

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

13

Año VII, Núm. 13
Enero-Junio 2013

Kafka: en el límite
Gustavo Álvarez Sánchez

*El narcisismo: esbozos para una biopolítica afirmativa
desde el psicoanálisis*
José Cabrera Sánchez

*Dictadura y reconciliación: una revisión del caso chileno
desde el pensamiento de Hannah Arendt*
María Soledad Sahueza

Una democracia sin ciudadanos: entrevista a Alberto Olvera
Santiago Sordo Ruz



**TECNOLÓGICO
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. 13, enero-junio 2013

Directora

Dora Elvira García G.

Jefa de redacción

Ivón Cepeda

Consejo de redacción

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

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM, Méx.), Antonio Barba (UNAM, Méx.), Bertold Bernreuter (Polylog, Alem.), Boris Berenzon (UNAM, Méx.), Mauricio Beuchot (UNAM, Méx.), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana, Méx.), Neus Campillo (Universidad de Valencia, Esp.), Pedro Cobo (ITAM, Méx.), Giuseppe Cacciatore (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 Grafía, 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.), Lillian Zirpolo (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

Asistente editorial

Tarssis Dessavre Oliva

Edición

Juan Carlos H. Vera • Evelín Ferrer • 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.



EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO
Fe de Erratas

En el artículo escrito por Francisco Palomino, titulado “Acoso sexual en México: análisis y propuestas”, publicado en el ejemplar número 12 de *En-Claves del Pensamiento* el propio autor fue omiso en dos cuestiones:

1. en escribir su nombre completo, el cual es Francisco Jesús Palomino Ortega, y
2. en dar debido cumplimiento al artículo 19 fracción XI del Reglamento de Becas del Programa de Fomento, Formación, Desarrollo y Vinculación de Recursos Humanos de Alto Nivel del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, agradeciendo a dicha Institución la beca otorgada para la realización del doctorado, merced a la cual fue posible el desarrollo de esta investigación.

ÍNDICE

Artículos

<i>Kafka: en el límite</i> Gustavo Álvarez Sánchez	11
<i>El problema del acto moral en el contexto de las neurociencias para una filosofía hilemórfica o analógica de la mente</i> Jacob Buganza	23
<i>El narcisismo: esbozos para una biopolítica afirmativa desde el psicoanálisis</i> José Cabrera Sánchez	49
<i>Manejo del estrés para el control metabólico de personas con diabetes mellitus tipo 2</i> Roberto Montes Delgado Roberto Oropeza Tena Francisco Javier Pedroza Cabrera Julio César Verdugo Lucero José Filiberto Enríquez Bielma	65

<i>Simuladores médicos, una elección racional y ética del manejo de cadáveres</i> José Carlos Vázquez Parra.	87
<i>El quiasmo y el dilema. Las encrucijadas de la secularización en Tocqueville</i> Juan Antonio González de Requena Farré.	101
<i>La filosofía: un enfrentamiento religioso dentro de la política griega</i> Marco Antonio López Espinoza.	125
<i>Dictadura y reconciliación: una revisión del caso chileno desde el pensamiento de Hannah Arendt</i> María Soledad Sahueza.	137
<i>Los años falsos y El libro vacío: la ciudad, la muerte y los roles de género en Josefina Vicens</i> Adriana Sáenz Valadez.	149
 Entrevista	
<i>Una democracia sin ciudadanos: entrevista a Alberto Olvera</i> Santiago Sordo Ruz.	175
 Reseñas	
<i>¿Hacia dónde vamos?</i> Alberto Constante.	185
<i>Reseña de The Gulf, my Shoulder... North Was the Horizon, de Clark Murray: acercamiento voraz a una realidad desmedida</i> Vivian Antaki.	191



ARTÍCULOS

KAFKA: EN EL LÍMITE

GUSTAVO ÁLVAREZ SÁNCHEZ*

Resumen

El presente trabajo aborda la obra de dos autores imprescindibles tanto en la literatura como en la filosofía. De Kafka y Foucault cuyo punto de reunión se encuentra en el poder disciplinario y normativo que subjetivan al individuo al interior de la sociedad burocratizada. Bajo el absurdo de la culpa y el castigo sin crimen Josef K., el protagonista kafkiano, da cuenta del secuestro del tiempo y el espacio, el orden del discurso y la obediencia autónoma, elementos con los que se sabe sujeto en libertad, pero al mismo tiempo sujeto que renuncia a cualquier acto de rebelión o resistencia.

Palabras clave: Kafka, Foucault, burocracia, castigo, poder.

Abstract

This paper addresses two essential authors in literature and philosophy. It is Kafka and Foucault whose analyze the disciplinary power and regulatory thus subjectivity the individual within the bureaucratized society. Under the absurdity of the guilt and punishment without crime Josef K., the Kafka protagonist, realizes the kidnapping of time and space, order in the speech and autonomous

* Cursante del Doctorado en filosofía por la UNAM con residencia en la Universidad Complutense de Madrid, <caeiro99@hotmail.com>.

obedience, elements relate to individual freedom, but at the same time subject that renounce to any act of rebellion or resistance.

Key words: Kafka, Foucault, bureaucracy, punishment, power.

Joseph K., personaje de *El proceso* de Kafka, cuyo retrato y relato tienden un puente con el poder normativo, es descrito como un oficinista banquero que vive en la soledad de su apartamento, en el que cada mañana la cocinera de la señora Grubach le prepara el desayuno a las ocho en punto. De su vida personal poco o nada se sabe, es un individuo que vive conforme a las obligaciones comunes, como pagar la renta y llegar puntual al trabajo. Es un individuo más, terriblemente común, extraviado entre oficinas y calles colmadas de edificios donde tampoco conoce a nadie.

Una mañana la rutina de su vida se salió momentáneamente de control para posteriormente recuperar el engranaje de otro automatismo. Al esperar el acostumbrado alimento fue arrestado por unos guardianes, miembros de la máquina jurídica, que nada le informaron sobre el proceso al cual debía responder como marca la ley. La única explicación posible la comenta el narrador al iniciar el relato: "Alguien debió de haber hablado mal de Josef K., puesto que, sin que hubiera hecho nada malo, una mañana lo arrestaron".¹ Desde ese momento K. pasó a formar parte de un absurdo, en el que sin que existiera un móvil, los diferentes actores de la sociedad, en tanto reproductores de la norma, la ley, los derechos y las obligaciones, lentamente disolvieron la duda en K. por saber su delito, lo importante en principio, le señalaron, era conseguir cuanto antes un abogado para afrontar el proceso; posteriormente, supo por él mismo, era aceptar la culpa.

En un primer momento el poder normativo pone en juego sus estrategias, no para subjetivar a Joseph K. por medio de la disciplina médica o psiquiátrica, sino que por medio de su autocontrol en un medio normalizado se impide a sí mismo cualquier intento de personalidad. De este modo puede sumarse, como sus conciudadanos, a la máquina burocrática en que nadie es diferente gracias a que la ley es el motor de la igualdad. En un segundo momento, la norma a la que se sujeta el protagonista del relato le obliga a seguir una rutina donde los

¹ Franz Kafka, *El proceso*. Madrid, Cátedra, 2009, p. 65. Según la discutible interpretación de Guillermo Sánchez Trujillo *El proceso* de Kafka guarda muchas similitudes, tanto en los capítulos como en la redacción de diálogos, con *Crimen y castigo* de Dostoievsky. El orden de los capítulos elaborado por Max Brod ha sido reelaborado por Sánchez de acuerdo con unas tablas comparativas entre ambas obras. En el presente trabajo no seguiré este orden, aunque me parece importante traerlo a cuenta por lo que de fondo implica: leer a Kafka desde Dostoievsky. (Cf. Guillermo Sánchez Trujillo, *El crimen de Kafka. Caso cerrado*. Medellín, La Carreta Editores, 2006).

horarios (apropiación del tiempo), tales como los de un banco (apropiación del espacio), rigen cada una de sus actividades, por ejemplo, al tomar el desayuno, llegar al trabajo o acudir puntual al primer interrogatorio. Nos relata el narrador: “A K. le habían comunicado por teléfono que el domingo siguiente tendría lugar un pequeño interrogatorio relacionado con su causa. Se le advirtió que estos interrogatorios se sucederían regularmente”.²

La sociedad de *El proceso* actúa dentro de los rangos definidos por la disciplina y la norma, relación en la que interviene una renuncia a la libertad para ser soberano, al someterse a los designios del reloj en cada actividad de la ciudad, anulando cualquier otra acción que salga del margen de lo normal y que guarde en sí algún dejo de autenticidad. K. renuncia al deseo de poseer el poder, pero es devoto obediente del mismo. Por ello, como apunta Roberto Calasso, lo terrible de la novela es que para Joseph K. el proceso le signifique que las cosas no vuelvan a estar en su lugar.³ La tranquilidad que nace no de la libertad o lo auténtico sino de la rutina diaria un día cualquiera, por un breve instante, sufre la irrupción del azar y, en el orden de las cosas cotidianas, aparece una insignificante profunda fisura.

El mundo de K., para decirlo con Foucault,⁴ es el sueño realizado de la igualdad entre los hombres por medio de la legislación de la conducta humana, por lo que el hombre, al desaparecer las diferencias con los otros ante el código, finalmente es capaz de vivir en paz, sin rostro, sin la guerra general de la que ha hablado Hobbes.⁵ Se suscribe a un pacto en que el soberano, en tanto suma de voluntades, protege la vida, las pertenencias y la norma entre cada miembro, pero al mismo tiempo el individuo es soberano por estar representado en la ley. K., por su parte, se da cuenta de que los tentáculos del poder carecen de cuerpo único, no tiene una sola cara ni acaso una palabra, es invisible y sin embargo manifiesto.

La vida normal de K. se da conforme a la anatomía del cuerpo descrita por Foucault en el control de las actividades heredadas de las comunidades monásticas: “establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de repetición”.⁶ K. paulatinamente se convierte en un sujeto que administra su tiempo para trabajar tal como el banco le exige cumplir y el resto lo utiliza para conseguir un abogado, acudir ante el ministerio y ser procesado, nunca para su

² F. Kafka, *op. cit.*, p. 93.

³ Roberto Calasso, *K. Barcelona*, Anagrama, 2005, p. 221.

⁴ Michel Foucault, “Poderes y estrategias”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza, 2007, p. 95.

⁵ Tomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, FCE, 2006, p. 106.

⁶ M. Foucault, *Vigilar y castigar*. 35ª ed., México, Siglo XXI, 2008, p. 153.

vida e intereses particulares, como si acaso los tuviera. Su tiempo le pertenece en tanto cumple con la administración y el aparato judicial.

Para K. el trabajo y el proceso parecen no ser pérdida de tiempo sino inversión del mismo, no hay en él un rastro de preocupación por estar inmerso en una inercia, parece que está complacido por no figurar más allá de lo que la maquinaria le exige, esto lo demuestran sus salidas tarde del trabajo cuando sólo dos ordenanzas de la administración aún laboraban, o las tardes en que todavía se encontraba atareado cerrando el correo y otro día, al llegar a la oficina, sentirse sumamente cansado a pesar de ser temprana hora. Faenas habituales del trabajo. Se trata de un juego en que también los espacios han sido delimitados por él mismo: oficina, casa y sitios jurídicos. Al cumplir con las tareas asignadas en su horario acostumbrado y dirigirse directamente a casa no hacía otra cosa que mirar la habitación en una completa oscuridad.⁷ Por ello, el sistema judicial tomó “La decisión de establecer el día domingo como día del interrogatorio se había tomado para no molestar a K. en su ocupación profesional. Se suponía que él estaría de acuerdo; si deseaba otra fecha, se le complacería dentro de lo posible, por ejemplo, hacer los interrogatorios por la noche, pero entonces K. no estaría lo suficientemente fresco”.⁸

No resulta ajena la vida de K. a la que llevan cuatrocientas obreras solteras que diariamente se levantan a las cinco, a las seis comienzan el trabajo y finalizan a las ocho y cuarto de la noche, con una hora para comer, hacer oración y dormir a las nueve en punto, siendo el domingo un día destinado a la religión. Se trata de una fábrica francesa que data de 1840-1845⁹ a la cual Foucault hace alusión para dar cuenta del secuestro que las instituciones hacen legítimamente del cuerpo y del tiempo. Asimismo, el rendimiento y eficacia de K. en su trabajo hacen referencia a los reglamentos de infantería prusiana dispersos por toda Europa para subdividir o descomponer el tiempo en aras de poder ejercer una mirada de control a cada actividad, prevenir el ocio y promover en el individuo la moral, la honradez y la utilidad.¹⁰ El mismo Kafka describe en su diario fechado el 5 de febrero de 1912:

Ayer en la fábrica. Las muchachas con sus vestidos intolerablemente sucios y sueltos, con los pelos revueltos [...] con la expresión cerrada a causa del ruido incesante de las correas de transmisión y de las máquinas [...] no son personas, no las saludamos, no les pedimos disculpas cuando tropezamos

⁷ F. Kafka, *op. cit.*, pp. 132, 140, 148 y 168.

⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁹ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires, Gedisa, 2008, pp. 128-129.

¹⁰ M. Foucault, *Vigilar y castigar.*, *op. cit.*, p. 158.

con ellas; si las llamamos para un pequeño trabajo, lo realizan, pero vuelven inmediatamente a la máquina; con un gesto de cabeza, les indicamos dónde ponerse; ahí están en enaguas, sometidas al más mínimo poder, y ni siquiera tienen la mente bastante serena para reconocer dicho poder y ganarse su aquiescencia con unas miradas o unas inclinaciones. Pero así que dan las seis, se llaman unas a otras, se quitan los pañuelos del cuello y de la cabeza, se quitan el polvo con un cepillo que recorre toda la sala y que las impacientes reclaman, se ponen las faldas por la cabeza y se lavan las manos lo mejor que pueden —al fin son mujeres; a pesar de la palidez y de los dientes estropeados, pueden sonreír, menear sus anquilosados cuerpos.¹¹

El secuestro del tiempo y el espacio no se dan solamente en la fábrica, la escuela o el banco son parte inteligible e inmanente en la vida de cualquiera. Quizá por ello la justicia decide no encerrar a K. en una cárcel, sus hábitos son normales y perfectamente puede continuar él mismo vigilándose en el pequeño circuito de control en que vive. A él le resulta sorpresiva e incluso agradable la noticia, prefiere acatar la ley al hacerse dócil y obediente para fragmentar su tiempo y hacer más específicas y controlables sus actividades en tanto siga contando con su “libertad”:

Con esto es suficiente por hoy y podemos despedirnos, pero ciertamente por un momento. Ahora querrá ir al banco —¿Al banco?-, preguntó K., —pensé que estaba arrestado— [...] —¡Ah!— dijo el supervisor que estaba ya junto a la puerta, --usted me ha malinterpretado. Usted está arrestado, claro que sí, pero esto no debe impedirle desempeñar su profesión. Tampoco debe impedirle que haga su vida normal.¹²

La reglamentación del tiempo, dice Foucault, que fue de suma importancia para el ejército, ahora lo es para toda tecnología humana: el secuestro del cuerpo y el tiempo permiten crear en el individuo la ilusión de la libertad. K. es un sujeto que siempre ha aceptado dar su tiempo al trabajo, acudir a los interrogatorios cuando así se requiera y cuando eso termina, ir directo a casa a mirar las paredes en medio del silencio y la penumbra. Soñar un tiempo preciso, olvido de sí mismo: “Cuanto más se acelera el tiempo, más falta todavía para que el hombre se recupere a sí mismo, aproveche sus conquistas y se dé el lujo de ser hombre”.¹³

¹¹ F. Kafka, *Tagebücher*, p. 181, *apud* José M. González García, “La máquina burocrática”, en *Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid, Visor, 1989, p. 63.

¹² F. Kafka, *op. cit.*, p. 77.

¹³ Martín Hopenhayn, *¿Por qué Kafka? Poder, mala conciencia y literatura*. Buenos Aires, Paidós, 1983, p. 76.

K. es miembro del cuerpo homogéneo de la sociedad burócrata que trabaja sin cesar y dispone de tiempo para las dos caras del poder que devienen del soberano: el derecho y la administración que se multiplica en cada sujeto.¹⁴ En la sociedad burócrata “El currículum sustituye a la vida personal, el trámite a la acción, el ministerio a la naturaleza, el conducto regular a la iniciativa comunitaria, el funcionario al hombre, la entidad a la identidad, el sello al acontecimiento y la forma al contenido”.¹⁵ De hecho, en la burocracia el hombre debe mostrar lo que no es por los resultados de sus análisis médicos —no está enfermo—, sus antecedentes penales —no ha cometido crímenes— y por sus exámenes psiquiátricos —no sufre trastornos mentales—. Técnicas de control que aseguran que el proceso de selección sea de calidad y por ende, confiable.

En suma, siguiendo a Hopenhayne: el funcionario se define conforme a cuatro puntos cardinales: “1) que el funcionario se ajusta a la ley, pero desconoce su naturaleza y sus móviles; 2) que el funcionario obra sin conocer, y no obstante a conciencia; 3) que obra coercitivamente, pero a su vez está sometido a la coerción de la ley, y 4) que tiene una responsabilidad que cumplir, y no obstante se declara exento de responsabilidades”.¹⁶ Tal es la sociedad con la que K. contribuye para mantener desde su solitario anonimato. Hombre gris, mecánico, que desde el absurdo se alinea al aparato jurídico por medio de un proceso cuya postergación a recibir sentencia es inevitable. La sociedad (quizá civil) de K. se maneja en el murmullo administrativo: no obstante que nadie conoce nada certero sobre la justicia y el poder en un mundo ordenado, a todos les es fácil trabajar, vigilar y acusar; al respecto Calasso opina que debajo de la vida normal de los conciudadanos de K. existe otra vida, una mucho más integrada, silenciosa, dinámica y confiable, la del derecho.¹⁷ Agamben ha dicho que en la frontera que divide y al mismo tiempo confunde a la violencia con el derecho habita el poder soberano.¹⁸

En un inicio K. se desespera por conocer, en primer lugar, el delito por el que es arrestado; en segundo, por dar con los jueces que directamente lo han

¹⁴ Para Foucault el soberano encuentra en el derecho una manera de frenar su poder, pero al mismo tiempo de legitimar su decisión. Al mismo tiempo, a partir del saber del rey inaugurado por los informes redactados por Boulainvilliers, el conocimiento de toda la situación del reino francés permitirá crear un saber ajeno al derecho: la administración; más adelante, la economía política. Conocimiento matemático y racional de cada actividad de la población incluidas la mortandad, los robos y la salud pública.

¹⁵ M. Hopenhayn, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷ R. Calasso, *op. cit.*, pp. 266-267.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 47.

acusado o que al menos saben todo sobre su arresto. En ningún caso recibe respuestas certeras, solamente da con funcionarios, abogados, familiares, mujeres, guardianes e inspectores que reproducen el poder judicial pero nunca saben desde dónde se dictan las órdenes o quién tiene el saber necesario para encarar un juicio. Se pregunta el narrador a propósito de K.: “¿Dónde estaba el alto tribunal al que no había llegado jamás?”¹⁹ Se ha olvidado que en *El castillo* el señor nunca se encuentra. Y es que el poder al que pretende enfrentar cuenta con reglas que él mismo ha asumido con anterioridad: aceptó administrar su tiempo y espacio conforme a los modos de producción y los designios de la máquina jurídica. A su vez, consintió olvidar la ausencia del delito y legitimar el proceso en su contra:

La idea del proceso ya no le abandonaba. Había pensado ya si no sería bueno elaborar un escrito de defensa y elevarlo al tribunal. En él quería exponer una breve descripción de su vida y aclarar, a propósito de cualquier suceso importante, por qué motivos había actuado así, si su forma de comportarse era rechazable o admisible según el juicio actual, y qué motivos podía alegar para esto o aquello.²⁰

K., por extraño que parezca, comienza a confiar en que puede arreglar el proceso solicitando audiencias y cumpliendo con los requisitos del ministerio, es decir, solamente tiene acceso a la ley en tanto mantiene su calidad de acusado, ésta es su única puerta al aparato jurídico: acuñación del discurso legal, el que precisamente lo ha colocado en la situación en que se encuentra, para encontrar una solución. Si bien la historia de K. se inicia bajo el absurdo como el que una mañana cualquiera fuera arrestado sin haber cometido delito alguno y pese a esto ser juzgado, él mismo acepta posteriormente, casi de manera imperceptible, ser la parte acusada. Y es que K. ha terminado por ceder ante la coherencia y racionalidad del orden del discurso, el cual habla desde la entraña de las instituciones: “No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene”.²¹ ¿Cuándo podría K. escapar o al menos resistir a la fascinante burocracia del tiempo, a los discursos racionales del pensamiento privilegiado y a la armónica arquitectura de su ciudad compuesta por oficinas grises? Responde

¹⁹ F. Kafka, *op. cit.*, p. 276.

²⁰ *Ibid.*, p. 168.

²¹ M. Foucault, *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 2005, p. 13.

el sacerdote: cuando el tribunal así lo disponga, pues “Te toma cuando llegas y te deja cuando te vas”.²² Pero K., al parecer, no tiene ninguna intención de irse:

De momento seguía siendo libre, aún podía seguir adelante y salir de ahí por una de las tres puertas de madera pequeñas y oscuras, que no estaban muy lejos de él. Esto significaría que no había entendido o que sí había entendido, pero no quería preocuparse de ello. Pero en el caso de que se volviera, estaba atrapado, pues entonces habría confesado que había entendido bien, que era realmente él el interpelado y también que tenía la intención de obedecer.²³

Por un lado, la “astucia de la razón nos muestra cómo degradar al hombre, cómo convertirlo en sujeto”.²⁴ Por el otro, lo envuelve entre sus discursos, provoca al sujeto a no vivir sin ellos, aprehenderlos, donarlos, asumirlos con parsimonia. La tosca idea de resistirlos no cabe en el burócrata, pues ello implicaría *perder* el tiempo, el trabajo, la vida normal, el sentido del mundo, el orden. Es preferible aceptar la culpa a que todos son merecedores a intentar convertirse en un falso héroe. Quizá ése es el precio por permanecer oculto en la ciudad en que “el castigo es tan justo como inevitable”.²⁵

A diferencia de los delincuentes juzgados en las plazas públicas por el verdugo, en su calidad de representante del soberano, que proferían maldiciones y verdades ocultas contra “los ricos, los poderosos, los magistrados, contra la gendarmería o la ronda, contra la recaudación de impuestos y sus agentes” y que por estar al borde de la muerte no se retractaran de su crimen sino que injuriaran contra los miembros de la soberanía, permitiendo así, el nacimiento de una nueva figura conocida como el “Héroe negro o criminal reconocido”,²⁶ al contrario de éstos, para Deleuze y Guatarri “La letra K ya no designa un narrador, ni un personaje, sino un dispositivo un tanto más maquínico, un agente tanto más colectivo cuanto que sólo es un individuo el que se encuentra conectado a todo eso en su soledad”.²⁷ K. no fue derribado por el poder, tampoco opuso resistencia, simplemente aprehendió la ley para permanecer en la norma y la obediencia para ser libre.

González García respecto al libro de Anna Eisenmenger: *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*, y en sincronía con la lánguida idea de leer a Kafka desde el momento histórico que lo envuel-

²² F. Kafka, *op. cit.*, p. 270.

²³ *Ibid.*, p. 258.

²⁴ M. Hopenhayn, *op. cit.*, p. 28.

²⁵ F. Kafka, *op. cit.*, p. 141..

²⁶ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 71-72.

²⁷ Guilles Deleuze y Félix Guatarri, *Kafka. Por una literatura menor*. México, Era, 2001, p. 31.

ve, da cuenta del burócrata que quiso resistir y terminó, como al principio, derrotado. Hacia 1909, al igual que en Alemania, los funcionarios burócratas austriacos se declararon servidores del pueblo y no del gobierno, a la vez que pretendieron autodenominarse ciudadanos y no piezas de la administración gubernamental. Por una parte los funcionarios emitían discursos en los que se profesaban miembros del pueblo, por el otro, querían seguir siendo funcionarios con buenos sueldos y trabajos vitalicios, es decir, su sueño consistía en resistir obedeciendo: “El radicalismo verbal era la contrapartida de la aceptación, en la práctica, de la jerarquía de poder establecida”.²⁸ En la década de los veintes, cuando se vivía en pleno la crisis económica de la posguerra, los sueldos raquíticos del pueblo se convirtieron en carretas de dinero que habría que gastar de inmediato pues probablemente a la hora siguiente no valdría nada. Los “logros” de los funcionarios con sueldo fijo y empleo de por vida devino en ciudadanos desempleados, literalmente, que morían de hambre por las calles de Austria.

Por un lado, Joseph K. se indigna con los miembros del tribunal y pretende defender al pueblo de las injusticias cometidas por los funcionarios de la máquina jurídica, pero en breve descubre que ese *ser social* forma parte del mismo entramado de poder; por el otro, cuestiona, quizá pretende resisitir a la “lección” que de “Ante la ley” le ofrece el sacerdote. El sueño del burócrata por ser considerado ciudadano, ya sea por mejorar su situación económica o defenderse en un tribunal, implica una ética, un comportamiento con base en las leyes del soberano, del Estado o del poder judicial, tal vez todos. Posiblemente no exista contradicción entre la definición de ciudadano y funcionario. Ser ciudadano implica ser súbdito-soberano como ha dicho Hobbes en su *Leviatán*²⁹ (no obstante la idea de armonía entre derecho iusnaturalista y derecho consuetudinario planteada por Rousseau en el *Contrato social*). Las leyes se suscriben para construir una economía del sujeto que le permita formar parte de una sociedad; incluso si el sujeto no desea ser reconocido y más bien pretende desaparecer en la arquitectura de la ciudad y en el anonimato de las estadísticas. Ser ciudadano implica aceptar la podredumbre de vivir con valores universales, derechos y obligaciones, leyes y castigos, maquinarias jurídicas pero también bajo el mando de la moneda, se trata de ser libre mientras más se obedezca, como afirmaba Kant.³⁰

²⁸ José M. González García, *La máquina burocrática*. Madrid, Visor, 1989, pp. 107-111.

²⁹ Tomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2ª ed. México, FCE, 2006, p. 137.

³⁰ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*. 2ª ed. México, FCE, 1979, p. 28.

Ante la pregunta expresa de Foucault y que da título a un breve artículo: “¿Es inútil sublevarse?”,³¹ es viable repensar la hipótesis de Nietzsche —entendida como el discurso de verdad respaldado por la historia y que mana de la unión entre la política y la guerra— a partir, parece ser, de la inutilidad de cualquier forma de resistencia o desobediencia. Hacer la guerra al soberano o a la ley antes suscrita o pactada conlleva la derrota inminente del inconforme, aunque paradójicamente y en ello se encuentra lo terrible, obedecer y alinearse no trae como consecuencia necesaria la libertad, el bienestar o la paz —sueños del liberalismo—, sino quizá, llanamente, el castigo.

Esto lo sabía Joseph K.: “lo único que le vino a la cabeza en ese instante fue la inutilidad de la resistencia. No había nada de heroico en resistirse, en poner dificultades a aquellos caballeros, en intentar disfrutar ahora, en un acto de defensa, el último reflejo de la vida”.³² El antihéroe kafkiano da cuenta expresa de que la vida es ya un proceso en el que cada quien, tarde o temprano, asumirá su culpa y su correspondiente castigo. El proceso se muestra entonces como un acto normal, cotidiano, aceptable, consumible. El funcionario vive alineado, es un producto, pero no es algo que le importe, por el contrario, ve en la sociedad burocratizada, en la vida racional, una colectividad donde todo está ordenado y al mismo tiempo le permite continuar una vida anónima. No es algo significativo para intentar ya ni una revolución o promover resistencia alguna, más bien se trata de una invitación a sumarse a la racionalidad del discurso, a aceptar que en la presente vida burocratizada no hay salvación ni recompensas, solamente castigo. Ya el oficial de *La colonia penitenciaria* deja entrever la razón de su principio: “la culpa es siempre indudable”.³³

¿Valdrá la pena, al menos, seguir discutiendo sobre la ley y el derecho antes que guardar silencio cuando ya se es culpable? El relato al interior de la novela conocida comúnmente como “Ante la ley”, según parece, es otra aporía, la de

³¹ M. Foucault, *Obras esenciales. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999. p. 203.

³² F. Kafka, *op. cit.*, p. 273.

³³ F. Kafka, “La colonia penitenciaria”, en *La condena*, Madrid, Alianza, 2006, p. 144. K. burócrata es quizá cercano al hombre económico nacido de la Escuela de Chicago descrito por Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* (Cf. M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE, 2007), que cuya descripción de Campillo resulta acertada: “[...] el *homo economicus*, no es simplemente el tipo de hombre característico de la moderna sociedad capitalista, sino que es un modelo universal de humanidad, válido para todo tiempo y lugar; y la racionalidad instrumental que este hombre pone en juego no es tampoco un concepto limitado de racionalidad, una dimensión entre otras de la experiencia, sino que es el único y verdadero modelo de racionalidad, aplicable a todos los dominios de la vida humana”. (Cf. Antonio Campillo, *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*. Granada, Comares, 2001, p. 54).

virar al límite de la ley. Se ha deseado saber si las palabras que el sacerdote dirige a K. en el interior de la inmensa e incólume catedral —cuyo espacio majestuoso empujaban al hombre tal como Caspar David Friedrich plasma en *El hombre ante la inmensidad*—, justifican al guardián por ser engañado, o si por el contrario, como plantea K., el que ha creído la mentira es el campesino. Es probable que lo importante no sea relacionar esta narración de la novela con la sociología de Weber;³⁴ tampoco entender “Ante el tribunal”, a la manera de Reyes Mate, como un llamado a la defensa —resistencia— de la persona a quien a diario se le niega el acceso a la justicia;³⁵ o plantear que K. fue víctima de los engranajes del capitalismo, por lo que se ha de considerar a Kafka miembro honorario del socialismo;³⁶ mucho menos reducir el problema planteado por el sacerdote como una falta de curiosidad por parte del campesino.³⁷ Tal vez de inicio la pregunta obligada y aún pendiente es saber cuál castigo es más cercano a la norma y, en consecuencia, al hombre: el de morir (como derecho de las sociedades soberanas) o el de vivir (como derecho de las sociedades liberales). Solamente de esta manera se podría pensar que sea posible evitar el horror de vivir en la frontera jurídica y entonces poder decidir entre desistir de acceder a la ley y dar la vuelta, o desafiar al guardián para entrar por la puerta

³⁴ González García se refiere a la Praga del mismo Kafka como una ciudad que prácticamente no alberga rastro alguno de la vida del autor: “sólo una calle pequeña y apartada lleva su nombre. Es como si pesara sobre él la losa del silencio administrativo”. En este sentido González apuesta por pensar que la sociología y la literatura se acompañan y reflejan tanto en el análisis crítico como en las metáforas literarias. La realidad y la ficción se yuxtaponen en torno a autores como Weber y Kafka, pero sobre todo con Kafka el escritor, testigo de la decadencia del imperio austrohúngaro y Joseph K., burócrata del que no queda vestigio de su paso por el mundo. Por tanto, los textos de Kafka no dejan de insinuar el proceso de burocratización estatal austriaca llevados a cabo a finales del siglo XIX y principios del XX, plasmados ya por Weber en su texto *Economía y sociedad*. (J. M. González García, *op. cit.*, pp. 45-46.)

³⁵ “En nuestro mundo hay muchos K., seres inocentes, nacidos para ser libres e iguales, pero que son tratados como animales. No podemos quedarnos indiferentes, porque esa injusticia en la que viven tiene que ver con nuestra justicia [...] La grandeza de K. es que lucha, no se resigna, y desenmascara a la Ley que le prohíbe la entrada, al guardián que le engaña, al tribunal que condena inocentes. Le matan como a un perro, pero muere sabiendo que es una injusticia porque él tiene derecho a la redención prometida, a saber, vivir y realizarse como persona”. Reyes Mate, “Cuando el inocente es declarado culpable” en Enrique Barón *et al.*, *Europa y el cristianismo. En torno a Ante la ley de Franz Kafka*. Barcelona, Anthropos, 2009, p. 90.

³⁶ Lucio Lombardo, *El acusado Kafka*, Barcelona, Icaria, 1977, pp. 19 y ss.

³⁷ “Jurídicamente, el campesino es libre, carece de las obligaciones que el guardián como siervo de la ley tiene [...] No sólo la ley pone las barreras, también éstas nacen de la resignación y la falta de curiosidad del campesino. El individuo libre tiene que buscar su modo de entrar a la ley”. (Lorenzo Silva, *El derecho en la obra de Kafka. Una aproximación fragmentaria*. Unión Europea, Rey Lear, 2008, p. 50.)

prohibida y fundirse, al fin, en la luz que mana de ella. Como se sabe, ninguna de las dos opciones existe realmente.

Fecha de recepción: 27/11/2011
Fecha de aceptación: 18/10/2012

EL PROBLEMA DEL ACTO MORAL EN EL CONTEXTO DE LAS NEUROCIENCIAS PARA UNA FILOSOFÍA HILEMÓRFICA O ANALÓGICA DE LA MENTE¹

JACOB BUGANZA*

Resumen

En este trabajo el autor busca destacar la importancia que la libertad tiene para considerar el acto moral. Parte de las problemáticas de las neurociencias contemporáneas para proponer una visión hilemórfica o analógica del hombre, que se traduce como una visión hilemórfica de la mente. Así, el autor propone que la libertad y, en consecuencia, el acto moral, se refieren a la dimensión que los clásicos denominan *voũς*.

Palabras clave: hilemorfismo, filosofía de la mente, libertad, acto moral y *voũς*.

Abstract

In considering the moral act, in this essay the author attempts to underline the importance of freedom. His analysis is founded on the problem of contemporary

¹ Agradezco las muy pertinentes observaciones del profesor Juan José Sanguinetti a la versión previa de este trabajo.

