pensamiento filosófico en la medida que sin ser éste conceptual, aparece cual manantial del que abrevan los propios conceptos filosóficos para expresar la forma misma de lo real: el plano de inmanencia, que es objeto de la intuición, es motor interior de una serie de conceptos que se sobreponen a su propio carácter esquemático para dar cuenta de la propia realidad. Intuición y una realidad que es duración o intensidad, se constituyen como condición efectiva de una filosofía que va más allá del esquematismo de la representación, y tiene su núcleo en una experiencia efectiva precisamente de un plano de inmanencia, que se resuelve como resorte interior de su articulación.

En este sentido es posible rastrear en Bergson planteamientos concernientes a las relaciones entre la intuición y la propia filosofía que son fundamentales en la doctrina deleuziana: la dialéctica sólo deviene filosofía, en la medida que

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2009, p. 45.

² *Ibid.*, p. 44.

orienta su despliegue gracias a una intuición que le brinda un horizonte de sentido, y evita su degradación en la sucesión de una serie de proposiciones con un carácter meramente formal. La intuición es el corazón de la filosofía, en tanto es el origen de los datos que la razón ordena en un mapa conceptual determinado.

Bergson señala al respecto en *La evolución creadora*:

No hay sistema durable que no sea, al menos en alguna de sus partes, vivificado por la intuición. La dialéctica es necesaria para poner a prueba la intuición, necesaria también para que la intuición se refracte en conceptos y se propague a otros hombres pero no hace, con frecuencia, más que desarrollar el resultado de esta intuición que la sobrepasa [...] El filósofo se ve obligado a abandonar la intuición una vez que ha recibido su impulso, fiándose entonces en sí mismo para continuar el movimiento y empujando ahora los conceptos unos detrás de otros. Pero bien pronto se da cuenta de que no hace pie y que le es necesario un nuevo contacto; deberá pues, deshacer la mayor parte de lo que había hecho.³

En Bergson la intuición filosófica constituye una toma de contacto con lo real; también es el método de la filosofía, en tanto que brinda a la conciencia la estructura de una realidad que muestra su forma como una duración que informa los propios conceptos que son la materia del quehacer filosófico. Asimismo es contundente al respecto y Deleuze toma nota de ello: la filosofía sin la intuición, deviene mera dialéctica, y la dialéctica, sin la intuición, se reduce a un recorrido a través de las diversas figuras que establece la lógica, sin pasar a ser filosofía. Para Bergson la filosofía es una experiencia de lo real, en tanto la conciencia aprehende inmediatamente su forma gracias a un esfuerzo intuitivo.⁴

En este punto la filosofía, para el autor de *La evolución creadora*, encara un problema: ¿dónde empieza la realidad y dónde la conciencia? ¿Una realidad que es objeto de la intuición, es diferente de una conciencia que se intuye a

³ Henri Bergson, "La evolución creadora", en *Obras*. París, PUF, 1991, p. 697, 239. (El primer número corresponde a la página y el segundo al renglón, así en adelante.)

⁴ Cf. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*. Madrid, Residencia de Estudiantes, 1917, p. 59. Esta intuición filosófica no es cosa nueva en absoluto. Ella está latente en todo sistema de filosofía que merezca este nombre. Lo que en todos los sistemas hay de permanente, de duradero y –yo diría– de bello, es lo que más cerca está de la fuente intuitiva original. Pero los brotes vivos de la fuente, el filósofo los ha vaciado en moldes duros y rígidos, en lo que llamamos el sistema; y la porción de realidad que ha podido ver y tocar directamente, ha sido bien pronto cubierta por la ropa hecha del intelecto [...] Los sistemas constructivos son el aplastamiento de la intuición filosófica bajo la balumba de conceptos pétreos. Hace falta derrumbar el edificio y lanzar las piedras a los cuatro vientos, para hallar ente las ruinas el hilillo fresco de la intuición. Por este fresco hilillo que se esconde en los cimientos de cada sistema, es por lo que valen muchos de entre ellos.

sí misma? ¿Acaso la distinción sujeto-objeto se desvanece en una metafísica que se funda no a partir del propio esquematismo de la representación, sino a partir del conocimiento intuitivo?

Bergson, en un primer momento, piensa que la conciencia es objeto de la intuición. La conciencia, por tanto, se constituye en una absoluta proximidad en relación consigo misma, y en ese sentido se establece como objeto inicial de una aprehensión directa. Así, la conciencia aprehende su forma no como algo que es en tanto está hecho, sino que es en tanto que se hace: la conciencia es, para el autor de *La energía espiritual*, cambio, transformación creativa, en suma, duración.

En *La evolución creadora* su autor hace algunas afirmaciones que bien pudieron haber aparecido en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*:

La existencia de que estamos seguros y que mejor conocemos es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden considerarse como exteriores y superficiales, en tanto que nosotros nos percibimos a nosotros interiormente, profundamente. ¿Qué constatamos entonces? ¿Cuál es, en este caso privilegiado, el sentido de la palabra “existir”? Recordemos aquí, en dos palabras, las conclusiones de un trabajo anterior.

Me doy cuenta primero de que paso de un estado a otro. Tenga calor o frío, esté alegre o esté triste, trabaje o no haga nada, miro a lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, representaciones, he aquí las modificaciones entre las que se reparte mi existencia y que la colorean alternativamente. Cambio, pues, sin cesar. Pero con esto no digo bastante. El cambio es más radical de lo que en primer lugar se creía [...]

Así, nuestra personalidad se desarrolla, crece, madura incesantemente. Cada uno de sus momentos es algo nuevo que se añade a lo anterior. Vayamos más lejos: no se trata solamente de algo nuevo, sino de algo imprevisible”.⁵

La forma de la conciencia, continúa el filósofo francés, se muestra inmediatamente a la conciencia misma de tal forma que un progreso sostenido en el que el pasado recae sobre el presente, enriqueciendo su forma, nutriendo su despliegue intensivo con una coloración peculiar, que es el fundamento de su carácter singular: para Bergson la intuición muestra la realidad de la conciencia en tanto un progreso dinámico que se resuelve en la producción de formas novedosas. La conciencia es duración, y esta determinación es resultado de su aprehensión directa a partir del ejercicio del conocimiento intuitivo.

⁵ H. Bergson, “La evolución creadora”, en *op. cit.*, pp. 495, 1 y 499, 6.

Ahora bien, ¿basta esta intuición de la conciencia como duración, para establecer una metafísica? ¿De qué forma se da el salto de la conciencia a lo real?

Bergson, a la vez que se plantea esta pregunta, es puntual en su respuesta: no hay tal salto, pues los diversos progresos que experimenta la conciencia, las diversas duraciones que la recorren, expresan inmediatamente la forma de la realidad que se afirma y se prolonga en ella. La conciencia, dice, es una caja de resonancia o un acorde, que toda vez que acoge el abanico intensivo de lo real, se identifica con éste, estableciendo con él una relación de interioridad. La conciencia se mueve hacia lo alto y lo bajo en la paleta intensiva de lo real, pues se constituye en una tensión que le permite contraerse y relajarse de modo que sintoniza con la realidad misma en los diferentes grados de intensidad en los que se teje su duración constitutiva.⁶

Apunta en su *Introducción a la metafísica*:

“Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es por esencia psicológica, ¿no encerramos con ello al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consiste entonces la filosofía en contemplar simplemente la vida, “como un pastor ensimismado observa el agua que corre”? Hablar así sería volver al error que no hemos de dejar de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que únicamente el método de que hablamos permite sobrepasar el idealismo y el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, en cierto modo, interiores, hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos

⁶ Cf. G. Deleuze, *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra, 1987, pp. 76 y 78, respecto el concepto de tensión y el carácter monista de la filosofía de Bergson: de este modo la noción de contracción (o de tensión) nos proporciona el medio para superar la dualidad cantidad homogénea-cualidad heterogénea y de hacernos pasar de una a otra en un movimiento continuo. Y a la inversa, si es verdad que nuestro presente, mediante el cual nos insertamos en la materia, es el grado más contraído de nuestro pasado, la materia será a su vez como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando el siguiente aparece). De este modo la idea de distensión —o de extensión (como acción de extender)— sobrepasa la dualidad de lo inextenso y de lo extenso y nos proporciona un medio para pasar de uno a otro [...] Bergson no renuncia para nada a la idea de una diferencia de naturaleza entre los flujos actuales; ni tampoco a la idea de diferencias de distensión o de contracción en la virtualidad que los engloba y se actualiza en ellos. Pero estima que estas dos certezas no excluyen sino que, por el contrario, implican un tiempo único. En resumen: no sólo las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, sino que además la duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo.

a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género sin duda alguna, pero cada uno de especie muy particular, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.⁷

Por consiguiente:

Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis con conceptos), nos instalamos primeramente en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento percibimos duraciones tan numerosas como queramos, completamente diferentes las unas de las otras.⁸

La intuición revela para Bergson la forma de la conciencia como portal de la aprehensión inmediata de una realidad que toda vez que presenta un ilimitado caudal de formas intensivas, resulta interior a la conciencia misma. El análisis inmediato de los datos de la conciencia le ofrece a Bergson una experiencia peculiar: la penetración y la identidad entre una conciencia que es duración, y una realidad que también es duración, una realidad que se constituye en un arcoíris dinámico, que se expresa en la conciencia misma. De esta manera, la noción bergsoniana de duración se sitúa en una metafísica que destraba las oposiciones entre sujeto y objeto, entre idealismo y realismo, pues la conciencia es duración, y la duración se afirma como conciencia: la intuición muestra que lo real y la conciencia son polos de un mismo campo vibratorio, de una realidad a la vez una y múltiple, que se articula en una gradación intensiva determinada por su tensión efectiva.

Bergson subraya que la propia tensión en la que se constituye la conciencia determina la composición peculiar de los propios registros intensivos que son su foco. A una conciencia que encuentra altos grados de tensión, corresponde una duración que engloba y funde en su propio devenir duraciones o formas que a una conciencia relajada aparecen como exteriores entre sí: la movilidad de la conciencia a través del abanico intensivo en el que se constituye lo real no sólo tiene un sentido digamos analítico, sino también sintético, pues aprehende de manera inmediata las contracciones y las distensiones que presenta la duración misma en tanto fuerza creativa. La noción de tensión de la conciencia permite rastrear la fusión de las diversas duraciones que recorren a lo real, a la vez que hacer contacto también con la concentración

⁷ H. Bergson, "Introducción a la metafísica", en *op. cit.*, p. 1416, 216.

⁸ *Ibid.*, p. 1417, 208.

de la propia conciencia en la que dicha fusión de duraciones tiene lugar.

Al respecto Bergson comenta “Cuando estamos sentados al borde del río, el correr del agua, el deslizamiento de un barco o el vuelo de un pájaro, el murmullo ininterrumpido de nuestra vida profunda son para nosotros tres cosas diferentes o una sola, según queramos”.⁹

También señala:

Ocurre de otro modo si nos instalamos de una vez, por un esfuerzo de intuición, en el transcurso concreto de la duración. Ciertamente, no encontraremos entonces razón lógica para plantear duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo y presentaría incluso quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, muy lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir hacia abajo o hacia arriba: en los dos casos podemos dilatarlos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos”.¹⁰

Intuición y tensión se constituyen para Bergson en rasgos de una conciencia que simpatiza directamente con una realidad que es una intensidad creativa que a la vez que se despliega en una serie de pistas que presentan cada una: una forma intensiva peculiar, un registro de vibración, las engloba a todas pues aparece al igual que un plexo que las contrae y las condensa. La intuición permite a la conciencia abrir un vínculo inmediato con una realidad intensiva una y múltiple, una realidad plural y heterogénea que se constituye en un infinito abierto, en un devenir no totalizable, en un devenir que se desenvuelve o se contrae precisamente según la tensión de una duración que se identifica con la tensión de la conciencia misma.¹¹

⁹ H. Bergson, “Duración y simultaneidad”, *ibid.*, p. 67.

¹⁰ H. Bergson, “Introducción a la metafísica”, *ibid.*, p. 1418, 210.

¹¹ Cf. G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 122. Se dirá que en el hombre y sólo en el hombre lo actual se adecúa a lo virtual; se dirá que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el todo virtual. Como si fuera capaz de todos los frenesíes y lograra que sucediera en él todo lo que, en otra parte, sólo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra y prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores también le son interiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y sólo él traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto.

¿Cuál es la relación de la doctrina de Deleuze con estos planteamientos? Cuando éste señala que la filosofía tiene que devenir no filosofía para crear conceptos, ¿se refiere precisamente a satisfacer el vínculo inmediato de la conciencia con una duración una y múltiple, heterogénea y dinámica, que además de presentar diversos grados de tensión y concentración, se constituye en un plano que recorre interiormente a la conciencia, según la propia tensión de la intuición en la que ésta se ordena?

Deleuze acuña una noción de inmanencia, que si bien tiene fuertes resonancias spinozianas, no deja de tener también una profunda inspiración bergsoniana. El plano de inmanencia deleuziano, es un plano intensivo atravesado por ilimitados devenires, devenires que se subsumen y se funden entre sí, precipitando *haecceidades* o multiplicidades preñadas de un carácter peculiar, irreductibles a una forma sustancial, que se constituyen precisamente de igual forma que vibraciones que giran en espiral, y de las que emana una cualidad determinada.¹²

Al hablar del devenir-animal o devenir-molécula en el que se resuelve una conciencia que involuciona para paradójicamente afirmarse como un impulso creativo, hace justo referencia a la duración bergsoniana. Devenir animal o devenir molécula, para Deleuze, no es otra cosa que la apertura intuitiva de la conciencia a un devenir o una unidad-múltiplicidad que la alimenta y la vertebra, constituyendo con ésta una intensidad que se articula en la promoción de una forma singular. La noción de tensión de Bergson, es asimilada por Deleuze para hacer inteligible la forma de una conciencia que deviene lo que no es ella, que subsume y concentra en su forma lo que no es ella —un registro intensivo determinado— para tomar y asimilar los contenidos que le permiten promover un despliegue creativo.

En *Mil mesetas* apunta:

El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que ese otro sea real. Ese es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene

Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un 'plan(o)' de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante.