*Investigador y coordinador de la Maestría en Filosofía, Universidad Veracruzana, México, <jbuganza@uv.mx>.

neuroscience in proposing a hilemorphic or an analogic vision of man, which translates into a helimorphic vision of the mind. Thus the author's proposition states that freedom—and consequently the moral act, both refer to what classics call *voûç*.
Key words: hilemorphism, philosophy of mind, freedom, moral act and *voûç*.

Introducción

Si hay alguna rama de la filosofía donde se entrecruzan singularmente no sólo las distintas disciplinas filosóficas sino también las ciencias sociales y las ciencias experimentales, ésa es definitivamente la ética. Al tener como objeto de estudio el comportamiento humano desde el punto de vista de sus causas primigenias, resulta que los conocimientos que las otras ramas del saber elaboran, se traducen como aportaciones o impedimentos para la filosofía moral. Precisamente uno de los problemas a los cuales se enfrenta la ética hoy más que nunca es a la cuestión del acto moral.

El acto moral consiste en una acción que puede ser evaluada o calificada, en primer lugar, como buena o mala moralmente, y en segundo, éticamente, lo cual ya es más propiamente filosófico. Hoy, el filósofo moral que cultiva la razón de ser de la ética se enfrenta al problema del acto moral con nuevos bríos, pues distintas ciencias, de manera preponderante las experimentales, parecen extrapolar sus conclusiones hasta rechazar la condición necesaria del acto moral, a saber, la libertad.² Tanto los estudios provenientes de la antropología física mediada por una interpretación evolucionista que niega la genuinidad del ser humano y sus dimensiones más características, hasta la neurofilosofía y la más reciente neuroética, pueden llevar a la conclusión de que el hombre no tiene el elemento indispensable que hace posible el acto moral ya mencionado. El problema, visto desde esta perspectiva, resulta altamente complejo. De lo anterior se desprende que es necesario estudiarlo desde el punto de vista filosófico si es que quiere sustentarse una ética, lo cual equivale a salvaguardar la libertad humana. Para decirlo con otras palabras, una filosofía analógica o proporcional, dotada con la consigna de equilibrar en un todo armónico los aportes de las distintas ramas del saber, parece que debe replantear el problema del acto moral, lo cual exige, consecuentemente, el replanteamiento de la libertad.

² Un materialismo muy consecuente o coherente es el de Francisco J. Rubia, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*. Barcelona, Crítica, 2009.

Naturalismo ontológico y antropología

Es muy frecuente que la ciencia experimental quiera estudiar los fenómenos no-físicos mediante los métodos con los que trabaja. En efecto, la ciencia experimental trabaja con métodos muy precisos para hacer frente a sus cuestionamientos. Una actitud prudente consiste en asumir, desde el punto de vista de la ciencia experimental, un naturalismo o materialismo metodológico, que consiste en echar mano de sus métodos sin la pretensión de alcanzar lo que se encuentra fuera de su objeto de estudio. Esto significa que aquello que no se halla bajo su campo metodológico no tiene por qué afirmarse o negarse. El problema se suscita precisamente cuando la antedicha actitud prudente da paso a un naturalismo ontológico, el cual niega expresamente la existencia de las dimensiones no-físicas para las cuales la ciencia experimental está imposibilitada de antemano. Para decirlo brevemente, el naturalismo ontológico consiste en negar lo que no puede estudiarse mediante los métodos experimentales.

Este paso que se da del naturalismo metodológico al naturalismo ontológico es lo que suele llamarse científicismo. Resulta ser un paso constante, y cada vez se aprecia con más frecuencia al consultar trabajos que abordan temas que caen fuera de la ciencia experimental tratados con herramientas experimentales. Del naturalismo metodológico, que es muy legítimo, se pasa a un naturalismo ontológico que ya no responde a los métodos aceptados de antemano. Es lo que atinadamente explica Mariano Artigas con las siguientes palabras:

Según el *cientificismo*, los procedimientos de las ciencias experimentales serían los únicos válidos para obtener un conocimiento auténtico acerca de la realidad. El *naturalismo* niega la existencia de entidades espirituales, argumentando que no pueden conocerse mediante el método experimental. Estas dos tesis son defendidas por autores de tendencias diversas. Los neopositivistas, junto a ellas, admitían el *empirismo* y lo utilizaban como base de su perspectiva científicista y naturalista. En la filosofía de la ciencia que se ha desarrollado posteriormente, con frecuencia se han seguido admitiendo tales tesis, introduciendo en su caso oportunos retoques. De ahí resultan interpretaciones inadecuadas de la ciencia y de la filosofía. Por ejemplo, en ocasiones, si bien se critica la aversión de los positivistas frente a la metafísica, sin embargo se reduce la metafísica a aquellas cuestiones que todavía no han llegado a estudiarse científicamente o que, por su naturaleza, nunca conseguirán ese nivel.³

³ Mariano Artigas, *Filosofía de la ciencia experimental*. 3a. ed., Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 62-63.

Artigas lo dice con mucho tino. Hay ciertas cuestiones que no son alcanzadas por la ciencia experimental porque pertenecen a una naturaleza distinta que no permite examinarlas con las herramientas de ésta. Así, lo que le queda a la filosofía es recurrir a la argumentación y no propiamente a la experimentación para dar cuenta de ciertos fenómenos que no se someten, en principio, a la ciencia experimental, aunque se ha intentado hacerlo en repetidas ocasiones.

Lo anterior tiene fuertes resonancias en el caso del ser humano. En efecto, el hombre puede someterse en algunos aspectos a la metodología de la ciencia experimental, pero si se acepta que la totalidad de sus aspectos pueden someterse a tal metodología, entonces no queda espacio para las ciencias que no posean dichas herramientas experimentales.

La materia se encuentra organizada en niveles crecientes de complejidad, por tanto, el hombre se encuentra igualmente atravesado por múltiples niveles de creciente complejidad que van desde la organización subatómica, pasando por los átomos, el nivel molecular orgánico, el nivel protoplásmico, el celular, el tisular, el orgánico, hasta alcanzar el nivel individual (todo lo que compone al individuo en cuestión).⁴ Pero el individuo, que en este caso se trata del ser humano, no se reduce únicamente a las partes materiales constitutivas, sino que se encuentra conformado de tal manera, que manifiesta algunos actos que trascienden la materialidad o no pueden explicarse sólo mediante los métodos experimentales.

Seguro que lo anterior plasma con claridad dónde se halla el punto de inflexión entre el naturalismo metodológico y el ontológico, puesto que no todos los científicos admiten que el hombre realice algunos actos que trasciendan la materialidad y, en consecuencia, todos los actos que éste realiza pueden ser sometidos *prima facie* mediante las herramientas de la ciencia experimental.⁵ Si esto último fuera cierto, entonces sería verdadero que el acto moral en realidad debe someterse a la ciencia experimental de alguna u otra manera. El problema consiste, precisamente, en que la ciencia experimental no puede experimentar con el acto moral como sí puede hacerlo con las realidades compuestas exclusivamente por la materia, pues para que algo pueda ser estudiado exhaustivamente por las ciencias debe implicar única y exclusivamente dimensiones materiales, pues son las que pueden someterse a experimentos controlables. Pero el acto moral, aunque implique condiciones materiales, no se reduce a

⁴ Cf. M. Artigas y Daniel Turbón, *Origen del hombre. Ciencia, filosofía y religión*. 3a. ed. Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 33-38.

⁵ *Ibid.*, p. 92.

ellas; se trata más bien de un acto de orden distinto al que estudia la ciencia experimental a través de los niveles enumerados anteriormente. Sin duda tiene su soporte en ellos, pero el acto moral no parece reducirse a éstos.

En esto último se encuadra el dilema que enfrentan algunas ciencias experimentales al intentar experimentar precisamente con el acto moral porque, por un lado, pretenden estudiar actos como el moral mediante sus herramientas y, por otro, asegurar la libertad humana a toda costa. Lo cierto es que si el planteamiento de muchos científicismos de este corte fuera congruente, no quedaría más que negar la libertad humana, pues sus actos no responderían más que a las condiciones bioquímicas o límbicas o genéticas de la materia, de tal suerte que el acto moral, que busca actualizar un valor moral, no sería otra cosa que una pura ilusión y, consecuentemente, libertad y valor moral no serían más que ficciones.

Precisamente una filosofía analógica o hilemórfica tiene como cometido salvaguardar ontológicamente las dimensiones humanas, entre las que se encuentra la libertad, que es una potencialidad de la voluntad enmarcada en la llamada inteligencia humana. Algunos científicos, aún creyendo en el método experimental, han visto las insuficiencias del mecanicismo causal para explicar actos tan humanos como la decisión o elección.

Neurociencias y el cerebro ético

Las neurociencias tienen como cometido entender la estructura y funcionamiento del cerebro o, como dice Michael S. Gazzaniga, “La neurociencia se dedica a determinar las acciones mecánicas del sistema nervioso”.⁶ Por su parte, la antropología filosófica pretende estudiar los actos psíquicos, los cuales, de acuerdo con la tradición fenomenológica, son intencionales. Los actos psíquicos equivalen a lo que se denomina actos mentales. Algunos de estos actos trascienden la materialidad y se insertan en lo simbólico para ser representados, esto no quiere decir que dichos actos dejen de tener presencia en la materia o que carezcan de un soporte material; simplemente quiere decir que no se explican únicamente recurriendo a lo material, sino que se precisa una etiología más amplia. En efecto, los procesos mentales no-físicos que realiza el ser humano son procesos de una mente encarnada; es la mente encarnada

⁶ Michael S. Gazzaniga, *El cerebro ético*. Trad. de María Pino Moreno. Barcelona, Paidós, 2006, p. 111.

la que tiene sentimientos, produce imágenes y lleva a cabo decisiones. Como bien lo hace ver Alessandro Antonietti, el hombre es un ser unitario que percibe, piensa, recuerda y decide con todo el cuerpo. Los procesos mentales tienen, muchos de ellos, correspondencias neurobiológicas, lo cual no sorprende a quien considera al ser humano como una unidad psicobiológica que vive las experiencias con todo el cuerpo.⁷ La tesis de Antonietti actualiza la aristotélicotomista de la *unio substantialis*, que sostiene que el hombre es un compuesto de materia y forma, es una *unio* precisamente porque los contornos de una y otra no se encuentran claramente delineados, aunque algunos actos del hombre parezcan mostrar más de un lado que de otro, es decir, algunos actos que realiza el hombre parecen estar más anclados en la materialidad y otros más en la formalidad o espiritualidad, aunque todo acto que realiza el compuesto humano es un acto del hombre particular y concreto y no exclusivamente de una de sus partes.

Dentro de las neurociencias ha surgido una nueva rama que lleva el nombre de *neuroethics* (término acuñado por William Safire) que, de acuerdo con Luis Echarte, resulta errónea para denominar a los estudios que se proponen brindar una nueva imagen o definición del ser humano. Para este último autor la neuroética se enfoca única y exclusivamente a valorar qué conductas son las mejores en relación con la manipulación cerebral. A los estudios que tienen como cometido brindar una nueva definición del hombre hay que denominarlos, de acuerdo con Echarte, estudios neurofilosóficos.⁸ Sin embargo, la neurofilosofía parece implicar a la neuroética tal como la entiende Michael S. Gazzaniga, pues para el californiano ésta es o debe ser un intento por proponer una filosofía de la vida con un fundamento cerebral.⁹

Algo que puede criticarse negativamente a Gazzaniga es el reduccionismo que viene implícito en su postura (aunado al hecho de que a veces haga equivaler los conceptos de mente y cerebro, sobre lo cual no nos centraremos).¹⁰ A pesar de que en ciertas partes de su obra pareciera acercarse a una perspectiva hilemórfica o analógica, este neurocientífico llega a hacer afirmaciones

⁷ Cf. Alessandro Antonietti, "La mente tra cervello e anima", en *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, vol. xcvi, núm. 2, 2005, pp. 223 y 231.

⁸ Luis Echarte, "Cómo pensar sobre el cerebro. Hacia una definición de neuroética", en *Revista Médica de la Universidad de Navarra*, vol. 48, núm. 1, 2004, p. 38.

⁹ M. S. Gazzaniga, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ Para una crítica a los reduccionismos en el contexto del problema mente-cerebro, Cf. Thomas Szasz, *The Meaning of Mind. Language, Morality, and Neuroscience*. Westport, Praeger, 1996, pp. 75-100.

cientificistas de este tipo: “Usted es su propio cerebro. Las neuronas que se interconectan en la vasta red cerebral, que sueltan sus descargas según determinados parámetros modulados por ciertas sustancias químicas, controlados por miles de redes de retroalimentación: eso es usted”.¹¹ No es que Gazzaniga diga una rotunda falsedad. Al contrario, el hombre es su cerebro, pero no solamente es cerebro. Por ello Gazzaniga lo que parece exponer es más bien un reduccionismo. Reduce al hombre a una de sus partes. El hombre es su cerebro, pero no sólo eso, sino que es mucho más. Implica dimensiones que incluso trascienden en cierto modo las dimensiones físicas debido a procesos mentales no-físicos u orgánicos, aunque tengan un soporte de esta naturaleza, como lo es, por ejemplo, la autoconciencia a la que el propio Gazzaniga considera difícil o imposible de estudiar desde las neurociencias.

Ahora bien, en el caso del cerebro, el problema que emerge es precisamente el de la libertad. ¿Cómo compaginar la idea de la libertad, que es una potencia indeterminada (como *voluntas ut libertas*), con el órgano del cerebro, el cual trabaja de acuerdo con las pautas biomecánicas propias de los órganos? Gazzaniga cae perfectamente en la cuenta del problema, el cual plantea con estos términos: “El cerebro determina la mente y es una entidad física, sujeta a todas las reglas del mundo físico. El mundo físico está determinado, de modo que el cerebro también lo está. Si el cerebro está determinado, y es el órgano necesario y suficiente para desarrollar la mente, se nos plantean las siguientes cuestiones: ¿están determinados también los pensamientos que surgen de la mente? ¿El libre albedrío que creemos tener es sólo una ilusión? Y, si es una ilusión, ¿debemos revisar los conceptos relativos a la responsabilidad personal en las acciones?”¹² La premisa que parece no ser verdadera es precisamente la que se refiere al cerebro como condición necesaria y suficiente para hablar de la mente. En efecto, hasta ahora no se ha demostrado fehacientemente y con claridad, incluso en el campo científico, que el cerebro sea suficiente para explicar la mente. No hay duda que es el soporte de la mente, pero de una tesis a otra hay una gran brecha.

Esta brecha vuelve complicada la tesis que sostiene Gazzaniga, pues para él la persona es libre y, consecuentemente, responsable; en cambio, el cerebro no es responsable. Pero Gazzaniga no extrae la última conclusión, a saber, si el cerebro no es responsable lo es porque no es libre, pues sólo lo que es libre puede ser responsable. Pero, en verdad, ¿cómo compaginar esta conclusión?

¹¹ M. S. Gazzaniga, *op. cit.*, p. 45.

¹² *Ibid.*, p. 100.

¿Cómo compaginar la tesis de que el hombre es su cerebro y que es libre, cuando se afirma que el cerebro no es libre? No parece haber forma de compaginar ambas tesis, pero el neurocientífico busca hacerlo a como dé lugar. Por ello llega a ejemplificar la decisión con el hecho de que el cerebro junte dos palabras en un experimento, a saber, *arte* y *sano*; a partir de su yuxtaposición “aparece” el término *artesano*. Pero esto no es una decisión, sino algo automático, lo cual no concuerda con el concepto de decisión, a saber, como la autodeterminación del hombre como agente y no un proceso que se realiza en automático. Tal vez por eso sus conclusiones no tengan peso filosófico, por ejemplo, cuando afirma que “Al cabo de unos 40 milisegundos empieza a expandirse la actividad al hemisferio izquierdo, y unos 40 o 50 milisegundos después la información llega a la conciencia y aparece la palabra *artesano*”. Dos consecuencias fundamentales hay que negar, la primera, es la que ya se adelantaba: no hay correspondencia entre el acto libre y el acto automático que realiza el cerebro al conjuntar las dos palabras a partir de las cuales se forma la última, pues no demuestra tampoco que la decisión sea algo automático, sino a lo sumo, que algunos procesos perceptivos lo son; si el proceso racional de la decisión fuera equivalente al proceso perceptivo, entonces en realidad no hay libertad en el hombre y el cerebro sería un mecanismo que toma decisiones automáticas basadas en reglas que “funcionan” de la misma suerte, es decir, automáticamente.¹³ La segunda, es que los conceptos de “conciencia” y “aparición” no son claros en su argumentación, y no lo son porque dice que la información llega a la conciencia: ¿se trata la conciencia de algo físico o determinado espacialmente, lo cual la volvería observable públicamente? ¿Cómo es que aparece la palabra *artesano*? ¿Dónde aparece exactamente? ¿Aparece en la conciencia? ¿Pero qué sucede si la conciencia no tiene un *ubi* específico?

Por supuesto que Gazzaniga pretende “salvar” la libertad. Por eso dice que la responsabilidad no es algo neuronal, sino social. Es en la sociedad donde se habla de responsabilidad de acuerdo con este autor. Pero la historia de la ética recuerda que esto es falso, pues se han propuesto responsabilidades hacia uno mismo. Por otro lado, si la responsabilidad es algo del todo, ¿cómo es que las partes no lo son? Además, el hombre jamás ha sido un ente solitario, sino que siempre se ha encontrado en sociedad, como ya el mismo Aristóteles recuerda al inicio de su *Política*. Son casos excepcionales aquéllos en donde una persona se encuentra alejada de las demás, lo cual ha dado pie a numerosos argumentos fantásticos para entretenidas novelas. Tal vez el argumento de Luis Echarte pueda caer aquí:

¹³ *Ibid.*, p. 111.

Los trabajos de “neuroantropología” y “neuroética” obvian a menudo antiguas argumentaciones sobre dilemas clásicos, probablemente con la excusa de que ante el nuevo paradigma científico todas ellas hayan quedado más que caducas. Sin embargo, no todos los descubrimientos neurocientíficos modifican la idea de hombre y los criterios de actuación pasados, así como tampoco los nuevos conocimientos sobre el cerebro plantean realmente cuestiones distintas a los clásicamente tratados.¹⁴

Nos parece que no logra explicarse la libertad mediante la neurociencia. A veces da la impresión de que Gazzaniga se percata de esto, especialmente cuando examina las técnicas de evaluación informatizada del conocimiento (CKA) que pretenden actualizar el vetusto detector de mentiras. En este contexto, el neurocientífico afirma lo siguiente:

Esta tecnología puede aportar información valiosa, pero no necesariamente información sobre la mente. No es un mecanismo de lectura de la mente [...] La neurociencia no dispone todavía de datos incontrovertibles sobre cómo se representan los pensamientos en los encefalogramas, y mucho menos en el cerebro, y puede que nunca logremos leer el pensamiento, aunque éste siempre se genere en el cerebro.¹⁵

El pensamiento, que consiste en lo más propio de la inteligencia, es posible que jamás pueda “verse” de acuerdo con los cánones de la ciencia experimental. Y esto puede ser debido a que pertenece a un orden o dimensión distinta de la material, aunque tenga su soporte en ella. Por eso es que Gazzaniga nos parece que acierta al decir que la neurociencia intenta leer el cerebro y no la mente, aunque esta última dependa de aquél. Sin embargo, se refiere a ellas como dos dimensiones distintas.¹⁶ Para decirlo con otras palabras, la conclusión que alcanza Gazzaniga acerca de la distinción entre mente y cerebro parece suficiente para sustentar que la libre decisión o elección, acto propio de la libertad, consiste en un proceso mental que se sirve de los procesos cerebrales. Estos últimos son procesos físicos, y por ello las neurociencias, en consonancia por lo antedicho con Gazzaniga, intentan leer el cerebro mediante procedimientos propios de la ciencia experimental; empero, los procesos mentales son no-físicos, de ahí que no puedan “verse” como tales, aunque pueda apreciarse el funcionamiento de ciertas zonas del cerebro en algunos de ellos; pero lo que sucede, nos parece, es que los procesos mentales se sirven de los cerebrales

¹⁴ L. Echarte, “Cómo pensar sobre el cerebro...”, en *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ M. S. Gazzaniga, *op. cit.*, p. 122.

¹⁶ *Ibid.*, p. 127.

mostrando una causalidad de arriba abajo (como causa formal); aunque se acepta que la causalidad también se da de abajo arriba (causa material). Una filosofía hilemórfica o analógica de la mente puede echar luz sobre esta etiología múltiple.

Filosofía hilemórfica o analógica de la mente

La filosofía hilemórfica o analógica de la mente (es analógica una filosofía hilemórfica de cuño, por ejemplo, tomista y no una averroísta) propone que las causas materiales no son suficientes para explicar todas las dimensiones humanas. Hace falta recurrir a la causa formal para comprender, aunque sea a tientas, las dimensiones que vuelven al hombre propiamente tal, como sucede con el conocimiento intelectual, la autoconciencia y el libre arbitrio. Frecuentemente se ha pensado, especialmente a partir del siglo XIX, que la inteligencia humana no es cualitativamente distinta de lo que puede llamarse inteligencia en otros animales. En efecto, a partir de las teorías evolucionistas se ha llegado a pensar que el hombre no es cualitativamente distinto a los demás animales, sino un *continuum* con respecto al mundo animal. Sin embargo, considerar al hombre un *continuum* es empobrecer las dimensiones humanas, lo cual puede apreciarse de manera fehaciente en el caso del conocimiento intelectual. No equivale a un rechazo con respecto al *continuum* que las diversas ciencias experimentales han mostrado; simplemente se afirma, desde la filosofía hilemórfica, que el hombre es *cualitativamente* distinto con respecto a los otros entes sentientes.

En la *Quaestio disputata de anima*, el texto de Tomás de Aquino da pie para argumentar en torno a esta distinción cualitativa entre el hombre y los otros entes sentientes. Aunque el texto no se refiera de manera expresa a este problema en particular, la tesis hilemórfica resplandece con mucha claridad. De ahí que sea necesario citar el texto extensamente:

Para aclarar esta cuestión hay que considerar que donde se encuentre algo que a veces está en potencia y otras en acto, es necesario que haya algún principio por el cual tal cosa está en potencia: así sucede cuando el hombre es sentiente en acto (*sentiens actu*) y cuando está en potencia [de ser sentiente]; por ello en el hombre hay que poner un principio sensitivo que esté en potencia para los sensibles (*in potentia ad sensibilia*), si no estaría siempre en acto el principio sentiente. De manera similar, el hombre a veces se encuentra entendiendo en acto (*intelligens actu*) y a veces está en potencia de entender, por lo que es necesario considerar en el hombre algún principio intelectual (*intellectivum principium*) que esté en potencia para los inteligibles (*quod sit*

in potentia ad intelligibilia). Y este principio es llamado por el Filósofo en el II *De anima* como intelecto posible (*intellectum possibilem*).

De aquí se sigue que el intelecto posible necesariamente está en potencia para todo lo que es inteligible y que puede recibir el hombre, y en consecuencia está desprovisto (*denudatum*) de ello, porque todo lo que puede recibirse y está en potencia para ello, está desprovisto de ello, como la pupila que es receptiva de todos los colores y carece de todos ellos. Así pues, el hombre ha nacido para entender las formas de todas las cosas sensibles (*intelligere formas omnium sensibilibium rerum*). De ahí se sigue que el intelecto posible está desprovisto, en sí mismo, de todas las formas sensibles y naturales; y así es necesario que no tenga un órgano corpóreo. Así pues, si tuviera (*habetet*) algún órgano corpóreo, se determinaría a una naturaleza sensible, así como la potencia visiva se determina a la naturaleza del ojo. Por esta demostración, el Filósofo deja de lado (*excluditur*) la posición de los filósofos antiguos, para quienes el intelecto no difiere de las potencias sensibles; o [también] la de otros que han colocado el principio por el que entiende el hombre como si fuera una forma o fuerza mezclada con el cuerpo, como las otras formas o fuerzas materiales.¹⁷

El argumento resulta pertinente, pues los conceptos, con los cuales el conocimiento humano labora, resultan ser inmateriales por definición. En efecto, el concepto no se reduce a alguno de los individuos en los cuales se actualiza y que, por su parte, han sido causa material para su conformación a través del *phantasma*. El concepto virtualmente puede aplicarse a todos los individuos que comparten la esencialidad que éste apresa. El intelecto se dirige naturalmente, pues, a la forma de los entes sensibles, es decir, está en potencia de adquirirlos o comprenderlos. Pero sobre esto volveremos en el siguiente apartado al abordar el asunto desde la estructura del pensamiento humano.

El intelecto, de acuerdo con los descubrimientos actuales, sí requiere de los órganos corpóreos. Pero el Aquinate no niega que el intelecto humano se sirva de los órganos para realizar su labor. Lo que sí parece negar es que el intelecto se reduzca al órgano. El órgano, por sí solo, no logra explicar cómo es que el hombre accede a realidades inteligibles que, por definición, no puede alcanzar algo puramente material. Es lo que ya se ha citado líneas arriba: “*Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi*”. El órgano es precisamente un instrumento para el intelecto, y no el intelecto mismo; el órgano

¹⁷ Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de anima*, q. un, a. 2c (la traducción es mía).

está elevado precisamente por la forma substancial, es decir, por la forma que configura a la materia, que en este caso es por el *voûç* que eleva la materialidad en la que se halla encarnada.

En el contexto de la filosofía contemporánea se requieren algunas precisiones en torno a este asunto. En efecto, frecuentemente se afirma como un hecho demostrado científicamente que el cerebro es el órgano del pensamiento. Sin embargo, lo que sucede es que en realidad no hay conclusiones determinantes sobre este tema, el cual ocupa a las experimentaciones neurocientíficas que ya mencionamos. Seguramente una filosofía hilemórfica hodierna puede aceptar parcialmente esta tesis de las neurociencias, con la salvedad de que el cerebro no sea condición suficiente para explicar las potencialidades que la tradición ha denominado intelectivas. Sucede que, incluso como se desprende de algunos estudios contemporáneos de las noeurociencias, en especial al tratar el tema de la autoconsciencia, hay algunas dimensiones del hombre que no se explican recurriendo únicamente a la causación material-eléctrica del cerebro. Estas dimensiones están indicadas por ciertos actos que escapan a la pura causalidad material y requieren, ontológicamente, un *principium intellectivum* como el que maneja el Aquinate. Esta última tesis hilemórfica se sustenta, por supuesto, en el adagio *operari sequitur esse*.

Los actos que no pueden explicarse de acuerdo con la tradición tomista, refiriéndose exclusivamente a las dimensiones materiales del hombre, son el conocimiento de los universales, la libre decisión y la autoconsciencia. Con respecto a lo primero, el intelecto puede conocer todos los cuerpos universalmente, lo cual implica que el conocimiento humano contiene, a su vez, dimensiones que no se limitan a la pura materialidad; el conocimiento de los universales no puede estructurarse en un órgano corpóreo pues, como enseña la experiencia, los órganos corporales sólo conocen lo particular e individual; si fuera lo contrario, el intelecto conocería sólo los singulares como lo hacen las potencias sensitivas.¹⁸ Con respecto a lo segundo, la libertad, de la que hablaremos más abajo, implica el nivel de la indeterminación; por supuesto que no se trata de una libertad ilimitada, pero potencialmente como *voluntas ut libera* lo es, en cuanto puede apetecer todos los entes materiales y, además, los inmateriales, como sucede con los valores espirituales. Con respecto a lo tercero, el conocimiento de sí mismo, que es la autoconsciencia (aquí se aprecia de manera más diáfana

¹⁸ Resulta claro que esta antropología implica una gnoseología que no es, por ejemplo, la nominalista.

la intencionalidad),¹⁹ no puede provenir de la materialidad pues, como enseña también la experiencia, los órganos no pueden concebir sus actos.²⁰ Volveremos sobre este asunto en el siguiente apartado.

Por lo pronto, Ghisalberti destaca algo fundamental en el hilemorfismo. Se trata precisamente de la forma substancial única que tiene el hombre. En efecto, el hombre no tiene muchas formas substanciales, sino sólo una, que es la que le atribuye su humanidad. Este filósofo, en seguimiento del Aquinatense, escribe que “El alma es la única forma del cuerpo y en cuanto es forma que da el ser al cuerpo, el alma da inmediatamente el ser substancial y específico a todas las partes del cuerpo; en cuanto también es forma y principio de actividad, tiene necesidad de diversos órganos para ejercitar tal actividad, órganos que son subordinados entre ellos en relación a las actividades que a través de ellos se ejecutan, por los cuales una parte del cuerpo se mueve gracias a otra”.²¹ Precisamente a esta ordenación de las partes del cuerpo es lo que la filosofía tomista denomina el orden entre las potencias del alma. En efecto, el alma o la forma es una sola, mientras que las potencias son muchas y tienen distintas funciones. Pero estas funciones tienen una ordenación natural. Ghisalberti cita un texto fundamental de la *Summa Theologiae* que vale la pena retomar para comprender la triple ordenación entre las partes con respecto al todo. Esta triple ordenación, para el Aquinate, se aprecia dependiendo del criterio que se tome en consideración. Veamos sólo las dos primeras que son las más adecuadas para nuestro caso:

En efecto, es triple el orden que se observa entre ellas. Dos de ellas provienen de la dependencia que una potencia tiene hacia otra; la tercera proviene del

¹⁹ Cf. Emilio García, *Mente y cerebro*, Madrid, Síntesis, 2001, pp. 286-298. Ahí mismo, este autor hace una clasificación de los autores que intentan explicar la conciencia recurriendo sólo a las causas físicas. En el primer grupo se encuentra R. Penrose, para quien la conciencia se explicaría no a nivel neuronal, sino en un nivel citoesquelético, pues mientras el nivel neuronal no escapa a la física clásica, el nivel citoesquelético se inscribe en la física cuántica. En el segundo grupo se halla F. Crick, para quien el nivel neuronal da cuenta de la conciencia. En el tercer grupo se encuentran Edelman y Damasio, para quienes la conciencia se puede explicar mediante redes y sistemas neuronales.

²⁰ El primer y tercer actos también los explica: Alessandro Ghisalberti, “Anima e corpo in Tommaso d’Aquino”, en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. xcvii, núm. 2, 2005, p. 285. Tim Crane asegura que “El enlace entre el cerebro y la conciencia es necesario, pese a las apariencias en contra”, en *La mente mecánica*. Trad. de Juan Almela. México, FCE, 2008, p. 353. No consideramos falsa su tesis, simplemente que el cerebro no nos parece suficiente para dar cuenta de la autoconciencia debido al argumento esgrimido en el cuerpo del trabajo y del que parte esta nota.

²¹ A. Ghisalberti, “Animae corpo in Tomaso d’Aquino”, en *op. cit.*, p. 288.

orden de los objetos. La dependencia de una potencia a otra puede ser de dos maneras: una según el orden de la naturaleza (*secundum naturae ordinem*), pues las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; el otro modo según la generación y el tiempo, pues de lo que es imperfecto se pasa a lo perfecto (*prout ex imperfecto ad perfectum venitur*).

Se sigue del primer orden [el que corresponde] a las potencias, [pues] las potencias intelectivas son anteriores a las potencias sensitivas, de donde se sigue que las dirige y tiene imperio sobre ellas (*unde dirigunt eas, et imperant eas*). De manera similar, las potencias sensitivas en este orden son anteriores a las potencias del alma nutritiva. Según el segundo orden, ciertamente, sucede lo contrario. Las potencias del alma nutritiva son anteriores, en la vía de la generación, a las potencias del alma sensitiva, de donde se sigue que preparan al cuerpo para las acciones de esta última. Y de manera similar sucede con las potencias sensitivas respecto a las intelectivas.²²

Ciertamente es la primera de las ordenaciones la más importante en el contexto de nuestra discusión. Pero la segunda tiene su importancia porque el nivel anterior prepara al superior *via generationis*, por lo cual resulta cierta la tesis de que los órganos se requieren para poder sustentar la inteligencia humana.

Aunado a esto, es importante subrayar que el hilemorfismo o visión analógica del ser humano no contempla que el hombre esté compuesto de dos partes reñidas, sino que se compone de dos principios complementarios y que se requieren uno al otro. Es un compuesto; es una *unio substantialis*. Es un *σύνολον*. El hombre no es un espíritu o *νοῦς* separado, como a veces parece entresacarse de la filosofía de Descartes; el Aquinate, en cambio, constantemente distingue entre el conocimiento de las sustancias separadas y el hombre. Mientras que las sustancias separadas se conocen por intuición, el hombre se conoce por raciocinio y de manera limitada. Esto se aplica al caso de la autoconsciencia, pues mientras las sustancias separadas se conocen por su propia esencia, el hombre se conoce a sí mismo a través de la reflexión. El hombre, para acceder al acto llamado autoconsciencia, requiere reflexionar sobre sí mismo, lo cual no lo lleva a cabo todo el tiempo, sino sólo en algunas ocasiones. Si fuera lo contrario, el hombre tendría conciencia de sí todo el tiempo y estaría en acto, por lo que su propia esencia implicaría la autoconsciencia.

Pero el hombre es un ente sumamente limitado. El alma intelectiva de Aristóteles y Tomás de Aquino es siempre forma del cuerpo, pero sus operaciones están limitadas a la materialidad, aunque algunos de sus actos la trasciendan.

²² T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77 a. 4c (la traducción es mía).

Incluso las operaciones que tienen mayor relación con la inmaterialidad o la universalidad, “Tienen una relación o un orden con las operaciones que pasan a través de los órganos del cuerpo al nivel del alma sensitiva y vegetativa”.²³ Así, actos como conocer y querer intelectuales, aunque dependientes del cuerpo, vista la relación desde una causalidad ascendente, no se subordinan a él, sino que se sirven de él para lograr sus cometidos desde una causalidad descendente. Esta última es una causalidad distinta a la material; es una causalidad de arriba hacia abajo, aunque la causalidad material también se aprecia de abajo hacia arriba en la doble ordenación del Aquinate ya citada.

Ahora bien, la forma es la que brinda cohesión al compuesto, lo cual ha venido a corroborarse cada vez más a través de la ciencia experimental, pues ésta asegura que la materia de la cual se compone el hombre se encuentra sometida al cambio incesante. Sin embargo, “El individuo humano permanece él mismo, mientras los elementos de su constitución corpórea se renuevan incesantemente, con el flujo continuo del metabolismo vital”.²⁴ El hombre es similar a la metáfora heraclítica del fuego y el madero. En el hombre se encuentran los contrarios como en la metáfora antedicha: sin el madero no se da el fuego, pero sin el fuego no se da el madero incendiado; para que haya fuego se requieren tanto el madero como su combustión. Son contrarios pero se unen con cierta armonía; se unen en una armonía dinámica.

La libre decisión o elección como fundamento del acto moral a partir de una filosofía hilemórfica o analógica de la mente

Distinguir entre los procesos mentales y los cerebrales puede sustentar que la voluntad, como potencia de índole intelectual, pertenece a los primeros procesos, aunque se sirva de los segundos y, en cierto modo, pueda ser impedida o limitada debido a estos últimos mediante fármacos (neurofarmacología) o lesiones cerebrales u otras circunstancias, lo cual se explica por medio de una causalidad que va de abajo hacia arriba.

El tema de la libertad en el contexto de la discusión filosófica de la mente resulta muy urgente para la ética como se ha visto en el tercer apartado. Con respecto a este asunto (*the Free Will*), el filósofo John Searle, como ya lo ha adelantado en otros trabajos, considera que el conocimiento que se tiene

²³ A. Ghisalberti, “Animae corpo in Tomaso d’Aquino”, en *op. cit.*, p. 290.

²⁴ *Ibid.*, p. 291.

actualmente sobre el cerebro es insuficiente para explicar la autoconciencia. La misma insuficiencia se aprecia en el acto libre: “No sabemos cómo nuestra experiencia consciente de la libertad puede corresponder a un hecho actual de libertad”.²⁵ Incluso un indeterminismo aleatorio fundamentado en la mecánica cuántica no explica una decisión libre. Para Searle la libertad es un misterio. Y lo es, nos parece, si se busca su explicación desde la pura materialidad. Por ello, la filosofía hilemórfica o analógica de la mente parte de un abanico etiológico que no reduce al hombre a una de sus partes, sino que toma como base la idea del hombre como *σύνολον*. Ante la pregunta de si los eventos neuronales causan efectivamente las decisiones que toma el hombre, hay que responder diciendo parcialmente que sí. No causan totalmente la decisión, pues la voluntad, al enmarcarse en la idea primigenia que funge como principio de cognición del ente indeterminado, puede tender hacia todo tipo de entidad, sea ésta presente o futura, sea material o inmaterial, etcétera. En efecto, los eventos neuronales son un elemento que permite explicar la libre decisión, pero hace falta recurrir a la causalidad formal que viene impresa gracias a la forma substancial. Como diría Juan José Sanguineti, el cuerpo humano está informado por “poderes intencionales universales”. A diferencia de los otros animales, para quienes la ley de su actuar está inscrita en sus impulsos de manera determinante, pues actúan de acuerdo con lo que conocen, el hombre, además de compartir tales fenómenos con ellos, tiene la capacidad de autodeterminarse a través de su voluntad. Y esta voluntad es capaz de guiarse por otras leyes que no son las de la naturaleza, sino por la ley natural que descubre mediante su inteligencia.

Ahora bien, Juan José Sanguineti advierte que el problema puede plantearse en términos causales, es decir, “El acto libre comporta una particular *causalidad* en la cual está implicado el *yo*, de donde nace la responsabilidad, con amplias consecuencias morales, políticas, jurídicas. El acto libre, con sus efectos, es *causado por mí*”. ¿Qué tipo de causalidad es la que requiere la libertad? ¿Puede la libertad considerarse únicamente bajo la causalidad de las células cerebrales?

²⁵ John Searle, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political*. Nueva York, Columbia University Press, 2007, p. 32. Este filósofo no deja de lado el “naturalismo biológico” que sostiene, pues considera que la emergencia de la conciencia puede entenderse de dos maneras. La primera es la que él llama “*emergent 1*”, que consiste en que la conciencia emerge a partir de ciertos sistemas causales. La segunda es la que denomina “*emergent 2*”, en donde lo que emerge no se explica completamente por el sistema, sino que requiere de algún otro elemento. Searle considera que su postura se inscribe en la “*emergent 1*”, pues asegura que “*Consciousness is a causally emergent property of systems. It is an emergent feature of certain systems of neurons in the same way that solidity and liquidity are emergent features of systems of molecules*”. (John Searle, *The Rediscovery of the Mind*. 9a. reimp. Cambridge, Mass/London, MIT Press, 2002, pp. 111-126.)

¿Puede la libertad ser solamente la forma de hablar de una causalidad física? Si la causalidad de la libertad puede explicarse en términos físico-químicos, ¿en realidad se trata de libertad? La reflexión filosófica en estos casos parte de los datos y elaboraciones científicas con la conciencia de su parcialidad y los confronta con los elementos fenomenológicos, sean estos últimos primarios o secundarios; por ejemplo, por un lado, la conciencia de la realidad o del yo, y por otro, los estados particulares de conciencia. En este sentido, Sanguineti tiene razón al asentar que tanto la ciencia como la filosofía parten de la experiencia; en el caso que ocupa este trabajo, la filosofía parte de la experiencia de la existencia de la libertad, de la conciencia y de la moralidad. Pero estas experiencias no pueden ser inventadas ni por la filosofía ni por la ciencia, pueden ser simplemente interpretadas.²⁶

Resulta que puede haber contradicciones entre algunas conclusiones de la ciencia experimental y la experiencia del sujeto, el cual, como se dijo, se experimenta como un agente consciente, libre y moral. El yo, fenomenológicamente, aparece como un sujeto que sabe que sabe, que tiene la capacidad para autodeterminarse en algunas direcciones y que dicha autodeterminación lo vuelve responsable de su actuar. Esta libertad que experimenta tiene una manera peculiar de manifestarse: lo hace a través de la duda que a veces envuelve la decisión, pues la experiencia muestra que a veces dudamos de lo que hemos de realizar, por lo que el adagio latino revela una verdad fenomenológica incontestable: *Ubi dubium ibi libertas*.

Para poder avanzar hace falta aclarar qué se entiende por acto moral. Para lograrlo, hay que considerar que los actos morales son actos voluntarios. En efecto, como bien aclara el Aquinate, los actos voluntarios son los que implican el conocimiento del fin al cual se dirigen. Y esta distinción es pertinente porque hay entes que se mueven a sí mismos (*movent seipsa*) pero no tienen el conocimiento del fin al cual se mueven, como sucede por ejemplo en el caso de la planta, que se mueve a sí misma cuando crece. Pero no puede decirse que la planta realice, al crecer, un acto voluntario. En consecuencia, lo voluntario agrega el conocimiento al principio del movimiento. Y como el hombre se mueve a sí mismo y además tiene conocimiento del fin al cual se dirige, se sigue que el hombre realiza actos voluntarios. Y no sólo eso, sino que es en quien se aprecia máximamente esto en el mundo natural. Para decirlo con los términos de santo Tomás, "*Unde, cum*

²⁶ Juan José Sanguineti, "La scelta razionale: un problema di filosofia della mente e della neuroscienza", en *Acta Philosophica*, vol. 17, núm. 2, 2008, pp. 247-248.

homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur".²⁷

El hombre es libre, pero su libertad está limitada por su materialidad (el cuerpo es el primer límite) y lo que la circunscribe. Lo que la circunscribe puede ser algo material o algo social; por ejemplo, en el caso de lo primero puede ser el *ubi*, mientras que lo segundo pueden ser las normas morales. Por eso es que Antonietti escribe que "La mente no es, en efecto, libertad absoluta, sino libertad radicada en una naturaleza particular y en una cultura particular y, por lo tanto, sujeta a los vínculos que tales raíces colocan".²⁸ El hombre experimenta, fenomenológicamente, esta libertad limitada, pero libertad a fin de cuentas. Se aprecia como un yo autoconsciente que se autodetermina a través de su acción, la cual tiene la característica de ser intencional, al igual que los objetos del conocimiento sensible y del conocimiento intelectual. En efecto, la intencionalidad, como ha revaluado la fenomenología desde principios del siglo XX, hace referencia al objeto del acto, sea éste cognoscitivo o apetitivo.²⁹ La acción es intencional porque se refiere a un objeto tanto inmanente como transeúnte.

De lo anterior puede seguirse que el hombre es lo más activo que existe, al menos en el mundo físico. En efecto, el hombre, al poseer libertad, por limitada que sea, es capaz de ser causa intencional en un sentido más elevado que los animales superiores y que las otras causas físicas del mundo. Al hombre propiamente corresponde el ser agente; al hombre corresponde, de manera propia, moverse a sí mismo. Los otros entes, entre los que descuellan los animales superiores, son movidos por otro y, por tanto, son menos activos que el hombre. De ahí que Sanguinetti escriba: "Solamente la persona *actúa* (es *agente*) verdaderamente en el mundo, desde el momento que el actuar espontáneo de los fenómenos físicos, mas en su fuerza, es un actuar que fluye de una manera 'dada', sin auto-control ni posibilidad de variaciones que, cuando mandan, son el resultado de fluctuaciones accidentales, de adaptaciones o de encuentros con otras causas físicas. En cambio, lo que es producido por una persona intencionalmente, vale decir *el objeto intencionado* (no otras cosas) es todo suyo: es ella la que ha querido y es, en este sentido, plenamente responsable".³⁰

Lo anterior lleva a la indisolubilidad entre el yo y la elección, acto propio de la inteligencia en cuanto apetente. En efecto, la elección corresponde a la

²⁷ T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6 a. 1c.

²⁸ A. Antonietti, "La mente tra cervello e anima", en *op. cit.*, p. 239.

²⁹ Cf. Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2004.

³⁰ J. J. Sanguinetti, "La scelta rationale...", en *op. cit.*, p. 251.

voluntad, que es una potencia de la inteligencia humana. Sólo la persona puede ser un “yo”, pues exige la autoconsciencia; así pues, si la autoconsciencia es necesaria para poder asegurar la autodeterminación, se sigue que sólo el hombre puede elegir. Pero la inteligencia humana suele confundirse en algunos discursos sobre filosofía de la mente con lo que podría llamarse la inteligencia sensible o estimativa de los animales. Esto lo atestigua Sanguineti al asentar que por ello nacen muchas confusiones, incluso terminológicas, como aplicar a los animales superiores conceptos o actos que no les pertenecen, como el acto mental de pensar.³¹ Igualmente, esta confusión puede alargarse a los casos en que a los animales superiores se les atribuya la elección de manera propia. Pero estos últimos no son autoconscientes, por lo cual la elección no es un acto que les pertenezca.

Vale la pena profundizar un poco más en lo referente al “yo” con tal de aclarar por qué es algo exclusivamente humano y por qué es fundamental para establecer el vínculo con la elección. En primer lugar, el hombre no vive en la inmediatez, como asegura Emerich Coreth; vive en la mediación de la inmediatez, lo cual quiere decir que no se encuentra vinculado irremediamente a lo que le circunda, sino que tiene la capacidad para desligarse incluso del presente y proyectarse hacia el futuro. De esta manera, el hombre se separa de lo que no es en sí mismo, se separa de cuanto no es él, con lo cual constituye lingüísticamente al “yo”, que es el sujeto humano.³² Este “yo” expresado lingüísticamente se experimenta como algo concreto y determinado que se destaca de lo inmediato, de lo circundante. No nos adentraremos en el entramado conceptual al que nos conduce esta constatación del “yo” y su vínculo íntimo con la conciencia, sino que nos enfocaremos directamente al acto de pensar que el hombre experimenta como suyo, lo cual nos permite aclarar algunos cabos que se dejaron abiertos en el apartado anterior. Para comprender este asunto desde la antropología filosófica, se requiere tener presente que el conocimiento humano tiene su origen a través de los sentidos, que es lo que suele

³¹ *Ibid.*, p. 252.

³² Ya en Tomás de Aquino se aprecia la noción de sujeto, que muchas veces se atribuye a la filosofía moderna. En el *De unitate intellectus*, texto clásico del Aquinate frente a los averroístas, asegura Cottier que “Il met notamment en lumière une question que la philosophie platonicienne n’avait pas dégagée pour elle-même, la question du *sujet pensant*. Dans la position d’Averroès, l’homme précisément n’est pas une personne, il est un individu animal supérieur, dont la faculté la plus haute, l’imagination, entre en contact avec un intellect séparé et unique”; en cambio, para Tomás de Aquino “L’individu humain est un sujet auquel sont attribués en propre des activités spirituelles, comme la pensée et le vouloir”. (Georges Cottier, “Etre et personne/Critères et coordonnées d’un débat”, en AA.VV., *Doctor Communis. Essere e persona*. Vaticano, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2006, pp. 19-20.)

llamarse conocimiento sensitivo. El conocimiento sensitivo es el conocimiento de lo inmediato, de lo circundante. Pero debido a que el hombre no se limita al conocimiento circundante, y como el pensamiento no consiste en ello, aunque generalmente vuelva sobre él, es necesario postular que el pensamiento es de otro orden.³³ De ahí que Coreth asegure lo siguiente: El conocimiento puramente sensitivo queda penetrado y superado por otro elemento, sólo con el cual el conocimiento se hace propiamente humano [...] El conocimiento sensitivo del hombre se experimenta y entiende siempre en la conciencia, se capta y reelabora con el pensamiento. Lo propio del conocimiento humano y aquello que le caracteriza es el *pensamiento*. Así, el conocimiento sensitivo está transformado por el conocimiento intelectual o pensamiento.³⁴

El pensamiento humano es, a diferencia del conocimiento sensitivo, un conocimiento conceptual, mediado, ciertamente, por el lenguaje, que tiene como función representarlo. El conocimiento conceptual ha sido tradicionalmente adjudicado a la inteligencia humana, que en su despliegue como *intellectus* o *voûç* tiene como objetivo leer dentro de las cosas mismas (*intus legere*). De ahí que el Aquinate asegure que hay diferencia entre el sentido (*sensus*) y el intelecto: "*Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus es quod quid est*".³⁵ Esto no quiere decir que la potencialidad a desarrollar por el intelecto esté desvinculada del conocimiento sensitivo, pero el conocimiento intelectual es de un orden distinto tal que permite al hombre penetrar, aunque sea limitadamente (dice el Aquinate en la misma cuestión: "*Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis*"), en el conocimiento de las cosas. Es precisamente lo que no puede hacer el bruto, pues el conocimiento intelectual permite conceptualizar y representar los conceptos a través del lenguaje, vehículo mediante el cual el ser humano piensa. Es aquí donde la tesis de Coreth adquiere mayor relevancia no sólo para el pensar, sino que tiene resonancias para la libre elección. Dice el filósofo austriaco:

El acto de pensar, con el que formamos o captamos el concepto, está delimitado en el espacio y en el tiempo toda vez que pensamos aquí y ahora. Pero el contenido puro del pensamiento, es decir, el contenido lógico que

³³ Suele sintetizarse la idea así: el pensamiento tiene una dependencia extrínseca a la materia, Cf. José Ángel García Cuadrado, *Antropología filosófica*. 4a. ed. Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 80-85.

³⁴ Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Trad. de Claudio Gancho. 6a. ed. Barcelona, Herder, 1991, p. 121.

³⁵ T. de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 8 a. 1c.

aprehendemos en el concepto, no está como tal ligado a un punto del tiempo y del espacio; bien al contrario, puede aplicarse a cualesquiera objetos particulares emplazados en los lugares y tiempos más diversos. Evidencia así el concepto que no está sometido a las leyes del tiempo y del espacio y que trasciende esencialmente las dimensiones de la existencia material, determinada y limitada espacial y temporalmente.³⁶

El hombre, gracias al pensamiento, no está vinculado de manera radical al entorno, sino que es capaz de proyectarse más allá de él, rompiendo las barreras espacio-temporales a las cuales están sometidos los demás entes naturales. En efecto, ésta parece ser la razón por la que Coreth considera que el mundo del pensamiento escapa a la esfera del ser objetivo-material, pues el hombre es capaz de formular conceptos cuyo contenido lógico no se limita a las cosas materiales y sensibles, como en el caso de los conceptos posible, necesario, bueno, malo, nada, etcétera. Lo que abarcan tales conceptos no se limita a lo material, sino que lo trascienden. Como se adelantó en el cuarto apartado, es posible argumentar a partir de la universalidad de los conceptos, es decir, por su contenido lógico. De esta suerte, es posible afirmar que los conceptos no son de orden material, sino inmaterial. Si el pensamiento humano, manifestado en su acto primario de conceptuar, es algo esencialmente distinto de las cosas materiales porque sobrepasa las condiciones y leyes de la materia, el pensamiento humano es algo esencialmente distinto a la materia, aunque efectivamente depende de ella para su realización humana. Pero de esto último no se sigue que sólo a partir de los procesos físicos sea posible dar razón del pensamiento humano. Por ello mismo es que el hombre pensante trasciende por esencia la dimensión de la materia, es decir, "Que posee una facultad que entitativamente ya no pertenece al estrato material sino que entra en una categoría ontológica esencialmente superior y que, en consecuencia, esa facultad, que llamamos *inteligencia* o *razón*, es una facultad inmaterial, espiritual".³⁷

En último análisis, la autoconsciencia, el pensamiento humano y todo lo que ello implica son actos del *voũç* o *intellectus* del hombre. Desde la filosofía clásica, al menos desde Platón y Aristóteles, suele afirmarse que el hombre posee *voũç*. Parece que reintroduciendo la inteligencia humana en su sentido de *voũç* es posible asegurar al hombre la autoconsciencia, el pensamiento y, por tanto, la elección. No quiere decir esto que en el hombre se descubran actos en los que no tiene parte el cuerpo y el mundo material. El cuerpo y la materia no son

³⁶ E. Coreth, *op. cit.*, p. 124.

³⁷ *Ibid.*, pp. 127-128.

impedimentos o antítesis del *voûς*, sino que son su lugar y medio para realizarse.³⁸

Lo anterior parece tener consonancia con lo que Sanguineti escribe. De acuerdo con él:

Las “causas” de las elecciones son complejas y operan a distintos niveles. Sin verlas vanamente, según el modelo “humiano” de la causalidad, típico del dualismo interaccionista y de las consecuentes reacciones contrarias monistas, la elección nace originariamente del yo auto-activo. Si este punto se ignora o descalifica, la elección degenera en un simple “suceder” del cual ninguno es responsable, sino sólo los mecanismos psiconeurales y sociales. Sus causas son dispositivas, son como invitaciones, impulsos, direcciones, inducciones. En su confrontación se abre a la voluntad el espacio decisional (espacio dinámico).

Y más adelante asegura:

Cualquier elección humana nace de un cierto trasfondo o *Background* cognitivo y tendencial, primero a un nivel constitutivo (paralelo al genético que se da en el orgánico), luego a un nivel individualizado según las circunstancias personales de cada uno. A nivel cognitivo están presentes, en este sentido, las creencias y los hábitos de la persona, y a nivel tendencial sus inclinaciones, vicios o virtudes”.³⁹ Es claro que el acto de decisión, con el cual tiene su origen el acto moral corresponde a un evento en el que interactúan múltiples niveles de realidad, lo cual responde, precisamente, a la unidad humana, pues el hombre es unidad de distintos niveles ontológicos. De hecho, esto último parece ser la razón por la que se ha considerado al hombre como un microcosmos.⁴⁰

Pero retomando el problema de la libertad (y por ende de la elección) y su relación con el cerebro, parece que Sanguineti mismo brinda una guía conveniente para mantener la libertad y, por tanto, el acto moral. En efecto, el filósofo italo-argentino parte de la tesis de que es evidente que las elecciones pueden ser observadas en su base neuronal, pero sólo indirectamente. Tal vez la pregunta más candente, en este contexto, es la siguiente: ¿es compatible la libertad con el evento causal orgánico observado?

³⁸ Cf. Joseph Gevaert, *El problema del hombre*. Trad. de Alfonso Ortiz. 11ª. ed. Salamanca, Sígueme, 1997, p. 140.

³⁹ J. J. Sanguineti, “La scelta rationale...”, en *op. cit.*, p. 253.

⁴⁰ Cf. M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.

Tal parece que debe comprenderse al fenómeno de la elección humana en el marco de una etiología amplia, es decir, una etiología que no se reduzca a la causalidad fisicalista. Por ello, Sanguineti distingue tres niveles de causalidad psicosomática intencional en seguimiento de la Escuela. En primer lugar, sitúa las funciones sensitivo-vegetativas; en segundo, las funciones sensitivas intencionales altas, que corresponderían también a los animales (superiores); finalmente, las actividades cognitivas y tendenciales superiores del hombre, en donde se da una causalidad de arriba hacia abajo. De acuerdo con este filósofo, las funciones sensitivas intencionales altas ya comportan una cierta intencionalidad transorgánica, la cual se ve rebasada abismalmente por las actividades superiores humanas. En el caso humano esta causalidad de arriba hacia abajo adquiere connotaciones especiales, pues el pensamiento, como se dijo, está basado en actos inmateriales, lo cual no descarta, como también se ha subrayado, la implicación material que se da en el compuesto humano. De esta suerte, la tesis de Sanguineti, que puede compartir por supuesto una filosofía de la mente suficientemente amplia, etiológicamente hablando, pondera los estudios sobre el cerebro y las neuronas como muy útiles porque:

Nos explican bien las indisposiciones cerebrales que disminuyen o anulan la libertad de nuestras decisiones, llevando al acto humano a una degradación o a su desorganización. La base cerebral, considerándola sólo en su dimensión orgánica, es una condición necesaria pero no suficiente para nuestras elecciones. No tienen sentido, en consecuencia, expresiones como “las neuronas deciden”, “la corteza prefrontal decide” y otras semejantes. Elige solamente el yo (la persona) en cuanto actúa en su operación volitiva incorporada en el cerebro. No se elige sin un cerebro en actividad, pero no elige el cerebro.⁴¹

Esto demuestra que el hombre, a pesar de su potencial o intencionalidad infinita cuyo sustento es el *voũç*, tiene muchas limitaciones debido a su materialidad. La materialidad siempre comporta límites, y en esto radica una paradoja humana. Pero a pesar de todo, el *voũç* representa la garantía del pensamiento, la autoconciencia y la libertad del hombre. Fincada en el *voũç*, la libertad puede entenderse como la capacidad que tiene la voluntad para determinarse en alguna dirección. En efecto, la voluntad es la capacidad que tiene el ente inteligente para inclinarse por sí mismo al bien. Por eso es que el Aquinate asegura que el ente que se inclina al bien en virtud de un conocimiento que se llega a conocer mediante el entendimiento, es decir, dando razón de él, se inclina al

⁴¹ J. J. Sanguineti, “La scelta rationale...”, en *op. cit.*, p. 268

bien universal (*quasi inclinata in ipsum universale bonum*) y no está dirigido únicamente al bien por otro (*non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum*).⁴² Por supuesto que los animales, como el propio Sanguineti recalca, eligen impropriamente, pero no de un modo universal, como puede hacerlo el ser humano. De ahí también que el *Doctor communis* asiente lo siguiente con su precisión característica con respecto al libre arbitrio:

Hay algunas [cosas] que no actúan por ningún arbitrio, sino por los actos y movimientos de otros, como la flecha se mueve al fin merced el arquero. Hay otras que en verdad actúan por un arbitrio, pero no libre, como los animales irracionales: así, el cordero se aleja del lobo por un cierto juicio (*ex quodam iudicio*) por el cual estima que es nocivo para ella; pero este juicio no es libre, sino dado por la naturaleza (*sed a natura inditum*). Pero sólo lo que tiene intelecto puede actuar con un juicio libre, en cuanto conoce la razón universal de bien (*inquantum cognoscit universalem rationem boni*) puede juzgar que esto o aquello es bueno. De donde se sigue que donde hay intelecto hay libre arbitrio.⁴³

En efecto, gracias a que el hombre posee intelecto o *voûç*, puede conocer la razón universal del bien; puede juzgar que esto o lo otro es bueno. Pero como el bien es infinito, al menos en potencia, puede seguirse que así lo es la capacidad humana para tender, amar o querer. Ciertamente el concepto de bien se convierte con el de ente, horizonte a partir del cual se mueve la inteligencia y, por tanto, el hombre. De ahí que Coreth asegure que el hombre posee una capacidad esencialmente distinta de la materia. Así pues, siendo el cerebro un órgano, y como tal, finito, se sigue que no es suficiente para explicar la infinitud intencional del hombre, tanto cognoscitiva como apetitivamente.

Esta infinitud puede verse reflejada en el juicio humano que versa sobre lo contingente, es decir, sobre el juicio que puede adquirir una dirección u otra. De esta manera, el acto humano (y por tanto el moral), que tiene su base en un juicio de esta naturaleza, puede seguir una dirección u otra. Esto quiere decir que el juicio práctico *non est determinatum ad unum*. Por tanto, el acto moral no está determinado. Así, el libre albedrío o libertad de la voluntad es causa del movimiento del hombre, pues aquél es una potencia que se actualiza precisamente conforme se enjuicia o elige y, por tanto, se actúa.⁴⁴

⁴² T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 59 a. 2c.

⁴³ *Ibid.*, I, q. 59 a. 3c, (la traducción es mía).

⁴⁴ Con respecto a la potencia, es un principio metafísico que se define por su acto. De esta suerte, "*Sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus*

Ahora bien, en el acto de la libertad, fuente del acto moral, concurren tanto la parte apetitiva como la cognoscitiva del hombre. Por ello es que el concepto de *Background* de Searle tiene eco con la postura del Aquinate, pues se refiere al contexto donde se da el acto intencional.⁴⁵ En efecto, para Tomás de Aquino la naturaleza del libre arbitrio se estudia a partir de la elección, en donde concurren tanto lo cognoscitivo como apetitivo. Por una parte, es decir, “*Ex parte quidem cognitivae virtutis, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum*”; por la otra, es decir, “*Ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur*”. En síntesis, el libre arbitrio requiere tanto del consejo (*consilium*) como de la aceptación (*acceptetur*) de lo que determina el consejo.⁴⁶ Es en la infinitud potencial que ya describimos en la cual se finca la libertad del hombre, quien, como insiste Sanguineti, no está desprovisto de límites actuales, los cuales se ponen de manifiesto precisamente en el consejo. Esto es un hecho que cada uno puede comprobar interiormente: conforme más se conoce, es probable que el consejo que cada uno se dé sobre los medios conducentes al fin sea más seguro y útil; en cambio, conforme se conoce menos, es probable que el consejo sea menos seguro y útil. Por ejemplo, quien es joven e inexperto, es probable que el consejo de su entendimiento y el consenso de su voluntad sean más limitados con respecto a los de hombre experimentado. Pero aún con todo, tanto en uno como en otro, en menor y mayor medida, puede darse la libertad o libre arbitrio. Sin duda, el experimentado es más responsable que el joven debido a su mayor actualidad tanto intelectual como volitiva.

La visión hilemórfica o analógica del hombre permite concebir una causalidad de arriba hacia abajo en los actos propiamente humanos, como entender y querer, así como elegir, el cual tiene parte del entender y del querer. Pero esta visión también tiene conciencia de las limitaciones actuales de cada hombre en particular, pues el conjunto de sus experiencias, hábitos, etc., así como lo que le circunda, comportan límites para la libertad. Empero, puede afirmarse que el

principium”. (T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 83 a. 2 ad 1.) En efecto, del acto libre de juzgar, se sigue que el hombre está en potencia para llevarlo a cabo; esta potencia no es otra que el libre arbitrio.

⁴⁵ Para Searle, el *Background* consiste en una serie de capacidades, habilidades y saberes como (*know-how*) que permite a los estados mentales (intencionales) funcionar; pero el *Background* no es intencional en sí mismo. Por eso escribe: “Intentional phenomena such as meanings, understandings, interpretations, beliefs, desires, and experiences only function within a set of Background capacities that are not themselves intentional”, (J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 175 y pp.)

⁴⁶ T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 83 a. 3c.

hombre es libre gracias al *voũç* encarnado que cada sujeto posee, aunque sin duda se trata de una libertad limitada.

Conclusión

Se puede apreciar la complejidad implicada en el problema de la libertad y, por tanto, del acto moral que involucra a la ética como punto focal. Evidentemente este problema, central en las discusiones filosóficas hodiernas a partir de las neurociencias, no está zanjado del todo. La ciencia experimental no se ha pronunciado sobre todos los problemas; por su lado, la filosofía requiere de la virtud de la temperancia para señalar el paso del naturalismo metodológico al ontológico. Asimismo, una filosofía hilemórfica o analógica de la mente parte de la idea, distinta del fisicalismo, de que la mente no es una máquina, es decir, que no se trata de una entidad mecánica, aunque tenga su sustento material en las complicadas redes, no sólo neuronales y sinápticas del cerebro, sino de todo lo que es físicamente el hombre. En efecto, una filosofía de este cuño propone que no todo puede explicarse recurriendo a la causalidad eficiente o a causas físicas y, por tanto, observables públicamente. Aunque las técnicas de observación del cerebro han brindado numerosos frutos acerca de las zonas que entran en movimiento ante ciertos estados mentales, no parece suficiente para explicar el funcionamiento de la mente porque, en principio, es inapresable. Afirmar que una sinfonía se reduce a las notas musicales con las cuales está escrita puede resultar un empobrecimiento considerable.

De esta suerte, consideramos que el pensamiento humano, la autoconsciencia y el libre arbitrio son algo más que las relaciones sinápticas acaecidas en el cerebro. El argumento es simple: el órgano no conoce su propio acto, pues así como el ojo no puede mirarse a sí mismo, así el cerebro no es suficiente para dar cuenta de por qué el hombre sí puede volver sobre sí mismo. La materia no tiene la posibilidad de volver sobre sí misma. Se requiere etiológicamente algo distinto en el hombre, que es lo que la tradición ha denominado la dimensión espiritual del ser humano. Por ello es que la filosofía analógica o hilemórfica, como dijimos, tiene como cometido salvaguardar las dimensiones humanas, entre ellas, la libertad que no se reduce al correcto funcionamiento orgánico del cerebro. En el hombre convergen varias dimensiones ontológicas, por lo cual la tesis aristotélico-tomista recobra su vigencia como *unio substantialis*, como unión de materia y espíritu o *voũç*. Así, los actos mentales, propios del *voũç*, tienen injerencia en los actos cerebrales, de los cuales se sirve mediante una causalidad de arriba hacia abajo; pero el cerebro también tiene una causalidad que va de abajo hacia arriba.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 13, enero-junio 2013, pp. 23-49.

Lo que nos ha interesado aquí es reflexionar acerca de la posibilidad de mantener el concepto de acto moral, que es un acto voluntario, cuyo sustento es el *voũç*. Este acto, aunque se sirva de la materialidad, es decir, del cerebro, no se reduce a él, sino que implica un elemento que no se halle determinado de manera fisicalista, sino que sea, propiamente, libre para llevarlo a cabo. Si el materialismo ha de ser consecuente, ha de aceptar que la libertad no es posible en último análisis; por tanto, que el acto humano no es posible, sino una ficción.

Fecha de recepción: 23/02/2011

Fecha de aceptación: 27/09/2011

EL NARCISISMO: ESBOZOS PARA UNA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA DESDE EL PSICOANÁLISIS

JOSÉ CABRERA SÁNCHEZ*

Resumen

Dada su privilegiada implicación en el *dispositivo de sexualidad*, el psicoanálisis sería parte de la profusa red de tecnologías disciplinarias y normalizadoras comprometidas con el despliegue des-politizante de la biopolítica. Propondremos una interpretación de la noción de narcisismo establecida por Freud, desde la perspectiva del paradigma inmunitario desarrollado por el filósofo Roberto Esposito. Planteamos la tesis de que el narcisismo participa del carácter aporístico de lo inmunitario, lo que permite pensar en las posibilidades de subversión y resistencia que el psicoanálisis puede aportar al promover una apertura a la productividad de lo negativo y a la inclusión de la alteridad en el tejido del sí mismo.

Palabras clave: biopolítica, psicoanálisis freudiano, narcisismo, paradigma inmunitario de Esposito, alteridad.

Abstract

Due to its privileged participation in the *deployment of sexuality*, psychoanalysis would be part of an profuse network of disciplinary and normalizer technologies compromised with the dis-politicize display of biopolitics. We will propose an interpretation of the notion of narcissism established by Freud, from the perspective

* Docente de la Escuela de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Chile, <jcabrera@spm.uach.cl>.

of the immunitarian paradigm developed by the philosopher Roberto Esposito. We propose the thesis that narcissism participate on the aporistic nature of the immunitarian, which suggests the possibilities of subversion and resistance that psychoanalysis can contribute to the promote an opening-up to the productivity of negative and the inclusion of otherness in the tissue of the self.

Key words: biopolitics, freudian psychoanalysis, narcissism, Esposito's immunitarian paradigm, otherness.

Introducción

En el campo de la filosofía política se ha desarrollado desde hace algunos años una amplia reflexión en torno al concepto de biopolítica. Diversos autores, entre los que podemos contar a Agamben,¹ Esposito,² y Hardt y Negri,³ señalan a Foucault como el iniciador de esta manera de encarar la comprensión de la política contemporánea, cuyo núcleo argumental se caracteriza por una consideración de la vida biológica del hombre como el objeto privilegiado sobre el que recae el ejercicio del poder. Según esta perspectiva filosófica y política, el costado orgánico de la experiencia humana sería el eje sobre el que giran las estrategias y dispositivos que urden el quehacer de nuestra época post-política.

En el presente texto pretendemos establecer algunas relaciones entre dos campos que parecieran destinados a mantenerse disjuntos: el psicoanálisis y la reflexión biopolítica. La disyunción a la que aludimos se fundamenta en las críticas que el propio Foucault dirige al psicoanálisis en *La voluntad de saber*,⁴ texto que puede ser considerado como la primera formulación articulada del concepto de biopolítica⁵ por parte de este autor.⁶

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998.

² Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrotu, 2006.