¹² Cf. Michael Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires, Paidós, 2004 ,p. 36. Aquí encontramos un empleo particular y riguroso del término. En la lectura de Deleuze, la diferencia de Bergson no se refiere principalmente a una característica esencial, ni a una distinción sutil ni a un contraste estático de cualidad en el ser real; antes bien, la diferencia (diferenciación) marca la dinámica real del ser; es el movimiento que sustenta el ser.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2014, pp. 145-176.

otro sujeto que sí mismo. Pero también cómo [el devenir] no tiene término, puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, y forma un bloque con el primero. Es el principio de una realidad propia, característica del devenir. (La idea bergsoniana de una coexistencia de “duraciones” muy diferentes, superiores o inferiores a “la nuestra”, y todas comunicantes.)¹³

De igual modo suscribe:

En ese caso nosotros preferiríamos llamar “involución” a esa forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobre todo la involución con una regresión. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar es ir hacia al menos diferenciado. Pero involucionar es formar un bloque que circula según su propia línea “entre” los términos empleados, y bajo las relaciones asignables.¹⁴

Para Deleuze y Bergson, la intuición es no sólo un conocimiento inmediato, sino también una ‘conversión’, una ‘torción’ que es una ‘involución creadora’: la intuición en nuestros autores se concibe a manera de vínculo directo de la conciencia con una duración que toda vez que le es tanto interior, como anterior, se afirma al igual que el motor de su articulación en un progreso y la producción de una forma peculiar. Dicho de otro modo: el retorno a una ‘interioridad anterior’ es el fundamento de una conciencia capaz de crear, pues incorpora a su devenir motivos a la vez ajenos y propios que dotan a su despliegue de una tonalidad y una musicalidad que le brinda un carácter inédito e irrepetible. Deleuze, siguiendo de cerca a Bergson, señala que la intuición constituye un devenir, en la medida que, por su tensión constitutiva, vincula directamente a la conciencia con una duración que no obstante le precede, es su fundamento inmanente, cosechando en y con ella una intensidad con una forma novedosa, una fuerza que pasa ‘entre’ ambos devenires, afirmándose en una multiplicidad orgánica que no se tiene más que a sí misma como causa y forma de su despliegue.

La identidad entre el retorno y la ida, entre una aprehensión de aquello que es anterior / interior a la conciencia y la afirmación de la capacidad creativa de la conciencia misma, es el corazón de una intuición por la que la propia conciencia a la vez que hace una toma de contacto con lo real, se determina igual a su registro expresivo.

Bergson, al hablar de la intuición en la doctrina de Spinoza, hace patente su concepción de la intuición, misma que muestra la orientación del devenir-animal

¹³ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 244.

¹⁴ *Ibid.*, p. 245.

deleuziano, a manera de un impulso creativo, en el que la involución es una toma de contacto, y la toma de contacto es una afirmación de una *haecceidad* o una progresión creativa. Spinoza, Bergson y Deleuze se encabalgan en una concepción metafísica imanentista, que precisamente en el conocimiento intuitivo tiene el momento fundamental de su inteligibilidad, pues la intuición misma hace efectiva la interioridad entre lo real y la conciencia, en términos precisamente no de esquema o representación, sino de vínculo inmediato de la conciencia con lo real y afirmación de lo real como fuerza, devenir e intensidad preñada de una multiplicidad cualitativa, justo en la propia conciencia.¹⁵

La forma de la intuición bergsoniana podemos verla de la misma manera que la identidad de los motivos de la *procesión* y la *conversión*, es para Deleuze un movimiento doble, un vaivén que afirma la propia identidad entre el pensamiento y el ser, y la determinación de la filosofía en creación de conceptos.¹⁶

En *La Intuición filosófica* su autor apunta:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la ‘conversión’ de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su ‘procesión’, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida.¹⁷

Por su parte, en *¿Qué es la filosofía?*, su autor señala

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino

¹⁵ Al respecto cf. M. Hardt, *op. cit.*, p. 66: El ataque contra el orden (el orden del finalismo, de lo posible, de la dialéctica) crea el espacio para una dinámica de la organización, pero también crea la necesidad de tal dinámica: la organización de lo actual, la organización de la multiplicidad. Responder a esto es la tarea final que propone Deleuze en su lectura de Bergson.

¹⁶ “La ‘verdad’ para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es ‘aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve’ como bien dice Deleuze. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos”. (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires, La Cuarenta, 2008, p. 53.)

¹⁷ H. Bergson, “La intuición filosófica”, en *op. cit.*, pp. 1351, 124.

sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser.¹⁸

Ser y pensar se identifican para Deleuze en la medida que la intuición se constituye en un doble movimiento involutivo y creativo: la intuición vincula a la conciencia con lo real, y se constituye también como la afirmación y el despliegue de lo real en el propio pensamiento. Para Deleuze la intuición no es una regresión, sino una recreación que supone la incorporación de devenires en la conciencia que toda vez que la sobrepasan, les son inmanentes, constituyéndose a manera de motor interior y fuente nutricia de su propio movimiento.¹⁹ Bergson y Deleuze hacen de la conciencia paso de flujos y reflujos en los que lo real se toma a sí mismo para afirmarse, ampliando la forma y los contenidos en los que la conciencia misma se constituye como tal.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos volver a preguntar: ¿de qué manera la filosofía, en tanto creación de conceptos, se apoya en la intuición para acuñar sus conceptos? ¿Cómo se caracteriza la aprehensión no filosófica que es fundamental para la cabal formación del discurso filosófico?

En otros términos: ¿de qué forma opera la intuición filosófica, en tanto epicentro del movimiento en el que se resuelve la filosofía a manera de creación de conceptos?

Deleuze señala al respecto: “Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería”.²⁰

Y ve en la toma de contacto en la que se despliega la intuición, una experiencia irracional o superracional, en la que una imagen irrumpe en la conciencia

¹⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

¹⁹ Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 51. Hemos visto que la filosofía deleuziana puede ser llamada “filosofía de lo múltiple”. Aún así, lo que importa es comprender cómo puede pensarse concretamente lo múltiple, cómo lo múltiple se hace en el pensamiento. Es preciso partir de lo que está en el centro del pensamiento deleuziano: la idea de inmanencia y de medio.

²⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es filosofía?*, p. 46.

reordenando sus equilibrios interiores a partir de su sujeción en un régimen de fuerza encofrado una emoción determinada. Imaginación poética, inconsciente, entusiasmo, delirio, se determinan cual punto de convergencia o al menos de proximidad de Deleuze con otros autores (Jung, Bachelard, por ejemplo)²¹, que ven en la sinrazón y la inspiración la fuente de una ampliación de la base existencial de la conciencia a partir de la subsunción de imágenes provenientes de registros intensivos que le resultan a la vez anteriores e immanentes. El sueño, la embriaguez, la locura, son puentes de la conciencia que la vinculan con lo que no es ella, con un plano de inmanencia o una duración que reconfigura sus contenidos y el espectro vibratorio en el que se resuelve.

¿Qué hay de Bergson? ¿Bergson es un autor que ve en la intuición una experiencia suprarracional, que paradójicamente viene a fundar el propio discurso filosófico? ¿Bergson ve en la locura y la inspiración, el elemento primordial en la articulación de una conciencia capaz de crear? ¿La razón tiene para Bergson su fundamento en la locura?

El autor de *Las dos fuentes de la moral y la religión* señala el papel central que juegan la embriaguez dionisiaca y el orfismo en la formación de la platónica Teoría de la Ideas:

En efecto, no es extraño que el entusiasmo dionisiaco se haya prolongado en orfismo, y que el orfismo se haya continuado en el pitagorismo: ahora bien, al pitagorismo, o quizá al propio orfismo, es a donde se remonta la primera inspiración del platonismo. Se sabe en qué atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, flotan los mitos platónicos y cómo la misma Teoría de las Ideas se inclinó hacia la teoría pitagórica de los números en virtud de una secreta simpatía [...] De este modo, en definitiva, hubo originariamente una penetración del orfismo y al final una expansión de dialéctica en mística. De ello podría deducirse que fue una fuerza extrarracional la que suscitó este desarrollo racional y que fue esta misma fuerza la que lo llevó a su término, más allá de la razón [...] De hecho, vemos una primera ola, puramente dionisiaca, venir a perderse en el orfismo, que poseía una intelectualidad superior;

²¹ Al respecto cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 242. Bachelard escribe un hermoso libro junguiano cuando establece la serie ramificada de Lautréamont, teniendo en cuenta el coeficiente de velocidad de las metamorfosis y el grado de perfección de cada término en función de una agresividad pura como razón de la serie: el colmillo de la serpiente, el cuerno del rinoceronte, el diente del perro y el pico de la lechuza, y, ascendiendo en la serie, la garra del águila o del buitre, la pinza del cangrejo, las patas del piojo, la ventosa del pulpo. En el conjunto de la obra de Jung, toda una mimesis reúne en sus redes a la naturaleza y la cultura, según analogías de proporción en las que las series y sus términos, y sobre todo, los animales que ocupan en ellas una situación media, aseguran los ciclos de conversión naturaleza-cultura-naturaleza: los arquetipos como "representaciones analógicas".

una segunda, que podría llamarse órfica, desemboca en el pitagorismo, es decir, en una filosofía; a su vez, el pitagorismo comunicó algo de su espíritu al platonismo; y éste, tras haberlo recogido, se abrió más tarde, de manera natural, al misticismo alejandrino.²²

La filosofía tiene un fundamento suprrracional para Bergson, que se funda en una intuición que permite inundar a la conciencia con el flujo de imágenes-fuerza en el que se constituye lo real. Asimismo es hija de la locura, pues la locura es la toma de contacto con una duración preñada de imágenes y afectos que el número y el concepto tienen como cometido expresar, a partir del establecimiento de límites y proporciones determinados. La locura que anima a la filosofía en la doctrina bergsoniana, nutre la deleuziana concepción sobre una intuición que en el éxtasis y la embriaguez tiene su principio.²³

Cuerpo y experiencia: hacia el afecto puro del amor

Una vez realizada una primera aproximación a la recuperación que realiza Deleuze de la teoría bergsoniana de la intuición y el conocimiento filosófico, es posible situar otro de los grandes puentes entre ambos autores: la locura, el entusiasmo, la intuición, se manifiestan en la medida que el cuerpo del hombre experimenta una transformación radical. De igual manera el cuerpo, en lugar de ser el punto de inserción del sujeto en un orden social que le impone una moral heterónoma, bien puede constituirse como el ámbito de la emergencia justo de aquellas duraciones o devenires que amplían el registro intensivo de la conciencia. Para Bergson una corporalidad que asegura el ciego cumplimiento de la obligación moral —articulada en una serie de afecciones pasivas y una memoria de orden sensomotor y reflejo—, es tanto el freno de una conciencia que se vincula a la vida o duración, como el límite de una materia viva que encuentra en la conciencia el dominio para esclarecer las imágenes en las que se constituye. La reconfiguración del cuerpo es para Bergson un momento esencial en la emergencia de una intuición que no se ve opacada por la reducción de la conciencia al registro afectivo y perceptivo que implica “el todo de la obligación”

²² H. Bergson, “Las dos fuentes de la moral y la religión”, en *Obras*, p. 1161, 231-233.

²³ Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 58. La aprehensión de los diferentes rasgos que hacen la imagen del pensamiento es de naturaleza no conceptual, intuitiva, de modo que, tal como quería Bergson, toda filosofía depende de una intuición, pero al mismo tiempo, se dice que el plano es trazado, instaurado, “el implica” una experimentación titubeante, y su trazo recurre a medios poco confesables, poco racionales y razonables” (sueños, embriaguez, exceso, etcétera).

o una ‘moral cerrada’ que es el resorte de la determinación del “yo cerrado”. El cuerpo, una vez liberado de las exigencias socioafectivas de la adaptación, de la mera ‘atención a la vida’ en tanto articulación de una conciencia gregaria y utilitaria, se vuelve a la vida misma en su dimensión más profunda, igual que una duración que recorre el cuerpo en estados de sueño o éxtasis, y le brinda imágenes y emociones diversas que contienen horizontes expresivos de lo real.²⁴

En su obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* el autor apunta:

El cuerpo es un filtro o una pantalla, como se quiera. Mantiene en estado virtual todo aquello que, al actualizarse, podría entorpecer la acción. Nos ayuda a ver delante de nosotros, en interés de lo que tenemos que hacer; en cambio, nos impide mirar a derecha e izquierda por mero placer. Cosecha para nosotros una vida psicológica real en el campo inmenso del sueño. Dicho brevemente, nuestro cerebro no es un creador ni un conservador de nuestra representación; simplemente la limita para hacerla activa. Es el órgano de la *atención a la vida*. Pero de ello se sigue que debe haber, ya sea en el cuerpo o en la conciencia limitada por él, dispositivos especiales cuya función es desterrar de la percepción humana los objetos que están sustraídos por naturaleza a la acción del hombre. Si estos mecanismos se estropean, la puerta que mantenían cerrada se entreabre y entonces entra algo de un ‘de afuera’ que es acaso un “más allá”. De estas percepciones anormales es de lo que se ocupa la “ciencia psíquica”.²⁵

Del mismo modo afirma:

Se sabe como fue tratado William James por haber calificado de místico, o haber estudiado como tal, el estado consecutivo a una inhalación de protóxido de nitrógeno. Se vio en ello una irreverencia, y la acusación habría tenido fundamento si el filósofo hubiera hecho de la “revelación interior” un equivalente psicológico del protóxido, que en ese caso habría sido, como dicen los metafísicos, causa adecuada del efecto producido. Pero lo cierto es que la intoxicación no debió ser a sus ojos más que una simple ocasión. El estado de alma preexistía ya, sin duda, prefigurado con otros, y sólo esperaba una señal para manifestarse. Pudo haber sido evocado espiritualmente, en un

²⁴ “El filósofo sugiere con imágenes aquello que ve, porque la conciencia de sí del yo que se aprehende es mi cuerpo vivido como imagen de la vida. La interioridad del yo que alcanza la intuición es la *imagen* de la interioridad absoluta de la vida misma. *En una palabra, la intuición de mi interioridad es la intuición de la interioridad absoluta de la vida bajo la forma de la intuición de la interioridad de un objeto determinado* —aquel que el filósofo hace objeto de su reflexión: la imaginación filosófica es la exposición de esta intuición determinada, propia a tal filósofo, como encadenamiento de la interioridad del yo, a la interioridad de la vida”. (Pierre Trogignon, *La idea de vida en Bergson y la crítica a la metafísica*. París, PUF, 1968, p. 612.)

²⁵ *Ibid.*, p. 1160, 230

esfuerzo en el plano espiritual, que era el suyo. Pero también podría serlo de un modo material, en virtud de una inhibición de lo que lo reprimía, mediante la supresión de un obstáculo, y en ello consistió el efecto completamente negativo del tóxico. El psicólogo atendía preferentemente a éste, porque iba a permitirle obtener el resultado a su voluntad. Quizá no era mucho honrar al vino al comparar sus efectos con la embriaguez dionisiaca, pero no es eso lo realmente importante. De lo que se trata es de saber si esta embriaguez puede ser considerada retrospectivamente, a la luz del misticismo aparecido después, como anunciadora de ciertos estados místicos.²⁶

Bergson, en sintonía con el pragmatismo de William James, señala que la embriaguez y la locura se asocian a la intuición, en la medida que liberan al cuerpo de la tutela de un yo moldeado por la ley moral. El yo puro bergsoniano, aquel que se abre a la dimensión del espíritu, se constituye de tal manera al fundirse con un cuerpo que deja pasar las imágenes en las que se constituye una materia viva preñada de conciencia. La relación cuerpo-intuición resulta fundamental en la doctrina de Bergson, en la medida que la conciencia encuentra en el cuerpo el marco de la conversión y la procesión que se endereza en la apropiación de aquellas imágenes que son el fundamento de la articulación de la conciencia misma en duración o intensidad: la materia viva bergsoniana, la duración misma, revela en la intuición las imágenes que le permiten realizar el paso de su forma a manera de conciencia virtual, a una conciencia actual que trae al mundo formas novedosas.²⁷ Prácticas corporales diversas, el uso de ciertos tóxicos, la reconfiguración de las facultades y el orden afectivo que suscita el arte por ejemplo, liberan al cuerpo de su sujeción a los imperativos morales propios de la sociedad cerrada o disciplinaria, y lo abren a la escucha de aquellas intensidades que lo recorren y a la vez enriquecen la base existencial de la conciencia.²⁸

²⁶ H. Bergson, "Las dos fuentes de la moral y la religión", en *op. cit.*, p. 1243, 335.

²⁷ Respecto a la naturaleza de la materia como imagen y conciencia virtual. "Por ahora tenemos tan sólo movimientos, llamados imágenes para distinguirlos de todo lo que todavía no son. Sin embargo, esta razón negativa todavía no es suficiente. La razón positiva es que el plano de inmanencia es enteramente luz. El conjunto de los movimientos, de las acciones y reacciones, es luz que se difunde, que se propaga 'sin resistencia y sin pérdida'. La identidad de la imagen y el movimiento tiene por razón la identidad de la materia y la luz. La imagen es movimiento como la materia es luz [...] En la imagen movimiento no hay todavía cuerpos o líneas rígidas, sin tan sólo líneas o figuras de luz. Los bloques de espacio-tiempo son figuras de este tipo. Son imágenes en sí. Si no se le aparecen a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, "propagándose siempre, nunca [es] revelada" [...] Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbre: toda conciencia es algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela; se trata cabalmente de una foto ya tomada y sacada en todas las cosas y para todos los puntos, pero "translúcida". (G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*. Barcelona, 1983, p. 92.)

²⁸ "Queda por saber qué es esta fuerza [la conciencia]. Ella es sin duda esta energía de

La reflexión deleuziana en este aspecto no es ajena a las concepciones de Bergson y en su célebre texto *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* establece una teoría del cuerpo, que resulta fundamental en sus planteamientos relativos a la intuición. En un primer momento, Deleuze ordena su reflexión en torno a los complejos teóricos de Artaud por un lado, y de Castaneda por otro, en relación con la experiencia del peyote. Y no obstante, el texto mismo hace patente una consideración de la filosofía de Spinoza y de la línea doctrinal Spinoza-Bergson, en lo relativo a una materia que no se concibe como mera extensión geométrica, sino de igual forma que un registro intensivo que atraviesa e informa a la conciencia con los propios devenires que nacen en su seno y que son objeto tanto de la involución, como de la creación en las que se constituye el movimiento peculiar del conocimiento intuitivo: la sustancia spinoziana se expresa en los atributos y éstos en los modos, de manera que los propios modos del atributo extenso son la sustancia misma que se afirma, precisamente en tanto un cuerpo que ofrece al alma su forma a manera de intensidad. Deleuze encabalga las reflexiones spinoziana y bergsoniana, para acuñar una noción de *Cuerpo sin Órganos*, 'CsO', la cual da cuenta de la forma de un modo que se abre al atributo que es su fundamento (Spinoza), o de un cuerpo vivo que ilumina y hace actuales las imágenes que supone su forma en tanto materia como conciencia virtual (Bergson).

En *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, su autor apunta "Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a través de la matriz"²⁹

naturaleza psíquica que anima a todos los seres de todos los mundos. Es por lo que los trabajos de William James abren una vía que desemboca tanto en las 'ciencias psíquicas' como en la lectura de Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz. El estudio de los grandes místicos se desprende de un fondo de investigaciones que tratan sobre todo lo que, en la vida individual, desborda la conciencia clara y las actividades del cuerpo que trabaja en el universo de los objetos. No es de ningún modo por azar que los temas de la conferencia 'Fantasmas de vivos' e 'Investigaciones psíquicas' reaparezcan al fin de las *Dos fuentes*. Experiencias místicas y experiencias metafísicas pertenecen a un mismo orden de hechos situados en niveles diferentes". (Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*. París, Vrin, 1999, p. 102.) Asimismo véase también, Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, París, PUF, 1991, p. 84: "Se trata de estudiar experimentalmente el espíritu en la situación anormal donde parece funcionar sin ligas con el cuerpo. Se debe mencionar aquí la importancia del libro de William James (que Bergson admiraba y estimaba como 'un psicólogo nato'), *The varieties of religious experience*, libro 'apasionante' que reúne una multitud de datos psicológicos y que hizo sobre Bergson 'una profunda impresión' (Mél., 579)."

²⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 159.

Y en otro libro, *¿Qué es la filosofía?*, subraya:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa).³⁰

Para Deleuze, el cuerpo, al liberarse de la tutela social que implica su determinación de organismo, expresa la forma de una intensidad-imagen o una intensidad-materia que abraza a la conciencia y la hace ir más allá de sí, al vincularla con el fondo mismo de los devenires que la recorren. Este autor encuentra en el binomio Spinoza-Bergson las raíces de una teoría del cuerpo que viene a oxigenar una filosofía de la intuición que se había visto proscrita y negada por un racionalismo filosófico que había suscrito la determinación de la materia a mera *res extensa* o fenómeno, de igual forma la conciencia si no exclusiva, sí eminentemente como razón o representación. El CsO es para Deleuze un cuerpo que libera sus componentes del 'juicio de Dios', de la ley heterónoma que implica su estratificación por su inclusión en el orden social, para encarrilarlo en la afirmación activa de un plano de inmanencia que se expresa en él como una serie de imágenes autónomas, que actúan parecidas a las semillas que encuentran en la conciencia el terreno fértil para germinar. El CsO para este autor es una materia viva de la que brotan ideas seminales por las que la conciencia da el fruto no de una actividad refleja y sensomotora, sin una actividad creadora, que es fuente de libertad.

Por ello apunta, al respecto:

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil.³¹

³⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 52.

³¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p.164.

Y señala:

El CsO es el huevo. Pero el huevo no es regresivo: al contrario, es contemporáneo por excelencia, uno siempre lo arrastra consigo como su propio medio de experimentación, su medio asociado. El huevo es el medio de intensidad pura, el *espatium*, y no la *extensio*, la intensidad Cero, como principio de producción. Hay una convergencia fundamental entre la ciencia y el mito, la embriología y la mitología, el huevo biológico y el huevo psíquico o cósmico: el huevo siempre designa esa realidad intensiva, no indiferenciada, pero en la que las cosas, los órganos se diferencian únicamente por gradientes, migraciones, zonas de entorno. El huevo es el CsO. Es el CsO no es “anterior” al organismo, es adyacente a él y no cesa de deshacerse.³²

El CsO de Deleuze es una materia que aparece junto con el pensamiento de la misma forma que la intensidad, la cual ha logrado una creciente eliminación de toda afección y percepción subjetiva, para acceder a las imágenes y los afectos puros en los que se constituye el plano de inmanencia. El CsO es una vuelta a la matriz productiva en la que se endereza una duración que toda vez que en la intuición se afirma igual que un despliegue creativo, desarbola un yo y una corporalidad estratificada, que giran en torno a las heterónomas exigencias morales que plantea un orden social determinado. El CsO deleuziano implica una involución de la conciencia a un plano de inmanencia sobre el que cosecha una carga intensiva que le otorga una consistencia y una expresividad atravesada por las propia imágenes y los afectos en los que dicho plano se constituye. La estratificación deleuziana, en este sentido, hace eco de la noción bergsoniana de un yo como mixto entre un espacio que es el prisma de la refracción y condensación del yo en el orden de lo social, una corporalidad sensomotora atada al ciego cumplimiento del deber moral, y un yo puro que se despliega como duración, materia viva o conciencia actual en la que tiene lugar la emergencia del acto libre.

Aquí podemos inquirir: ¿qué es lo que revela una intuición que tiene al CsO como objeto? Dicho en otros términos, ¿de qué manera se caracteriza el propio plano de inmanencia al encontrar en el CsO el horizonte de su emergencia?

Deleuze es cuidadoso en retrasar la respuesta a esta pregunta, pues busca preservar la forma misma de la intuición, frente a su sujeción a un esquema predeterminado que la limitara y la acotara, en aras de su sometimiento al ‘Juicio de Dios’. Así, nuestro autor apunta que la intuición, al desplegarse en el horizonte de un CsO, se constituye fundamentalmente como *una expe-*

³² *Ibid.*, p. 168.

riencia. La creación misma del CsO es el despliegue de la intuición misma. La creación del CsO es el itinerario de una experiencia que da contenido efectivo al conocimiento intuitivo. La experiencia en la que se vertebra la intuición es el fundamento de la formación de afectos y conceptos filosóficos, que no remiten a una subjetividad significativa, a un yo constituido por una moral heterónoma.

El autor de *Mil mesetas* señala al respecto:

Quando la inmanencia ya sólo es inmanente a algo distinto de sí es cuando se puede hablar de un plano de inmanencia. Tal vez un plano semejante constituye un empirismo radical: no presentaría un flujo de la vivencia inmanente a un sujeto, y que se individualizaría en lo que pertenece a un yo. Sólo presenta acontecimientos, es decir, mundos posibles en tanto que conceptos.³³

No es el yo el vehículo de una intuición que vincula al yo mismo con el plano de inmanencia. Es su desmantelamiento, en tanto creación de un CsO, el principio que brinda a la conciencia afectos y preceptos puros, igual que la posibilidad de construir conceptos. La filosofía como creación de conceptos, se articula desde la perspectiva de Deleuze en un *empirismo radical*, fundado en una experiencia de lo real, dada por la propia construcción del CsO.

En este contexto, apunta el filósofo francés, la creación del CsO se endereza igual que una elevación (y una involución) a la contemplación del Arquetipo Infinito, en tanto la aprehensión inmediata de una forma una y múltiple, una forma dinámica y dicho renglones arriba, productiva y no totalizable.

Deleuze recurre a la pluma de Lovecraft para explicar la experiencia espiritual a la que da lugar la construcción del CsO:

En términos grandiosos y simplificados trata Lovecraft de enunciar esta última palabra de la brujería: "Las Olas aumentaron su potencia y descubrieron a Carter la entidad multiforme cuyo fragmento actual sólo era un ínfima parte. Le enseñaron que cada figura en el espacio sólo es el resultado de la intersección, por un plano de una figura correspondiente y de mayor dimensión, de la misma manera que un cuadrado es la sección de un cubo y un círculo la sección de la esfera. De igual modo, el cubo y la esfera figuras de tres dimensiones son la sección de formas correspondientes de 4 dimensiones que los hombres sólo conocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son la sección de formas de 5 dimensiones y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinitud arquetipo".³⁴

³³ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 51.

³⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 256.

La creación del CsO es para Deleuze la creciente inmersión de la conciencia en la materia, de modo que se ve penetrada por las corrientes intensivas que ésta presenta, al punto de que dichas corrientes se constituyen en el motor de una elevación o un ascenso, en el que la conciencia deviene el plano de inmanencia y dicho plano deviene la propia conciencia del sujeto: la aprehensión del Arquetipo es una cuerda cuya vibración identifica la conciencia y el plano de inmanencia, el pensamiento y el ser, la materia y el espíritu, en una experiencia que en tanto tal no tiene una forma hecha, sino que se constituye como un proceso, una forma dinámica, que encuentra su satisfacción sólo en la medida que afirma su forma sobreabundante y generatriz.³⁵

En este sentido, para nuestro autor la creación del CsO es una experiencia de la progresión del plano de inmanencia en la génesis de un modo de existencia o un agenciamiento peculiar, que implica la desestratificación de la corporalidad misma del sujeto, atada al “Juicio de Dios”, en aras de una reterritorialización que expresa un proceso creativo. Ve en la producción de agenciamientos diversos la afirmación del propio plano de inmanencia que hace efectiva su forma dinámica y plural. La aprehensión del arquetipo no es en ese sentido para Deleuze el resorte de la construcción de una multiplicidad inmóvil y siempre la misma, sino por el contrario, el fundamento inmanente de agenciamientos irreductibles entre sí, que atraviesan las más variopintas configuraciones socio-históricas.

En su *¿Qué es la filosofía?* señala:

Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es “mejor” que otro. Al contrario no hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia. Lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es buen, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente, nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida.³⁶

Y en *Mil mesetas* apunta:

³⁵ Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 119: uno se encuentra como arrastrado a la razón de la expresión, hacia su centro invisible y productor, allá donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allá donde se elabora la potencia de la conjugación y la desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El anti-Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, “el continuo ininterrumpido del CsO”.

³⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 76.

¿El Tao es masoquista? ¿El amor cortés es Tao? Estas preguntas no tienen sentido. El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido; ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que no tienen el mismo tipo de cuerpo sin órganos. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse unos a otros.³⁷

De esta manera la creación del CsO implica el despliegue de una serie de leyes inmanentes al proceso de la experimentación en el que se constituye. Ningún criterio exterior o trascendente a la experiencia misma de la afirmación del plano de inmanencia en la conciencia puede garantizar la creación del CsO. Todo criterio o figura trascendente, se determina en expresión de una estratificación que mina la fuerza del plano de inmanencia en tanto principio de un agenciamiento genuinamente creativo. La construcción del CsO en contextos sociales e históricos diversos hace patente la dimensión productiva y el proceso de diferenciación en el que el plano mismo de inmanencia o consistencia se determina de esta manera.

¿Cómo concibe Bergson el despliegue del motivo de la conversión? ¿Qué forma revela la materia a la conciencia en su desnudez intensiva? ¿Para Bergson la procesión en la que se resuelve la toma de contacto de la conciencia con su principio vital, tiene una forma definida, siempre la misma?

Bergson a diferencia de Deleuze, acota la forma del vínculo de la conciencia con su principio a los derroteros espirituales de la mística cristiana. La mística cristiana es para Bergson la senda que conduce a la efectiva aprensión de una materia viva o una duración que se expresa en la conciencia y que en la conciencia misma encuentra su cabal afirmación.³⁸ La concepción bergsoniana del cristianismo es completamente asimétrica a la de Deleuze. Para Deleuze, el cristianismo es el vehículo histórico que asegura el “Juicio de Dios”, la constitución de un cuerpo estratificado, sujeto a un rostro signifiante, mientras que para Bergson el cristianismo es la senda de la recta promoción de la conciencia

³⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 162.