³ M. Hardt y A. Negri, *Imperio*. Trad. de Eduardo Sadier. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000, edición electrónica en <www.philosophia.cl>, Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

⁵ En realidad el concepto de biopolítica fue utilizado por Foucault por primera vez en 1974, aludiendo a éste en una conferencia llamada "Nacimiento de la medicina social", dictada en Río de Janeiro. Esta conferencia se encuentra compilada en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, 1999; sin embargo, no será hasta la publicación del primer tomo de su *Historia de la sexualidad* que el concepto adquiera una orientación más definida.

⁶ Edgardo Castro, "Biopolítica: de la soberanía al gobierno", en *Revista Latinoamericana de*

En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* Foucault expone la configuración histórica del *dispositivo de sexualidad*, un artefacto discursivo y técnico que da pie a una productividad incesante de saber acerca de lo sexual (y que en último término crea la noción contemporánea de sexualidad), y sobre el que se parapetan una serie de estrategias dirigidas al ejercicio del poder. A su vez, este dispositivo de sexualidad, caracterizado por la productividad en lugar de la represión o supresión, resulta fundamental en la organización de una nueva forma de administración del poder que deja atrás la lógica en que se sustentaba el poder soberano, lógica que para Foucault se condensaba en la figura del rey como quien encarnaba el “derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir”.⁷ La creciente decadencia del poder soberano implicó un desplazamiento hacia una forma de poder que en lugar de sustentar su potencia en su capacidad final de disponer sustractivamente de la vida, debía esforzarse por la anexión y proliferación de esta última, haciendo de la población y ya no de los territorios el fundamento de su riqueza.⁸ Esta nueva forma de poder sobre la vida encontró en el dispositivo de sexualidad un aliado estratégico, ya que la sexualidad es “a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie [...] matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones”.⁹

Las palabras de Foucault dan cuenta de la inserción de la sexualidad en una coyuntura crucial para los fines de un poder que busca afianzarse positivamente sobre la vida, capaz tanto de anudar como de aportar a la producción de los dos polos que el poder se esfuerza en administrar: una *anatomopolítica del cuerpo humano* y una *biopolítica de la población*.¹⁰

Debido al protagonismo que Foucault le atribuye al psicoanálisis dentro del dispositivo de sexualidad, hay razones fundadas para desconfiar de los efectos políticos derivados de su práctica, ya que el sobre-saber acerca de la sexualidad resultante de su operación tendría como consecuencia reforzar la sujeción/subjetivación dentro de los márgenes del bio-poder.

Sin embargo, es posible realizar otra lectura de las relaciones entre Foucault y el psicoanálisis, una lectura que, sin negar o cuestionar de forma directa los argumentos esgrimidos como crítica al psicoanálisis en *La voluntad de saber*, permite establecer una colaboración crítica entre ambos discursos. La posición de Foucault respecto a lo que cabía esperar del psicoanálisis en lo concerniente

Filosofía. Buenos Aires, vol. xxxiv, núm. 2, primavera de 2008, pp. 187-205.

⁷ M. Foucault, *op.cit.*, p. 128.

⁸ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, FCE, 2006.

⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, p. 138.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 131-132.

a los procesos de subjetivación no deja de estar afectada por una oscilación, ya que podría esperarse que el psicoanálisis alcanzara el estatuto de un ejercicio contemporáneo capaz de alinearse con los procedimientos clásicos que interrogaban la relación entre el sujeto, la verdad y su propia experiencia de producirse en tanto sujeto. Tales ejercicios de subjetivación fueron abordados por Foucault en los dos tomos siguientes de la *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres*¹¹ y *La inquietud de sí*,¹² a través de la investigación de la *epimeleia heautou* (cuidado o inquietud de sí), el cual se convirtió en uno de los conceptos centrales en su reflexión acerca de los ejercicios éticos que podían prestarse para una subjetivación crítica a las actuales formas de ejercicio del poder. Esta indagación respecto de los ejercicios espirituales de la antigüedad clásica de Grecia y Roma alcanza su punto máximo de expresión en el curso dictado el año 1982 en el *Collège de France* titulado *La hermenéutica del sujeto* y en el cual llega a afirmar, de una forma que pareciera contradecir su propia posición en *La voluntad de saber*, que:

[...] todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. [...] Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad [...]. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de espiritualidad.¹³

Esta posición enunciada por Foucault respecto de lo que cabría esperar del psicoanálisis no ha dejado de suscitar respuestas entre algunos psicoanalistas, dentro de los que cabe citar —por la fuerza con que abraza la posibilidad de un *psicoanálisis foucaultiano*— a Jean Allouch, quien en trabajos como *El psicoanálisis, una erotología de pasaje* (1998),¹⁴ *El sexo del amo*, *El erotismo desde Lacan*¹⁵ y *El psicoanálisis. ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel*

¹¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 1993.

¹² M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid, Siglo XXI, 1995.

¹³ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México, FCE, 2002, pp. 43-44.

¹⁴ Jean Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba, Ediciones de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, 1998.

¹⁵ J. Allouch, *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*. Córdoba, Ediciones de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, 2001.

Foucault,¹⁶ ha bregado por la necesidad de aunar los discursos psicoanalítico y foucaulteano a fin de sustentar una interrogación respecto de las relaciones entre el sujeto, la verdad y la sexualidad, capaz de configurar un espacio de resistencia y/o subversión dentro del escenario de los actuales procesos de producción de subjetividad. Nuestro propósito en el presente texto participa de las intenciones de Allouch, ya que creemos posible, y necesario, conjugar el discurso psicoanalítico con las reflexiones contemporáneas que se muestran críticas respecto de los procesos de subjetivación que se derivan de determinadas lógicas de administración política. En específico, intentaremos mostrar cómo un concepto esencial del psicoanálisis, el narcisismo, admite una interpretación desde la perspectiva del paradigma inmunitario y la noción de tolerancia inmunitaria desarrollados por Roberto Esposito, lo cual permitiría apreciar la capacidad de resistencia que el psicoanálisis puede aportar en tanto práctica subjetivante capaz de participar de la aporía e inversión semántica intrínseca al paradigma inmunitario, de manera tal de hacer del yo una figura abierta a la alteridad y a la extrañeza de lo ajeno como condiciones indispensables para su constitución.

Inmunidad y tolerancia: la apertura a lo otro y la imposibilidad del sí mismo

Esposito desarrolla la noción de paradigma inmunitario¹⁷ a partir de su reflexión sobre el concepto de comunidad.¹⁸ Él analiza el trasfondo etimológico del concepto de *communitas*, el que habitualmente ha sido considerado desde la perspectiva del *cum*, es decir, aquello común y compartido por los sujetos que forman parte de una comunidad. Procede a enfatizar el otro elemento etimológico del término *communitas*, el *munus*; su análisis revela, en primer lugar, que la condición semántica del *munus* implica un alejamiento de la oposición entre lo público y lo propio o privado. Pero además el *munus* hace referencia al *onus* (obligación), al *officium* (función, oficio) y al *donum* (don), lo que lo hace una figura semántica que apunta a la constitución de la comunidad a través del don obligado, es decir, una configuración de la experiencia comunitaria que no se basa en un compartir intersubjetivo de lo común, sino en la condición sacrificial

¹⁶ J. Allouch, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007.

¹⁷ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*.

¹⁸ R. Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

de renuncia obligatoria, el don que hace de lo comunitario un espacio configurado por parcialidades singulares y no por coincidencias generales.

Pero la *communitas*, esta puesta en común que hace de lo propio un elemento integrado en la extrañeza de los dones resignados por el resto y que en tal sentido termina por coincidir con lo ajeno, se ve amenazada por la condición de inmunidad, una prerrogativa que permite que algunos se vean dispensados del don obligatorio que instituye a la comunidad. La inmunidad no sólo afecta la posibilidad de constitución de lo comunitario, sino que también incorpora la dimensión de la diferencia, ya que el inmune se ubica en una posición de excentricidad y diversidad respecto de los demás.

Pero Esposito no agota la comprensión de la inmunidad sólo en el ámbito jurídico-comunitario del término, ya que también procede a realizar una analogía con el concepto biológico de inmunidad, a través de la que logra una redescrición semántica del término, dotando a la noción de un valor orgánico relacionado con la defensa y el rechazo de aquello que representa a un organismo otro-de-sí. El desplazamiento semántico de lo inmunitario desde la esfera biológica a la socio-subjetiva permite no sólo introducir la idea de una defensa ante lo ajeno, sino también la posibilidad de una distinción de la propia identidad a partir de una clausura a la intromisión de todo lo que pudiera representar algo otro, constituyéndose como una figura que funda el sí mismo a partir del establecimiento de un límite diferencial respecto del exterior y la alteridad.

La paradoja del mecanismo inmunitario en lo que respecta al funcionamiento comunitario y subjetivo, radica en que su lógica de funcionamiento defensivo ante lo ajeno, un intento de protección de la vida, termina por negarla. La defensa a ultranza de la vida acaba por coincidir con su opuesto semántico. Esta aporía puede ser comprendida metafóricamente acudiendo nuevamente al funcionamiento de los sistemas biológicos, esta vez por medio de un fenómeno en que el sistema inmune alcanza un funcionamiento paroxístico, llegando a atacar al propio organismo al que se supone debería defender, condición en que la protección de la vida termina por coincidir con su negación como un efecto del propio funcionamiento de un sistema defensivo basado en el rechazo de lo ajeno, capacidad que al extremar su accionar llega a considerar como extraño al organismo en que se asienta. Las enfermedades autoinmunes más que ser consideradas como una simple falla del sistema inmune, hacen manifiesta la imposibilidad de los organismos vivos para coincidir plena y establemente consigo mismos, lo que implica que la extrañeza y la diferencia respecto de sí son parte del propio repertorio de funciones de lo vivo y no un tropiezo de su funcionamiento. En el sentido recién señalado puede ser

comprendida la noción de “normatividad vital” de Canguilhem,¹⁹ quien indica que “Normativo, en todo el sentido de la palabra, es aquello que establece normas. Y es en este sentido que nos planteamos hablar acerca de la normatividad biológica”.²⁰ La normatividad de la vida implica entonces una producción continua de normas, es decir, se trata de la formulación constante de un equilibrio que nunca es fijo, lo que significa entonces que la vida en su condición normal es un proceso continuo de transformación y establecimiento de nuevas normas. Si tal es la situación, un sistema inmune excesivamente celoso en el ataque a todo cuanto varíe en los límites orgánicos que cautela, termina por volcar su acción en contra del propio organismo, en tanto éste nunca termina de coincidir consigo mismo como efecto de su condición de viviente. Sin embargo, el sistema inmune admite otro desplazamiento semántico, el que en este caso permite contestar afirmativamente a la siguiente pregunta: “¿es posible imaginar una filosofía de la inmunidad que, sin negar su contradicción intrínseca e incluso profundizando más en ella, invierta su semántica, dirigiéndola en un sentido comunitario?”²¹ Para dar una respuesta a esta interrogante Esposito recurre nuevamente a una analogía y a un desplazamiento conceptual tomado desde la biología y llevado al campo de lo social y subjetivo. Al explorar los desarrollos recientes de la biología, Esposito descubre un concepto clave para entender cómo la inmunidad puede permitir una inversión semántica orientada a la inclusión de la alteridad. Este concepto es el de tolerancia inmunitaria.

La tolerancia es una disminución específica de la respuesta inmunitaria, la que se produce como efecto de una exposición previa del sistema inmune a un agente extraño. Esta respuesta del sistema inmunitario revela que éste, lejos de ser un sistema cerrado, se encuentra en continua evolución, producto del intercambio con el medio al que se ve expuesto. Lo central de los descubrimientos biológicos es que la tolerancia no es una falla del sistema inmune, sino una parte integral de su funcionamiento, una suerte de capacidad factible de adiestramiento que le permite al organismo reconocer como propios componentes inicialmente ajenos. Las observaciones de la inmunología moderna le permiten a Esposito concluir que “[...] la tolerancia es un producto del propio sistema inmunitario mismo, ello quiere decir que este último, lejos de ser un repertorio unívoco de rechazo de lo otro-de-sí, lo incluye en su interior no sólo como su motor, sino también como un efecto suyo”.²²

¹⁹ Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*. México, Siglo XXI, 1986.

²⁰ G. Canguilhem, *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. Nueva York, Zone Books, 1993, p 339.

²¹ R. Esposito, *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 234.

²² *Ibid.*, p. 238.

Las conclusiones de la biología contemporánea permiten pensar al sistema inmune como un mecanismo capaz de incluir como efecto de su propio funcionamiento aquello que le resulta externo. Esta concepción derriba la posibilidad de distinción entre interioridad y exterioridad, cara a la tradición biológica, lo que en el plano tanto de ésta como de la reflexión filosófica que se nutre del recurso metafórico a la ciencia de lo vivo, hace a lo menos necesario repensar los criterios clásicos sobre los que se fundaba la distinción entre sí mismo y no sí mismo.

Sin negar los efectos autodestructivos que la inmunidad desbocada puede acarrear, es posible pensar desde una perspectiva distinta el proceso inmunitario, ya que si bien las enfermedades autoinmunes ponen de manifiesto los efectos paradójicos de un exceso de identidad, el equilibrio del sistema inmune —un equilibrio que implica su imposibilidad de coincidencia permanente consigo mismo— hace patente que éste “antes que como barrera de selección y exclusión respecto de lo externo, funciona como caja de resonancia de su presencia en el interior del yo”.²³ Una traslación de la lógica de la tolerancia inmunitaria al terreno del yo permitiría comprenderlo como una figura subjetiva que requiere de una inoculación de alteridad para poder sostener su funcionamiento por medio de la introyección de aquello otro-de-sí, cuya asimilación, necesaria para la mantención de su homeostasis, termina por hacer imposible la construcción de una identidad clausurada y estable capaz de coincidir estáticamente consigo misma.

Una lectura inmunitaria del narcisismo freudiano

En “Introducción del narcisismo”, Freud señala que éste se produce toda vez que la “libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, [surgiendo así] una conducta que podemos llamar narcisismo”.²⁴ El mecanismo de constitución del narcisismo propuesto por Freud es interpretado por Green²⁵ como un llamado al orden para todos aquellos seducidos por un “fuera-de-sexo” respecto de la comprensión del yo, en la medida de que una libidinización del yo implica forzosamente apreciarlo como un objeto incluido dentro de los circuitos de la sexualidad. El narcisismo es entonces un desasimio de la libido respecto de los objetos y un retorno de ésta sobre el yo, de manera tal que el propio yo

²³ *Ibid.*, p. 240.

²⁴ Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 72.

²⁵ André Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

es tomado como objeto sexual. Este retorno de la libido puede contraponerse con su opuesto a fin de apreciar más nítidamente sus consecuencias anímicas.

El contrapunto del narcisismo es visto por Freud en el enamoramiento —incluido aquel enamoramiento de “laboratorio” que el psicoanálisis denomina transferencia—, al cual Freud se refiere como “[...] una resignación de la personalidad propia en favor de la investidura de objeto”.²⁶ El rebajamiento del yo, propio del enamoramiento, es producto de un completo volcamiento de la libido sobre el objeto; este empobrecimiento libidinal del yo puede ser subsanado por medio de la respuesta amorosa del objeto hacia el cual el amor se dirige, ya que el yo:

[...] vuelve a enriquecerse por las satisfacciones de objeto. [...] Entonces se ama, siguiendo el tipo de elección narcisista de objeto, lo que uno fue y ha perdido, o lo que posee los méritos que uno no tiene. En fórmula paralela a la anterior se diría: Se ama a lo que posee el mérito que le falta al yo para alcanzar el ideal.²⁷

El amor objetal, curiosamente, sigue la elección narcisista de objeto, lo que no debe llevar a pensar equivocadamente que el amor intenta alcanzar subrepticiamente una forma de funcionamiento autoerótico donde el otro no esté incluido de alguna forma, ya que como lo señala Freud “las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, *una nueva acción psíquica*, para que el narcisismo se constituya”.²⁸

Al señalar que se ama lo que uno fue y ha perdido o aquello de lo que se carece y resulta valioso, aspectos ambos alineados por Freud dentro de la lógica de la elección narcisista de objeto, lo que se hace patente es que el narcisismo no está desconectado de lo otro, es decir, que éste no debe ser pensado como excluido de una relación con algo que desborda al propio yo, ya que, tanto lo perdido como aquello que no se tiene, son formas de referirse a elementos que resultan ajenos al yo, pero que al mismo tiempo se presentan como necesarios para su constitución.

En la última cita destacamos una frase, ella nos parece relevante en la medida que señala que el narcisismo se constituye como efecto de una acción novedosa, de algo que se incorpora en el devenir psíquico y lo empuja hacia una forma particular de relación libidinal, hacia un nuevo horizonte erótico que no es el del autoerotismo. Apostamos por comprender a esta nueva acción psíquica como la inclusión del otro en la escenificación del panorama anímico.

²⁶ S. Freud, “Introducción del narcisismo”, en *op. cit.*, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, p. 97.

²⁸ *Ibid.*, p. 74. (Las cursivas son mías)

El propio mito de Narciso, en la versión de Ovidio,²⁹ resulta ejemplar respecto de la implicación del otro en el narcisismo; Narciso no era un enajenado, no se encontraba por fuera del mundo de los otros. Llegado este punto resulta necesario realizar una aclaración respecto del habitual malentendido en la interpretación de lo que le sucede a Narciso; la comprensión simplificadora tiende a suponer que Narciso se enamora de sí mismo, pero si atendemos a la narración podemos poner en entredicho tal interpretación, así como también la idea relacionada con este auto-enamoramiento, según la cual el narcisismo sería una experiencia subjetiva determinada por la exclusión y la irrelevancia de los otros. El mito desmiente una interpretación estándar como la recién expuesta, ya que la vida de Narciso, incluso desde antes de su nacimiento, se encontraba sellada más por los actos de los demás, que por los suyos propios; cabe recordar que es su madre la que recibe la profecía y quien se encarga de mantener alejada de él la posibilidad de su cumplimiento. Es de hecho la relación con los otros la que conduce a Narciso al desenlace fatal profetizado por Tiresias: Némesis, buscando vengar a Eco, conduce a Narciso hacia el cumplimiento del designio que lo condenaba. Narciso no se encuentra por fuera del vínculo con los otros, y, en lo esencial, su destino se encuentra entretejido por los avatares del amor de otros, primero el amor de su madre, luego el amor no correspondido que le profesaba Eco, pero no el amor hacia sí mismo. Narciso no es ajeno al amor y al vínculo con el otro, sino que es ajeno respecto de sí mismo, de aquello que desborda su conocimiento —su propia imagen— y que opera como la causa del amor que Eco le profesaba. La mala comprensión del narcisismo surge de una lectura errada respecto de lo que lleva a Narciso hacia su muerte; no se trata del amor hacia sí mismo, sino del desconocimiento de algo de sí, su imagen, lo que comanda la consumación trágica de la profecía. Pascal Quignard señala con tono decidido “no sé de dónde sacaron los modernos que Narciso se amaba a sí mismo y que por ello fue castigado”.³⁰ Lo que conduce a Narciso hacia su muerte es la fascinación y la ignorancia, no el amor por sí mismo. Fascinación por una imagen e ignorancia de que la imagen es su reflejo. El engaño de la imagen se funda en el no saber de Narciso, en la parte de desconocimiento que lo afecta. Quignard apunta, “Para los antiguos, no es el amor a su apariencia en el agua lo que mata a Narciso: es la mirada de la *fascinatio*”.³¹ Si se retoma la versión de Ovidio podemos apreciar directamente la ausencia del problema del amor hacia sí mismo como el conflicto de Narciso, “*Quod videat, nescit: sed*

²⁹ R. Hard, *The Routledge handbook of greek mythology*. Londres, Routledge, 2004.

³⁰ Pascal Quignard, *El sexo y el espanto*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005, p. 137.

³¹ *Ibid.*, p. 138.

quod videt uritor illo (Lo que ve, lo ignora; pero lo que ve lo consume). *Atque oculos ídem qui decipit incitat error* (El mismo error que engaña a sus ojos los excita)".³² La fascinación de la que Narciso es presa es posible sólo en la medida de que el engaño del reflejo no es roto, y esto implica de forma necesaria el desconocimiento de sí para que la treta de la imagen pueda surtir su efecto. El problema de la imagen, del reflejo para ser más precisos, es que se trata de algo que llega a formar parte de sí pero que proviene desde el exterior. El yo de Narciso cae en la fascinación del reflejo en tanto nunca incorporó una imagen proveniente de afuera como una parte de sí.

Al no haber pasado por la partición primordial que la exposición a la propia imagen precipita —ya que la imagen de sí mismo proviene desde el exterior, y en este sentido esta imagen es fundamentalmente algo otro—³³ Narciso permanece inmune a la inmisión de otredad necesaria para responder al amor. La ausencia del pliegue interno al yo producido por la experiencia especular, hace de Narciso alguien que no requiere del otro. Completo, a salvo de lo ajeno, se mantiene a buen recaudo del amor. El amor, en lugar de la pura fascinación especular, sólo es posible en la medida que el yo se inocule de otredad, una inoculación que permite una prevención inmunitaria del desconocimiento de sí que destruyó a Narciso.

Freud hace manifiesta la necesidad de una apertura al otro, pero al mismo tiempo destaca la dificultad que esto implica dada la inercia narcisista, es decir, la intención del yo de mantenerse alejado de cualquier influencia que pudiera confrontarlo a la posibilidad de modificarse; en este sentido Freud afirma:

En las aversiones y repulsas a extraños con quienes se tiene trato podemos discernir la expresión de un amor de sí, de un narcisismo, que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmaciones individuales implicase una crítica a ellas y una exhortación a remodelarlas.³⁴

La paradoja que aquí se perfila es que la autoconservación a la que tiende el narcisismo coincide con su opuesto, con la pérdida de la vida, ya que la existencia individual requiere necesariamente de una apertura hacia el otro; esta intelección

³² *Idem*.

³³ Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

³⁴ S. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 97.

aparece tempranamente en la reflexión freudiana, tal como podemos apreciar en la siguiente cita extraída del *Proyecto de psicología*: “El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante *auxilio ajeno*”.³⁵ La autoconservación narcisista marcha a contramano de la autoconservación del yo, entidad psíquica que para Laplanche encarna “aquel ‘organismo’ que, en el ser humano, representa los intereses del organismo biológico, es decir, el yo”.³⁶ El repliegue narcisista constituye una amenaza a la supervivencia del yo, en tanto se alza como un obstáculo al vínculo requerido con algo otro de sí, condición indispensable para la sustentación de la existencia del yo; trátase ya del momento mítico de su institución, o del acontecimiento amoroso en que se ve irremediamente expuesto al influjo del objeto amado, sin la implicación de un otro que desborda y contraría las pretensiones narcisistas, el yo se encontraría amenazado a la extinción como efecto de perdurar en el cierre y la negativa a entrar en relación.

Freud se encontraba atento a los efectos cismáticos de lo social que se derivan de una persistencia en el funcionamiento narcisista del yo; al reflexionar sobre las condiciones que permiten la configuración de la masa, aprecia que ésta es posible solamente como efecto de la resignación de un cierto grado de narcisismo, el que permite refrenar la querencia del yo narcisista por su diferencia y exclusividad y trocirla por una tolerancia hacia la homogeneidad en que los individuos se funden al formar una masa:

[...los individuos] toleran la especificidad del otro, se consideran como su igual y no sienten repulsión alguna hacia él. De acuerdo con nuestros puntos de vista teóricos, una restricción así del narcisismo sólo puede ser producida por este factor: una ligazón libidinosa con otras personas. El amor por sí mismo no encuentra más barrera que el amor por lo ajeno, el amor por objetos.³⁷

Si bien el amor objetal sigue los pasos del narcisismo en el sentido de que se busca una recuperación de lo que se encuentra perdido, ya que —como dice Freud— se ama aquello que posee lo que le falta al yo para llegar al ideal, es este intento de recuperación el que revela el carácter engañoso del ideal que el yo supuso alguna vez ser y que la experiencia de la masa reedita en la necesidad de conjunción con otros semejantes y que ponen en el lugar del ideal a un objeto

³⁵ S. Freud, “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, vol. I. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 362.

³⁶ Jean Laplanche, *apud* Teresa de Lauretis, *Freud's drive: psychoanalysis, literature and film*. Gran Bretaña, Palgrave Macmillan, 2008, p. 90. (La traducción es mía).

³⁷ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *op. cit.*, p. 97.

externo al grupo. La añoranza del ideal se ha fundado a partir de una imagen especular (aquella de la que no dispuso Narciso) que devolvía como propio algo que se originó en un espacio externo e imposible de reabsorber completamente en la interioridad del yo; esta imagen ajena —el reflejo especular, el líder amado por la masa— y el intento de identificación con ella, y que funda lo considerado como más propio, pone de manifiesto el intento fallido para reparar la impotencia y desamparo (*Hilfflosigkeit*) por medio de la interposición de una imagen puesta ahí, en el lugar del yo, para taponar la precariedad del sujeto. El problema de tal resolución fallida es que de ahí el sujeto se verá confrontado a hacerse cargo de la verdad de su apertura fundamental a la alteridad, intentando resolver su desamparo e impotencia con la mediación del otro.

La incapacidad para fundar una totalización de sí establece la posibilidad de la relación con los demás; el lazo social encuentra su origen en una falla, y como tal, es un proceso en continuo debate con la negatividad. En este sentido, el amor es un intento de restitución de la condición narcisista resignada, pero al mismo tiempo pone de manifiesto la relevancia del otro en esta acción, ya que la recuperación del ideal narcisista pasa ahora por una relación inevitable con algo que está por fuera de sí. Para que el yo no implote por su narcisismo, para que no zozobre en la perfección imaginaria, requiere de su apertura, una inclusión del otro en sí.

El narcisismo podría ser considerado como un extremo paradójico de la inmunidad, esto es, la autoinmunidad, una condición en que el cierre identitario —entendido como un rechazo de lo distinto de sí— llega a tal extremo que se produce un desconocimiento que conduce hacia la destrucción en manos de uno mismo. Es ese desconocimiento de sí lo que permite que la propia imagen de Narciso actúe como el verdugo que da cumplimiento a su condena.

Nos vemos enfrentados a la necesidad de reconocer en el yo una figura psíquica compleja, ya que lejos de organizarse como una instancia cerrada sobre lo propio, requiere de lo ajeno para mantener su equilibrio. Se necesita una inmunización de alteridad para poder mantener el funcionamiento del yo, una inoculación que, como señalábamos, se cumple a través del amor objetal.

Podemos darnos cuenta de que es factible aplicar en la comprensión del narcisismo la lógica inmunitaria, tanto en lo referente a sus excesos autoinmunes como en lo que respecta al fenómeno de la tolerancia inmunitaria. Un exceso de cierre sobre sí mismo, el narcisismo que renuncia a la relación objetal e inviste privilegiadamente al yo, conduce —como el mito de Narciso lo ilustra— a una destrucción que deriva del propio desconocimiento de sí, y que no es sino el efecto de una clausura que imposibilita la inclusión de lo ajeno en los

entramados que dan forma a la figura del yo. Para que Narciso pudiera haber sobrevivido tendría que haberse inmunizado, es decir, haber incorporado en su funcionamiento algo proveniente del exterior, algo otro-de-sí, a fin de obtener la suficiente tolerancia inmunitaria al influjo de una imagen fascinante que lo destruye según una lógica autoinmune, una destrucción del sí mismo en manos del propio sí mismo que se auto-desconoce.

El retraimiento que la auto-fascinación propicia produce el efecto aporético de una destrucción comandada por un sí mismo incapaz de reconocer una distancia interna al propio yo, diferencia necesaria para mantenerse a salvo del *horror autotoxicus* que un exceso de identidad tiene como consecuencia. El problema de Narciso no es el simple repudio hacia los otros, sino la imposibilidad de registrar la necesidad que tiene de los otros, a fin de sostener su propia existencia, la que se funda en una imposibilidad anterior, ya que, al crecer carente de su propia imagen, no fue capaz de reconocer en sí una ausencia que lo disloca y lo abre a una necesidad de lo ajeno. Su yo se ahoga en la plenitud de una imagen especular que no deja espacio para que nada del otro se infiltre en él.

El yo que ama según la elección narcisista de objeto, aquejado de nostalgia por su condición ideal perdida, no tiene otra salida que orientarse hacia lo ajeno, siendo capaz de sostenerse sólo si logra la *tolerancia inmunitaria* suficiente para entretejer la consistencia de su ser con las fibras de lo que está por fuera de él. El amor es, en un sentido inmunitario, aquello que dota al yo de la tolerancia necesaria para aceptar lo extranjero, lo que implica que el "sí mismo" sólo puede ser distinguido de forma negativa en contraste con aquello que no es, pero no puede ser enunciado nunca de forma definitiva y positiva, ya que sobre este reconocimiento cerrado y autorreflexivo se funda la amenaza autoinmune. El amor, como apertura al otro, inflige al sí mismo una imposibilidad de reconocimiento positivo, haciendo del yo una instancia únicamente reconocible a partir de aquello que no es y que adquiere consistencia sólo en su relación con un otro que lo desborda sin límites.

Terminamos por cerrar un acuerdo con la biopolítica afirmativa que Esposito despliega por medio de una interpretación de las contradicciones del paradigma inmunitario. Acuerdo que es sólo posible bajo la consideración de la permeabilidad del yo respecto de lo otro de sí.

El ojo perspicaz no dejará de ver que Freud dialectiza el narcisismo del yo a partir del efecto que sobre él tiene el impacto del Eros, el cual, más que tendiente a la reunión armónica de las partes según el mito platónico, instaura en el yo una distancia interna, una imposibilidad de que la coincidencia con el ideal provenga de sí mismo, abriéndolo al influjo incierto y productivo de la alteridad.

Esta erotología freudiana habilita otro flanco de resistencia ante los embates de una biopolítica negativa y de las tecnologías de la normalización que requieren de un sujeto bien asentado en la mismidad de su yo para ser eficaces.

Fecha de recepción: 28/11/2011
Fecha de aceptación: 30/05/2012

MANEJO DEL ESTRÉS PARA EL CONTROL METABÓLICO DE PERSONAS CON DIABETES MELLITUS TIPO 2

ROBERTO MONTES DELGADO*

ROBERTO OROPEZA TENA**

FRANCISCO JAVIER PEDROZA CABRERA***

JULIO CÉSAR VERDUGO LUCERO****

JOSÉ FILIBERTO ENRÍQUEZ BIELMA*****

Resumen

El objetivo del estudio fue enseñar a adultos el uso de técnicas para el manejo del estrés, para lograr una respuesta de relajación y mejorar el control metabólico de su diabetes mellitus tipo 2 (DM2). Participaron ocho personas adultas, 25% mujeres y 75% hombres (con un rango de edad de 43 a 69 años). Se utilizó un muestreo no probabilístico por conveniencia. La investigación tuvo tres fases: línea base retrospectiva (90 días), tratamiento (56 días) y seguimiento (90 días). Para conocer si usar estas técnicas mejoraba el control metabólico, se hizo una prueba de Hemoglobina Glucosilada (HbA1c) antes y después del tratamiento. Durante el tratamiento se enseñó a los participantes a tomar el registro de su glucosa y a practicar técnicas de control del estrés (atención en la respiración, relajación muscular, imaginación guiada, reestructuración cognitiva, actividad

* Universidad de Colima, México, <mondel30@hotmail.com>.

** Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, <scherzo2112@yahoo.com>.

*** Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, <francisco_pedroza@hotmail.com>.

**** Universidad de Colima, México.

***** Universidad de Guanajuato, <México, bielma@ugto.mx>.

física y apoyo social). En conclusión, el tratamiento permitió que siete de los ocho participantes mejoraran o mantuvieran el control metabólico de su DM2.

Palabras clave: estrés, diabetes mellitus tipo 2, técnicas de relajación, tratamiento cognitivo conductual.

Abstract

The aim of the study was to teach adults the use of techniques for stress management in order to obtain a relaxation response and improve the metabolic control of diabetes mellitus type 2 (DM2). There were 8 adults 25% women and 75% men (the rank of age went from 43 to 69 years). A non-probability sampling by convenience was used. The investigation had three phases; retrospective line base (90 days), treatment (56 days) and follow up (90 days). To know if learning these stress management techniques improved the metabolic control of DM2, a test of Glycosylated Hemoglobin (A1C) was taken before and after the treatment. The participants were taught to register their glucose levels, and practice techniques for stress control (Focused attention on breathing, muscular relaxation, guided imagery, cognitive reorganization, physical activity and social support). In conclusion, the treatment allowed 7 of the 8 patients to improve or maintain the metabolic control of their DM2.

Key words: stress, diabetes mellitus type 2, relaxation techniques, behavioral cognitive treatment.

En la actualidad, la diabetes mellitus es una de las enfermedades no contagiosas que más preocupa a todos los países.¹ Su acelerado incremento la ha convertido en uno de los problemas sanitarios más importantes del siglo XXI. En todo el mundo existen en promedio 246 millones de personas diagnosticadas con algún tipo de diabetes y se calcula que para el 2025 esta cifra crecerá hasta alcanzar los 380 millones.²

¹ R. Colagiuri, J. Brown y K. Dain, *Plan mundial contra la diabetes*. Bruselas, Federación Internacional de Diabetes, 2011, p. 27.

² M. McGill y H. McGuire, "El marco de la FID para la educación diabética: situación actual y perspectivas futuras", en *Diabetes Voice*, vol. 54, núm. 1. Bruselas, 2009, pp. 20-23.

En México, en las últimas décadas ocurrió lo que se llama transición epidemiológica, proceso que determina la forma de enfermar y morir de la población, y que se caracteriza por la disminución de las enfermedades infecciosas y el aumento de las de tipo crónico.³ Este cambio adquiere su mayor expresión en la diabetes, la cual se ha convertido en la primera causa de muerte.

El aumento de la prevalencia de este padecimiento ocurre principalmente en adultos y adultos mayores; sin embargo, en los últimos años también se está presentando en personas jóvenes, como resultado de la práctica de tres comportamientos poco saludables (3CPS), que son el consumo de alimentos con alto contenido calórico, la disminución en la actividad física y el manejo inadecuado del estrés.⁴

La educación diabetológica y la modificación de estos tres comportamientos es indispensable para lograr un buen control de una enfermedad incurable o de larga duración como es la diabetes. En México, los tratamientos para el manejo óptimo de la diabetes mellitus tipo 2 (DM2) están centrados en la dimensión biomédica, que sugiere tanto el empleo puntual de medicamentos, como el incremento de la actividad física y el consumo de alimentos saludables. Sin embargo, en este tipo de aproximaciones normalmente la dimensión psicosocial carece de importancia, debido a que la responsabilidad del tratamiento recae principalmente en el médico, quien regularmente promueve una atención paternalista con el paciente, logrando la mayoría de las veces un manejo ineficaz de la enfermedad como resultado de un abordaje unidimensional.⁵ Al respecto, Funnell propone que las actuales estrategias de salud deben ejecutarse desde una visión integral, donde debe trabajarse la parte biomédica, pero con la misma importancia, otros aspectos esenciales que permitan a los pacientes hacerse responsables de su padecimiento. Durante el tratamiento debe tomarse en cuenta la edad, el contexto, las creencias, el nivel educativo en relación con el ritmo de aprendizaje, deben revisarse las preocupaciones, y se deben enseñar estrategias sencillas y de bajo costo que les permitan afrontar el estrés del día a día.⁶

³ C. Mancha, A. García y D. López, "Datos epidemiológicos actuales de enfermedades crónicas no transmisibles y del síndrome metabólico", en A. González *et al.*, *Síndrome metabólico y enfermedad cardiovascular*. México, Intersistemas, 2012, pp. 3-21.

⁴ J. Rosas, R. Lyra y N. Cavalcanti, *Diabetes Mellitus, Visión Latinoamericana*. México, Intersistemas, 2009, p. 752.

⁵ *Idem*.

⁶ M. Funnell, "Educación y apoyo para el autocontrol diabético: la clave de la atención diabética", en *Diabetes Voice*, vol. 54, núm. especial. Bruselas, 2009, pp. 20-23.

Con relación a esta propuesta, Guevara y Galán⁷ indican la importancia que tienen los tratamientos integrales en la atención de las enfermedades crónicas; plantean éstos que deben sustentarse en prácticas no farmacológicas, como la modificación de estilos de vida, que incluyen la alimentación saludable, la activación física y el manejo de las emociones (por ejemplo, ira o estrés). Todo esto apoyado con un tratamiento farmacológico moderado. Además señalan que el personal de salud debe capacitarse tanto en el aspecto biológico, como en el conocimiento de variables comportamentales y cognoscitivas, las cuales juegan un papel fundamental en la prevención, desarrollo y mantenimiento de las enfermedades crónicas.

En la agitada vida moderna el ser humano tiene que resistir diversos eventos que pueden resultarle altamente estresantes, como las exigencias laborales, familiares, sociales o económicas, entre otras. Cuando el estrés que se enfrenta es en pequeñas cantidades se considera bueno, ya que permite a las personas mantenerse alertas en el trabajo o al conducir un automóvil, ayudándoles a tener un buen desempeño. Incluso como lo describen Dawson y Komaroff, los sucesos estresantes proporcionan un golpe de energía, pero sólo en un corto plazo, ya que durante éstos, el organismo libera una gran cantidad de hormonas del estrés, tales como el cortisol, epinefrina y norepinefrina. Produciéndose un aumento en el flujo de la sangre que va al cerebro y al corazón, el cual empieza a bombear más rápidamente, elevando la presión sanguínea y provocando respiraciones más profundas. A este mecanismo se le conoce como reacción de lucha o huida, proceso de supervivencia que evolucionó hace miles de años para proteger a los ancestros de situaciones que ponían en peligro la vida.⁸

La respuesta del estrés inicia con una señal emitida por una parte del cerebro llamada hipotálamo, red de nervios conectados con el resto del cuerpo a través del sistema nervioso automático, el cual se encarga de las funciones corporales involuntarias como la respiración y latidos cardiacos. Sus dos sistemas afluentes son el sistema nervioso simpático, que acelera al cuerpo en respuesta a los peligros percibidos, y el sistema nervioso parasimpático, que calma al cuerpo después de que el peligro ha pasado. Así es como funciona este ciclo de re-alimentación que ayuda a apagar la respuesta de estrés cuando los niveles de algunas hormonas son demasiado altos.⁹

⁷ M. Guevara y S. Galán, "El papel del estrés y el aprendizaje de las enfermedades crónicas: hipertensión arterial y diabetes", en *Revista Latinoamericana de Medicina Conductual*, vol. 1, núm. 1. México, 2010 pp. 47-55.

⁸ D. Dawson y A. Komaroff, *Recargue su energía*. Santiago, Harvard Medical School, 2009, p. 121.

⁹ H. Benson y A. Casey, *Controle su estrés, cómo prevenirlo y reducirlo*. Santiago, Harvard Medical School, 2009, p. 100.

La respuesta de lucha o huida consume energía, por lo que es normal que las personas puedan sentirse cansadas después de un evento estresante. Si tras el incidente tienen la oportunidad de relajarse podrán recuperar su energía. Sin embargo, algunos problemas como los económicos, no pueden resolverse con rapidez, por lo que algunas personas pueden sentirse estresadas por un largo tiempo. En estas circunstancias los cambios asociados con la respuesta de “pelea o huida” se activan y no se desconectan, por lo que las hormonas del estrés seguirán fluyendo.

Es importante señalar que las amenazas o eventos estresantes puede ser cualquier situación que se perciba (incluso falsamente) como peligrosa; por esta razón, la percepción es una pieza clave en la comprensión de esta problemática. El origen del estrés puede ser físico, como una lesión o enfermedad, o puede ser mental, como problemas de salud, en el matrimonio o en el trabajo.¹⁰

Benson y Casey advierten que el estrés que se presenta por largos periodos de tiempo se le considera crónico, porque influye en la aparición o deterioro de diversas enfermedades, como asma, artritis reumatoide, problemas gastrointestinales, depresión, ansiedad y diabetes.¹¹

El estrés no causa directamente la diabetes, no obstante, para las personas que tienen esta tendencia, un estrés incrementado puede acelerar la aparición de esta enfermedad. Es común escuchar historias de familiares y amigos que empezaron con esta enfermedad después de una experiencia estresante como la muerte de un familiar cercano o un accidente automovilístico. Lo que desconocen es que la DM2 ya estaba presente, pero el estrés vino a desenmascararla, al elevarse los niveles de glucosa muy por arriba de los rangos de control o al provocar la aparición de los primeros síntomas de la enfermedad.¹²

En las personas con DM2, los factores estresantes se potencializan, por un lado, porque tienen que lidiar con las exigencias que presenta la vida cotidiana, y por otro, la enfermedad les demanda cuidados permanentes. Por esta razón, cuando el paciente tiene un manejo inadecuado del estrés, los nervios que controlan el páncreas pueden llegar a inhibir la secreción de insulina. En las personas que no presentan diabetes estas fuentes de energía pueden utilizarse y gastarse rápidamente. Sin embargo, en las personas con DM2, la

¹⁰ American Diabetes Association, *Estrés, todo sobre la diabetes*, en <<http://www.diabetes.org/espanol/todo-sobre-la-diabetes/diabetes-tipo-2/el-bienestar-de-su-cuerpo/estres.html>>. [Consulta: 6 de octubre, 2012.]

¹¹ H. Benson y A. Casey, *op. cit.*

¹² American Diabetes Association, *Complete Guide to Diabetes*, Washington. American Diabetes Association, 2011, p. 480.

falta de insulina o la insensibilidad a la misma provocará que la glucosa recién producida se acumule por largos periodos de tiempo en el torrente sanguíneo. Este proceso ocasionará la lesión de pequeños vasos sanguíneos que se sitúan principalmente en ojos y riñones, produciéndose de esta manera una complicación crónica denominada retinopatía o nefropatía.

A la adrenalina y al cortisol se les denomina “hormonas del estrés” debido a que tienen como función movilizar la energía almacenada, que incluye a la glucosa y los ácidos grasos. La constante activación de la respuesta del estrés en las personas con DM2 puede provocar que se acabe toda la energía, por esta razón en ocasiones manifiestan cansarse más rápidamente cuando realizan alguna actividad, situación que de no ser atendida con el paso de los años, podría llevarlos a presentar lo que se denomina fatiga crónica.¹³

De acuerdo con Ramírez, otro factor que genera estrés físico es la falta de sueño o sueño irregular, debido a que las ya mencionadas hormonas del estrés, se elevan aun más cuando la cantidad de sueño es menor o hay varios despertares nocturnos, manteniendo elevado el nivel de glucosa. Asimismo, explica que el sueño irregular junto con otros factores de riesgo desencadena la DM2, ya que favorece la resistencia a la insulina. Señala que el dormir entre cinco y seis horas en un ciclo de 24 horas disminuye la sensibilidad a la insulina en un 40 %.¹⁴

En las personas con DM2 el estrés puede ser percibido como negativo o positivo. La percepción negativa puede aparecer cuando se percibe a la enfermedad fuera de control; en este escenario algunos pacientes suelen sentirse tristes, frustrados y abandonados. En cambio, el estrés positivo puede generar que las personas se sientan confiadas para controlar la glucosa, ya que al percibir la enfermedad como una oportunidad para vivir mejor, iniciarán con agrado la práctica de comportamientos saludables. Otro elemento importante fue señalado por Durán, Bravo, Hernández y Becerra, quienes identificaron que algunas personas con DM2 que no han recibido educación diabetológica, muestran constante preocupación como resultado de sentirse ineficaces para manejar su nueva condición de salud. Esta inhabilidad en ciertas ocasiones los desanima para tener los cuidados adecuados que este padecimiento necesita. Por esta razón, el manejo del estrés y de la enfermedad no sólo debe depender de la persona que la presenta, sino que la participación y comprensión de la familia pueden ser de gran relevancia para el buen control de la DM2.¹⁵

¹³ R. Surwit, “Diabetes tipo 2 y estrés”, en *Diabetes Voice*, vol. 47, núm. 4. Bruselas, 2002, pp. 38-40.

¹⁴ J. Ramírez, *Control de la diabetes mellitus en el consultorio*. México, Alfíl, 2007, p. 117.

¹⁵ L. Durán, et. al., *El diabético optimista: manual para diabéticos, familiares y profesionales*

Es relevante señalar que el estrés es altamente individualizado, ya que algunas personas enfrentan bien las situaciones difíciles o tensas. Sin embargo, otras se derrumban con facilidad ante las mismas circunstancias. En este sentido Carrasco refiere que el estrés no sólo se relaciona con niveles altos de glucosa, sino que hay personas con DM2 en las que el estrés les genera niveles bajos de glucemia. Puntualizan que cuando algunos pacientes se encuentran angustiados, incrementan el consumo de alimentos con alto contenido calórico con el fin de calmar su ansiedad. Otros, por el contrario con el estrés pierden el apetito y aumentan el riesgo de presentar una hipoglucemia que podría poner en riesgo su vida.¹⁶

Las personas con DM2 que normalmente se sienten agotadas no necesariamente tienen más estrés en su vida que otras. Lo que hace la diferencia es cómo responden al estrés. En algún grado la respuesta al estrés es genética, pero también es aprendida. En este sentido, desde la Terapia Cognitivo-Conductual (TCC) se puede ayudar a las personas con DM2 para que aprendan a moderar su reacción con métodos tales como las técnicas de relajación que ayudan a incrementar el nivel de energía y calidad de vida.

La base de la TCC es la observación de que el comportamiento y las emociones están en interacción constante con la cognición, es decir, las creencias de una persona pueden ser erróneas, lo que generará reacciones emocionales excesivas y un comportamiento ineficaz en el momento de enfrentar los sucesos. Aplicado a la diabetes, se entendería de esta manera, afrontar las exigencias diarias de la enfermedad es difícil, pero esto no implica que la persona con DM2 tenga que sufrir por estas exigencias. Todo dependerá en gran parte de la percepción y la actitud que se muestre ante los diversos eventos estresantes que se puedan presentar.¹⁷

El objetivo de la TCC es ayudar a las personas con DM2 a modificar sus emociones y mejorar el comportamiento de afrontamiento, ayudándoles a identificar sus creencias disfuncionales para contrastarlas con la realidad, de esta manera podrán ser reemplazadas por creencias más apropiadas o realistas.

Desde la TCC los psicólogos y en general cualquier persona con entrenamiento pueden utilizar lo que se denomina antídoto contra el estrés, es decir, la

de la salud. México, Trillas, 1999, p. 256.

¹⁶ E. Carrasco *et al.*, *Manual para educadores en diabetes mellitus, programa de educación en diabetes*. Santiago, Organización Panamericana de la Salud, 2007, p. 157.

¹⁷ N. van der Ven, K. Weinger y F. Snoek, "Terapia cognitivo-conductual: cómo mejorar el auto-control de la diabetes", en *Diabetes Voice*, vol. 47, núm. 3. Bruselas, 2002, pp. 10-13.

aplicación y uso de técnicas de relajación que permitan lograr la respuesta de relajación, contraria a la respuesta del estrés. La respuesta de relajación es un cambio fisiológico que pone freno al descontrol biológico. La práctica constante de técnicas de relajación hace que los latidos del corazón y la respiración se hagan más lentos, el cuerpo utilice menos oxígeno y la sangre fluya más fácilmente a través del cuerpo, generando paz y descanso. Cuando las personas están bajo menos estrés, los medicamentos pueden funcionar más eficazmente. Cuando se está relajado es más fácil estar físicamente activo, comer saludablemente, reducir el peso y limitar el consumo de alcohol.

Algunas técnicas que se han empleado para provocar la respuesta de relajación son: la atención en la respiración, meditación plena, escáner mental, yoga, taichí, oración repetitiva, la relajación muscular progresiva, masajes, la imaginación guiada, afirmaciones positivas, la reestructuración cognitiva, biorretroalimentación, actividades recreativas, psicología positiva, actividad física, escritura emocional y el apoyo social.¹⁸

Para el presente estudio se utilizaron la atención en la respiración, la relajación muscular progresiva, la imaginación guiada, la reestructuración cognitiva, la activación física y el apoyo social. Por ser técnicas prácticas, sencillas en su aprendizaje y que no requieren de ningún gasto económico.

Algunas investigaciones que muestran los beneficios de estas técnicas se describen a continuación. En estudio realizado por Surwit *et al.* (2002) a través de una intervención psicológica de corte cognitivo-conductual emplearon técnicas de relajación para aumentar el control metabólico en personas con DM2. La investigación consistió en entrenar, al grupo de investigación, en el uso de técnicas de relajación a sesenta pacientes durante cinco sesiones semanales de grupo; mientras que en el grupo control 48 personas recibieron cinco sesiones semanales de grupo de educación diabética. Los resultados mostraron que al final del seguimiento de un año las personas que recibieron formación para controlar el estrés mostraron una importante reducción de la glucosa en sangre que fue medido a través de la prueba de HbA1c, mientras que los pacientes del grupo control tuvieron un pobre control de la glucosa.¹⁹

En otra investigación realizada con 30 participantes, McGinnis, McGrady, Cox y Grower-Dowling (2005) encontraron que la biorretroalimentación y la relajación (respiración profunda, relajación progresiva e imaginación) disminuye-

¹⁸ H. Benson y A. Casey, *op. cit.*

¹⁹ R. Surwit *et al.*, "El manejo del estrés a largo plazo mejora el control glucémico en la diabetes tipo 2", en *Diabetes Care*, vol. 25, núm. 1. Carolina del Norte, 2002 pp. 30-34.

ron significativamente la glucosa sanguínea media y HbA1c en los participantes del grupo experimental, en comparación con los del grupo control quienes sólo recibieron educación.²⁰

Por su parte, Holst y Quirós evaluaron la eficacia de la Terapia Racional Emotiva Conductual (TREC) sobre los niveles de hipertensión arterial, estrés, ira y ansiedad en personas que presentaban hipertensión. Los resultados mostraron que la intervención disminuyó los niveles de tensión arterial, estrés, ira y ansiedad después de la aplicación de la TREC.²¹

En otro estudio realizado con adultos mayores, Casillas, González y Montes encontraron que el entrenamiento en la técnica de relajación progresiva, disminuyó los niveles de estrés y glucemia de adultos mayores que presentaban DM2. El estudio consistió en entrenar a un grupo de mujeres de entre 60 y 65 años, en el uso de la técnica de relajación progresiva durante seis sesiones semanales. El grupo experimental recibió el entrenamiento, mientras el grupo control recibió un curso de educación en diabetes. Los resultados mostraron que los adultos mayores del grupo experimental disminuyeron sus niveles de estrés y glucemia, mientras que los del grupo control se mantuvieron sin cambios. Los investigadores refieren que la intervención psicológica permitió prevenir la aparición de complicaciones crónicas, sin la utilización de más medicamentos o de terapias costosas y de difícil acceso.²²

En otra investigación, Del Castillo, Guzmán, García y Martínez realizaron una intervención cognitivo-conductual para modificar el nivel de distrés en pacientes con DM2. Este estudio permitió la modificación de conductas relacionadas con el tratamiento, como el monitoreo de la glucosa, la práctica de ejercicio, la toma de medicamento y la alimentación saludable. Asimismo, los resultados obtenidos dieron indicios de que la intervención cognitivo conductual fue efectiva en la modificación de los niveles de malestar emocional presentados en pacientes con DM2 de zonas semi-rurales de México.²³

²⁰ R. McGinnis *et al.*, "Biofeedback-Assisted Relaxation in Type 2", en *Diabetes Care*, vol. 28, núm. 9. Ohio, 2005, pp. 2145-2149.

²¹ F. Holst y D. Quirós, "Control del estrés, ira y ansiedad en pacientes con hipertensión arterial mediante TREC", en *Revista Costarricense de Psicología*, vol. 29, núm. 43. Costa Rica, 2010, pp. 35-46.

²² A. Casillas, O. González y R. Montes, "Influence of progressive Relaxation in old age adults who suffer type 2 diabetes mellitus: pilot study", en *Nova Science Publishers*, vol. 3, núm. 2. Nuevo León, 2011, pp. 293-301.

²³ A. del Castillo *et al.*, "Intervención cognitivo-conductual para modificar el nivel de distrés en pacientes con diabetes tipo 2", en S. Galán y E. J. Camacho, *Estrés y salud*. México, Manual Moderno, 2012, pp. 191-208.

Con base en lo anterior, el objetivo del estudio fue enseñar a personas adultas con DM2 el uso de técnicas para el manejo del estrés que les permitiera lograr una respuesta de relajación y mejorar el control metabólico.

Método

Participantes

Participaron ocho personas (dos mujeres y seis hombres) cuyo rango de edad iba de los 43 a los 69 años. Cinco de los pacientes contaba con licenciatura y posgrado, y los otros tres restantes tenían primaria y secundaria. Los criterios de inclusión fueron que los participantes contaran con un diagnóstico de DM2 no mayor a seis meses y que no presentaran alguna complicación crónica como retinopatía, neuropatía o nefropatía. El tipo de muestreo fue no probabilístico por conveniencia.

Instrumentos

Ficha de Identificación. Constó de catorce preguntas abiertas donde se solicitaban los datos generales como nombre, edad, etcétera.

Línea Base Retrospectiva (LIBARE). La aplicación de este instrumento tuvo como objetivo conocer si los participantes habían utilizado en los tres últimos meses antes de entrar al tratamiento, alguna técnica para el manejo del estrés. Se les preguntó la cantidad de técnicas de relajación utilizadas por día, a partir de la fecha de admisión. En caso de que algún paciente no recordara la frecuencia diaria, se le preguntaba por semana o mes. Para facilitarles el recuerdo, se les recomendaba basarse en fechas significativas como cumpleaños, días de pago o días festivos.

Evaluaciones Clínicas. Se les realizó la prueba de Hemoglobina Glucosilada (HbA1c) antes y después del tratamiento y un monitoreo de la glucosa a lo largo del tratamiento. La prueba de HbA1c es un examen de laboratorio que muestra el nivel promedio de glucosa en la sangre durante los tres últimos meses, constituyendo la principal evidencia que el terapeuta y el participante tienen para identificar la eficacia del tratamiento. Para Rickheim, Flader y Carstensen los rangos de medición de la HbA1c van de 4 a 13% siendo la meta ideal para

cada uno de los participantes una HbA1c menor a 7%.²⁴ La clasificación de los porcentajes de la HbA1c y sus equivalentes en glucosa se presenta a detalle en la tabla 1.

Tabla 1. Niveles de HbA1c y sus equivalentes en glucosa

HbA1c	Bueno	HbA1c	Malo
4%	60mg/dL glucosa	8%	180mg/dL glucosa
5%	90mg/dL glucosa	9%	210mg/dL glucosa
6%	120mg/dL glucosa	10%	240mg/dL glucosa
7%	150mg/dL glucosa	11%	270mg/dL glucosa
		12%	300mg/dL glucosa
		13%	330mg/dL glucosa

Los niveles de glucosa fueron evaluados por medio del glucómetro, el cual permite conocer la cantidad de glucosa que hay en la sangre. En el glucómetro se inserta una tira reactiva con revestimiento especial en la que se aplica una gota de sangre obtenida por punción de la carnosidad del dedo; el medidor calcula entonces el nivel de glucosa de la muestra de sangre y enseña el resultado en presentación numérica. En la tabla 2 se pueden observar los niveles de glucemia que los participantes con DM2 pueden obtener antes o después de consumir alimentos. Este aprendizaje es muy importante, ya que les permite prevenir la aparición de una hiperglucemia o hipoglucemia que pondría poner en riesgo la vida.

²⁴ P. Rickheim, J. Flader y K. Carstensen, *Información básica sobre la diabetes tipo 2*. Minneapolis, International Diabetes Center, 2004, p. 119.

Tabla 2. Niveles de glucosa antes y después de los alimentos

Glucosa	Bueno	Regular	Malo
En ayunas	menos de 100 mg/dL	100 a 140mg/ dL	más de 140mg/dL
Dos hora después de los alimentos	menos de 140 mg/dL	140 a 200mg/ dL	más de 200mg/dL

Autorregistro Clínico de Glucosa. Este instrumento estuvo constituido por varios indicadores. En el primero de éstos se pueden identificar las diferentes evaluaciones clínicas que se pueden realizar a los participantes. Para este estudio sólo se tomó en cuenta la HbA1c y la glucosa. En las siguientes tres columnas se encontraban los niveles clínicos clasificados de acuerdo con el semáforo de riesgo: bueno, regular y malo. El autorregistro tenía como objetivo que el participante fuera monitoreando sus niveles clínicos de glucosa, para que pudiera mantenerlos o bajarlos a rangos de control.

Autorregistro de Control del Estrés. Se diseñó con el propósito de que los participantes describieran cómo se habían sentido con las técnicas utilizadas y el tiempo que invirtieron en cada una de éstas, además de apoyar en el control de los niveles clínicos. Es importante mencionar que cada participante, de acuerdo con sus posibilidades, establecía una meta para trabajarla a lo largo de la semana; después, durante la siguiente sesión, participante y terapeuta revisaban los resultados obtenidos, reforzando las conductas que habían sido exitosas o explorando los factores que intervinieron para que no se cumplieran las metas propuestas.

Procedimiento

Al inicio del estudio se hizo promoción en radio, carteles, prensa escrita y a través de la técnica de bola de nieve. Los interesados se pusieron en contacto con el investigador para asistir a una entrevista de admisión, en la que se les explicó que, previamente al tratamiento, tendrían que asistir a tres sesiones de evaluación.

En la primera sesión se aplicó el Cuestionario de Preselección para identificar a los participantes que tenían un diagnóstico reciente de DM2 y que no presen-

taban alguna complicación crónica. Los pacientes seleccionados respondieron una Ficha de Identificación; también se les explicaron las características del tratamiento así como los compromisos tanto del terapeuta como del paciente. Se les aplicó la LIBARE sobre el uso de técnicas para el manejo del estrés en los últimos tres meses; para finalmente firmar el Consentimiento de Participación.

En la segunda sesión de evaluación los pacientes fueron programados para asistir por la mañana y en ayunas a un laboratorio, donde se realizó la Evaluación Clínica con una toma de sangre para conocer su nivel de HbA1c.

En la tercera sesión de evaluación se les capacitó en el manejo adecuado del glucómetro, autorregistro clínico y autorregistro de técnicas para el manejo del estrés. Esta medición constituye la principal referencia del paciente para el control de la DM2, evitando así las altas o bajas de glucosa que podrían llevarlo a presentar alguna complicación crónica.

Al finalizar las sesiones de evaluación se dio inicio al Programa Psicoeducativo, el cual estuvo conformado por ocho sesiones de tratamiento, en las que se les explicaron diversos temas para el manejo de la enfermedad. Una de las sesiones más importantes fue la del manejo del estrés, donde se revisó cómo el estrés crónico puede intervenir en el deterioro del organismo; por esta razón, en cada sesión se habilitaba a cada uno de los participantes en el uso de una nueva técnica de relajación.

Durante todo el tratamiento se usó el Autorregistro de Control del Estrés, para monitorear cómo se encontraba el participante con el uso de las técnicas de relajación y si alcanzaba o no la meta propuesta para cada semana. El participante, junto con el terapeuta, revisaban los resultados obtenidos semanalmente, reforzando las conductas que habían sido exitosas o explorando los factores que intervinieron para que no se cumpliera la meta propuesta.

Para lograr una mayor eficacia se les recomendaba contestar el autorregistro diariamente, de preferencia por las noches, para que pudieran evaluar el día completo. Las técnicas enseñadas durante el tratamiento y que el paciente registraba semanalmente eran *la atención focalizada en la respiración, la relajación progresiva, la imaginación guiada, la reestructuración cognitiva, la actividad física y el apoyo social*.

Durante el transcurso del tratamiento, los participantes se comprometían a ir reduciendo, mediante pequeñas metas, su nivel de glucosa en ayunas, favoreciendo así la disminución de su nivel de HbA1c. En cada sesión se les retroalimentaba sobre el llenado de los autorregistros clínicos y el uso de las técnicas de relajación, para explorar los progresos y obstáculos presentados en su entorno, a fin de buscar, por un lado, mejores alternativas para su desempeño y manejo adecuado de la enfermedad, y por otro, reforzar sus buenos resultados.

Al concluir el programa se revisaron los resultados promedio de sus autorregistros clínicos y del uso de técnicas para el manejo del estrés, para conocer si la práctica de estos comportamientos se había modificado y si estas conductas habían influido en la modificación de sus niveles de HbA1c. Para comprobar estos posibles cambios se citó nuevamente a los pacientes en el laboratorio para hacer la segunda toma de sangre y poder conocer la eficacia del tratamiento.

Una vez dados de alta los participantes, se realizó un seguimiento al mes y a los tres meses, con el fin de evaluar el mantenimiento de sus comportamientos en el registro de sus niveles de glucosa y del uso de técnicas para el control del estrés.

Resultados

A cada uno de los participantes se le realizó la prueba de HbA1c antes y después del tratamiento, con el propósito de conocer si el uso de técnicas para el manejo del estrés mostraban eficacia en el control metabólico de su DM2. Para comprender mejor los resultados, es importante recordar que la meta ideal en el control de la DM2 es tener una HbA1c menor a 7%.

Hemoglobina Glucosilada antes del tratamiento

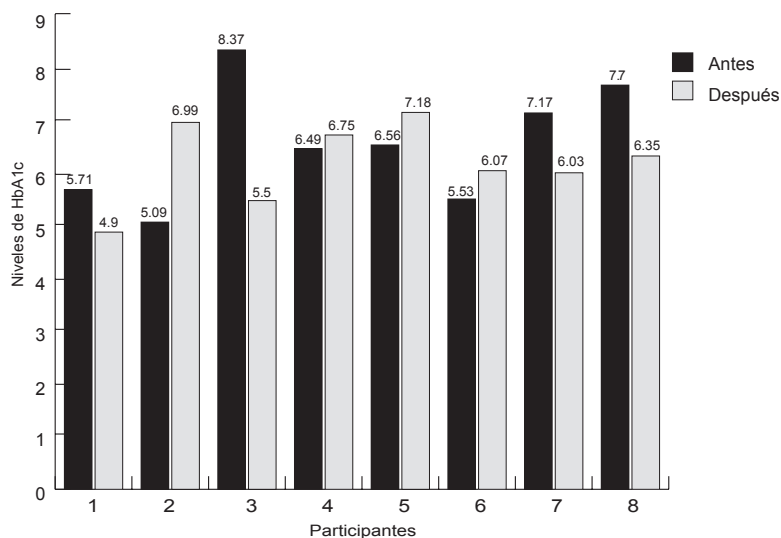
Los resultados mostraron, como se aprecia en la figura 1, que antes de iniciar el tratamiento, los participantes (P), 3, 7 y 8 contaban con una HbA1c fuera de los rangos de control, es decir, una HbA1c mayor a 7%, situación que ponía en riesgo su salud. Los P 1, 2, 4, 5 y 6 se encontraban en rango de control, por lo que el objetivo fue que mantuvieran estos niveles a lo largo del tratamiento o incluso que los disminuyeran, favoreciendo de esta forma el control de su DM2.

Hemoglobina Glucosilada después del tratamiento

Al finalizar el estudio se encontró que los P 3, 7 y 8 (señalados con un asterisco) disminuyeron su nivel de HbA1c a rangos de control. De estos tres el mejor resultado lo obtuvo el P3, quien bajó su HbA1c de 8.4 a 5.4%.

Los resultados de los demás participantes en orden ascendente fueron: el P1 bajó de 5.7 a 4.9%, el P2 subió de 5.1 a 6.9% manteniéndose en el límite del rango de control. El P4 subió de 6.4 a 6.6% manteniéndose en rango de control. El P5 subió de 6.7 a 7.2% saliendo del rango de control. El P6 subió de 5.5 a 6.1% manteniéndose en rango de control.

Figura 1. Niveles de HbA1c de los participantes antes y después del tratamiento.



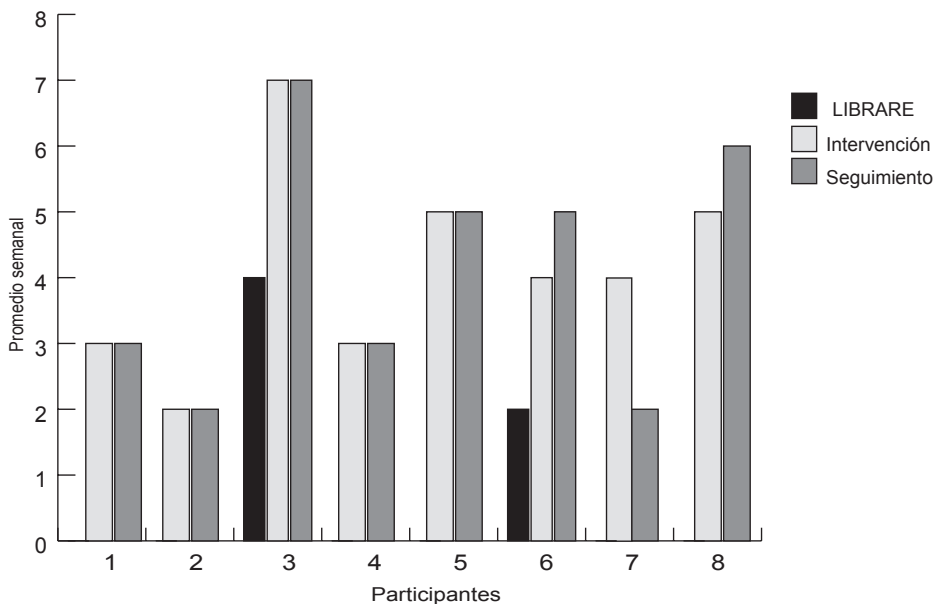
Es importante analizar lo sucedido con los participantes 2 y 4 quienes, aunque no salieron de rango de control, subieron su nivel de HbA1c cerca del límite. Durante el tratamiento, familiares cercanos a éstos presentaron problemas serios de salud, situación que los afectó emocionalmente, llevándolos a descuidar su DM2. Ante esta contingencia el terapeuta les brindó compañía para que enfrentaran de mejor manera la situación y regresaran a las actividades del programa, ya que habían cancelado algunas sesiones. Al final los pacientes terminaron su tratamiento, sin embargo, el descuido de su enfermedad probablemente afectó el resultado de su glucosa. De todos los participantes, sólo el P5 no logró controlar su enfermedad, al resultar con una HbA1c fuera de los niveles óptimos. La causa de este resultado se debió a que éste pertenecía a un grupo religioso que prohíbe el uso de medicamentos. Durante el tratamiento el participante contaba con 70 años y recientemente se le había diagnosticado DM2, fue uno de los más disciplinados en la práctica de comportamientos saludables, se le explicó que consumiendo unas pequeñas dosis de medicamento podría controlar su DM2. Sin embargo, manifestó que el único tratamiento que utilizaría sería la práctica de los 3Cs y las oraciones.

Uso de técnicas para el manejo del estrés

LIBARE. Al establecer la LIBARE respecto al uso y frecuencia de técnicas para el manejo del estrés, se encontró que sólo dos de los ocho participantes las conocían y utilizaban. En la figura 2, se muestra que tanto el P3 como el P6 practicaban técnicas de relajación los tres últimos meses antes de dar inicio con el tratamiento.

El P3 reportó que utilizaba al menos cuatro veces por semana la relajación progresiva y la atención focalizada en la respiración. Por su parte, el P6 informó que dos veces por semana escuchaba música de relajación o meditaba. Cabe destacar que estos dos pacientes comunicaron que habían aprendido la importancia y uso de las técnicas de relajación durante su formación como psicólogos.

Figura 2. Promedio semanal sobre el uso de técnicas para el manejo del estrés durante la LIBARE, la intervención y el seguimiento.