³⁸ Para Bergson el cristianismo se constituye como la cima de la conciencia, en tanto se vertebra en una universal exigencia de justicia, que sobrepasa a toda forma de mística, incluida la judía. Bergson apunta “Las dos fuentes de la moral y la religión”, en *op. cit.*, p. 1178, 254: “Digamos simplemente que, si los grandes místicos son como los hemos descrito, entonces resultan ser imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de los que fue de una manera completa el Cristo de los Evangelios. Él mismo puede ser considerado como el continuador de los profetas de Israel. Indudablemente, el cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo. Se ha dicho en muchas ocasiones: una religión que poseía aún un carácter esencialmente nacional fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal.”

que expresa su principio inmanente. Para Deleuze, Cristo sucumbe al propio cristianismo, en tanto un proceso de subjetivación y significación que cancela la creación del CsO.³⁹ Para Bergson, el cristianismo empuja la planificación de la conciencia a partir del nexo inmediato con la vida o duración. A reserva de que en otro trabajo sea desarrollada y matizada la significación de las posturas irreconciliables de Deleuze y Bergson en torno al cristianismo y con ella de sus respectivas concepciones y críticas de la modernidad, cabe señalar, en el marco de este texto, una coincidencia fundamental entre nuestros autores: la intuición en sus diversas expresiones, —filosófica, artística, mística— es concebida como forma de un “empirismo radical”, que abre la conciencia a una toma de contacto con su fundamento vivo. Para ambos filósofos la desarticulación de la corporalidad sensomotora, la negación del yo y toda moral heterónoma, son resultado de una experiencia efectiva, de una toma de contacto, que hace de la intuición no un postulado teórico, sino una vivencia precisamente del cuerpo mismo como un plano cruzado por ilimitadas imágenes e intensidades. En este plano la conciencia logra percepciones que de ningún modo tienen lugar en el espectro de conciencia propio del yo cerrado y la moral disciplinar en los que se constituye un organismo estratificado. La intuición es para Bergson y Deleuze, una percepción de una duración que se caracteriza no igual que una forma una, sino como una forma productiva a la vez una y múltiple, que se presenta a la conciencia de manera inmediata, de modo que la conciencia la aprehende en los diversos niveles de su duración constitutiva, de igual manera que en los diversos grados de contracción en la que ésta se afirma. Intuición, cuerpo y empirismo radical se encabalgan en la metafísica de Bergson y Deleuze precisamente en tanto momentos de una ontología de lo intensivo que no se hace inteligible, sino a partir de un análisis y una intuición de la conciencia por la conciencia misma.

Bergson señala al respecto:

Los maestros de la filosofía moderna han sido hombres que se habían asimilado todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la metafísica desde hace medio siglo tiene sobre todo por causa la extraordinaria dificultad de que el filósofo pueda hoy tomar contacto con una ciencia cada vez más diseminada.

³⁹ “Lo importante es salir de él, no en arte, es decir, en espíritu, sino en vida, en vida real. *No me privéis de la fuerza de amar*. Los novelistas angloamericanos, también saben lo difícil que es traspasar la pared del significante. Muchos lo han intentado, desde Cristo, empezando por el mismo Cristo. Pero hasta Cristo ha fracasado en la travesía, en el salto, ha *rebotado* sobre la pared, y “como un resorte que retrocede bruscamente” toda la suciedad de la onda negativa reflujo, todo el impulso negativo de la humanidad pareció condensarse en una masa inerte y monstruosa, para dar nacimiento al tipo de número entero humano, la cifra 1, la indivisible unidad —el Rostro”. (G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 191.)

Pero la intuición metafísica, aunque no se pueda llegar a ella sino a fuerza de conocimientos materiales, es cosa muy distinta del resumen o de la síntesis de estos conocimientos. Se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles en el péndulo. En este sentido, la metafísica no tiene nada de común con una generalización de la experiencia; sin embargo, podría definirse como la *experiencia total*.⁴⁰

De igual modo explica:

La verdad es que una existencia no puede ser dada más que en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto, percepción exterior en general, si se trata de un objeto material; tomará el nombre de intuición cuando apoye en el espíritu. ¿Hasta dónde va la intuición? Únicamente ella podrá decirlo. Porque tratará de recobrar un hilo y de considerar a la vez si este hilo sube hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se enlaza con la de los grandes místicos: creemos comprobar, por nuestra parte, que la verdad está ahí. En el segundo, quedarán aisladas una de otra, sin que por esto se repugnen entre sí. De todos modos la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana.⁴¹

La intuición, para Bergson y Deleuze, se resuelve en un empirismo radical, que enfila a la conciencia en un campo de experiencia ilimitado.⁴² Así, el ensanchamiento de la conciencia, en nuestros filósofos, se hace efectivo en la medida que la intuición la vincula interiormente a un fondo psíquico que condensa todo devenir en una unidad múltiple y creativa. Frente a los racionalismos filosófico y científico, y la distinción entre sujeto y objeto que éstos entrañan, Bergson y Deleuze subrayan la forma de la duración como un plano inmanente que se afirma en la conciencia, justo cuando la conciencia sale a su encuentro en una intuición, que se concibe no en términos de esquema o movimiento de la razón, sino como una experiencia suprarracional que determina su forma en tanto conciencia ampliada o transfigurada. El incremento perceptivo de la conciencia, es el contenido de una intuición que puede asir lo real no en un esquema sujeto a los patrones de la representación, sino en una experiencia peculiar —su participación inmediata en el plano de inmanencia— que a la vez

⁴⁰ H. Bergson, "Introducción a la filosofía", en *op. cit.*, p. 1432, 226.

⁴¹ H. Bergson, "Del planteamiento de los problemas", en *op. cit.*, p. 1292, 50.

⁴² Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 97. En Bergson encuentra a ojos de Deleuze la misma definición de la filosofía "empirismo superior", y esto es lo que constituye su aporte mayor. El método de cotejo, propio de Bergson constituye "una empirismo superior" apto para plantear los problemas, y rebasar la experiencia hacia sus condiciones concretas.

que lo contiene, es su fundamento inmanente y principio de su satisfacción en tanto intensidad creativa.

Estos planteamientos se hacen expresos cuando Bergson subraya que la experiencia mística es la prolongación y culminación del “empirismo radical”, pues a la vez que es un frente de experiencia que anula el yo cerrado, a la corporalidad tutelada por “el todo de la obligación”, precipita la fusión de la conciencia con una realidad que muestra su forma de igual manera que una intensidad que esclarece las imágenes en las que se constituye. Para Bergson, la intuición se caracteriza en una experiencia suprarrazional, que en la experiencia mística tiene su expresión más elevada. El místico es un ontonauta experimental que brinda los datos fundamentales que dan cuenta de la articulación de lo real, y de la interioridad de la realidad misma y la conciencia.

Bergson compara al místico con Livingstone, en tanto abre sendas de una investigación empírico-metafísica que otros hombres bien pueden profundizar:

Lo admito, pero también el místico ha hecho un viaje que otros pueden volver a emprender de derecho, si no de hecho; y aquellos que son realmente capaces de hacerlo son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de un Stanley para ir en busca de Livingstone. Esto no es mucho decir. Junto a las almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que harían por lo menos una parte del viaje. ¡Cuántos ha habido que han andado algunos pasos por ese camino ya sea por un esfuerzo de la voluntad o por una disposición natural! William James declara no haber pasado nunca por estados místicos, pero añadía que cuando oía hablar de ellos a un hombre que los conocía por experiencia “algo hacía en él eco”.⁴³

La intuición mística subsume y corona toda forma de intuición en una experiencia que identifica a la conciencia con su fundamento inmanente, dice Bergson. La intuición es una experiencia que da cuenta de la forma de una conciencia que va más allá de sí, a partir del despliegue y la completa identidad de los motivos de la procesión y la conversión, del retorno del hombre a su fuente y de la afirmación creativa de esa fuente en el hombre.⁴⁴

⁴³ H. Bergson, “Las dos fuentes de la moral y la religión”, en *op. cit.*, p. 1183, 260.

⁴⁴ “Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos (al menos los pertenecientes a la mística cristiana, que Bergson describe como actividad sobreabundante, acción y creación en su totalidad). En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (éstos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar. Animado por la emoción, el filósofo despejaba ya líneas que se repartían los mixtos dados en la experiencia, y prolongaba su trazado hasta más allá del ‘giro’,

En este sentido, también señala que la intuición mística tiene como gesto fundamental la experiencia del amor. El amor es la experiencia peculiar en la que se resuelve la mística. El amor es una fuerza o un afecto puro que toma al místico y lo atraviesa, determinándolo cual instrumento de su propagación. La intuición mística, desde el punto de vista bergsoniano, es el motor de una sociedad de hombres amorosos entre sí, pues el vínculo del hombre con su principio, se traduce en la difusión del amor en el que ese principio se constituye, a partir del amor del hombre por el hombre. El vínculo de éste con su principio inmanente es caridad, pues el principio mismo del hombre es un amor sobreabundante que no cabe en sí, y se expresa al comunicarse y prolongarse en derredor suyo.

En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, su autor escribe:

Hemos de hablar de la experiencia mística considerada en lo que tiene de inmediato, al margen de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente a una corriente que los embarga. Seguros de sí mismos, porque sienten en su interior algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquéllos para quienes el misticismo no es más que visión, transporte, éxtasis. Lo que estos hombres han dejado pasar al interior de sí mismos es un flujo descendente que a través de ellos quería ganar a los demás hombres. Sienten como un impulso de amor la necesidad de propagar en torno suyo lo que han recibido, amor al que cada uno de ellos imprime el sello de su propia personalidad, amor que es entonces en cada uno una emoción nueva, capaz de transportar la vida humana a un tono distinto; amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo y que por él, para él, otros hombres dearán abrir su alma al amor de la humanidad.⁴⁵

La mística revela, según Bergson, que el fondo de lo real es un amor sobreabundante que toma al hombre, constituyéndolo en un ámbito de su propagación. En la mística, el hombre se funde con lo que no es él, la vida o duración, para afirmarla en un amor participativo y comunicativo en el que el hombre toda vez que va más allá de sí, encuentra al conjunto de la humanidad. La experiencia mística revela que el fondo de lo real es una intensidad amorosa cuya aprehen-

indicando en la lejanía el punto virtual donde todos se encontraban. Todo sucede como si lo que permanecía indeterminado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como si la 'probabilidad' propiamente filosófica se prolongase en certeza mística. Sin duda el filósofo sólo puede considerar al alma mística desde fuera y desde el punto de vista de sus líneas de probabilidad. Pero precisamente la existencia misma del misticismo otorga una probabilidad superior a esta transmutación final en certeza, y también como una envoltura o un límite a todos los aspectos del método". (G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 118.)

⁴⁵ H. Bergson, "Las dos fuentes de la moral y la religión", en *op. cit.*, p. 1059, 101.

sión se resuelve en una transfiguración y afirmación del hombre en ella, y en una afirmación y prolongación de ésta en el hombre, a partir del amor del hombre por el hombre. La intuición vincula a los hombres entre sí en una sociedad no disciplinar o cerrada, sino abierta y amorosa, pues se determina a manera de vínculo inmediato con una vida o duración que en una emoción peculiar —el amor como caridad— encuentra la satisfacción de su carácter difusivo.⁴⁶

¿Es el autor de *Mil mesetas* alguien que vea en el amor el corolario de una toma de contacto del hombre con lo que no es él, es decir, con un plano de inmanencia que en él se expresa y lo hace ámbito de su afirmación?

Deleuze, al igual que Bergson, ve en el cuerpo el umbral que deja pasar una intensidad peculiar —el amor mismo— en tanto nutriente fundamental de la conciencia. El plano de inmanencia en tanto un plexo productivo en el que lo Uno y lo Múltiple se tejen ilimitadamente, se resuelve en el afecto sin sujeto de un amor que embarga al CsO e inflama a la conciencia con su devenir expresivo y productivo.

Los diferentes devenires a los que da lugar a la creación de CsO, en Deleuze, se encadenan hasta conducir a la experiencia de un amor que es tanto forma de lo real, como un relámpago que enciende el espíritu. El arte y sus diversos devenires, la abolición del yo y de la subjetividad, la modificación y ampliación del régimen perceptivo y afectivo, la experiencia de afectos y preceptos puros propios de la composición del CsO, el devenir animal, el devenir viento o molécula, convergen en la experiencia fundante del amor, igual que el principio de un agenciamiento genuinamente creativo.

En *Mil mesetas* apunta:

Es una cuestión de velocidad, *incluso in situ*. ¿No es eso también deshacer el rostro o como decía Miller, ya no mirar a los ojos ni mirarse en los ojos, sino atravesarlos a nado, cerrar los ojos y convertir el propio cuerpo en un rayo de luz que se mueve a una velocidad cada vez mayor? Por supuesto se necesitan todos los recursos del arte y del arte más elevado. Se necesita toda una línea de escritura, toda una línea de pictorialidad, toda una línea de musicalidad... Pues gracias a la escritura se deviene animal, gracias al color

⁴⁶ “Estamos condenados a la lucha de los pueblos y de las clases si no podemos volver a entrar en contacto con el esfuerzo creador que creó a la humanidad. El camino del hombre al hombre pasa por Dios. Este camino nos abren los grandes místicos, y ésta es una nueva manera de considerar el genio. Porque el genio verdadero o el místico es un hombre que no cree en su genio: el único genio que se une a él en la emoción es Dios mismo. Los grandes místicos no piensan sino en esfumarse delante de él, en servirle de instrumento, en dar paso al amor creador que por mediación de ellos debe derramarse sobre todos los hombres”. (Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*. Barcelona, Herder, 1975, p. 127.)

se deviene imperceptible, gracias a la música se deviene puro y sin recuerdos, a la vez animal e imperceptible: amoroso.⁴⁷

El amor no es un afecto impuro resultado de un proceso de estratificación, sino el plano mismo de inmanencia que da lugar a una *haecceidad* que articula en un devenir creativo los motivos de lo Uno y de lo Múltiple: la experiencia del amor, es la afirmación de un devenir inserto en el plano mismo de inmanencia, es el propio plano de inmanencia que satisface su dimensión productiva, al ordenar al hombre en un afecto puro, sin resquicio alguno de obligación o moral disciplinar.

El amor, para Deleuze, es la vida que sale al encuentro de la conciencia cuando la conciencia no es ella, inundándola y transformándola, al determinarla no cual objeto del “Juicio de Dios” o una subjetividad dominante o dominada, por el contrario es el motivo de la producción de un agenciamiento peculiar: el amor del hombre por el hombre, que afirma el propio carácter productivo del plano de inmanencia que es su principio.