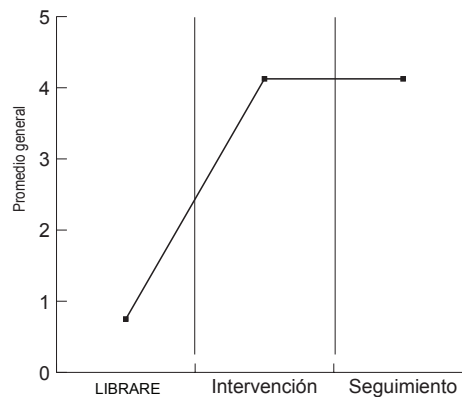
Intervención. Al finalizar el tratamiento se analizaron los autorregistros del manejo del estrés, encontrando que todos los pacientes aumentaron la práctica de estas técnicas. El P1 y P4 terminaron utilizando las técnicas para el manejo

del estrés al menos tres veces por semana, el P2 dos veces por semana, el P3 los siete días de la semana, el P5 y P8 cinco veces por semana y el P6 y P7 cuatro veces por semana.

En la figura 3 se presenta el promedio general sobre el uso de técnicas para el manejo del estrés. Los resultados encontrados fueron que durante la LB, los pacientes utilizaban las técnicas en promedio 0.75 veces por semana. Sin embargo, a través del trabajo educativo y la motivación continua por parte del terapeuta, los participantes poco a poco fueron aumentando el uso de las técnicas de relajación, hasta finalizar con un promedio general de 4.1 veces por semana.

Es importante mencionar que al principio los participantes comunicaron que les había costado trabajo aprender el uso de las técnicas para el control del estrés, debido a que no estaban acostumbrados y porque pensaban que no eran de utilidad para el control de la diabetes.

Figura 3. Promedio general sobre el uso de técnicas para el manejo del estrés durante la LIBARE, intervención y seguimiento.

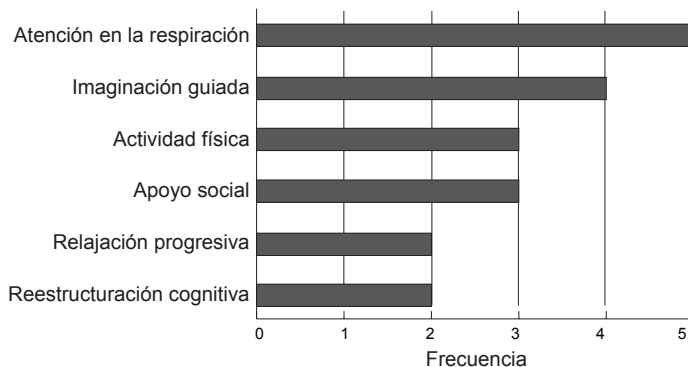


Seguimiento. Al mes y a los tres meses después de haber concluido el tratamiento se contactó a los participantes con el objetivo de dar seguimiento sobre el uso de técnicas de relajación, encontrando, como se aprecia en la figura 2, que los P1 y P4 continuaron utilizando las técnicas para el manejo del estrés al menos cuatro veces por semana, el P2 continuó practicándolas dos veces por semana, el P3 los siete días de la semana, el P5 cinco veces por semana, el P6 aumentó la práctica de cuatro a cinco veces por semana, el P7 bajó de cuatro a dos veces por semana y finalmente el P8 subió de cinco a seis veces por semana.

Al final, el promedio general de los participantes sobre del uso de técnicas para el manejo del estrés continuó siendo de 4.1 veces por semana. Lo anterior sugiere que los tratamientos psicoeducativos muestran eficacia en el inicio de la práctica de un comportamiento saludable que permita mejorar el nivel de salud.

Los participantes reportaron que por lo general combinaban las técnicas de relajación. La mayoría primero trabajaba la atención focalizada en la respiración y después utilizaba la imaginación guiada o realizaban actividad física. Después del análisis de los Autorregistros, como se muestra en la figura 4, prefirieron utilizar las técnicas de atención focalizada en la respiración, la imaginación guiada, la actividad física y el apoyo social. Las menos utilizadas fueron la relajación progresiva y la reestructuración cognitiva.

Figura 4. Promedio semanal de las técnicas de relajación más utilizadas.



Discusión

Durante el seguimiento, los participantes reportaron que las técnicas para el manejo del estrés, con el tiempo, se convirtieron en una herramienta de gran utilidad, ya que les permitía sentirse más tranquilos y con mayor confianza para enfrentar las diversas situaciones que conlleva la DM2. Aprendieron a identificar, con ayuda del glucómetro, que cuando estaban relajados, sus niveles de glucosa se mantenían en rangos de control. Lo anterior se relaciona con lo propuesto por Benson y Casey, quienes refieren que los pacientes que presentan menos estrés suelen estar más relajados, físicamente activos, comen saludablemente y reducen su peso sin grandes complicaciones.²⁵

²⁵ H. Benson y A. Casey, *op. cit.*

Los resultados, aunque modestos por el número de participantes, mostraron que el tratamiento psicoeducativo para el control de la DM2 fue eficaz al incrementar en todos los participantes el uso de técnicas para el manejo del estrés de 0.75 veces por semana antes del tratamiento a 4.1 veces por semana después del tratamiento. Asimismo, mejoró el control metabólico de tres participantes al bajar a menos de 7% su nivel de HbA1c; en otros tres se mantuvo el nivel de HbA1c en rango de control. Sólo en uno de los pacientes el nivel de HbA1c se salió de los rangos de control. Los resultados de este estudio tienen relación con lo encontrado por Surwit, McCaskill, Feinglos, Williams y Lane, quienes argumentan que el entrenamiento en relajación aumenta, en general, el control metabólico de las personas que presentan DM2.²⁶ Sólo uno de los pacientes salió de rango de control, debido a que se resistió a tomar el medicamento que el médico le administraba como parte del tratamiento alópata, pretendiendo lograr un control metabólico sólo a través de la práctica de técnicas para el manejo del estrés y la oración, ya que pertenecía a un grupo religioso.

Durante la entrevista inicial se encontró que algunos participantes llegaban sin ninguna información respecto al manejo de la DM2, situación que los estaba afectando emocionalmente. Uno de ellos expresó que al tener DM2 sabía que iba a morir, por lo que ya no tomaba sus medicamentos. En este sentido Van der Ven, Weinger y Snoek, describen que ante los diversos eventos estresantes de la vida, todo dependerá en gran parte de la percepción y la actitud que se muestre; en este caso la DM2, la cual podría provocar episodios de estrés agudo y afectar de forma acelerada al organismo.²⁷ Este dato es muy importante porque resalta el valor que tiene la educación diabetológica, la cual puede disminuir los costos del tratamiento y mejorar la calidad de vida de las personas que presentan una enfermedad crónica. En el caso del participante que percibía que era el final de su vida, cuando terminó el tratamiento fue el participante que más bajó su nivel de HbA1c, además de involucrar a su familia en la práctica de las técnicas de relajación, cambió totalmente su percepción; en un testimonio final que redactó explicó que ahora tiene la creencia de que el control de la DM2 es una oportunidad para vivir mejor.

Un aspecto importante en este tipo de tratamientos psicoeducativos es la motivación y acompañamiento que brinda en un principio el terapeuta para el logro de metas, ya que el participante, además de los factores propios de la enfermedad, como lo comenta Surwit, tiene que lidiar con situaciones familiares, laborales y sociales que ponen en riesgo la adherencia al tratamiento y el control de la enfermedad.²⁸

²⁶ R. Surwit *et al.*, *op. cit.*

²⁷ N. van der Ven, K. Weinger y F. Snoek, *op. cit.*

²⁸ R. Surwit, "Diabetes tipo 2 y estrés", en *op. cit.*

En el tratamiento dos pacientes tuvieron problemas familiares serios, por lo que descuidaron el control de la DM2. Por esta razón, es importante que al inicio del tratamiento se explore el ambiente familiar y se invite a los integrantes para que apoyen al paciente a lograr este control. En este sentido Durán, Bravo, Hernández y Becerra, argumentan que el manejo del estrés no sólo depende de la persona que lo padece, sino también de la interacción y de la buena comunicación que exista entre ella y las personas con las que convive diariamente. Durante el tratamiento, algunos integrantes de la familia asistieron a algunas sesiones, principalmente la pareja, para brindar apoyo y conocer más sobre el manejo de la enfermedad.²⁹

A diferencia de usar la fuerza de voluntad para controlar a la DM2, que no muestra estrategias específicas para el cambio de comportamiento, como lo señalan Martin y Pear,³⁰ el tratamiento psicoeducativo logró promover en los pacientes la responsabilidad en el establecimiento de metas y la realización de procedimientos para modificar conductas, como lo sugiere Kazdin.³¹ En este sentido, es importante resaltar la experiencia del P3 quien, al ser académico, tenía la creencia de que lo sabía todo, incluyendo los temas relacionados con la salud. Sin embargo, al conocer el manejo adecuado de su enfermedad, se dio cuenta de que en realidad estaba desinformado y que la práctica de los comportamientos poco saludables que hasta ese momento realizaba, lo estaban llevando a presentar una retinopatía. El participante al final mejoró el control metabólico y argumentó que el Programa Psicoeducativo había evitado que su vista siguiera deteriorándose. En este sentido, Almendras señala que los tratamientos psicoeducativos brindan a los pacientes la posibilidad de desarrollar y fortalecer sus capacidades para afrontar las diversas situaciones de un modo más adaptativo. Es en estos donde la persona se informa, se convence, se fortalece y se educa sobre algún problema de salud, convirtiéndose en protagonistas de su propio proceso de cambio.³²

Una vez que el paciente ha sido habilitado en el manejo del padecimiento, empieza a adquirir mayor confianza y autocontrol sobre sus comportamientos. Para las últimas sesiones del tratamiento, la mayoría de los participantes se volvieron más participativos e independientes, proponiendo nuevas formas para el control de la DM2.

²⁹ L. Durán et. al., *op. cit.*

³⁰ G. Martin y J. Pear, *Modificación de conducta, qué es y cómo aplicarla*. México, Prentice Hall, 2008, p. 498.

³¹ A. Kazdin, *Modificación de la conducta y sus aplicaciones prácticas*. México, Manual Moderno, 2009, p. 506.

³² I. Almendras, *Método EBE, Estrategias de "Bien-Estar"*. Montevideo, Milenio, 2002, p. 116.

Dentro de las limitaciones del estudio está el reducido número de participantes que formaron parte del tratamiento; aunque la mayoría de éstos mantuvieron o mejoraron su nivel de HbA1c, y prácticamente todos aumentaron la práctica de técnicas para el manejo del estrés, se sugiere que en futuros estudios se incluyan en el tratamiento individual, un mayor número de participantes que permita mostrar con mayor fuerza la eficacia de estos tratamientos psicoeducativos de corte cognitivo-conductual. Algunas limitaciones identificadas en estos tratamientos individualizados fue que en algunas ocasiones se llega a invertir mucho tiempo con algún participante, debido a sucesos inesperados que hacen que algunas sesiones se cancelen, por lo que el tratamiento se puede alargar más de lo previsto. Por lo que se propone que en futuros estudios también se pueda trabajar en pequeños grupos, con el objetivo de atender a más participantes optimizando de esta manera tiempo y recursos.

En este tipo de tratamientos los costos pueden resultar elevados, debido a los análisis clínicos que se realizan a los participantes y al material que en determinado momento puede ser facilitado para que realicen el monitoreo en sangre, por lo que se sugiere, previo al estudio, gestionar los insumos necesarios con alguna institución de salud o tramitar financiamiento con algún fideicomiso que apoye la investigación.

Fecha de recepción: 21/03/2011
Fecha de aceptación: 06/11/2012

SIMULADORES MÉDICOS, UNA ELECCIÓN RACIONAL Y ÉTICA DEL MANEJO DE CADÁVERES

JOSÉ CARLOS VÁZQUEZ PARRA*

*Hay la misma diferencia entre
un sabio y un ignorante
que entre un vivo y un cadáver.*

Sócrates

Resumen

Conforme avanza el tiempo, más se profundiza en cómo se conforma, cómo trabaja y cómo evoluciona el cuerpo humano, sin embargo, con ello se presenta una potencial cosificación del cuerpo, tanto del vivo, como del muerto. El manejo de cadáveres para efectos científicos y académicos es un tema muy discutido en la actualidad, ya que los fines con los que se ha justificado su uso, por siglos, han dejado de ser suficientes, pues la presencia de tecnología en simulación médica parece ser más eficiente y eficaz. La dignidad humana no puede ser separada del cuerpo muerto, por lo que la protección del individuo nos obliga inevitablemente al cuidado de su cadáver.

Palabras clave: cadáver, simulador, elección, ética, dignidad.

* Doctorante en Estudios Humanísticos con Especialidad en Ética, Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, México, <jvazquez24hrs@gmail.com>.

Abstract

As time passes by, more deepened development in human body evolving and functioning, however, this presents a potential human body dehumanization, both; live and death body. Corpses handled for academic and scientific purposes is a much discussed topic nowadays, as the means as this has been justified for centuries, it is not longer enough since technology presence in medical simulation seems to be more efficient and effective. Human dignity cannot be separated from a dead body, therefore individual protection, inevitably obliges us to proper corpse handling and care.

Key words: corpse, simulation, election, ethics, dignity.

Conforme avanza el tiempo, más se profundiza en cómo se conforma, cómo trabaja y cómo evoluciona el cuerpo humano, sin embargo, en lugar de ser exaltado por su maravillosa labor y estructura, se le convierte en un objeto que puede ser sometido a voluntad del individuo. El incremento acelerado de operaciones estéticas, la exaltación de la cultura del cuerpo, el rechazo a rasgos y características corporales, entre otras prácticas, son un claro ejemplo de lo anteriormente mencionado haciendo que nos cuestionemos sobre la noción del cuerpo en la sociedad moderna.

La concepción del cuerpo

La noción de cuerpo ha cambiado tanto como el manejo que se le da a éste. Dentro de la etimología griega, el cuerpo humano era dividido en dos términos, *sars* que denota “carne” y *soma* que es “cuerpo”, pudiendo apreciar de esta manera las vertientes básicas que los griegos naturalmente encontraban en la noción de cuerpo.

Platón concebía al cuerpo como la cárcel del alma, algo animal e instintivo que no nos permitía alcanzar la verdad. Para Aristóteles el cuerpo era un constitutivo del hombre, ya que es el medio por el cual la razón se relaciona con el mundo sensible. Por otro lado, las corrientes teológicas tendrían dos concepciones de la corporeidad, considerándola, por un lado, como algo bueno, ya que el cuerpo fue hecho a semejanza del creador y es la morada de Dios, pero a su vez como algo negativo, pues es una causa de la perdición humana, ya que es débil y lleno de pasiones.

Desde un punto de vista antropológico social, todas las actividades sociales humanas se dan a partir del cuerpo, pues éste es medio de comunicación y

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 13, enero-junio 2013, pp. 89-101.

relación natural del hombre. Así, podemos notar la importancia que se debiese tener sobre el cuerpo humano, sin embargo, lo anterior es considerado a partir del cuerpo vivo, ya que es éste por el que el propio individuo ejerce su propio derecho sobre su propio cuerpo, lo cual es muy diferente al manejo, uso y disposición que se da a un cuerpo muerto, es decir a los cadáveres.

El concepto de cadáver

Cadáver es el cuerpo de un ser vivo, muerto.¹ Como palabra, es de origen latino y proviene de *cadavere*, en relación con el verbo *cadere* que significa caer o caído. Por otro lado, *cadavere* puede descomponerse en varios términos: *caro* (carne), *data* (dar) y *vermibus* (gusanos). Por lo que el significado antiguo de cadáver sería “*carne dada a los gusanos*”.

En el español el concepto cadáver está enfatizado sobre el cuerpo de una persona, no obstante, en otros idiomas suele utilizarse para señalar cualquier cuerpo muerto, sea de un animal o un humano indistintamente. Es por esta presunción de hombre, que será cadáver el término que será usado durante este escrito y en gran parte de los textos citados.

El cadáver y su noción en México

Para la Ley General de Salud,² cadáver es el cuerpo humano en el que se haya comprobado la pérdida de la vida, es decir, que presente muerte encefálica o paro cardíaco irreversible. Esto da lugar a que se deje de ser sujeto activo y pasivo de cualquier derecho u obligación, recayendo éstos en sus herederos, familiares o bienes.

Sin embargo, aun perdiendo dicha potestad legal, la ley (LGS) brinda al cadáver la facultad de no ser considerado objeto de propiedad y obliga a que se le trate con respeto, dignidad y consideración (art. 346). Más esto es un poco contradictorio con posteriores aseveraciones que la misma legislación hace, ya que aunque el cadáver no debiese ser propiedad de nadie, el reglamento de dicha ley en materia de control sanitario de la disposición de órganos, tejidos

¹ RAE. *Diccionario de la Real Academia Española*, 2001>, en <<http://www.rae.es/rae.html>>. [Consulta: 15 de marzo, 2011.]

² Secretaría de Salud, *Ley General de Salud (27 de abril de 2010)*, en <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/142.pdf>>. [Consulta: 13 de abril, 2011.]

y cadáveres³ otorga la disposición que se hiciera del mismo a sus familiares, en caso de ser un cadáver de persona conocida o bien, al Ministerio Público o establecimientos de servicio de atención médica, si es un cadáver de persona desconocida (art. 60, 61 del reglamento y 347 de la ley).

A partir del anterior punto, brotan muchos cuestionamientos sobre la disposición, manejo, experimentación o uso general que se hace de los cadáveres, cualquiera que sea el fin de éstos.

Del cadavere al cadáscien

Independientemente de la tanatopraxia⁴ y del significado que se deposita de la persona en vida en su cuerpo muerto, los cadáveres se han convertido en bienes muy apreciados para la academia y la ciencia médica en general.

Desde las disecciones de cadáveres de criminales ejecutados, hechas por Andreas Vesalius durante la impartición de sus clases en la Universidad de Padua⁵ en el siglo XVI, el uso de cadáveres con fines educativos en el área médica es parte de la cotidianidad, por lo que la disposición de éstos para efectos de investigación y docencia es un punto que es necesario regular, pues el citado respeto, dignidad y consideración que la ley obliga, debe ser protegido.

Toda institución educativa que tenga necesidad de cadáveres para fines de investigación y docencia, requiere manifestarlo a la Secretaría de Salud, misma que determinará la forma de distribuir los existentes entre todos los solicitantes. Para disponer de un cadáver asignado, se debe contar con el certificado de defunción, por medio del cual se compruebe la muerte y su causa, así como de la autorización del disponente originario, sea el cadáver de una persona conocida o desconocida indistintamente. El cadáver se dará en depósito a la institución educativa, misma que deberá aplicar los medios necesarios para su conservación, ya que si no se le ordena cuál será el destino final del mismo, deberá devolverlo una vez terminado el plazo de depósito.⁶

Las instituciones educativas podrán solicitar únicamente el número de cadá-

³ RLGS. (1 de julio de 1984). *Reglamento de la Ley General de Salud en materia de control sanitario de la disposición de órganos, tejidos y cadáveres*, en <<http://www.salud.gob.mx/unicidades/cdi/nom/compi/rlgsmcsdotcsh.html>>. [Consulta: 14 de abril de 2011.]

⁴ Prácticas que se realizan a un cadáver buscando higienizarlo, conservarlo, embalsamarlo, restaurarlo, reconstruirlo o simplemente cuidarlo estéticamente para poderlo presentar durante los ritos funerarios.

⁵ Lo cual le ayudó notablemente en la generación de su obra máxima, *De Humani Corporis Fabrica* en 1543.

⁶ RLGS. (1 de julio de 1984). *Reglamento de la Ley General de Salud...*

veres que la Secretaría de Salud le hubiese asignado y será plena y totalmente responsable del uso adecuado y ético de los mismos.

La disposición de un cadáver para efectos de investigación y docencia, como se ha logrado apreciar, parece ser como el manejo de cualquier objeto menos de un cuerpo humano, sin embargo, lo interesante a ser considerado, es el hecho de que la noción etimológica del cadáver dedicado a estos fines ya no puede ser la misma, pues no se da un *cadavere* (*carne dada a los gusanos*), sino un *cadáscien* (*carne dada al conocimiento*).

Los simuladores médicos, una controversia del uso de *cadásciens*

A partir de la década de los ochentas la visión del cuerpo humano ha generado una diversidad de controversias, mismas que versan en el uso que se hace del mismo, así como en la finalidad que se le da después de la muerte. Por ello, los avances tecnológicos del área de la medicina han buscado diversificar su área de labor, no siendo únicamente para la aplicación en el cuerpo, sino para simular el cuerpo mismo.

Con base en lo anterior, la tecnología médica ha indagado el hacer representaciones de las funciones básicas del cuerpo, generando modelos que permitan alcanzar el conocimiento del mismo sin las implicaciones que surgen del uso del *cadáscien*. Los simuladores médicos buscan ser un medio, una alusión de la realidad, por lo que pueden ser clasificados en aquellos no virtuales (maniquís, órganos de materiales duros, muñecos donde se dé una sensibilización al uso de instrumentos quirúrgicos, etc.) y los de realidad virtual (aquellos que por medio de un *software* representan un ambiente controlado y realista del procedimiento médico).

Sin embargo, en la actualidad, la ciencia y la tecnología médica han logrado generar simuladores tan avanzados que dejan de ser una imitación de lo real, convirtiéndose en lo real en sí mismo, ya que son tan perfectamente descriptivos, sensibles y precisos, que se convierten en una opción equivalente para el estudio de procedimientos médicos, lográndose adquirir las habilidades y destrezas necesarias sin exponer a un paciente a los riesgos de un individuo poco experimentado.

Por todo esto, el uso de *cadáscien* para efectos de investigación y docencia cada vez se vuelve algo más controversial, ya que entre mayores sean las

opciones confiables de actuación, menores debiesen ser las decisiones de continuar con dicha práctica.

La elección racional del uso de simuladores médicos para efectos de investigación y docencia

Se entiende por *elección racional* a una resolución guiada por el resultado último de una acción que es evaluada y elegida no por sí misma, sino como un medio más o menos eficiente para un fin.⁷ La elección racional contempla tres argumentos básicos:⁸

- a. Toda elección racional se toma con arreglo a un fin.
- b. Se debe lograr una escala de preferencias conforme a la cual se considere la motivación del querer o no realizar el acto.
- c. Se debe estar consciente de las oportunidades, restricciones, creencias o normas que inciden en la toma de decisiones.

Filosóficamente este modelo constituye una búsqueda de la racionalidad en la acción y en el juicio, una búsqueda positiva de comportamientos que hay que esperar de individuos de los que no se tiene ninguna razón especial para creer que son irracionales.

Se puede decir que esta clase de elección se inscribe en la tradición aristotélica de la reflexión filosófica sobre la prudencia y la racionalidad en la acción, ya que el ser humano siente un fuerte deseo de tener razones para lo que hace y le resulta muy duro aceptar la incertidumbre de sus actuaciones.⁹

Jon Elster considera que para poder determinar que una acción sea realmente racional, es necesario que ésta sea el resultado final de tres decisiones óptimas:¹⁰

- a. Debe ser el mejor medio para realizar lo planteado dadas las creencias de un individuo.
- b. Dichas creencias en sí mismas deben ser óptimas dada la información que sirve de sustento de que dispone la persona.

⁷ J. Elster, *Tuercas y tornillos*. Barcelona, Gedisa, 1989.

⁸ J. Elster, *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*. Barcelona, Paidós, 2001.

⁹ J. Elster, *Tuercas y tornillos*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

- c. Finalmente la persona debe reunir una cantidad óptima de esta información, siendo ésta ni demasiada ni muy poca.

Estos puntos buscan dar claridad a la elección, puesto que entre mayor sea la información con la que se cuenta, mayores opciones se tienen para la toma de decisiones, considerando que es imposible tener toda la información que nos permita alcanzar una racionalidad objetiva.

Las creencias en torno al cadáver

La muerte

Las creencias en torno al suceso de la muerte y el manejo de los cadáveres, es a nivel cultural y de pensamiento, un punto determinante del desarrollo social de una comunidad. Existe una notable relación entre el progreso de una cultura y sus ritos funerarios.

Desde la prehistoria, la creencia de una vida posterior a la muerte ha llevado al hombre a querer conservar los cadáveres, arreglándolos en el momento de su muerte y dotándolos de todo lo necesario para enfrentar esa nueva etapa. Se les purificaba, limpiaba, envolvía y, en otras palabras, el cadáver seguía siendo cuidado y tratado como antes de haber muerto. Incluso en algunas culturas animistas, la importancia del cadáver era tal, que se le consideraba un *fetiché*, es decir, algo con propiedades místicas o mágicas.

Una vez que la religión comenzó a filtrarse en la cultura humana, las creencias en torno del cadáver se fueron mezclando con las ideas mismas de la muerte y, por ende, la conservación, fue volviéndose el punto central de los ritos funerarios que pretendían proteger al cadáver como muestra del poder y lugar privilegiado que tenía durante su vida. Entre mayor posición social, mejor sería el trato a su cadáver.

Para los judíos el cadáver requería ser lavado y aromatizado, para los griegos, la conservación era únicamente para disponer más tiempo para los honores fúnebres y los romanos incluso arreglaban al cadáver, lo perfumaban y lo llevaban por los caminos para que todos sus amigos pudieran verlo y despedirse.

Serían los egipcios quienes basados en el mito del dios Osiris incluirían la idea de la resurrección de los muertos y con ello, la importancia del trato al cadáver cambiaría plenamente, ya que al volver a unirse el alma con el cuerpo, éste debía ser conservado y cuidado con los honores y dignidad que merecía la persona.

Con Jesucristo, su pasión y muerte, la noción del cadáver toma un sentido nuevamente de cuerpo vivo, considerándosele como el templo del espíritu santo y que, por ende, requiere ser respetado y conservado, ya que éste será necesario al momento del juicio final en que se dará la resurrección de los muertos. El tema del destino de los cadáveres ha ocasionado múltiples discusiones dentro de la Iglesia, desde aquéllos que consideran que cualquier tipo de maltrato al cadáver, incluyendo la cremación, es una abominación y costumbre pagana, hasta los que impulsan modificaciones en el Código de Derecho Canónico de 1983 (Canon 1184) por considerar que independientemente del cadáver, lo importante es la fe.

En México, la muerte ha dado lugar a una mezcla entre las tradiciones cristianas y aquéllas anteriores a la llegada de los españoles, lo que es claramente apreciable en el mundialmente reconocido Día de Muertos. La riqueza cultural y tradiciones del país, aspectos que conforman gran parte de la identidad nacional, no dejan de matizar las creencias en torno a la muerte, y aunque se sigue el patrón de dogmas cristianos, se agrega un toque ritual por medio del cual, la creencia en el más allá, lleva a los familiares del difunto a enterrarlo con objetos, comida y todo aquello que consideren pueda necesitar para el viaje al inframundo.

En el Día de Muertos se cree que el espíritu del difunto vuelve a la Tierra, por lo que se le prepara una cena y se le espera felizmente en casa. Las familias van a los cementerios y engalanan la tumba donde se encuentra el cadáver, rezan por su alma, hablan con él y, en muchos casos, parece ser que la persona nunca dejó de ser parte de la familia.

El *constructo* de la muerte en México es demasiado elaborado y cargado de creencias, por lo que la utilización de cadáveres es algo con una gran carga emotiva y debe ser delicadamente manejado.

Sin embargo, en las últimas décadas los ritos funerarios han ido perdiendo su carácter religioso, convirtiéndose en gran medida en algo meramente social, es decir, en un proceso que ayuda a los familiares a adaptarse a la muerte del ser querido, lo que ha provocado que el cadáver pase a un segundo plano.

La ética y filosofía moral de la muerte

La muerte está vinculada biológicamente con la individualidad del hombre, ya que el nacer, inevitablemente está relacionado con el morir. Sin embargo, es inexcusable el temor a perecer, ya que éste atenta contra nuestro instinto básico de conservación y hace que la individualidad que tanto defendemos se vuelva completamente efímera.

Para el Sócrates platónico la muerte es incertidumbre, pues la suerte de quienes mueren, en contraposición de quienes viven, es desconocida.¹¹ Deontológicamente hablando, la satisfacción de la necesidad de muerte no es un deber, salvo que esto obstaculice la autonomía moral del individuo.

Espinoza¹² nos dice que el meditar sobre la vida nos lleva inevitablemente a meditar sobre la muerte, aunque la sabiduría debiese ser un meditar de vida y no de muerte. Para Heidegger, la muerte es la última manifestación de la misma individualidad, ya que ningún individuo puede morir en lugar de otro.

Hans Jonas¹³ consideraba que el ser está relacionado plenamente con el actuar, por lo que dejar de actuar significa a su vez dejar de ser. Por otro lado, para el utilitarismo, la muerte es el mayor de los males, en contraposición de que la vida es el mayor de los bienes.

Pasando de la muerte al tema del cuerpo muerto, es decir del cadáver, la antropología entra en un claro conflicto, ya que hablar del cuerpo que soy al cuerpo que poseo, tiene una problemática entre las distintas dimensiones humanas. Sartre propondría¹⁴ tres dimensiones corporales, que le darían un nuevo sentido a la consideración de cadáver: El ser para sí (en el que el cuerpo no puede ser objeto pues yo soy él), el ser para otro (en el que el cuerpo es visto como objeto para el otro) y el ser para sí y ser para otro (en el que el cuerpo es visto como sujeto para mí y como objeto para el otro).

Con ello, generar una noción de cadáver comienza a ser desafiante, ya que conocer tales dimensiones obliga a determinar si son únicamente del cuerpo vivo o también del cuerpo muerto. Los griegos ya habían logrado fijar una postura en cuanto este tema, pues como ya se había mencionado, tenían dos conceptos para cuerpo, sin embargo, para hablar de cadáver usaban únicamente el término *soma*, pues con ello respetaban su característica intrínseca como humano y no solamente como *sars*, es decir, como carne. Los griegos veían en el cadáver toda la unidad humana y no únicamente la unión de órganos.

Gabriel Marcel¹⁵ basándose en la jerarquía de la experiencia humana, considera que la importancia de la existencia radica en la manifestación que se tiene hacia otras existencias, por lo que siendo el cuerpo el medio por el que hacemos tal manifestación, no es viable el que pueda ser cosificado.

El cuerpo no es un objeto, pues desde él se siente, desea, proyecta o se atiende a algo, es imposible distanciarse de él y, por ende, no puede reducirse

¹¹ Platón, *Apologías de Sócrates*. México, Grupo Editorial Tomo, 2009.

¹² Baruch de Espinoza, *Ética*. Madrid, Editora Nacional, 1980.

¹³ M. Canto-Sperber, *Diccionario de ética y de filosofía moral*. México, FCE, 2001.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Gabriel Marcel, *Homo Viator*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.

a algo simplemente corporal, ya que es la presencia plena de todas las experiencias de la persona.¹⁶ Desde esta percepción, el cuerpo, sea vivo o muerto, no puede dejar atrás la experiencia de vida de la persona, por lo que sea, nunca podrá ser denigrado a *sars*, ya que siempre será *soma*.

La dignidad

La Ley General de Salud es clara al decir que los cadáveres deben ser tratados con respeto, dignidad y consideración, no obstante, es en la noción misma de dignidad en la que se puede dar pauta a un conflicto, ya que respeto y consideración puede tenerse también a las cosas al respetar su naturaleza, pero la dignidad a través de los años ha sido considerada como un elemento ontológico del ser humano, por lo que el hablar de dignidad en un cadáver, el cual ya no es, puede generar muchas dudas.

Diego Gracia, en la ponencia “¿Es la dignidad un concepto inútil?”¹⁷ hace un análisis del por qué la dignidad no es algo ontológico del hombre, y comienza haciéndolo a partir de explicar la concepción etimológica de *dignitas*, misma que denota una característica que se tenía por el puesto o lugar que se ocupaba en la comunidad, es decir, se es más digno cuando se tienen un mejor nivel social. Por ende, todo acto indigno sería aquello que es impropio del estatus de quien lo hace. Con lo anterior, Gracia nos muestra otra cara de lo que se conoce comúnmente como dignidad, pues ubica esta noción como algo que se tiene o no se tiene y que incluso tiene niveles.

Desde la postura de Cicerón, quien otorga la dignidad a partir del nivel que tiene el ser humano en la escala natural (arriba de los animales), pasando por el enfoque teologal, que enuncia la pérdida de la dignidad a causa del pecado y llegando a Giovanni Pico della Mirandola, quien invita al hombre a alcanzar la dignidad angélica y rechazar la animal, Gracia hace hincapié en que la noción ontológica de la dignidad no está presente, sino es hasta los siglos XVII y XVIII con Hume, al dignificar al hombre y Kant, quien postula la dignidad para todo ser. Así, la dignidad es separada del concepto mismo del ser abriendo las posibilidades a encontrar la dignidad del no ser.

El manejo del cadáver o bien, del *cadáscien*, es una actividad que se reserva a los científicos, médicos o personas dedicadas a la academia, por lo que con base en los planteamientos anteriores, se presume un nivel social y/o estatus agraciado, lo cual, da una dignidad especial y obliga a dirigirse conforme a ella.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Diego Gracia, “¿Es la dignidad un concepto inútil?”, en *Interdependencia: El bienestar como requisito de la dignidad*. San Sebastian, Moral, Ciencia y Sociedad de la Europa del Siglo XXI, 2007.

Dentro de los “Tratados Hipocráticos”,¹⁸ en el apartado “Sobre la Decencia”, el médico es colocado como un ser con una dignidad particular, del cual se espera decencia y decoro al tener plena compostura en su actuar, así como fortalecerse en el juicio, la integridad, el conocimiento útil y la excelencia de vida. Por ello, para efectos académicos, el manejo de *cadásciens* pone en entredicho el papel que juega la dignidad del estudiante de medicina, así como el de su profesor, ya que independientemente de sustentar o no la dignidad en el cuerpo muerto, también se debe analizar la dignidad de aquellos que se relacionan con éste.

A partir de la postura de Gabriel Marcel, la experiencia humana que se manifiesta a partir del cuerpo es algo intrínseco del mismo, y a pesar de su muerte, la presencia del individuo se hace manifiesta en su cuerpo, así que la noción construida de manera indirecta del cuerpo muerto, conlleva el que la dignidad pueda ser generada de igual forma. Esto nos lleva a suponer que el manejo de un cadáver o un *cadáscien* puede ser indigno, no por el cuerpo en sí, sino por la experiencia humana que representa, lo cual debe ser considerado por todo aquel que se relaciona con éste.