Continúa el filósofo francés, el amor realiza el vínculo del hombre con el hombre, no en términos de conquista o exterminio, sino como la creación de una *haecceidad* o un CsO erótico y colectivo, un CsO que se constituye como un horizonte de encuentro y emancipación.

Apunta en *Mil mesetas*:

Sólo a través de la pared del significante podremos hacer pasar las líneas de significancia que anulan todo recuerdo, toda referencia, toda posible significación, y toda posible interpretación previa. Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetiva podremos descubrir las partículas capturadas, alteradas, transformadas, que hay que relanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos.⁴⁸

La intuición en Deleuze es la vía hacia una liberación de la esclavitud del hombre por el hombre, en la medida que la toma de contacto con el plano de inmanencia se resuelve como la composición de una *haecceidad* amorosa: el amor es el desplazamiento de la conciencia de un yo sujeto al “Juicio de Dios”, de un yo que nombra, clasifica, rebaja y aniquila al Otro, a un CsO que relanza la existencia hacia la formación de un orden social libre, fundado en la capacidad misma de la conciencia para devenir lo que no es ella: intensi-

⁴⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 191.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 193.

dad, afecto puro, encuentro, creación, y no afección pasiva, ciega disciplina o esclavitud.

Deleuze es cuidadoso al subrayar que el motivo de la involución que supone la creación de un devenir amoroso, en tanto éste no se hace posible sino al llevar una toma de contacto con el plano de inmanencia. Sin embargo no es menos claro al señalar la importancia de la afirmación creativa donde dicha involución cosecha su sentido: el CsO, el devenir animal, o el devenir primitivo, se resuelven en una *cabeza buscadora*, en un horizonte abierto de experiencia, que es precisamente la propagación de la forma misma del amor: *amor mío*, encuentro con el otro, formación de una *haecceidad*, composición de un encuentro.

El encuentro amoroso con el otro no es sólo expresión de una involución de la conciencia, sino una revolución, un movimiento hacia arriba y delante que expresa un hallazgo, la culminación de una búsqueda iniciada a partir de la creación de un CsO. La noción de ‘cabeza buscadora’ es un compromiso con una experiencia de vida no esclavizante o alienante, sino inmanente y productiva. El amor es para Deleuze libertad.

Nuestro autor apunta al respecto:

Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en la que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos, extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma para la maravilla de una vida no humana ha crear. *Rostro, amor mío*, pero, por fin, convertido en cabeza buscadora.⁴⁹

La noción de “cabeza buscadora” es el horizonte positivo al que tiende una filosofía que apunta a hacer del hombre no-hombre y de la filosofía misma no-filosofía, en tanto forma de un empirismo radical por el que el hombre va más allá de sí, y trae al mundo una libertad que a la vez que es intuición, es también creación. Deleuze defiende no una sola involución que anulara la conciencia en lo Uno, sino una involución creativa que desenvuelva el Uno-Múltiple en un devenir que da cumplimiento a su carácter afirmativo. La noción de “cabeza buscadora” es la brújula que conduce a la consciencia a una experiencia liberadora, por la cual el hombre no sea esclavo del hombre, sino que el hombre camine con el hombre de la mano hacia la creación del no-hombre, a la propia experiencia intensiva y creativa del amor.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 194.

Intuición y amor en la lectura deleuziana de Bergson

Deleuze recupera la doctrina de Bergson en varios puntos: en cuanto a la concepción de un plano de inmanencia a la vez uno y múltiple, a la forma de una duración o un devenir que complica o condensa otros devenires, a la determinación de la intuición como principio del vínculo de la conciencia con el propio plano de inmanencia. En términos generales, Deleuze subsume en su doctrina la concepción bergsoniana de una duración inmanente, que es la fuente de la que brota todo proceso creativo, de la misma manera que la concepción de una intuición que toda vez que se constituye en un retorno y una torción, presenta diversos grados de tensión y se resuelve igual que una fuente de vida y afirmación.⁵⁰ Ahora bien, evidentemente es una operación un tanto artificial señalar los tópicos bergsonianos que Deleuze asimila, como si fuesen los ingredientes para la elaboración de una receta culinaria predeterminada. Son múltiples los análisis que realiza sobre la filosofía de Bergson a lo largo de su obra y el tratamiento que da a las mismas no es de ningún modo el de una mera incorporación mecánica. De ninguna manera pretendemos desconocer el genio creativo de Deleuze. La lectura que realiza sobre la filosofía de Bergson, toda vez que retoma planteamientos diversos, presenta respecto a ésta radicales asimetrías (por ejemplo en lo referente a la valoración del cristianismo). Asimismo muestra una singularidad, que no es posible recomponer a base del recuento de los ascendentes doctrinales que aparecen en su filosofía. No obstante, a mi juicio, la filosofía de Deleuze establece con la de Bergson un compromiso profundo, un itinerario compartido, más allá de la recuperación de ciertas figuras conceptuales: la exigencia de sujetar a la filosofía a la experiencia inmediata del cuerpo, la exigencia de asumir la significación ontológica del amor, en tanto fruto fundamental de la determinación de la filosofía como empirismo radical. La coincidencia en la determinación de la experiencia misma del amor, como momento mayor de una filosofía que tiene que devenir no filosofía para crear conceptos, es quizá el gesto que nos habla con mayor elocuencia de la cercanía de las filosofías de Deleuze y de Bergson. Podemos decir que el autor de *Mil mesetas* es bergsoniano no sólo porque habla de la duración, de un plano de

⁵⁰ Cf. M. Hardt, *op. cit.*, p. 70: Más preciso, Deleuze agrega poco después que lo que salva esta brecha entre la inteligencia y la sociabilidad es el origen de la intuición, que es la emoción creativa. Esta producción original de sociabilidad a través de la emoción creativa nos retrotrae al plano de unidad de la memoria de Bergson, pero esta vez se trata de una nueva memoria. “Y esta emoción creativa, ¿qué es sino precisamente una Memoria cósmica, que actualiza todos los niveles al mismo tiempo, que liberta al hombre del plano o el nivel al que pertenece para convertirlo en un creador, adecuado al movimiento total de la creación”.

inmanencia a la vez uno y múltiple, de los vínculos entre la imagen y la materia, etcétera, sino también porque coloca la experiencia del afecto puro del amor en el centro de un discurso filosófico que hace el esfuerzo por reconciliarse con la esfera del cuerpo vivo.

Describe, en las últimas líneas de su texto *El bergsonismo*, un programa filosófico —el de Bergson mismo—, con el que el suyo propio establece una secreta complicidad:

Nos instalamos entonces en un mixto de emoción y representación sin ver que la emoción es la potencia, sin ver la naturaleza de la emoción como elemento puro. La emoción precede en verdad a toda representación: es la generadora de ideas nuevas. Propiamente hablando no tiene objeto sino sólo una *esencia* que se extiende sobre objetos diversos: animales, plantas, la naturaleza entera. “Esta música sublime expresa el amor. Sin embargo no es el amor de nadie... el amor será cualificado por su esencia, no por su objeto”. Siendo personal, no es individual; siendo trascendente, es como el Dios en nosotros. “Cuando la música llora, es la humanidad, la naturaleza entera la que llora. A decir verdad, no introduce estos sentimientos en nosotros; nos introduce más bien a ellos como a transeúntes, empujados a bailar.” En resumen, la emoción es creadora, en primer lugar, porque expresa la creación entera; en segundo lugar, porque crea la obra en la que se expresa; y finalmente, porque comunica a los espectadores u oyentes un poco de esa creatividad.⁵¹

Y más adelante añade:

La emoción es la génesis de la intuición en la inteligencia. El hombre accede a la Totalidad creadora abierta, creando más bien que contemplando. En la filosofía misma hay todavía demasiada contemplación supuesta: todo ocurre como si la inteligencia estuviese ya penetrada de emoción y, por lo tanto, de intuición, pero no lo suficiente como para crear conforme a dicha emoción. Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos.⁵²

La filosofía, en nuestros dos filósofos, ha de devenir no filosofía para acuñar conceptos. En este sentido, la intuición se coloca como dínamo de la filosofía, en la medida que la vincula con un plano de inmanencia que en la conciencia y en la filosofía misma, da satisfacción a su dimensión productiva y creativa. La intuición filosófica, la intuición artística y la intuición mística, se encabalgan en

⁵¹ G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 117.

⁵² *Ibid.*, p. 118.

una filosofía que se enderezan en un empirismo radical. Este empirismo, en última instancia, tiene en la experiencia del amor a la vez que su tierra más profunda, su cielo más elevado, en tanto fundamento de una filosofía inmanentista, que no renuncia a cultivar una función vital.

La relación de Deleuze con Bergson es rica y compleja. Nosotros hasta aquí hemos hecho un primer acercamiento a la misma, tocando algunos de sus diversos nexos interiores. La pareja Bergson-Deleuze se constituye sin duda en un espacio de reflexión que resulta fundamental en el ámbito de la filosofía vitalista. El vitalismo filosófico que desde autores como Bruno, Spinoza o Nietzsche enriquece a la filosofía moderna, encuentra en Bergson y Deleuze una vía importante de renovación. Bergson y Deleuze hacen del análisis de las nociones de amor, cuerpo y experiencia momentos capitales del discurso filosófico. Nosotros hemos pretendido hacer explícito el contenido y la relación entre dichas nociones, para brindar un marco de inteligibilidad a la forma de la mencionada pareja de autores y con una ella, contribuir a enriquecer el estudio de la tradición del propio vitalismo filosófico, insoslayable en la comprensión de la filosofía moderna.

Fecha de recepción: 20/03/2012

Fecha de aceptación: 07/03/2013

EL ACOSO EN LUGARES PÚBLICOS. EXPERIENCIAS Y PERCEPCIONES DE ADOLESCENTES MEXICANOS

MARÍA ELENA MEZA DE LUNA*

Resumen

Se estudia la incidencia del acoso en espacios públicos y los sentimientos con que adolescentes lo perciben. MÉTODO: se partió del enfoque mixto, 125 estudiantes de secundaria contestaron una encuesta de propósito específico. Los datos cuantitativos se analizaron estadísticamente con SPSS y los cualitativos con Atlas-Ti. RESULTADOS: desde temprana edad existe una alta incidencia de acoso en lugares públicos; en especial en las mujeres (69.5%), pero también en los hombres (25.4%). El acoso fue percibido con una connotación siempre negativa. CONCLUSIÓN: los hallazgos dejan al descubierto una forma de agresión arraigada contra las y los jóvenes, lo que vulnera su desarrollo en un periodo crítico en la estructuración del *self*. Los resultados convocan a unir esfuerzos para atender un fenómeno que lacera a la sociedad; llaman a revertir la poca atención que recibe, y crear los canales para poder denunciarlo, juzgarlo y sancionarlo, para no dejarlo más en la impunidad.

Palabras clave: acoso, lugares públicos, adolescentes, género, México.

* Estudiante de posdoctorado en la Universidad de Querétaro, México, <mezamariel@yahoo.com>.

Abstract

We studied the incidence of harassment in public places and the feelings that adolescents perceive on it. **METHOD:** We used mixed approach, 125 high school students answered a specific purpose survey. Quantitative data were statistically analyzed with SPSS, and qualitative data with Atlas.ti. **RESULTS:** Incidence of harassment in public places is high in adolescents (women = 69.5%, men = 25.4%). Always they evaluated it as a negative experience. **CONCLUSION:** The findings expose a form of aggression against adolescent's development, since it occurs in a critical period of their life; where the construction of the self is happening. The results are a call for joining efforts to address a phenomenon that lacerates society. It is call, to reverse the lack of attention given to harassment in public places, and to create the adequate channels to denounce it, judge it, and leaving it no more with impunity.

Key words: Street harassment, public places, adolescents, gender, Mexico.

Introducción

El acoso en los espacios públicos tiene una alta incidencia, en especial para las mujeres en quienes toma un cariz sexual. Las investigaciones de Kearl¹ revelan que alrededor del mundo 80% de las mujeres padecen al menos acoso ocasional en la calle; el 80% constantemente tienen que mantenerse alertas cuando caminan por las calles; el 50% tienen que cruzar la calle y buscar rutas alternas hasta sus destinos; el 45% sienten que no pueden ir solas a lugares públicos. El 26% mienten sobre tener pareja para que los acosadores las dejen en paz; el 19% ha tenido que cambiar de trabajo sólo para evitar la zona donde han sido acosadas. Existe una amplia gama de acosos que van desde silbidos, comentarios cargados sexualmente, contactos sexuales, sonar el claxon, comentarios evaluativos, exhibicionismo, masturbación y de ahí hasta la violación y todavía ocasional, pero cada vez más frecuentemente, la muerte.

El acoso en las calles generalmente se vive en silencio; no se denuncia. De acuerdo con la *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los*

¹ H. Kearl, *Stop street harassment: Making public places safe and welcoming for women*. Praeger, 2010.

*Hogares*², en los espacios comunitarios (calle, mercado, transporte, cine, iglesia, tienda, hospital, etcétera) 40% de las mujeres se ha enfrentado con algún tipo de violencia: 42% ha padecido violencia sexual y 92% intimidación. No obstante, existe una tendencia por señalar y culpar a la víctima, lo que explica que estas acciones rara vez se denuncien o reporten.

Lau³ ha encontrado que los adolescentes, a la edad en que asisten a secundaria, están en un periodo crítico porque son muy susceptibles y vulnerables a la perturbación del *self* (sí mismo), donde el auto-concepto es fundamental. Lau encuentra una alta correlación entre el desarrollo del auto-concepto y la apariencia física, en especial para las mujeres adolescentes. Por tanto, dadas estas evidencias, nos interesa explorar si en dicha etapa de vida, en la que se es tan vulnerable, se vive el acoso, y de ser así; qué reacciones les produce. En especial bajo las evidencias que indican que el acoso en espacios públicos se caracterizan por un alto contenido en torno a la apariencia física de las mujeres.⁴ La presente investigación tiene el propósito de explorar: la incidencia en adolescentes del acoso en lugares públicos; cómo es experimentado y a qué edad se comienza a vivir. Parte de la experiencia de jóvenes de secundaria en espacios públicos, para responder a las preguntas de investigación: 1) ¿cuál es la incidencia del acoso?, 2) ¿qué sentimientos asocian con el acoso?, y 3) ¿a qué edad comienzan a experimentar el acoso?

Hipótesis

Partiendo de los estudios previos, antes señalados, se establecen las siguientes hipótesis:

1. La incidencia del acoso será alta entre las mujeres.
2. Los sentimientos asociados al acoso serán vinculados con una experiencia negativa.

² Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*. México, 2006.

³ S. Lau, "Crisis and vulnerability in adolescent development", en *Journal of Youth Adolescence*, vol. 19, núm. 2, pp. 111-139.

⁴ H. Kears, *op. cit.*; H. Sullivan, T. Maureen y M. McHugs, "Creeps and casanovas: experiences, explanations, and effects on street harassment", en M. Paludi y F. Denmark, *Victims of sexual assault and abuse: resources and responses for individuals and families*. Praeger, 2010.

Método

Se siguió un enfoque mixto⁵ consistente de preguntas abiertas y cerradas integradas en una encuesta que estudia la experiencia y percepción del acoso entre los 13 y los 15 años. Este comunicado se enfoca en parte de los resultados de una investigación más amplia.

Participantes

El criterio de inclusión para participar en el estudio consistió en ser residente de la zona urbana de Querétaro y tener entre 13 y 15 años. Se ha acudido a una institución educativa del estado, por la factibilidad de encontrar jóvenes que cumplieran con la población objetivo requerida. Presentamos los resultados preliminares, comprendiendo a 125 adolescentes; de los cuales 50.8% son hombres y 49.2% mujeres. El rango de edad entre 13 y 15 años ($M= 14.28$). La mayoría vive con la madre (97.5%), el 74.6% vive con el padre, y el 26.4% comparte la vivienda con otras personas (*i.e.*, abuelo/a). El grupo de adolescentes tenía una homogeneidad en cuanto a la clase social y variables socio-económicas.

Procedimiento

La encuesta forma parte de un programa de prevención “Respetémonos”, desarrollado en el grupo de civiles ¡Atrévete-Ya, Hollaback!, que tiene como objetivo facilitar cambios culturales que posibiliten ciudades seguras para todas las personas. La sesión “Respetémonos” tiene una duración de 2 horas, e inicia con una encuesta. Previo a la aplicación de dicha encuesta, se obtuvo el consentimiento informado de los padres para que el alumnado participara, mandando un formato por escrito a través de la propia institución.

Instrumento

La encuesta utilizada adaptó elementos de estudios previos,⁶ adecuándolos a la población a la que estaba dirigida, e incorporó algunos reactivos necesarios

⁵ R. Hernández, C. Fernández y P. Baptista, *Metodología de la investigación*. México, Mc Graw-Hill, 2010.

⁶ H. Kears, *op. cit.*

para satisfacer los objetivos de investigación. Entre otras, el cuestionario contenía preguntas abiertas sobre: lo que se entiende por acoso, la percepción de los sentimientos que se experimentan en él, en caso de haberlo experimentado se exploró la edad aproximada en la que sucedió y qué acoso fue. Además, las preguntas cerradas indagaban la frecuencia con que han padecido discriminación o acoso por aspectos específicos (nacionalidad, por su sexo, edad, etcétera), las estrategias que llegan a utilizar las personas por miedo al acoso (evadir salir solas, cruzar la calle, etcétera) y el grado de acoso que perciben existe en diferentes contextos (restaurante, plaza, autobús, calle, etcétera). Se utilizaron escalas tipo Likert a 5 puntos (siempre, frecuentemente, a veces, rara vez, o nunca), excepto para la evaluación del acoso en contextos específicos, donde se estableció una escala del 0 al 10; estableciéndose: 0 = Ningún acoso y 10 = Máximo nivel de acoso. La encuesta fue avalada por personal educativo de la institución. Los datos cuantitativos se analizaron PC SPSS 12.0 para la estadística descriptiva, y los cualitativos con Atlas-ti.

Resultados

Se ha encontrado que casi la mitad (47.1%) de los jóvenes participantes han experimentado algún acoso en espacios públicos. El rango de edad del primer incidente aparece entre 6 y 14 años ($M = 12.02$). Sin embargo, el 69.5% del grupo de mujeres ha experimentado el acoso, mientras que un 25.4% de los hombres lo han padecido. La edad del primer incidente es similar para ambos sexos.

El análisis cualitativo ha mostrado que los jóvenes perciben el acoso como una interacción que principalmente produce molestia en quien lo recibe y que tiene un patrón de ocurrencia constante, generando consecuencias físicas y psicológicas. Se materializa en una falta de respeto al espacio personal de las personas: con intimidaciones (*i.e.*, miradas insistentes), persecuciones, amenazas (verbales, o físicas; incluyendo con arma), humillaciones, manoseos (*i.e.*, pellizcar partes íntimas, dar nalgadas) y robo.

Los sentimientos que se perciben como consecuencia del acoso, de acuerdo al porcentaje de las menciones en cada género, aparecen en orden de importancia en la tabla 1.

Tabla 1. Percepción de Sentimientos frente al Acoso.

Mujeres		Hombres	
Sentimiento	Menciones (%)	Sentimiento	Menciones (%)
Miedo	59.32	Miedo	46.03
Inseguridad	33.90	Enojo	26.98
Enojo	25.42	Impotencia	20.63
Molestia	22.03	Tristeza	14.29
Tristeza	22.03	Molestia	11.11
Impotencia	16.95	Depresión	7.94
Intimidación	10.16	Angustia	6.35
Desesperación	6.78	Nervios	6.35
Nervios	6.78	Inseguridad	4.76
Otras menciones	50.85	Otras menciones	57.14

Discusión

Conforme a lo esperado se ha encontrado una alta incidencia del acoso en las mujeres. Incluso el porcentaje de mujeres que experimentan acoso es casi el triple que el de los hombres (2.74 veces más). Los resultados dejan ver la existencia alarmante del acoso, iniciando desde una edad muy temprana (12 años en promedio). Además, al tomar en cuenta los indicadores de otros estudios,⁷ pone al descubierto una victimización que aparece reiteradamente; pudiéndose extender impunemente por décadas en las personas.

La victimización tiene un alto impacto sobre el auto-concepto que da cabida a la construcción del *self*. Se ha encontrado que la victimización sexual incide negativamente en la auto-estima,⁸ componente fundante del auto-concepto. Esto enviste relevancia dado que el acoso a las mujeres es principalmente sexual.⁹ Más concretamente, la victimización sexual a menores ha sido ampliamente

⁷ *Idem.*; H. Sullivan, T. Maureen y M. McHugh, "Creeps and casanovas...", en M. Paludi y F. Denmark, *op. cit.*

⁸ H. A. Turner, D. Finkelhor y R. Ormrod, "The effects of adolescent victimization on self-concept and depressive symptoms", en *Child Maltreatment*, vol. 15, núm. 2, 2010, pp. 76-90.

⁹ H. Sullivan, T. Maureen y M. McHugh, "Creeps and casanovas...", en M. Paludi y F. Denmark, *op. cit.*

documentada. El abuso sexual altera los componentes cognitivos del *self*, dando lugar a la proliferación negativa sobre la auto-evaluación y sobre las creencias, conlleva un sentido de inferioridad, baja auto-eficacia,¹⁰ y baja autoestima en menores.¹¹ Por otra parte, se ha demostrado que niños y adultos con un historial de abuso sexual tienden a culparse por los acontecimientos negativos.¹² Lo que pone en la mesa de discusión los posibles efectos del acoso, dada su alta incidencia. Además, el auto-concepto también está relacionado con el control personal¹³ y la auto-eficacia. Bandura,¹⁴ enfatiza que la incapacidad para influir en los acontecimientos y las condiciones sociales que afectan significativamente la vida de uno; puede dar lugar a sentimientos de inutilidad y desánimo, así como a la ansiedad. Lo cual remite a la impotencia, uno de los sentimientos prevalentes con los que los jóvenes asocian al acoso. El auto-concepto se va desarrollando desde la infancia fundamentalmente con la interacción. Cuando éstas son adecuadas (e.g., amorosas, respetuosas) los y las menores desarrollan una apreciación del mundo como un lugar seguro y confiable que les permite desplegar un sentido del *self* (sí mismo) competente y digno de amor.¹⁵ Por el contrario, se ha encontrado que quienes han tenido un ambiente hostil; como el que provocan padres irresponsables, que son agresivos y actúan con negligencia; están en desventaja para lograr este desarrollo adecuado del *self*, son más propensos a percibirse a sí mismos como inefectivos y sin valor.¹⁶ Los hallazgos de nuestra investigación confirman que el acoso justamente crea un ambiente hostil, ya que se le asocia al miedo, inseguridad, molestia, enojo, impotencia, tristeza, e intimidación, entre otros. Aún más, el acoso es una forma de maltrato. El maltrato en menores produce un auto-concepto menos elevado que quienes no lo padecen.¹⁷ Lo que se refleja en una baja de la auto-eficacia y

¹⁰ S. Harter, *The construction of the self*. Nueva York, Guilford Press, 1999; F. W. Putnam, "Disturbances of 'self' in victims of childhood sexual abuse", en R. Kluft, ed., *Incestrelated syndromes of adult psychopathology*. Washington, D. C. American Psychiatric Press, 1990.

¹¹ C. Feiring, L. Taska y M. Lewis, "The role of shame and attributional style in children's and adolescent's adaptation to sexual abuse", en *Child Maltreatment*, núm. 3, 1998, pp. 129-142.

¹² *Idem*.

¹³ A. King, "Agency, achievement, and self-concept of young adolescent art students", en *Studies in Art Education*, 1983, pp. 187-194.

¹⁴ A. Bandura, "Self-efficacy mechanism in human agency", en *American Psychological Association*, vol. 37, núm. 2, pp. 122-147.

¹⁵ M. S. Ainsworth y J. Bowlby, "An ethological approach to personality development", en *American Psychologist*, vol. 46, núm. 4, 1991, pp. 333-341.

¹⁶ J. Kim y D. Cicchetti, "Longitudinal trajectories of self-system process and depressive symptoms among maltreated and nonmaltreated children", en *Child Development*, vol. 77, núm. 3, 2006, pp. 624-639.

¹⁷ *Idem*.

auto-estima.¹⁸ Todo ello hace suponer que el acoso en esta etapa crítica puede influir negativamente en la construcción del auto-concepto. Futuras investigaciones harán una gran contribución al verificar esta correlación.

Los resultados presentados nos permiten avanzar en el entendimiento de una de las formas de violencia de género que permanece insidiosamente oculta; dado que para las mujeres la prevalencia del acoso en espacios públicos es contundentemente mayor que para los hombres, y sin embargo tiende a verse como normal. La dinámica del acoso en espacios públicos que se ha evidenciado aquí, apunta a la prevalencia de un contrato social¹⁹ donde prima la desigualdad entre los géneros y da origen a ciudadanías distintas; por un lado se encuentran quienes pueden acosar impunemente y por el otro quienes han de soportarlo. Así, para las mujeres dicho acoso establece una forma de estado de excepción²⁰ donde la aplicación de las leyes para protegerlas están ausentes, al tiempo que hace operativa la dominación masculina²¹ desde las prácticas cotidianas.

En conjunto, los resultados apuntan a hacer visible el fenómeno como un producto del sistema patriarcal que incide en “los modos de vida de las mujeres y de los hombres y a sus situaciones vitales, así como al contenido político de dominación-opresión de las relaciones entre ambos géneros”.²² Hecho que se hace patente desde edades tempranas, donde la conformación de la identidad está en proceso de construcción, y donde se va conformando en una educación ideológica en la violencia,²³ donde hombres y mujeres aprendemos roles que exaltan, promueven y perpetúan una virilidad violenta.

Conclusión

El acoso en lugares públicos tiene una alta incidencia desde temprana edad, especialmente entre las mujeres. Es un acto hostil y reiterado que produce

¹⁸ D. Cicchetti y F. A. Rogosch, “The role of self-organization in the promotion of resilience in maltreated children”, en *Development & Psychopathology*, núm. 9, 1997, pp. 797, 815; J. Kim y D. Cicchetti, “Longitudinal Trajectories...”, en *op. cit.*

¹⁹ Véase M. Witting, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Egales, 1992.

²⁰ G. Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y lanuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998.

²¹ P. Bourdieu, *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2005.

²² M. Lagarde, “Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas”, en Laura Guzmán Stein y Sylvia Pacheco, comps., *Estudios básicos de derechos humanos, IV*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, 1996.

²³ M. Lagarde, “Las leyes de violencia de género en México: medidas de prevención y sensibilización”, en *Revista Electrónica de la Universidad de la Rioja*, núm. 10, 2012, pp. 253-275.

sentimientos negativos. Bajo los estudios previos se puede inferir que el acoso, como acto reiterado a lo largo de décadas y dando inicio en edades de la construcción del *self*, tiene un alto impacto psicológico que afecta el sano desarrollo de los adolescentes, siendo un periodo muy susceptible y vulnerable a las perturbaciones. Sin embargo, esta correlación habrá de comprobarse con futuras investigaciones.

Los resultados convocan a unir esfuerzos para atender un fenómeno que lacera a la sociedad, hacen un llamado a revertir la poca atención que recibe el acoso en espacios públicos, y a crear los canales para poder denunciarlo, juzgarlo y sancionarlo, para no dejarlo más en la impunidad.

Fecha de recepción: 03/05/2012

Fecha de aceptación: 18/02/2013



RESEÑAS

CODO A CODO: PAREJAS DE ARTISTAS EN MÉXICO

COMISARENCO MIRKIN, Dina, coord., *Codo a codo: parejas de artistas en México*. México, Universidad Iberoamericana, 2013.

Los diecinueve artículos, testimonios y entrevistas que integran *Codo a codo* capturan las vibrantes historias de vida de algunas de las parejas más famosas de artistas del México posrevolucionario hasta el presente. Cada uno de los trabajos nos invita a reflexionar sobre el proceso y la dinámica que existe en la creación artística desde una perspectiva innovadora e interdisciplinaria dado que, tal como menciona Dina Comisarenco Mirkin en su prólogo, se trata de lograr un acercamiento a los artistas, sus vidas y sus obras con una mirada fresca y novedosa replanteando la visión tradicional que percibe al acto creador como una actividad individual y solitaria. Otro objetivo es el de reevaluar, desde los estudios de género, la influencia que ha tenido la crítica especializada en la producción artística en perpetuar los estereotipos tradicionales que tienden a marginalizar la visión y el talento de las mujeres artistas e intelectuales en favor de la mirada masculina.

Una característica única de esta colección es que los estudios que la componen se extienden más allá del campo de la pintura incursionando en otras artes visuales como la fotografía, la escultura, el diseño gráfico y textil, la artesanía, e inclusive, la literatura, el cine y el teatro. A través de estos múltiples enfoques es posible plasmar, por un lado, un panorama global sobre las tendencias, temáticas e influencias de la producción cultural en México en el siglo xx, y por otro, entender cómo la historia, la política y, hasta cierto punto, el amor y la

pasión, conforman la cosmovisión y expresión artística de un individuo. Esta multiplicidad se encuentra estrechamente relacionada con el hecho que los autores de los ensayos proceden de distintas disciplinas y diferentes filiaciones académicas y culturales.