La dignidad nace de la experiencia y del *misterio del cuerpo*.¹⁹ Así que, considerando a la dignidad como algo ya no ontológico humano, es de poca importancia el hecho de que el sujeto pasivo esté muerto, pues el sujeto activo al relacionarse con él, deberá respetar lo representado por el cuerpo muerto, por lo que al hablar de un médico o un estudiante de medicina, se habla de una dignidad considerable y que, según Hipócrates, debiese ser venerada.

La información: *cadásciens* frente a simuladores

Una vez planteadas las creencias, Elster²⁰ proseguiría por el análisis de la información que se tiene en torno a dichas creencias y conforme a la elección que se piensa tomar. No obstante, en este caso, mucha de la información ya ha sido expresada, por lo que sólo queda hacer señalamientos referentes a la misma.

La legislación en México tiene apartados completos sobre el buen manejo de los cadáveres, así como del trato digno y respetuoso que se les debe de dar a éstos. Esta situación es una cuestión que hace hincapié en que para la ley, el hablar de un cadáver o un *cadáscien* va mas allá de la simple manipulación de un objeto, que en este caso sería el cuerpo muerto o un conjunto de órganos.

Dentro del mismo rubro de la ley, específicamente en el Código Penal mexicano, existe un capítulo completo sobre la inhumación y exhumación, en el cual es no-

¹⁸ Hipócrates, *De la medicina antigua*. México, UNAM, 1991.

¹⁹ G. Marcel, *op. cit.*

²⁰ J. Elster, *Tuercas...*

torio el valor agregado que se da al cadáver, considerando como una figura penal específica a la profanación de cuerpos, lo cual vuelve a marcar una clara diferencia entre el valor que se da al cadáver en contraste de cualquier otro objeto o cosa.

Con todo lo planteado anteriormente, la información con que se cuenta sobre el actuar en referencia a los cadáveres, o en este caso, a los *cadásciens*, tiende en un mismo sentido, es decir, al respeto del cuerpo muerto, por el hecho de ser un cuerpo humano. Sin embargo, los enfoques de aplicación científica y académica pueden ser suficientemente convincentes si se hace referencia a los avances a los que se puede llegar con el uso de cadáveres, así como de las vidas que pueden salvarse a partir de los cuerpos muertos que se usan. Mas esta justificación pierde mucho de su sentido al generarse los simuladores médicos, puesto que la tecnología, como ya se ha mencionado con anterioridad, ha dado opciones tan realistas como el uso de un cuerpo real y en el caso de los cadáveres, inclusive una experiencia mejor, ya que se da sobre lo que sería un cuerpo en vida y no un cuerpo muerto.

Conclusiones

Para cerrar este escrito se presentan las siguientes consideraciones antes de poder llegar a una conclusión:

- Cadáver es el cuerpo de un ser vivo, muerto²¹ o el cuerpo humano en el que se haya comprobado la pérdida de la vida.²²
- Etimológicamente, *cadavere* significa carne dada a los gusanos, lo cual en el caso de cuerpo usado con fines científicos y académicos no se da, por lo que se propone el término *cadáscien* (carne dada al conocimiento).
- La ley²³ brinda al cadáver la facultad de no ser considerado objeto de propiedad y obliga a que se le trate con respeto, dignidad y consideración (art. 346).
- La tecnología médica ha indagado el hacer representaciones de las funciones básicas del cuerpo, generando simuladores médicos que son un medio, una alusión de la realidad y que han llegado a ser tan avanzados que dejan de ser una imitación de lo real, convirtiéndose en lo real en sí mismo, ya que son perfectamente descriptivos, sensibles y precisos.
- Los simuladores médicos logran llevar al que los usa a una situación

²¹ RAE, *op. cit.*

²² Secretaría de Salud, *op. cit.*

²³ *Idem.*

tan realista como en un ser vivo. Coloca al usuario ante condiciones y dificultades que se presentan en una operación quirúrgica, como lo sería una perforación de órganos, un rasgado de músculos o cuestiones que podrían desangrar internamente al paciente y exigirían una sutura, lo cual también señala el simulador, teniendo el riesgo de “perder” en la tarea, es decir, que el paciente simulado muera, cuestión que con el manejo de cadáveres no se da.

- El tomar una elección racional obliga al individuo a hacer un análisis del fin que busca con su actuar, las preferencias que lo motivan y las oportunidades, creencias o normas que le permiten o no realizar tal acto. Lo anterior, deberá ser considerado a partir de toda la información que pueda tener. Sólo de esta manera su actuación será considerada racional.
- La muerte y el cadáver son nociones cargadas de creencias encontradas, entre aquellas que objetivizan el cuerpo humano muerto y las que defienden su representación de la persona viva. Sea como sea, la dignidad que brota del cuerpo muerto es intrínseca del mismo e innegable para cualquier persona que se relacione con el cadáver.

Con base en lo anterior, se concluye que el uso de cadáveres, que en este caso son *cadásciens*, por su uso con fines académicos y científicos, ha dejado de ser una elección racional ante los avances científicos, ya que la simulación médica, cuando es posible, es tan precisa y detallada, que cubre los fines buscados por el manejo de cuerpos e incluso, en algunos casos, es más eficaz y eficiente. Así, el uso de *cadásciens* para efectos académicos y científicos deja de tener justificantes, ya que se violenta la dignidad de la experiencia humana manifestada en el cuerpo y se profana de tal manera al individuo representado a través de su cadáver, el cual clama por ser tratado con dignidad, respeto y consideración.

Los fines dejan de justificar los medios, ya que en este caso específico, ni los fines se cubren tan eficazmente como sería con un simulador médico y los medios atentan contra la dignidad y humanidad del *cadásciens*, así como de la persona que se relaciona con éste. En conclusión, el manejo de *cadásciens* ha dejado de ser una opción ética y racionalmente viable y que, por ende, puede ser considerablemente cuestionable.

Fecha de recepción: 25/11/2011

Fecha de aceptación: 23/04/2012

EL QUIASMO Y EL DILEMA. LAS ENCRUCIJADAS DE LA SECULARIZACIÓN EN TOCQUEVILLE

JUAN ANTONIO GONZÁLEZ DE REQUENA FARRÉ*

Resumen

La “secularización” ha llegado a ser una significativa clave de nuestros tiempos modernos, a pesar de su ambivalencia: algunas veces el concepto preserva un continuo teológico-político y despliega una narración lineal de la revolución democrática moderna; otras, se refiere a un desplazamiento de todo lo sagrado fuera de la esfera pública. Tocqueville no desarrolló explícitamente una teoría de la secularización, pero analizó sutilmente las complejas vías de la experiencia religiosa en una sociedad democrática y su relación con los hábitos sociales y las instituciones políticas. En este artículo exploramos cómo, más allá del vínculo y del bloqueo teológico-político, Tocqueville descubre cierto tipo de Providencia en nuestra revolución democrática moderna: una inevitable condición de incertidumbre que nos urge a decidir.

Palabras clave: secularización, religión, política, revolución democrática, incertidumbre.

Abstract

“Secularization” has become a key signifier of our modern times, though its ambivalence: sometimes the concept preserves a theological-political continuum and

* Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Académico de la Universidad Austral de Chile, Chile, <jagref8@gmail.com>.

displays a linear narration of the modern democratic revolution; other times, it refers to a displacement of everything sacred out of public sphere. Tocqueville didn't explicitly develop a theory of secularization, but he analyzed subtly the complex religious ways of experience in a democratic society and their relation to social habits and political institutions. In this article we explore how, beyond the political-theological link and lock, Tocqueville discloses some kind of Providence in our modern democratic revolution: an inevitable condition of uncertainty which urges us to decide.

Key words: secularization, religion, politics, democratic revolution, uncertainty.

Las ambivalencias de la secularización

El significante "secularización" se ha inscrito tan profundamente en los imaginarios sociales modernos, que parece anudar muy diferentes cabos de las tendencias a la escisión o desplazamiento de lo religioso en el espacio público. El léxico de la secularización concentra significaciones que remiten al final de las formas de autoridad política emanadas de la presencia divina o de un tiempo superior y trascendente, pero también connota las formas en que los órdenes mundanos del beneficio económico, la esfera pública o las agencias colectivas han sido investidos como manifestaciones de la Providencia divina. Designa el desencantamiento, desdivinización y racionalización que nos confinan en un exilio profano; pero también da cuenta de la sacralización de la vida cotidiana y refiere el despliegue de toda acción social en un tiempo secular del que no están excluidas las identificaciones religiosas o la apertura de nuevos espacios para la religión en la vida pública.¹ Como término clave filosófico-político sobrecargado de sentidos, la "secularización" no sólo significa la pérdida de los modelos tradicionales de consagración de la autoridad, sino que designa la erosión de los fundamentos teológico-metafísicos y la apertura a la contingencia de la acción mundana. En fin, estamos ante un significante elusivo, que ha pasado del ámbito jurídico-político al campo de la filosofía de la historia, para terminar caracterizando cierto escenario de desencantamiento, desmitificación y extrañamiento del mundo.²

En el contexto de la primera modernidad la secularización se concibe como un proceso jurídico-político de exclusión de la autoridad eclesiástica de ám-

¹ Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona, Paidós, 2006, pp. 213-223.

² Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 12-14.

bitos de la actividad pública, de manera que el poder temporal y la actividad política conquistan su autonomía. Ya en este primer escenario de afirmación de una jurisdicción política autónoma, la secularización encierra una paradoja de fondo. Y es que la afirmación de una soberanía intramundana constituye un efecto perverso derivado de las formas de investidura sagrada del poder real que caracterizaban a la teología política medieval; pero, además, la paradoja es doble, pues la diferenciación entre lo político y lo religioso se traduce en un juego especular, en virtud del cual la Iglesia se estataliza y el Estado se sacraliza.³ En efecto, ya la teología política medieval había llevado a cabo un desplazamiento decisivo en la investidura del poder real. De una realeza “cristocéntrica”, que concebía al rey como personificación de Cristo y *gemina persona* (o doble naturaleza, imagen humana de Dios, mediador entre cielo y tierra), de manera que la realeza se representaba litúrgica y sacramentalmente como vicaría sobre las almas; se pasó progresivamente a una realeza “iuscéntrica”, que representa al rey como encarnación de la equidad e imagen del Derecho (un monarca, a un mismo tiempo, señor y siervo de la ley, personificación de la justicia y mediador entre las leyes divinas y humanas). Hasta que, finalmente, se consagró una realeza “politicéntrica”, de modo que el Estado soberano —la esfera pública impersonal del fisco y la continuidad de la Corona— resultó consagrado como *corpus mysticum* secular, al mismo tiempo que la Iglesia se constituía como una corporación política.⁴

Una segunda puesta en escena del significante “secularización” tiene lugar en la filosofía de la historia decimonónica, que disuelve en el curso inmanente del tiempo secular toda forma de trascendencia y de dualismo mundano-espiritual. Así pues, —tal y como ocurre en la estela del hegelianismo— la historia universal será concebida como la mundanización del Espíritu a través del despliegue efectivo del acontecer epocal.⁵ Bajo esta acepción de la secularización, la fe cristiana en la salvación constituiría el trasfondo de una filosofía de la historia que esboza cierto sentido progresivo de los acontecimientos y consagra el juicio de la historia como tribunal supremo; de ese modo, se trasladan al mundo secularizado expectativas de sentido mesiánicas y escatológicas, que terminan proyectándose en los ámbitos post-cristianos del progreso universal, la revolución mundial o algún salvador político.⁶ Y cuando la moderna filosofía de la historia no proyectó expectativas mesiánicas bajo el aspecto de una apuesta futurista, introdujo toda

³ *Ibid.*, pp. 22-26.

⁴ Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza, 1985.

⁵ G. Marramao, *op. cit.*, pp. 30-38.

⁶ Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona, Herder, 1998, pp. 158-159.

una teodicea secular cuyos motivos fundamentales fueron la “tribunalización” del mundo (como si toda realidad de la vida requiriera justificación y legitimación), la “autonomización” (esto es, la consagración de la autonomía como descargo del Dios creador, en beneficio de la auto-creación humana), o la “bonificación” de la maldad y la compensación por lo malo (formas de “desmalificación” del mal, que trivializan el sufrimiento, la enfermedad y el dolor, consagran la finitud y la fragilidad, o prometen cierta restitución y equilibrio).⁷

En la masiva circulación contemporánea del significante secularización, se han multiplicado tanto las acepciones como los contextos de inscripción, al mismo tiempo que se han desgastado los grandes relatos o las interpretaciones unívocas del concepto; como si estuviera en curso cierta secularización de la secularización. En el marco de la sociología comprensiva de Weber, el concepto de secularización adquiere un sentido descriptivo típico-ideal que remite a la forma específica de racionalismo occidental (característica de la actividad económica capitalista, de la técnica y la ciencia, así como de la organización formal del Derecho y la administración estatal). En este sentido neutro y descriptivo, la secularización involucra la extensión de esa racionalidad instrumental que subyace al moderno desencantamiento del mundo y a la exclusión de medios mágico-sacramentales de salvación. Paradójicamente, a esa secularización —entendida como desencantamiento— habrían contribuido decisivamente la ética económica y las ideas religiosas del protestantismo, que consagraron el ascetismo intramundano, la valoración de la profesión y el imperativo del trabajo profesional, así como la conducta metódica, el cálculo práctico y el control sistemático.⁸

Además, en el contexto del pensamiento político contemporáneo, el concepto de secularización ha generado cierto conflicto de interpretaciones, que oscilan entre las tentaciones de retorno a la teología política (al establecer una continuidad ininterrumpida entre teología y política) o la asunción de la separación entre la esfera política moderna y el ámbito de la religión. Por una parte, topamos con cierto teorema de la secularización, esto es, la tesis schmittiana de que todos los conceptos relevantes de la teoría moderna del Estado serían traslaciones —o secularizaciones— de conceptos teológicos (como ocurre con el concepto de “soberanía”).⁹ Como contrapartida, Hannah Arendt cuestiona aquellas interpretaciones de la secularización que afirman una transformación de las categorías religiosas y de los sentidos trascendentes en finalidades y normas mundanas inmanentes. Para Arendt, la secularización no designaría sino la separación de

⁷ Odo Marquard, *Apología de lo contingente*. Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, pp. 27-47.

⁸ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Sarpe, 1984.

⁹ G. Marramao, *op. cit.*, pp. 67-71.

religión y política; ésta afecta a ambos aspectos de tal manera, que no es posible una traducción de categorías religiosas en conceptos seculares: la escisión de la Iglesia y del Estado excluye las sanciones religiosas de la vida pública y despoja a la religión de sentido político. En ese sentido, la secularización despejaría el ámbito de la actividad política y restauraría su sentido inmanente, al margen de las creencias privadas o de la fe profesada en público.¹⁰ Por lo demás, —como Lefort plantea— tal vez la revolución democrática moderna ha fracturado esa formación político-religiosa que generó tanto la secularización de la Iglesia y la institución mundana de la comunidad religiosa, cuanto la sacralización del poder y la investidura religiosa del cuerpo político. En efecto, al llevar a cabo la desincorporación del poder, de la ley y del saber, la sociedad democrática no puede ordenarse en la pura inmanencia, ni concebirse como la encarnación de alguna instancia trascendente; no puede remitirse a un afuera sagrado, ni clausurarse en la interioridad orgánica de la comunidad. Según Lefort se trataría de articular cierta división que instituye tanto un espacio común cuanto un ámbito de conflicto. En fin, si la sociedad democrática ha hecho cierta experiencia de la secularización, ésta no habría que representarla como una transferencia de lo religioso a lo político, más bien, consistiría en la ruptura de la formación política-religiosa, en la dislocación del juego de lo teológico politizado y de lo político teologizado, así como en la asunción de la incertidumbre trágica de la condición moderna.¹¹

La literatura contemporánea sobre la secularización ha desplegado un complejo repertorio de enunciaciones que desdibuja cualquier relación unívoca o narración maestra: la afirmación del ocaso de la religión; la tesis de la mundanización de las instituciones religiosas y de la conformidad con el mundo por parte de las comunidades de fe; la idea de una desacralización del mundo; la descripción de un desinterés cada vez más marcado de la sociedad por la religión y de una creciente privatización de la experiencia religiosa; o la conocida tesis de una transposición de creencias y modelos de conducta desde la esfera religiosa al ámbito secular.¹² A modo de colofón, bajo el planteamiento de una “secularización de la filosofía” se ha intentado articular cierta experiencia de la transmisión histórica —una auténtica filosofía de la secularización—, que renuncie a las grandes narraciones fundacionales, a la legitimación bajo metarrelatos y a la fundamentación metafísica u onto-teológica; se trata de dar opción al pensar rememorante de los sentidos transmitidos, es decir, a la asunción y distorsión de nuestro legado histórico, que se nos da eventualmente como memoria y opción

¹⁰ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península, 2003, pp. 111-115.

¹¹ Claude Lefort, *La incertidumbre democrática*. Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 66-69 y 98-106.

¹² G. Marramao, *op. cit.*, pp. 121-122.

contingente, como debilitamiento de los presupuestos estables y oscilación entre el extrañamiento y la pertenencia.¹³ Sin duda, semejante secularización, que no es sino la apuesta por el desgaste de toda legitimación fundacional, nos sitúa en el umbral de un imaginario social posmoderno.

El lugar de la religión en la revolución democrática moderna

A pesar de no explicitar una teoría de la secularización, el pensamiento de Alexis de Tocqueville elabora una sofisticada cartografía de las relaciones entre la religión en el mundo moderno y, por otra parte, la política y sociedad democráticas. No en vano, la preocupación intelectual de Tocqueville no pasa únicamente por comprender los alcances de esa revolución democrática que —como pudo apreciar en el estado social de la democracia americana— va generando una creciente igualación de condiciones en todos los ámbitos: igualdad material, de propiedad y de fortuna; igualdad intelectual, difusión de la ilustración y nivelación de los conocimientos; igualdad política, soberanía popular y extensión de derechos iguales; igualdad social y abolición de los privilegios; movilidad social creciente, así como generalización de las costumbres y las convicciones compartidas.¹⁴ Ni se trata únicamente de remarcar la encrucijada abierta con el despliegue de la igualación de condiciones y la revolución democrática moderna, a saber: la conservación de la libertad y el gobierno pacífico de la mayoría, o la concentración del poder y el despotismo ejercido —en nombre del pueblo o de la sociedad— sobre una muchedumbre indiferente.¹⁵ No estamos únicamente ante una meditación de la más clásica filosofía política (quizá tangencialmente ligada a la extraña condición biográfica de un aristócrata en tiempos democráticos) que nos enfrente de modo ambivalente a la dicotomía entre aristocracia y democracia, esto es, entre justicia e igualación de condiciones o, por otra parte, grandeza, independencia y libertad.¹⁶ Y es que, ante el carácter irresistible de la revolución democrática moderna, Tocqueville dice estar conmovido por una “especie de terror religioso” frente al espectáculo que el curso de la igualación de condiciones pueda ofrecer en el universo cristiano y en los pueblos cristianos.¹⁷

¹³ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 37-53.

¹⁴ James T. Schleifer, “Un modelo de democracia: lo que Tocqueville aprendió en América”, en Eduardo Nolla, ed., *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2007, pp. 20-21.

¹⁵ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*. Madrid, Alianza, 2006, pp. 451-452.

¹⁶ Pierre Manent, “Tocqueville filósofo político”, en E. Nolla, ed., *op. cit.*, pp. 269-288.

¹⁷ A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 34.

Como si las dudas religiosas de Tocqueville (su oscilación entre la falta de fe en los dogmas católicos —bajo los cuales se había formado— y cierto cristianismo existencial, que canalizaba su inquietud espiritual; o el vaivén entre una visión antropológica de la trascendencia religiosa y una concepción pragmática de los rendimientos socio-políticos de la religión)¹⁸ resonaran manifiestamente a través de la comparación entre el escenario de irreligiosidad imperante en su Francia natal y, por otra parte, el rol fundamental de la fe religiosa en la democracia americana.

Agitado por su propia inquietud espiritual, Tocqueville aborda las relaciones entre religión y política de un modo tan sutil como riguroso. Su análisis social parece sostenerse en la creencia de que todas las dimensiones de la vida social (el derecho, las instituciones, la economía, la cultura, las costumbres y, por supuesto, la religión) interactúan recíprocamente de tal modo que cada ámbito expresa la totalidad social. En ese sentido, el estudio de las manifestaciones religiosas no responde tan sólo a una inquietud personal, sino también a la convicción de que las creencias religiosas de una comunidad reflejan toda su organización social. Y es que la sociedad parece conformar un intrincado móvil —siguiendo la afortunada metáfora de Boesche— cuyas partes engranan arquitectónicamente, de modo que, si algún aspecto cambia u operan causas circunstanciales, se reconfigura el conjunto. Además, al analizar los hechos sociales (incluida la religión y su relación con la política y el estado social), Tocqueville no descuida la interpretación de los trasfondos de significado y los hábitos compartidos, del espíritu y las costumbres, pero combina la comprensión con la explicación de ciertos mecanismos políticos e históricos; sobre todo, al dar cuenta de las pasiones e intereses, las disposiciones y tendencias que dan forma a los procesos histórico-sociales.¹⁹ La construcción del análisis exhibe una notable capacidad para anticipar tendencias y está a la altura de la complejidad social de la revolución democrática en curso, así como permite dar cuenta de la diversidad de roles que puede cumplir la religión en la sociedad moderna.

No en vano, las reflexiones de Tocqueville arrojan una luz diferente y matizada sobre el significado de la secularización y sobre el protagonismo de la religión en la vida social moderna. Tan pronto se reconoce en la religión una condición inicial y un trasfondo de sentido de los procesos asociados a la revolución democrática en América; como se analiza la religión en tanto que institución política decisiva para la democracia americana (con una incuestionable eficacia

¹⁸ Doris Goldstein, "The religious beliefs of Alexis de Tocqueville", en *French Historical Studies*, vol. 1, núm. 4. Minneapolis, University of Minnesota, 1960, pp. 379-393.

¹⁹ Roger Boesche, "Why could Tocqueville predict so well?", en *Political Theory*, vol. 11, núm. 1. Nueva York, Germantown, 1983, pp. 79-103.

política en el mantenimiento de la república democrática), o se abordan las influencias indirectas de la religión en la vida social americana, vinculadas al juego de las pasiones, intereses y necesidades que la creencia satisface.²⁰ Tan pronto Tocqueville da cuenta de las influencias del estado social democrático en las creencias religiosas de los americanos, y se explican las complejas tendencias religiosas de la sociedad americana, como se abordan los rendimientos funcionales que la religión tiene en las costumbres cotidianas de una sociedad democrática.²¹ Tan pronto se reconoce un sentido implícitamente religioso en la Revolución Francesa, como se explican las causas de la irreligión en la Francia revolucionaria, a partir de la influencia política que ejercía en el Antiguo Régimen.²² En fin, Tocqueville agrupa —en su reflexión sobre la revolución democrática moderna— muchos de los tópicos que se asocian al concepto de secularización: el papel de la religión protestante en la conformación de cierta ética económica y de la iniciativa intramundana; las formas de interacción que existen entre lo político y lo religioso, cuando ambas esferas se han separado; la privatización de la experiencia religiosa y su sometimiento a la esfera pública; la transferencia de sentidos y expectativas religiosas a los procesos políticos modernos, o la institucionalización de la religión como una esfera políticamente influyente.

De entrada, Tocqueville resalta el papel crucial que desempeñó el protestantismo de los peregrinos americanos para la fundación y conformación de la vida política norteamericana. Formados en las disputas religiosas del Viejo Continente, los puritanos habían adquirido una cultura profunda, reflexiva y argumentativa, así como costumbres depuradas, que fueron la base de su independencia espiritual y de su iniciativa intramundana en América.²³ En ese sentido, el entusiasmo religioso de los peregrinos puritanos se concilió sin problemas con la ilustración intelectual y con el cultivo de la libertad civil y moral; de hecho, las profundas convicciones religiosas compartidas les permitieron disponer de un ámbito de seguridad y certeza, libre de prejuicios políticos, mientras en su actividad política se dedicaban a ejercer las libertades públicas e innovar instituciones. Además, este doble entusiasmo religioso y mundano les permitió a los peregrinos compatibilizar el bienestar material, el cultivo de la libertad y la expectativa de salvación. En fin, la fe sectaria suministró una reser-

²⁰ A. de Tocqueville, *op. cit.*, cap. 2 de la primera parte y cap. 9 de la segunda.

²¹ A. de Tocqueville, *La democracia en América 2*. Madrid, Alianza, 2004, caps. 5-7 de la primera parte y caps. 9-17 de la segunda.

²² A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid, Alianza, 2004, cap. I del Libro primero y cap. II del Libro tercero.

²³ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, p. 63.

va de sentido y una fuente de hábitos morales, que apoyaron la autoinvención democrática de los americanos.²⁴

En todo caso, Tocqueville observa que ese espíritu sectario puritano también se tradujo en formas de fundamentación religiosa —y de extremo rigorismo— de los códigos morales y penales, que paradójicamente eran reproducidas por quienes habían escapado de la persecución religiosa.²⁵ Cabe afirmar, por tanto, que si bien el legado de los pioneros puritanos resultó decisivo para la conformación de una próspera comunidad democrática sustentada en la fe y comprometida con la libertad e igualdad, sin embargo, encerraba una marcada ambivalencia: armonizaba con el espíritu de libertad y el genio de la autoinvención democrática, pero también propiciaba el fanatismo intolerante y rigorista.²⁶ No en vano, se ha señalado que en la versión de Tocqueville de la era democrática se encuentra implícito un relato muy distinto de la fábula liberal que prometía la disipación de las pasiones religiosas. Con el énfasis de Tocqueville en la pervivencia del entusiasmo religioso, se patentiza cierto impulso hacia el fundamentalismo, hacia una experiencia religiosa sin mediaciones y hacia la crisis de la autoridad religiosa, en la sociedad democrática norteamericana.²⁷ Semejante impulso fundamentalista en la sociedad democrática puede ser atribuido al intento de conjurar la contingencia e incertidumbre derivada de la igualación de condiciones, a través de la búsqueda de certezas literales y mediante el prejuicio epistemológico que lleva a buscar verdades simples y evidentes. Por otra parte, el desprecio a las formas externas y a las autoridades religiosas, que es propio de la vida democrática, promueve la búsqueda de experiencias religiosas intensas y no mediadas institucionalmente. En suma, existiría cierta convergencia paradójica entre el *ethos* democrático y el impulso religioso fundamentalista, que desmiente las versiones lineales de cierta narrativa de la secularización. Al fin y al cabo, también el fanatismo o la exaltación religiosa constituyen una tendencia observable en el curso de la vida democrática norteamericana, que parece introducir una compensación por la rutinaria búsqueda del bienestar material.²⁸

Además de constituir una fuente y una garantía para la libre iniciativa democrática, la religión —según Tocqueville— sería una de las principales causas

²⁴ *Ibid.*, pp. 81-82.

²⁵ *Ibid.*, pp. 74-76.

²⁶ Sanford Kessler, "Tocqueville's Puritans: Christianity and the American Founding", en *The Journal of Politics*, vol. 54, núm. 3. Cambridge, 1992, pp. 776-792.

²⁷ Joshua Mitchell, "Tocqueville on Democratic Religious Experience", en Cheryl B. Welch, comp., *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 276-302.

²⁸ A. de Tocqueville, *La democracia en América* 2, pp. 171-172.

en el mantenimiento de las instituciones democráticas americanas. En tanto que conforman las costumbres, disposiciones morales y hábitos intelectuales de los norteamericanos, las creencias religiosas seguirían cumpliendo el rol decisivo que desempeñaron desde la fundación de la democracia americana. A pesar de las diferencias en los cultos, la sociedad americana se beneficia de la religión, en la medida en que ésta introduce obligaciones morales y vínculos interpersonales. En ese sentido, las creencias religiosas ejercerían una notable influencia indirecta en la sociedad norteamericana, aunque se mantengan al margen de los asuntos públicos y las maquinaciones políticas: introducen cierto sentido de trascendencia y elevan al espíritu humano más allá de la mera búsqueda de bienestar material y de la autoabsorción individualista.²⁹ Además, moderan las costumbres, sobre todo en el entorno familiar que sirve de refugio y de sustento para la vida pública; pero también moderan las opiniones e introducen convicciones compartidas, un consenso moral al cual las personas se adhieren, aunque sea por temor a la desaprobación.³⁰ Uno de los más interesantes rendimientos práctico-políticos de la religión consiste en habituar a las personas a conducirse bajo la perspectiva del porvenir, a preocuparse del futuro y a situar sus expectativas en el largo plazo. En efecto, según Tocqueville, la fe religiosa suministra dicha y serenidad en esta vida, al canalizar la esperanza en otra vida. La creencia religiosa no sólo descarga de la inquietud e inestabilidad de los insaciables deseos que afectan a las personas en tiempos de igualación de condiciones y de igual competencia; a la vez, introduce un impulso de trascendencia y de elevación que tensa nuestra iniciativa, así como nos aleja de la indiferencia abúlica hacia el porvenir.³¹ Es tal la afinidad de las creencias religiosas con la sociedad política democrática, y se logra así armonizar lo celestial y lo terrenal hasta tal punto, que la religión puede ser considerada la primera de las instituciones políticas que enmarca y modera los usos de la libertad, así como suministra un sólido lazo moral cuando los vínculos políticos son tan inestables como en la vida democrática.³² En ese sentido, se ha observado que Tocqueville sostiene una visión paradójica de la religión americana, pues aprecia la separación del Estado y las Iglesias, al mismo tiempo que considera a la religión como la primera de las instituciones políticas de la democracia estadounidense.³³

²⁹ *Ibid.*, p. 35.

³⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, pp. 419-420.

³¹ A. de Tocqueville, *La democracia en América 2*, pp. 190-193.

³² A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, pp. 421-424.

³³ S. Kessler, "Tocqueville on Civil Religion and Liberal Democracy", en *The Journal of Politics*, vol. 39, núm. 1. Cambridge, 1977, pp. 119-146.

Como se puede comprobar, la defensa que Tocqueville realiza del rol de la religión en la vida pública de la democracia americana se caracteriza por su sentido pragmático y su concordancia con los más relevantes intereses humanos. Según Tocqueville, la creencia religiosa permite moderar las costumbres y opiniones mundanas, no se aleja de la doctrina del “interés bien entendido”, que valora la virtud e introduce un cálculo y regulación de las pasiones, por su utilidad para lograr un éxito más duradero o una felicidad más estable. En fin, el interés bien entendido y la creencia religiosa coinciden.³⁴ Al fin y al cabo, el interés propio bien entendido introduce una conciencia del lazo que une nuestros intereses con los intereses y derechos ajenos, de manera que el mero interés se enriquece con la comprensión de los derechos justos y de los deberes colectivos. Y así como el interés bien entendido nos faculta para ejercer cierto autogobierno sobre nuestros inestables deseos, parece necesaria la convicción religiosa, para establecer una forma de autogobierno trascendente, que emana de los intereses espirituales y hace posible la más alta autocomprensión del horizonte de sentido de nuestros intereses, más allá del trivial cálculo materialista. Así, pues, cabe pensar que, para Tocqueville, tanto el ejercicio de la libertad política, como el *ethos* democrático, florecerían de mejor modo si se abren al trasfondo de sentido suministrado por las convicciones religiosas, el entusiasmo espiritual y la fe en algo otro.³⁵

A partir de esta perspectiva pragmática sobre los rendimientos funcionales que la religión tendría desde el punto de vista moral, las creencias religiosas de los peregrinos puritanos permitieron fundar un régimen político de libertad, al introducir en las costumbres sociales la disciplina, el espíritu de independencia, la iniciativa intramundana, e incluso, cierto *ethos* emprendedor. De ese modo, el mismo puritanismo religioso que introdujo una férrea moral y un rigorismo extremo, puede consagrar el individualismo intramundano, así como desencadena la mentalidad calculadora y el afán adquisitivo. De ahí que, para Tocqueville, exista una mayor afinidad entre la revolución democrática moderna y las creencias católicas; al fin y al cabo, el catolicismo consagra en su máxima expresión la igualdad de todas las personas, la nivelación de las inteligencias, fortunas y condiciones, bajo el altar y a los ojos de Dios.³⁶ Además, la posición de los creyentes católicos en América, la situación de una minoría pobre, los

³⁴ A. de Tocqueville, *La democracia en América* 2, pp. 162-164.

³⁵ William E. Johnston, Jr., “Finding the Common Good Amidst Democracy’s Strange Melancholy: Tocqueville on Religion and the American’s ‘Disgust with Life’”, en *The Journal of Religion*, vol. 75, núm. 1. Chicago, 1995, pp. 44-68.