Cada uno de los ensayos incluye información biográfica de los protagonistas en la que se describe cómo se inicia, desarrolla y, en algunos casos, concluye la relación afectiva entre las parejas. Varios ensayos se remontan a esos turbulentos y promisorios años cuando el panorama político del país se prestaba como fuente de inspiración para el desarrollo de nuevas propuestas artísticas, políticas y socio-culturales. En ese contexto de afirmación nacionalista y popular que dio fundamento al muralismo y a los movimientos de vanguardia se forjan gran parte de las historias de amor que componen el libro. Entre ellas se destaca la turbulenta relación entre Diego Rivera y Frida Kahlo, pasión en la cual se enfoca el ensayo de Juan Rafael Coronel Rivera. Su trabajo se centra en las particularidades en torno a la vida y la personalidad de dichos artistas así como su marcada influencia en la cultura y en la política nacional. El amor como fuente de gozo e inspiración, pero también de dolor y desdicha, es a su vez abordado por Comisarenko Mirkin, específicamente en la obra creativa de Nahui Olin y el Dr. Atl. Su estudio reevalúa la interpretación que se le ha dado a la relación entre ambos artistas y se enfoca principalmente en la plenitud de los años felices y artísticamente productivos. Alicia Sánchez Mejorada empalma otro capítulo al tema del amor como fuente creadora en su lectura de las cartas de Antonieta Rivas Mercado a Manuel Rodríguez Lozano. Las cartas de Antonieta, además de reflejar la agonía de un amor no correspondido, presentan un testimonio de su labor intelectual en el ámbito de la cultura y del teatro. Por otra parte, Leticia Torres Carmona y Carmen Gómez del Campo enmarcan su trabajo en la relación amorosa de Isabel Villaseñor y Gabriel Fernández Ledesma.

Las nuevas tendencias estéticas de estos y de otros propulsores de las vanguardias mexicanas, tal como examinan las autoras, pretenden capturar el torbellino de un país en transición, haciendo del arte una práctica cotidiana. Teri Geiss analiza en profundidad varios de los proyectos de Rosa Rolanda y Miguel Covarrubias en su experimentación con la danza, la fotografía y las artes visuales; mientras que Anvy Guzmán Romero registra, en el capítulo dedicado a Olga Costa y José Chávez Morado, la fuerza de la creatividad cuando abundan el talento y el amor. De manera semejante, Inda Sáenz dibuja un mural en distintos planos de las vidas Rina Lazo y Arturo García Bustos, poniendo de relieve la vigencia de las técnicas, los temas y los procesos de transformación cultural de la Escuela Mexicana. El debate sobre las vanguardias y tendencias estéticas es retomado por Ana María Torres Arroyo en su análisis sobre la participación

e influencia de Lilia Carrillo y Manuel Felguérez en el arte abstracto en México. Otra mirada al tema es el que aporta Tatiana Flores en su biografía íntima sobre Lola y Germán Cueto, dos figuras quienes se acercaron y entendieron el modernismo, desde una perspectiva y un estilo propio.

Los círculos de amigos, colaboradores y amantes como examinan algunos artículos, fueron fundamentales en el desarrollo artístico y el reconocimiento de estas figuras icónicas del arte mexicano. Adriana Zavala, por ejemplo, propone a María Izquierdo y a Rufino Tamayo como modelos de las dinámicas de poder en juego que predominaban entre las parejas de artistas heterosexuales en ese tiempo “durante el cual él pintaba, ella posaba. En esta línea de argumentación, ella sería su musa y discípulo y él, su maestro. El que las artistas sacrificaran su tiempo fuera del caballete para posar era algo sobreentendido”.¹ Tales expectativas se extienden a otros espacios de creación, como la fotografía. En su estudio sobre Edward Weston y Tina Modotti, Norma Macías evalúa la percepción de la crítica que valora a Weston, como un gran artista con una marcada trayectoria; no obstante, a Modotti se la reconoce primordialmente por su vida tumultuosa o por su relación como alumna y amante de Weston. Carolina González García también examina las contribuciones estilísticas y temáticas en parejas de artistas. Enfocándose en la producción fotográfica de Lola y Manuel Álvarez Bravo, demuestra que los diez años de relación dejaron una marcada influencia en la manera de plasmar, no sólo su visión artística sino también su percepción del otro y de sí mismos.

Algunos ensayos, como el de Karen Cordero Reiman, nos revelan una cara distinta de la dinámica de pareja y del proceso de creación. Su artículo nos aproxima el universo íntimo de Kati y José Horna, dos grandes artistas, cuya dinámica creativa los lleva a incursionar en una amplia variedad de medios visuales con los que registran sus impresiones de la vida cotidiana.

Cada una de estas historias de vida pone de manifiesto la riqueza interdisciplinaria del arte en relación con otras áreas de estudio, en particular, la antropología y la literatura. El texto de Tere Arcq y Andreas Neufert aborda la relación íntima de Alice Rahon y Wolfgang Paalen y su fascinación por la magia de las culturas precolombinas. Interés que caracteriza la pintura y la poesía de Rahon y las investigaciones estéticas y pictóricas de Paalen. Una misma atracción es la que originalmente reúne a dos grandes figuras de la literatura mexicana: Octavio Paz y Elena Garro. Margo Echenberg efectúa un excelente análisis del diálogo tácito en las diferentes interpretaciones de ambos escritores en torno a la figura de la Malinche y al mito de la mexicanidad.

¹ Dina Comisarenco Mirkin, coord., *Codo a codo: parejas de artistas en México*. México, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 185.

Si bien la mayoría de estas personalidades se encuentra unida por su amor mutuo así como por su profundo amor al arte, es interesante considerar el papel que juega el destino en cada una de estas historias de vida. Tal es el caso de Magalí Lara y Juan Francisco Elso. El ensayo de Olga María Rodríguez Bolufé traza un paralelo de la infancia, juventud, y trayectoria de estos artistas en sus respectivos países. Ella mexicana y él cubano, comparten una intensa vida y un mismo compromiso profesional gracias a una carta que propició su encuentro. Algo semejante ocurrió con Isidoro y Susana Negrete quienes se conocieron gracias a una de sus grandes pasiones: la música. Desde hace 30 años, tal como indica Johanna Consuelo Ángel Reyes, los Negrete, trabajan codo a codo contribuyendo con sus creaciones fantásticas al desarrollo del arte popular mexicano.

Aparte de los ensayos, la antología incluye una entrevista a María José de la Macorra y a Eric Pérez y un testimonio de Mónica Mayer sobre su relación Lerma Mayer. Según señala Comisarenco Mirkin, “las declaraciones personales de estos creadores contemporáneos, nos permiten acercarnos a algunos de los retos y construcciones sociales de los distintos géneros en el México de hoy sin los filtros propios de la interpretación académica”.² El aporte de estas nuevas voces es esclarecedor porque además de brindar una perspectiva diferente sobre los desafíos que confrontan las parejas de artistas contemporáneos, nos proporcionan un sentido de inmediatez en torno a la práctica y a la variedad de medios de expresión artística accesibles hoy en día.

Cada uno de estos ensayos, comentarios críticos, anécdotas y recuerdos personales de las vidas de estas figuras emblemáticas del arte mexicano, aporta una mirada a la intimidad de las parejas mediante la cual es factible construir un *collage* de algunos de los momentos más trascendentes de la historia y la política nacional. Por otra parte, estas historias de amor nos invitan a recorrer mentalmente una amplia galería de lugares o sitios donde se conocieron, se reunieron y se amaron los protagonistas de esta antología, y realizar una lectura transatlántica del intercambio artístico y cultural entre México, los Estados Unidos y Europa de la década de posguerra.

Un reconocido proverbio dice: “Detrás de un gran hombre se esconde una gran mujer”; en cierta manera, esta frase encierra una de las ideas centrales de este texto, por cuanto, en la mayoría de los ensayos se cuestiona la percepción tradicional que tiende a situar a la mujer artista en segundo plano en relación al hombre. Con ello, la antología corrobora la observación de la crítica feminista sobre la necesidad de reevaluar la interpretación que se le ha dado hasta ahora

² *Ibid.*, p. 18.

a la mujer como productora y creadora de cultura, y su participación en el registro del discurso histórico nacional.

La pulsión sexual, el amor y la atracción de los opuestos son, en cierto modo, los generadores de energía creativa que sirven de nexo entre estas historias de vida. Lo que el taoísmo define como *yin* y el *yan*, concepto fundamentado en la dualidad de todo lo existente en el universo. El *yin* como el principio femenino, la tierra, la oscuridad, la pasividad y la absorción. El *yang* como el principio masculino, el cielo, la luz, la actividad y la penetración. Según esta idea, cada ser, objeto o pensamiento posee un complemento del que depende para su existencia y que a su vez existe dentro de sí mismo. Dicha fluidez define la fuerza creadora que surge no sólo de la necesidad de trascendencia y de expresión del ser humano, sino también de la necesidad de amar y ser amado, de ser uno siendo dos, buscándose e interpretándose a sí mismo en la mirada del otro, desde donde es factible esbozar una identidad propia y a través de ésta, la identidad de una nación.

MARÍA CLAUDIA ANDRÉ*

Fecha de recepción: 31/08/2012

Fecha de aceptación: 11/09/2012

* Académica del Departamento de Lenguas Modernas en Hope College, Michigan, EUA, <andre@hope.edu>.

LA CRISIS QUE NOS PARIÓ. ENSAYO SOBRE CUATRO PUBLICACIONES QUE EMERGIERON EN EL CONTEXTO DE LA CRISIS ARGENTINA

Mú, el periódico de lavaca. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, lavaca Editora.
Hecho en Buenos Aires. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
Revista Sudestada. Lomas de Zamora, Buenos Aires.
Barcelona, una solución europea para los problemas de los argentinos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Gente Grossa S.R.L.

Un día caminando por la ciudad de Tandil, realizando un trayecto rutinario como solía hacer miré de reojo el puesto de diarios y revistas de la esquina de Gral. Rodríguez y Maipú y veo la tapa de la revista *Barcelona* del 18 de julio de 2008: “INGRID BETANCOURT. Julio López no está en la selva” e inmediatamente me brotó una carcajada, también instantáneamente descubrí que era un reflejo psíquico para hacer frente a esa provocación.

Se trataba de la revista argentina de humor negro “*Barcelona: una solución europea a los problemas argentinos*”. En esta ocasión parodiaba la liberación de la ex candidata presidencial de Colombia que había sido rehén de las FARC durante varios años, quien desde la portada afirmaba que Jorge Julio López, desaparecido el 18 de septiembre de 2006, no se encontraba en la selva colombiana.¹ Con esa tapa buscaba que a casi dos años de la desaparición lxs argentinx no la olvidáramos, no la naturalizáramos en el marco de la tan luchada democracia y de la cual los medios masivos dejaron de hablar.

¹ Testigo clave en el primer juicio a los terroristas de la última dictadura militar luego de la derogación por inconstitucionalidad de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final, sus declaraciones permitieron que se diera cadena perpetua en cárcel común al policía Miguel Etchecolatz; el mismo 18 se otorgaba la condena, Julio no llegó.

Pero ¿es ésta la forma? Sí, es ésta la forma que ha elegido el grupo de personas que realizan la revista. Se trata de una publicación quincenal, que se gestó como idea en 2002 y que los avatares económicos postergaron su salida a 2003. Impresa en color negro más otro color que puede ser cian, magenta o amarillo (colores base en el espacio de color CMYK, para imprenta). Se organiza en secciones a modo de periódico, ya que un blanco de esta publicación son los medios tradicionales de difusión, en particular el diario *Clarín* (el más consumido en el país); es de este mismo de quien deforman y apropian el lema: “Un toque de atención para la solución argentina de los problemas argentinos”. También según Ingrid Beck —una de sus integrantes— el nombre define la ciudad española a la que, ante la crisis social, política y económica que Argentina atraviesa en 2001-2002, muchas personas optan por emigrar en busca de oportunidades; “Barcelona era considerada la meca del arte y muchos se iban para allá. Nosotros decidimos hacer nuestra *Barcelona* en Buenos Aires”.²

Quincena tras quincena nos presenta las noticias “más relevantes” del modo más ácido —que chupar un limón se diría en criollo—, irónico e hilarante. No hay temas tabú, nada se escapa de su estilo sarcástico: aborto, fútbol, religión, raza, ideologías, etcétera. Como se ha señalado repetidas veces, para esta revista, no hay límites. En lenguaje coloquial, con referencias al lunfardo y al sentido común nacional lanza sus mordaces contenidos que arrancan toda clase de sentimiento, culpa, risas, remordimiento, sonrisas cómplices; imposible la apatía. Me permito citar unas líneas que sintetizan esto:

Al definirse como una revista política, esta publicación contrahegemónica asume también una actitud decisivamente crítica. La ficcionalización de lo ‘real’ (entendido como la agenda noticiosa) refleja el descreimiento y escepticismo en el discurso oficial y en la construcción de la autoridad en la discusión pública. Entonces, la mentira crítica y declarada es aceptada en un honesto pacto de lectura, y se convierte en una poderosa manera de conocimiento de la realidad. La parodia del formato, los géneros y los recursos periodísticos implica un diálogo crítico con el ejercicio de la profesión en la Argentina y, al mismo tiempo, apuntan la necesidad de su buena práctica. Denotan también el conocimiento de los valores periodísticos por parte de los editores de Barcelona: para parodiar algo hay que tener una sólida idea de lo que ‘debería ser’.³

² Paul Alonso, “*Barcelona*: una ácida revista argentina”, en *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, núm. 97. Quito, Ecuador, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, marzo de 2007, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 31.

Barcelona es una hija más de las que procreó la crisis que estalló en diciembre de 2001 y sus contenidos no dejan de señalar el descreimiento y desilusión de que fuimos presxs todxs en Argentina; también ella grita “Que se vayan todos, que no quede ni uno solo”, sin embargo pocos fueron los que se fueron, y la revista se encarga de marcar que este descontento con las formas tradicionales de hacer “la política” y “la comunicación” persisten a pesar de la “reactivación económica”. Otro signo de esta autonomía es que la publicación no contiene publicidad sólo se mantiene de las ventas (a un precio que si bien ha aumentado sigue siendo accesible).

Cabe destacar que también ha realizado actividades extras como la publicación del *Puto el que lee: Diccionario argentino de insultos, injurias e improperios* y *El libro negro del Bicentenario*, así como la organización del evento ¡Mueva la Patria!-La ópera cumbia argentina que, bajo este ritmo y con la irreverencia que distingue a lxs editores de la revista, repasa la historia de los 200 años del país y, además, la emisión de programas por Radio Nacional.

Pero ella no es la única, también al calor de la crisis que se acercaba, en agosto de 2001 nació la bella *Sudestada*. Y el calificativo no está demás. Es una publicación que no sólo cuida sus contenidos sino también su estética y que sale mensualmente para hablar de cultura, política y actualidad.

Al igual que en la *Barcelona*, se pueden encontrar secciones fijas: tiene un dossier que viene ilustrado en la tapa (muchas veces en ella está la mano del caricaturista Julio Ibarra) que revisa temas muy variados,⁴ “la sección ‘En la calle’ aborda problemáticas sociales de la zona, además de oficios (basureros de Lomas de Zamora —núm. 14—) y rutinas curiosas de la gente común (los trabajadores del cementerio —núm. 11—). La sección “Antihéroes” se ocupa en particular de rescatar del olvido a ciertos personajes que marcaron un hito en la historia artística de nuestro tiempo y hoy el paso del tiempo los ha dejado algo apartados de la memoria popular (por caso, Raúl González Tuñón —núm. 15—)”. Y también se puede hallar “La historia que no nos contaron” y los apartados específicos, como por ejemplo la sección “Poesía” (con biografías de Alejandra Pizarnik —núm. 13—); “Cine” (con artículos sobre el nuevo cine argentino —núm. 15—); “Plástica” (Frida Kahlo —núm. 14—) y críticas sobre

⁴ En una nota realizada a uno de sus directores, Walter Marini, afirma que para la elección del tema de la tapa: “se tiran todas las propuestas por parte del grupo que integra la redacción, [...] tratamos que tenga un gancho, algo nuevo, una buena foto, que sea creativo, que no es fácil sobre todo porque van pasando los números, día a día, mes a mes y tenemos que explotar aún más la creatividad para superarnos”. Fuente: <http://www.chacoonline.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=593>.

obras de teatro. Por supuesto, cuenta en la primera página con un “Editorial” que expresa la opinión de los autores sobre temas actuales.⁵

Otras coincidencias que podemos encontrar con la *Barcelona* es que también “se solventa a partir de las ventas y las suscripciones, más el aporte de algunos avisadores locales, pero no recibe subsidio ni ayuda oficial de ningún tipo” (incluso la distribución en las paradas del subte la realiza el equipo) y la realización de actividades extras como la publicación de los Cuadernos de Sudestadas, con títulos como *¿Por qué Stalin derrotó a Trotsky?*, *Una mirada sobre la vida y la obra de Fabián Polosecki y Rodolfo Walsh, los años montoneros* y los “especiales” (unos sobre Julio Cortázar y otro sobre Ernesto Guevara) y charlas con escritores en distintos espacios.⁶

Es por estos aspectos que coincido con una frase de la página web de la *Sudestada*, que pronunció el escritor Andrés Rivera: “En el año 2002, conocí *Sudestada*. La calidad de su escritura, y la prolijidad de su presentación, me dejaron casi estupefacto. Supe que su elaboración corre por cuenta de intelectuales jóvenes. Pero en un país que se desintegra, no puede ser de otra manera. Hagamos lo que sea para que *Sudestada* permanezca”.⁷

Pero a diferencia de la *Barcelona*, de la cual se puede encontrar en internet varios artículos académicos y una tesis de grado, sobre la *Sudestada* no se han realizado análisis que destaquen la agradable presencia de este refinado producto en los puestos de diarios y revistas.

Sudestada y *Barcelona* no fueron hijas únicas, también tuvieron dos hermanas más: *Mú, el periódico de lavaca* y *Hecho en Buenos Aires (HBA)*. La primera es una publicación mensual “de venta en kioscos, librerías, organizaciones sociales y por suscripción”, en la que se abordan más profundamente temas que semanalmente —por medio de un boletín electrónico— la editorial cooperativa lavaca informa y analiza temas de política y cultura. Creada en diciembre de 2001, se propone “generar herramientas, información, vínculos y saberes que potencien la autonomía de las personas y sus organizaciones sociales”.⁸

En este sentido, el *Mú* es una herramienta más para lograr su propósito que también intentan a través de la Agencia de noticias de libre circulación y reproducción, talleres de contrainformación, misiones de alerta, edición de libros, Cátedra Autónoma de Comunicación Social y “Decí Mu, el programa de radio de lavaca”.⁹

⁵ Información proveniente de <http://www.revistasudestada.com.ar/web06/sueltos.php3?id_article=290>.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

⁸ Fuente: <<http://lavaca.org/que-es-lavaca/>>.

⁹ Este ensayo también pretendía cubrir la aparición en escena pos crisis de diversas editorial

La última publicación a la que me quiero referir es un proyecto distinto a los anteriores. Si bien su contenido en páginas no se centra en lo político, como práctica social sí lo hace. Esta iniciativa surge más tempranamente que las anteriores, ya que su primer número sale en junio de 2000, pero también se puede considerar producto de la crisis que tuvo sus prolegómenos a partir del agotamiento del modelo de privatizaciones y paridad con el dólar que data de 1998.

Según la definición institucional “Hecho en Bs. As. es una empresa social que trabaja con personas en situación de calle, desempleados y personas sin oportunidades de generación de ingresos e inclusión, brindándoles un mecanismo de generación de un ingreso digno mediante la distribución de la revista *Hecho en Buenos Aires*”.¹⁰

Señalando otras diferencias con las publicaciones mencionadas, la *HBA* no se vende en puestos de diarios y revista sino de mano en mano. Por otra parte, este emprendimiento social por sus características no es autogestionado sino que está apoyado en la Fundación Levi Strauss (LSF/Levi's), el British Council, la Fundación AVINA, la International Network of Street Papers (INSP), el The Big Issue Group, la Homeless World Cup (HWC), el Index on Censorship/Index on Arts, la Interpress Service, el Programa de Fortalecimiento de la Sociedad Civil, la Corporación Bs. As. Sur y el Centro Cultural BID. Otra cuestión que la distingue, en particular de la *Sudestada* y el *Mú*, es la existencia de papers académicos, tesis y un capítulo en un libro que estudian este fenómeno.¹¹

En el plano de las coincidencias encontramos que ésta no es la única actividad que realiza el grupo humano responsable de la publicación, sino que también:

Hecho en Buenos Aires ofrece a sus vendedores servicios sociales, terapias de apoyo, talleres creativos, servicios médicos, acceso a internet, consultorio jurídico, a fin de ayudar a los vendedores y sus familias a aspirar a una vida mejor completando un proceso de inserción integral. Con el apoyo de la Fundación Levi Strauss, en un espacio cedido por la Secretaría de Cultura del gobierno porteño, HBA creó Centro Social Arte Hecho en Bs. As., espacio donde funciona un programa de formación en disciplinas artísticas y talleres de formación. Arte Hecho en Bs. As. es hoy una plataforma que celebra y explora talentos latentes de personas que viven en las márgenes.¹²

autogestivas tales como *Javaca*, *Tinta Limón*, *Editorial El Colectivo*, *Eloisa Cartonera* y *Argentina Arde*, pero por razones de extensión quedarán para un próximo escrito.

¹⁰ <http://www.hechoenbsas.com/>

¹¹ Siganevich, Paula: “El diseño gráfico en la calle: la revista *Hecho en Buenos Aires*”, en María Ledesma y Paula Siganevich, comp., *Piquete de ojo. Visualidades de la crisis: Argentina 2001-2003*, Ediciones FADU / NOBUKO, Buenos Aires, 2007, pp. 45-58.

¹² *Idem*.

Las cuatro revistas tienen precio accesible, *Barcelona*, *Mú* (negro y amarillo) y *Hecho en Buenos Aires* (a colores) realizadas en papel obra; sólo *Sudestada* utiliza papel laminado (tapa a color en los 23 últimos números e interior en blanco y negro). Pero lamentablemente tres de estas propuestas presentan límites propios de proyectos con estas características autogestivas y críticas, a ellas aplica el dicho popular “Dios está en todas partes pero atiende en Buenos Aires”, y es que sólo la *Barcelona* llega a otras ciudades del interior —San Rafael, Mendoza, por ejemplo—, *Mú el periódico de lavaca* se consigue en Tandil, provincia de Buenos Aires —otro ejemplo— pero la *Sudestada* y la *Hecho en Buenos Aires* sólo circulan en la capital federal.

Palabras finales

La crisis que atravesó a todxs lxs argentinxs entre 1998 y 2002 nos puso nuevamente a prueba y en respuesta a ella surgieron los valores que en mi opinión germinarían una nueva sociedad: creatividad, cooperación y solidaridad. Estas publicaciones a las que me he referido son muestra de ello, de que muchas cosas —si hay ganas— son posibles “con 2 mangos”.¹³ También son ellas el correlato editorial de fenómenos socioeconómicos que emergieron con idénticos valores: fábricas recuperadas, redes de trueque, asambleas barriales, cooperativas de trabajo, comedores, etcétera. Emprendimientos que demostraron que son posibles nuevas formas de gestionar la vida en común, de modo más democrático y con independencia de los poderes e instituciones que llevaron a la quiebra al país.

VIRGINIA LABIANO*

Fecha de recepción: 02/05/2011
Fecha de aceptación: 05/01/2012

¹³ Frase argentina que equivale a 2 pesos, es decir, con poco dinero.

* Maestra en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, México, <vilabiano@yahoo.com.ar>.

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades

Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Rectoría de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México

Convoca

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades en el núm. 15 de esta publicación.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a **EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO**. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista **EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO**.
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números al año, uno en junio y otro en diciembre.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

1. **Artículos:** trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
2. **Réplicas o debates:** trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
3. **Traducciones y entrevistas:** trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
4. **Comentario a libros:** trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
5. **Reseñas de libros:** trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas a espacio y medio en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlíneas de uno y medio espacio.
- Los márgenes han de ser de 2.54 cm arriba y abajo, y 3.17 cm, lado izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y el disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Los artículos tendrán un máximo de 50 000 caracteres.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.

- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 hojas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación:

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocarán luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor(es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición 'en', nombre (o inicial) seguido del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas (cada dato deberá ir seguido de coma).
- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

Envío de colaboraciones

Los trabajos serán enviados a la revista *EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO*. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica:

en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfatizen las aportaciones de la colaboración.
- Cinco palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado nacional e internacional (externo) en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.
- La revista *En-claves* se reserva los derechos de autor según lo establecido en la carta de cesión de derechos enviada por los autores que señala su uso en formatos impresos y medios electrónicos.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.

Dra. Dora Elvira García

Directora de ***EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO***.

Tecnológico de Monterrey, RZMCM Ciudad de México

Calle del Puente 222 Col, Ejidos de Huipulco

14380, Tlalpan, México, D. F.

Teléfono (52) (55) 54 83 20 20 Ext. 1377

<http://www.ccm.itesm.mx/en-claves>

en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

*For English version go to our web page

PROMETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

Año III, Núm. 7, verano 2013, ISSN 1852-9488

ARTÍCULOS

ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA – *¿O lo uno o lo otro?*
Sobre la politización de la diferencia

NAHUEL PALLITTO Y GUILLERMO FOLGUERA – *El gen y sus metáforas en el estudio ecológico del comportamiento animal: variaciones, implicancias y vigencias*

DIEGO PARENTE – *La frontera entre diseñadores y usuarios en el ámbito de los artefactos técnicos. Intersecciones y aporías*

CINE Y CIENCIA

MICHEL GHERMAN – *"Valsa com Bashir" e o massacre de Sabra e Chatila: Entre a amnésia política e a responsabilidade da memória*

CELSO RIBEIRO CAMPOS ET AL. – *Quebrando a banca. A probabilidade e os cassinos*

ADILSON SILVA OLIVEIRA – *O riso e o humor no filme "O Homem Nu"*

ENTREVISTAS

Entrevista a ALBERT LÁZARO-TINAUT – *"La traducción literaria siempre es una aproximación"*

RESEÑAS

Nicolás Straccia – *Texto, significado y mundo*, compilado por L. Basso y L. Catoggio

<http://www.PROMETEICA.com.ar/>
info@prometeica.com.ar

Teoría y Debate

- 9 **Miguel Ángel Vite Pérez**
Una interpretación heterodoxa de la crisis financiera global
- Jaime Tamayo**
39 Trescientos años de Rousseau y la democracia en México

Estado

- Martha Gloria Morales Garza, Efraín Mendoza Zaragoza
y Luis Alberto Fernández García**
51 De reglas blandas, árbitros mansos y malos partidos:
las leyes y la autonomía del órgano electoral de Querétaro
- Felipe González Ortiz, Ivett Tinoco García
y Alejandro Macedo García**
79 Inseguridad y violencia. Narrativas en torno a la violencia
y la inseguridad en el Estado de México

Sociedad

- Alejandro Klein**
117 Empobrecimiento, nuevos pobres y viejos pobres.
Un palimpsesto de inscripciones borrosas
- María del Carmen Ventura Patiño**
157 Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho

Reseñas

- Jorge Alonso Sánchez**
179 *La democratización frustrada. Limitaciones institucionales
y colonización política de las instituciones garantes de derechos,
y participación ciudadana en México*
- Marcos Pablo Moloeznik**
193 *Potencias medias y potencias regionales en el sistema político
internacional de Guerra Fría y Posguerra Fría (Propuesta de
dos modelos teóricos)*
- David Foust Rodríguez**
201 *El sentimiento de inseguridad y su repercusión
social y política*



EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, se terminó de imprimir en noviembre de 2013 en el taller de Colore Arte, Rinconada Macondo Edificio José A. 304, Col. Pedregal de Carrasco, Coyoacán. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Sara Risk Ferrer.

CONTENIDO

Artículos

- 11 *Las analogías en la formulación de la teoría electromagnética de la luz de Maxwell*
Vladimir Cachón Guillén
- 35 *Los derechos humanos en Francisco de Vitoria*
Carlos Bretón Mora Hernández
- 63 *Totalitarismo arendtiano y biopolítica foucaultiana: la hipótesis agambeniana de desconexión*
Federico Donner
- 85 *Consideraciones en torno al concepto de "símbolo" desde el punto de vista de Ernst Cassirer*
Roberto Andrés González
- 103 *Erich Fromm: bases para una antropología paradójica y una ética "negativa"*
Ricardo M. Rivas García
- 123 *Conocimiento, economía, desarrollo y sociedad: trazos desde la complejidad*
Ricardo Guzmán Díaz
Aurora Adriano Anaya
- 145 *Amor, cuerpo y filosofía de la experiencia: hacia la lectura deleuziana de Bergson*
José Ezcurdia
- 177 *El acoso en lugares públicos. Experiencias y percepciones de adolescentes mexicanos*
María Elena Meza de Luna

Reseñas

- 189 *Codo a codo: parejas de artistas en México*
María Claudia André
- 195 *La crisis que nos parió. Ensayo sobre cuatro publicaciones que emergieron en el contexto de la crisis argentina*
Virginia Labiano



ISSN: 1870-879X