³⁶ Donald J. Maletz, “Tocqueville on Mores and the Preservation of Republics”, en *American Journal of Political Science*, vol. 49, núm. 1. Oxford, 2005, pp. 6-7.

hace más proclives a valorar la igualdad en el acceso a las libertades políticas, para así poder aspirar a ejercer sus propios derechos.³⁷ Al separar escrupulosamente los dogmas revelados y los asuntos políticos, la Iglesia católica norteamericana suministra una forma de fe, en que se introduce la creencia de un poder único, simple e igual para todas las personas, con una autoridad religiosa uniforme; eso explicaría —según Tocqueville— el progreso del catolicismo en Norteamérica y la conversión de muchos protestantes al credo católico.³⁸ Resulta indudable que, para Tocqueville, existe una marcada solidaridad entre el cristianismo y la sociedad democrática, debido a los rendimientos morales que la fe cristiana aporta (tanto en su versión protestante como en la católica), al consagrar la independencia y el igualitarismo. Claro que, desde el punto de vista de los rendimientos morales, cierta ilustración obtenida por medio del cultivo de hábitos democráticos, así como a través de la experiencia práctica y de la participación en la vida democrática, sería mucho más eficiente a la hora de moderar los excesos no sólo del individualismo posesivo, sino también del fanatismo y del fundamentalismo religiosos.³⁹

En todo caso, el rol más decisivo de la religión en la vida pública no consiste simplemente en sus rendimientos funcionales para la moderación de las costumbres y para la inducción de virtudes cívicas. El poder más profundo de la religión en la sociedad proviene de su arraigo en la naturaleza humana y de la respuesta que proporciona al muy humano deseo de inmortalidad. Al fin y al cabo, la condición humana está marcada por la insatisfacción permanente y el disgusto por existir, tanto como por el inagotable deseo de vivir, la esperanza y el temor a la nada. La religión no es sino una figura de la esperanza consustancial a la condición humana, que nos impulsa a perseguir la inmortalización y siembra la expectativa de otro mundo. Así pues, el más influyente poder de la fe religiosa es universal e inherente a toda la humanidad, por más que ocasionalmente la religión pueda aportar rendimientos funcionales —morales y cívicos— en la vida social, o atraer la influencia de las instituciones sociopolíticas. En todo caso, semejante alianza entre la influencia religiosa y los poderes temporales o la autoridad resulta fatal, según Tocqueville, pues pone en riesgo el poder legítimo de la fe, que radica en una aspiración universal y en una esperanza de largo aliento, más que en el tráfigo de los fugaces intereses mundanos y en la inestabilidad de los efímeros poderes temporales. Por eso, la religión prosperó en la democracia americana y logró una influencia social decisiva, en la medida en que renunció a involucrarse directamente con el

³⁷ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, pp. 415-416.

³⁸ A. de Tocqueville, *La democracia en América 2*, pp. 42-43.

³⁹ D. J. Maletz, "Tocqueville on Mores and the Preservation of Republics", en *op. cit.*, p. 12.

poder político y afirmó toda su fuerza en su propio dominio y en su inextinguible significado para la condición humana. Por el contrario, en Europa la fe religiosa dio paso a la incredulidad y al rechazo de la fe, a causa de la alianza de la Iglesia con el poder político.⁴⁰

Por otra parte, existen otras fuentes de la creencia religiosa y de su poder decisivo, que también arraigan en la propia condición humana, más que en las influencias políticas o en los rendimientos institucionales artificiales. Al fin y al cabo, las creencias dogmáticas resultan indispensables para la vida individual y colectiva, satisfacen la necesidad de disponer de ideas fundamentales u opiniones compartidas, que permitan sobrellevar la incertidumbre, proporcionen un punto de partida para la búsqueda confiada de la verdad y orienten la acción colectiva concertada, sin enfrentar el permanente disenso. En vista de las limitaciones de la razón humana y del constante ajeteo de los asuntos humanos, resulta precisa alguna fuente de autoridad intelectual y moral.⁴¹ En ese sentido, las creencias religiosas aportan algunas ideas generales —compartidas y simples— acerca de la condición humana, de las relaciones con Dios y de nuestros deberes mutuos. Según Tocqueville, las religiones no deben abandonar ese núcleo legítimo de sus dogmas generales de fe, pues se arriesgan a hacerse cargo de asuntos humanos (legales, políticos o científicos) que no les conciernen, perdiendo así su propia credibilidad. En una sociedad democrática las creencias religiosas fundamentales han de ser especialmente contenidas, así como las religiones deberán resultar flexibles y sobrias en sus formas exteriores y opiniones de sobre la actualidad; han de respetar la independencia del espíritu humano en lo que concierne a los intereses temporales o a las preocupaciones de la época, al bienestar mundano o a los planteamientos mayoritarios de la opinión pública.⁴²

En su análisis del significado de la religión en el curso de la revolución democrática moderna, Tocqueville no se limita a examinar el impulso fundacional que la fe aportó al entusiasmo por la libertad e igualdad, ni se detiene únicamente en la explicación de las influencias que ejerce la religión cuando se separa de la política (ya se trate de sus indirectos rendimientos morales y cívicos, cuanto de su respuesta propia a la inherente necesidad humana de sentido). Asimismo, interpreta sutilmente el modo en que algunos procesos políticos modernos se revistieron de un significado religioso, y registra la transferencia de pautas de significado religioso al ámbito profano de la actividad histórica. En ese sentido, Tocqueville considera que la Revolución francesa

⁴⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, pp. 426-432.

⁴¹ A. de Tocqueville, *La democracia en América 2*, pp. 19-20.

⁴² *Ibid.*, pp. 32-41.

fue una revolución política que se desarrolló bajo la forma de una revolución religiosa. Si la mayoría de las revoluciones políticas se circunscriben a un territorio, la Revolución francesa trascendió todas las fronteras y generó una comunidad imaginaria que convocaba a todos los pueblos y personas; como las revoluciones religiosas, se caracterizó por un proselitismo universal, que predicaba para todo el orbe. Y es que, así como las religiones se hacen cargo en abstracto de la condición humana (del hombre en general, de su relación con Dios y con sus semejantes), y no refieren sus creencias y reglas de conducta a algún contexto social o nación particular, las revoluciones religiosas no conocen fronteras ni regímenes sociales. Del mismo modo, la Revolución francesa consideró al ciudadano de modo abstracto y general, independientemente de los estados sociales particulares, y apeló a los derechos civiles y políticos de la humanidad, más que a los derechos del ciudadano francés. Bajo el aspecto de revolución religiosa, terminó obrando como una nueva religión con sus propios mártires.⁴³ Por lo demás, aunque la máxima incredulidad y el ataque ilustrado a los privilegios políticos de la Iglesia le imprimieron parte de su carácter a la Revolución francesa, otras creencias y sentimientos cuasi-religiosos inspiraron la actividad de los revolucionarios. En efecto, los revolucionarios franceses acometieron heroicamente el intento de transformar la sociedad y las instituciones políticas, alentados por algo semejante a una religión nueva, basada en la creencia en sí mismos, la fe en su virtud, la confianza orgullosa o la creencia en la perfectibilidad humana.⁴⁴ Nadie ha sabido interpretar mejor que Tocqueville el rol del mesianismo escatológico en el curso de la Revolución francesa, así como la opacidad de la actividad humana y del cambio histórico, para sus propios actores: cuando ya estaban encauzadas de modo irreversible las transformaciones sociales que daban curso a la igualación de condiciones y a la centralización política, la Revolución se limitó a traducir la ideología escatológica de una ruptura fundacional y de una regeneración abrupta.⁴⁵

El quiasmo y los dilemas de la secularización

Sin duda, los análisis de Tocqueville sobre los derroteros de la religión en el curso de la revolución democrática parecen desmentir el relato ilustrado de una secularización lineal, en que la fe religiosa se extinguiría a medida que se

⁴³ A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, pp. 42-46.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 189-191.

⁴⁵ François Furet, *Pensar la Revolución francesa*. Barcelona, Petrel, 1980, pp. 200-207.

extendieran el cultivo de la razón y la libertad.⁴⁶ Tocqueville tiene muy presente el avance de la incredulidad en Europa, pero lo atribuye a causas circunstanciales, a saber: el cuestionable protagonismo político de la Iglesia en el Viejo Continente,⁴⁷ así como el resentimiento de los intelectuales ilustrados, tanto ante la tutela confesional que la Iglesia ejercía sobre los espíritus, como debido a la persecución intolerante que habían sufrido librepensadores y hombres de letras.⁴⁸ Por otra parte, resulta patente que, bajo el igualitarismo de las sociedades democráticas, las personas no buscan alguna fuente superior de autoridad intelectual y moral, sino que cada cual busca en sí mismo los criterios para sus juicios (ese es precisamente el método intelectual que la filosofía francesa predicó y que la democracia americana puso en práctica). De ahí que Tocqueville considere probable que las sociedades democráticas sean poco proclives a erigir nuevas religiones, más bien, cabe esperar que descrean de misiones divinas o profetas, y que legitimen sus ideas desde la propia razón, pero, sobre todo, a partir del juicio de la mayoría y de la opinión pública. En ese sentido, en la sociedad norteamericana es tal el peso de la opinión pública, que la religión termina siendo más una opinión mayoritaria, que una doctrina revelada o una auténtica convicción personal;⁴⁹ incluso se hace frecuente la hipocresía de quienes profesan la religión por temor a parecer que no creen como los demás.⁵⁰

Tocqueville sintetiza la compleja situación que enfrenta la religión en la revolución democrática bajo la forma de un quiasmo: “los hombre religiosos combaten a la libertad, y los amigos de la libertad a las religiones”.⁵¹ Se trata de un tropo retórico muy acorde con la encrucijada histórico-social que Tocqueville describe: una antítesis cuyos elementos aparecen en posición cruzada⁵² y se disponen especularmente,⁵³ conforme a cierto tipo de paralelismo inverso. No es el único tipo de antítesis que encontramos cuando se caracterizan los destinos de la religión en la sociedad democrática: “unos la atacan y otros no se atreven a defenderla” —dice Tocqueville, al retratar el conflicto aparente entre los hombres religiosos y los partidarios de la libertad.⁵⁴ Semejante tipo de antítesis no sólo opone a los sujetos de los enunciados, sino que, además, les

⁴⁶ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, p. 424.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸ A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, *op.cit.*, pp. 183-188.

⁴⁹ A. de Tocqueville, *La democracia en América 2*, pp. 22-23.

⁵⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, pp. 419-420.

⁵¹ *Ibid.*, p. 41.

⁵² Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica literaria*. Madrid, Gredos, 1993, pp. 195-198.

⁵³ Bice Mortara Garavelli, *Manual de retórica*. Madrid, Cátedra, 2000, pp. 282-283.

⁵⁴ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, p. 40.

atribuye predicados opuestos, resaltando tanto el contraste, como lo irresistible del resultado para todas las partes. También en la Revolución francesa Tocqueville plantea una antítesis de este tipo, cuando describe la falsa apariencia de colapso de la religión, que se impuso “al gritar los que negaban el cristianismo y al callar los que aún no creían en él”.⁵⁵ Por lo demás, la retórica de la antítesis marca, en general, el estilo de las descripciones de las encrucijadas de la era democrática: “se presenta a la imaginación del pobre el deseo de adquirir el bienestar, y el temor a perderlo al espíritu del rico” —escribe Tocqueville acerca de la preocupación por el bienestar material en la sociedad americana.⁵⁶ O bien: “los hombres se agitan sin cesar, pero el espíritu humano parece casi inmóvil” —plantea a propósito del dinamismo aparente de la sociedad democrática.⁵⁷ En este tipo de antítesis (frecuente en la escritura de Tocqueville), los sujetos de los enunciados antitéticos se oponen como la parte al todo: “cada individuo está aislado y desvalido; la sociedad es ágil, previsora y fuerte” —dirá Tocqueville sobre la igualación de las condiciones en la sociedad democrática.⁵⁸ Y añadirá: “las grandes riquezas desaparecen; aumenta el número de las pequeñas fortunas”.⁵⁹ El curso providencial de la revolución democrática moderna, su conmovedor impacto en los pueblos cristianos, resulta descrito también a través de una antítesis decisiva: “el movimiento que los arrastra ya es bastante fuerte para no poder ser contenido, y no es aún suficientemente rápido para desesparar de dirigirlo”.⁶⁰

La retórica de la antítesis no constituye un simple ornamento escritural, sino que resulta funcional a un estilo intelectual basado en la comparación, que —en Tocqueville— introduce una condición del pensamiento claro y distinto, así como de la opción informada. En efecto, cabe sostener que Tocqueville afronta las encrucijadas de la revolución democrática moderna y del cristianismo en Occidente, a través de un análisis comparativo que remarca las opciones y dicotomías, así como permite re-describir las alternativas políticas y culturales.⁶¹ Y también, se podría señalar que la retórica de las antítesis es la expresión de un pensamiento y una obra (o, quizá, de una biografía) bifrontes, atrapados en la disyunción entre la aristocracia y la democracia, entre el conservadurismo y el liberalismo, entre la hostilidad hacia la revolución y el reconocimiento de sus

⁵⁵ A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, p. 189.

⁵⁶ A. de Tocqueville, *La democracia en América 2*, p. 166.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 421.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, p. 34.

⁶¹ Seymour Drescher, “Tocqueville’s Comparative Perspectives”, en Cheryl B. Welch, comp., *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 21-48.

logros. No en vano, el estilo intelectual de Tocqueville parece una incitación a vivir en la duda y en la contradicción; en su pensamiento hay toda una apuesta por hacerse cargo de la incertidumbre que caracteriza a la condición humana (particularmente, debido al curso de la revolución democrática) y por asumir la tensión interna entre igualdad y libertad, que caracteriza a la sociedad moderna.⁶² En todo caso, pese a su pretendida neutralidad —a la hora de afrontar las encrucijadas de su época— y a su resistencia a posicionarse sobre la superioridad absoluta de alguna condición social (aristocracia o democracia, libertad o igualdad, etcétera), Tocqueville no deja de reconocer que el curso de la revolución democrática es irrefrenable, de manera que hay que preocuparse por concebir su mejor realización y su perfeccionamiento. De ese modo, la neutralidad intelectual no sólo va acompañada de un firme compromiso moral y político con las encrucijadas de la sociedad democrática; además, la aparente imparcialidad se respalda en la afirmación “políticamente correcta” de la inevitabilidad histórica de la revolución democrática, que le permite situarse al margen de las partes en conflicto.⁶³

Aparentemente las antítesis que remarcan las disyuntivas de la revolución democrática moderna no responden a ese tipo de enunciación disociativa que implícitamente jerarquiza los términos de la oposición;⁶⁴ no se trata de, tanto de oposiciones subordinantes cuanto de opciones decisivas o de alternativas trazadas con neutralidad. Pero, en última instancia, las antítesis de Tocqueville operan como dilemas en que la ambivalencia aparente y la alternativa abierta dan paso a una conclusión tan irresistible como el curso de la revolución democrática. Así, por ejemplo, el dilema que se plantea entre una democracia americana protestante (que promueve la independencia), o un avance del catolicismo (que consagra la igualdad) en los Estados Unidos,⁶⁵ ni cuestiona la irrefrenable influencia del cristianismo en la sociedad norteamericana, ni deja en suspenso el nexo entre el entusiasmo religioso y la autoinvención democrática de una sociedad igual y libre. Análogamente, el dilema entre cisma e indiferencia religiosos, que remarca los riesgos que enfrenta el cristianismo en la sociedad democrática, no deja de ser una alternativa aparente con una única conclusión. Y es que el cisma sólo implica un cambio en el objeto de la fe, pero no la irreligiosidad. Por

⁶² Eduardo Nolla, “Teoría y práctica de la libertad en Tocqueville”, en E. Nolla, ed., *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, pp. 179-200.

⁶³ Marvin Zetterbaum, “Tocqueville: Neutrality and the Use of History”, en *The American Political Science Review*, vol. 58, núm. 3. Cambridge, 1964, pp. 611-621.

⁶⁴ Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos, 2000, pp. 640-643.

⁶⁵ A. de. Tocqueville, *La democracia en América 1*, pp. 415.

su parte, la indiferencia y la duda incrédula no implican un desconocimiento de la utilidad humana de la religión, de manera que el incrédulo termina añorando la fe y no se pronuncia públicamente sobre su duda; de ese modo, la religión perdura en la opinión común.⁶⁶ Por lo demás, aunque Tocqueville transfiere a la opinión pública cierta condición de nueva religión compartida, que en tiempos de igualdad constituye una fe “cuyo profeta sería la mayoría”,⁶⁷ esta alternativa aparente a la religión no hace más que consagrar la creencia religiosa dentro de la mayoría y en la opinión común (en parte, por salvar las apariencias y por temor a la desaprobación). El aparente dilema entre la convicción religiosa auténtica y la fe en la opinión común se resuelve a favor del curso inevitable de una revolución democrática en que la religión no puede dejar de lado la opinión común, ni debe interferir en la opinión pública.

Una de las encrucijadas más acuciantes que Tocqueville enfrenta —a la hora de concebir el encauzamiento decente y libre de la revolución democrática— se despliega en el ámbito de las pasiones democráticas, y concierne al dilema entre individualismo y materialismo.⁶⁸ Por una parte, en la era democrática, la pasión del egoísmo (esto es, el amor excesivo por uno mismo) da paso a un sentimiento más apacible y reflexivo: el individualismo, que nos aísla en el seno de la privacidad de la vida familiar y de las amistades íntimas.⁶⁹ El sentimiento individualista no sólo involucra cierta privatización de los afectos democráticos (o su repliegue en la intimidad), sino que también presupone un déficit de comprensión y un juicio erróneo, el cual nos recluye en pequeños círculos sociales conformados por el gusto personal. En ese sentido, el individualismo introduce la confusión entre el aislamiento y la libertad, así como malentendiendo la relación entre lo personal y lo público. Por otra parte, existe una pasión democrática generalizada, que consiste en el anhelo de bienestar material, esto es, en el afán de satisfacer todas las necesidades y de proveer todas las comodidades.⁷⁰ El gusto por el bienestar material (pasión eminentemente igualitaria) es particularmente intenso e insaciable en las sociedades democráticas, pues desencadena un deseo siempre inestable, inquieto e insatisfecho, así como persigue un goce material igual al de los demás y en competencia con los otros. En ese sentido, el materialismo trivializa la existencia humana, degrada los gustos (a expensas de los anhelos sublimes y de las pasiones más elevadas) e introduce un

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 430-431.

⁶⁷ A. de. Tocqueville, *La democracia en América 2*, pp. 23.

⁶⁸ Johnston, “Finding the Common Good Amidst Democracy’s Strange Melancholy: Tocqueville on Religion and the American’s ‘Disgust with Life’”, en *op. cit.*

⁶⁹ A. de. Tocqueville, *La democracia en América 2*, pp. 128-129.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 165-167.

temor incesante a perder el confortable goce material; finalmente, se sume en la desgana, el disgusto y el hastío por la búsqueda banal de pequeños placeres intrascendentes.⁷¹ Ambas pasiones democráticas —el materialismo y el individualismo— parecen opacar todo cuanto hay de grandeza y justicia en la democracia: empobrecen la igualdad, tanto como hacen indecente la libertad, al incitar el aislamiento confortable y el confort en un aislamiento intrascendente. En todo caso, Tocqueville pretende contener estas impotentes y debilitadoras pasiones democráticas a través de los remedios que la misma revolución democrática ofrece. Ésta resulta tan irresistible, que sólo la democracia podrá salvarse a sí misma a través de medios políticos como las garantías institucionales, los hábitos democráticos compartidos y el cultivo de las libertades públicas; pero también, mediante el reconocimiento de lo indecible de la democracia, de su incertidumbre constitutiva y de la apertura a ciertos trasfondos de sentido que desbordan tanto la construcción autorreferente del artefacto político, cuanto la clausura de lo social mediante la conformidad de una mayoría autosatisfecha.

Ahora bien, en el irrefrenable curso de la revolución democrática moderna, el entusiasmo espiritual y las creencias religiosas enfrentan otro dilema crucial, ante dos tipos de doctrina que calan profundamente en el intelecto y la imaginación democráticos: el difuso panteísmo y el rígido materialismo.⁷² Por una parte, el clima intelectual de las sociedades democráticas favorece la formulación de ideas generales y conduce a concepciones tan simples y unificadas, como homogéneas; de ese modo, la imaginación democrática nivela en un único sistema a Dios y al mundo, al creador y a la creatura.⁷³ Por otra parte, las doctrinas materialistas legitiman la inquieta búsqueda del bienestar material de las sociedades democráticas, al sostener que todo es materia en movimiento y mera existencia física (al tiempo que la obsesión democrática por el bienestar material induce la idea de que todo es material);⁷⁴ de esa manera, también el materialismo introduce una visión de la realidad tan unificada como reduccionista. Tanto el materialismo como el panteísmo deniegan la existencia independiente de Dios, e introducen cierta vanidad en el espíritu humano (aunque el materialismo involucre la modesta creencia de que no somos más que materia). Eso sí, el materialismo mantiene al menos la independencia intelectual y la autonomía del pensamiento científico, aunque sea de modo autocontradictorio, pues excluye al intelecto científico de un mundo reducido a materia. En el caso del

⁷¹ *Ibid.*, pp. 173-177.

⁷² Peter Augustine Lawler, "Tocqueville on Pantheism, Materialism, and Catholicism", en *Perspectives on Political Science*, vol. 30, núm. 4. Abingdon, Oxfordshire, 2001, pp. 218-226.

⁷³ A. de. Tocqueville, *La democracia en América 2*, pp. 44-45.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 184-185.

panteísmo y de la vaga divinización sentimental de la naturaleza, se desdibuja la individualidad en el seno de la unidad cósmica, y se consagra la autoindulgencia indiferente, borrando toda forma de grandeza espiritual.⁷⁵ En todo caso, pese al atractivo de estas doctrinas para la imaginación y el intelecto democráticos, no se trata más que de variantes truncadas del espíritu que anima una incontenible revolución democrática, en que el entusiasmo religioso, la pasión por la libertad y la pasión por la igualdad cruzan sus caminos de manera tan incierta como impredecible. Nuevamente, los dilemas de Tocqueville nos enfrentan a una conclusión inevitable y al mismo tiempo indecidible, pues depende, en última instancia, de la decisión circunstancial de los actores históricos.

Ciertamente, a través de la comparación histórica, así como de la interpretación y explicación de la filigrana de las causas y trasfondos sociales, Tocqueville devela un curso inevitable, que se manifiesta en las diferentes naciones y estados sociales, a pesar de sus diferentes puntos de partida y de las diversas alternativas que enfrentan. En ese sentido, este despliegue tan universal, como irreversible e inevitable, tiene, según Tocqueville, un carácter providencial; la igualdad democrática orienta inexorablemente la marcha de la sociedad y de sus instituciones políticas, tanto como crea y transforma hábitos, creencias e ideas. Resultaría tentador ver una transferencia de la idea cristiana de Providencia en la afirmación de Tocqueville de que el desarrollo de la igualdad constituye un hecho providencial; tal vez, cabría pensar que el terror religioso de Tocqueville ante el panorama confuso del mundo cristiano encuentra cierto consuelo al refugiarse en la visión de un sentido providencial. Al fin y al cabo, el propio Tocqueville señala que el reconocimiento del desarrollo progresivo de la igualdad nos lleva a entrever “el carácter sagrado de la voluntad del soberano Señor”, contra la cual no se puede luchar (habría que acomodarse a la divina Providencia).⁷⁶ Sin embargo, el curso providencial a que Tocqueville se refiere no parece tener el sentido sagrado que podría atribuírsele,⁷⁷ más bien se trata del carácter universal, duradero, continuo y acumulativo de un proceso que “escapa siempre a la potestad humana, así como todos los hombres sirven a su desarrollo”.⁷⁸ Tampoco sería correcto atribuirle una visión determinista de la inevitabilidad histórica a un pensador que desmiente —como “falsas y cobardes”— las teorías que impugnan las opciones e iniciativa de los actores

⁷⁵ P. A. Lawler, “Tocqueville on Pantheism, Materialism, and Catholicism”, en *op. cit.*

⁷⁶ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, p. 34.

⁷⁷ Edward T. Gargan, “Tocqueville and the Problem of Historical Prognosis”, en *The American Historical Review*, vol. 68, núm. 2. Chicago, 1963, pp. 332-345.

⁷⁸ A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, p. 33.

históricos.⁷⁹ El curso providencial de los acontecimientos históricos introduce un plexo de causas, trasfondos, circunstancias y tendencias, pero, dentro de esas limitaciones, deja espacio para decidir nuestras opciones; no desmiente el rol de lo inesperado, lo no planificado y lo no deseado en los asuntos humanos. En ese sentido, el avance de la igualdad democrática resulta irreversible, pero nos enfrenta a múltiples dilemas que nos instan a hacernos cargo de su curso; de los actores históricos depende que la igualdad conduzca “a la servidumbre o a la libertad, a la civilización o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria”.⁸⁰ Así pues, Tocqueville nos brinda la oportunidad de concebir una Providencia histórica que no es simplemente una transferencia religiosa. Más allá de todo relato lineal de la secularización —que tenga como asunto el nexo teológico-político—, Tocqueville no sólo esboza la compleja cartografía de las tendencias secularizadoras asociadas a la revolución democrática moderna; además, devela una Providencia histórica que nos expone inexorablemente a una condición paradójica: la inevitabilidad de la incertidumbre y la urgencia de decidir sobre lo indecidible.

Fecha de recepción: 08/08/2011

Fecha de aceptación: 22/03/2012

⁷⁹ A. de. Tocqueville, *La democracia en América* 2, p. 424.

⁸⁰ *Idem.*

LA FILOSOFÍA: UN ENFRENTAMIENTO RELIGIOSO DENTRO DE LA POLÍTICA GRIEGA

MARCO ANTONIO LÓPEZ ESPINOZA*

Resumen

El texto pretende reformular la visión del nacimiento de la filosofía en términos político-religiosos, a través de un análisis general de tres grandes movimientos espirituales de la Antigüedad: platonismo, pitagorismo y orfismo. Normalmente se concibe el nacimiento de la filosofía como un cambio del mito a la razón, sin embargo, poniendo atención a las fuentes clásicas, se puede notar el peso religioso y político de semejante transformación. El objetivo de estos tres movimientos era derrocar la religión homérica oficial.

Palabras clave: religión griega, política griega, filosofía griega, Platón.

Abstract

The text aims to reformulate the vision of the birth of philosophy in religious terms, through a comprehensive analysis of three great spiritual movements of Antiquity: Platonism, Pythagorism, and Orphism. We usually see the birth of philosophy as a change from myth to reason; however, paying attention to the classical sources, you may notice the religious and political weight of such transformation. These three movements aimed at overthrowing the Homeric religion.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México, <marcotiresias@yahoo.com>.

Key words: Greek religion, Greek politics, Greek philosophy, Platon.

Educación filosófica *versus* educación poética

En la época clásica de la Antigüedad los griegos ya definen a Homero como el “educador de Grecia”. En el libro X de *República*, por ejemplo, Platón caracteriza fielmente la opinión común y tradicional sobre el gran poeta. En su diálogo con Adimanto y Glaucón, Sócrates confronta las difundidas enseñanzas homéricas, puestas en hexámetros, frente a aquellas ideas que deben constituir el núcleo mismo de la enseñanza cívica:

[...] a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos.¹

Más allá de diferencias especiales en los dos modelos educativos, me interesa subrayar que el enfrentamiento entre la poesía admitida en el Estado ideal y aquella prohibida en éste, indica la raigambre de la opinión común en torno a Homero. Como bien afirma Sócrates, existen muchos griegos cuya forma de vida está regida por las enseñanzas vertidas en la tradición poética. Para esos individuos, el fundamento social y religioso de cualquier ciudad-Estado tiene en la poesía homérica su motor cardinal.² Ésta es la opinión común. Sin embargo, el filósofo ateniense considera errado dejar en manos del poeta la educación de la república. Principalmente por el carácter mimético inherente al canto. Toda poesía, afirma, “se halla a triple distancia del ser” ya que es “imitación” de la realidad mundana que, a su vez, es imitación o “copia” de la realidad en sí

¹ Platón, *República*. Trad. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000, p. 606e.

² Sobre el carácter religioso de la poesía y la mitología homérica existe una amplia bibliografía, entre otros, cf. Pierre Carlier, *Homero*. Trad. de Alfredo Iglesias. Madrid, Akal, 2005; Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de J. Xirau y W. Roces. México, FCE, 1992; Karl Kerényi, *La religión antigua*. Trad. de Adan Kovacsis. Barcelona, Herder, 1999; Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia*. Trad. de Rodolfo Berge. Madrid, Siruela, 2003; Jean Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*. Trad. de Salvador M. del Carril. Barcelona, Ariel, 2001.

misma: la poesía es mimesis de la mimesis. En este sentido, continúa el filósofo: “el imitador no tiene sino un conocimiento insignificante de las cosas que imita”. El canto poético es un juego irrisorio desprovisto de todo conocimiento sobre la verdadera realidad, y parece desastroso que saber tan limitado ejerza la misión pedagógica que algunos le encomiendan, pues, en última instancia, el juego poético “implanta el mal gobierno” y, por ello, en lugar de erigir en hombros al aedo, debería tachársele de “traidor al Estado”.³

En la *República* la voz de Sócrates está íntimamente ligada al pensar platónico. Platón critica duramente la sabiduría poética, debido a que busca erradicar su influencia sobre los criterios formativos de la sociedad y el Estado griegos. Los jóvenes con miras a desempeñar cargos públicos son seducidos por la Musa poética, la siguen con entusiasmo y relegan el largo sendero de la enseñanza académica para otro momento: “El poeta es el rival del filósofo, y el estudio de la poesía es una alternativa frente al severo entrenamiento intelectual de la Academia”.⁴ Únicamente desterrando al poeta, el “rey filósofo” —nutrido con el arduo estudio académico— podrá tutelar adecuadamente a su pueblo. Sólo el filósofo sumergido en la contemplación del Bien Supremo logrará que “la Musa filosófica se haga del poder en la ciudad”⁵ y así el orden ideal reine sobre toda Grecia. Ésa era la esperanza platónica en oposición al paradigma homérico.

* * *

La historia griega, no obstante, muestra que el discurso contenido en *República* fue insuficiente. Platón nunca llegó al poder. Sus coetáneos desdeñaron totalmente la exhortación hacia el Estado Ideal y prefirieron continuar la tradición. Los académicos conformaban una minoría distinta y satelital frente al mundo griego ordinario; literalmente, eran considerados excéntricos. ¿Por qué?, ¿por qué la mayoría de los helenos de la época no congeniaban con las ideas platónicas? A mi juicio, la causa de semejante menosprecio ilumina de modo ejemplar un contraste, una polémica entre la poesía homérica y la naciente filosofía griega.

El platonismo, junto a otras doctrinas que le son próximas como el orfismo y el pitagorismo, ejemplifican una corriente política y religiosa que intentó deslindarse de algunos de los presupuestos más importantes de la creencia tradicional.

³ *Ibid*, pp. 605b y ss.

⁴ F. M. Cornford, *The Republic of Plato*. Londres, Oxford University Press, 1964, p. 32. (La traducción es mía.)

⁵ Platón, *op. cit.* p. 499d.

Fueron la voz disonante que la mayoría de los griegos no estuvieron dispuestos a oír, al menos no lo suficiente para derrocar a la formación sustentada en los versos de Homero.

Comienzo con algunos ejemplos. Primero que nada basta recordar la muerte de Sócrates, el gran inspirador de Platón y “mártir fundador de la Academia”.⁶ Los ciudadanos Ánito, Melito y Licón, irritados por el contenido de las enseñanzas socráticas, presentaron la siguiente acusación: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no **venerando a los dioses** que venera el Estado, sino a otros seres demoníacos nuevos”.⁷ Sócrates, según los representantes de la política y la poesía de la ciudad, no reproducía las convicciones acostumbradas. Es más, si tomamos tal como está la acusación narrada en el diálogo, les parecía que divulgaba una nueva religión, una forma de “veneración” destructora de los fundamentos de la *polis*.⁸

Platón, por su parte, no fue juzgado con pena de muerte por sus conciudadanos, sin embargo, en la *Epístola VII* (324bss.) confiesa el engaño del que fue objeto por hombres indignos de la filosofía —específicamente Dionisio I y Dionisio II— quienes le impidieron realizar su modelo político en Siracusa y prefirieron gobernar a la usanza italiana: tiránicamente: “Yo ciudadano de Atenas, compañero de Dion y aliado suyo me fui frente al tirano Dionisio para hacer amistad de la discordia, pero me vi vencido en la lucha contra los calumniadores”.⁹ A pesar de sus esfuerzos —dos grandes viajes a Magna Grecia lo confirman— el filósofo ateniense regresó humillado, sin lograr el ansiado cometido.

Igual que Sócrates, Platón no pudo convencer a sus conciudadanos atenienses —ni a los sicilianos— de las bondades del camino filosófico. Muy pocos les prestaron atención. El libro VI de *República*, por ejemplo, describe la “soledad” y “encierro” destinados al alma filosófica carente del “suelo fértil”, desprovista del Estado propicio para su formación de acuerdo con el Bien Supremo. Al final, alega en el mismo libro, el filósofo está huérfano en este mundo y la masa lo condena a la indigencia, la inutilidad y la depravación; su salvación sólo vendrá

⁶ Como le llama Francisco Rodríguez Adrados en *Palabras e ideas*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1992. p. 433.

⁷ Platón, *La defensa de Sócrates*. Trad. de M. García Baró. Salamanca, Sígueme, 2005, p. 24b.

⁸ Los juicios por “impiedad” entablados en los siglos V y IV a. C., estaban íntimamente ligados a conflictos de orden político. No sólo Sócrates, igualmente Anaxágoras y el retórico Andócides, entre otros personajes ilustres de la vida ateniense, fueron objeto de juicios político-religiosos, consecuencia de las querellas entre partidos opositores. (Cf. Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trad. de Joan Fontcuberta. Barcelona, Acanalado, 2007, pp. 60-61.)

⁹ Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Trad. de Javier Martínez. Madrid, Alianza, 1998, p. 333d.

cuando el paradigma republicano ideal se realice en Atenas y en cada una de las *poleis*.

* * *

El juicio de Sócrates y el desprecio general al proyecto platónico revelan en sí mismos la conjunción de problemáticas religiosas y políticas al interior de la comunidad griega —especialmente en Atenas—. En efecto, para la sofística ateniense, es decir, para el político dominante en la época platónica, las creencias introducidas en las enseñanzas socráticas provocan la rebelión de la juventud en contra de las costumbres y normas establecidas. Para Ánito, Melito y Licón, el silenciamiento de Sócrates estaría previniendo una futura *stáseis*, una futura confrontación intestina en Atenas; también un enfrentamiento generacional. Por ello, una vez que los sofistas juzgan como errónea y execrable la palabra del filósofo, los jóvenes no tendrán más remedio que retornar al culto y al comportamiento usual: el elemento corruptor en la *polis* es la nueva “veneración” socrática.

Contrariamente, para Platón, el motor de los conflictos internos del Estado proviene de la enseñanza poética misma, de su antropomorfismo religioso y su exaltación de lo agonal, que los sofistas manipulan a su conveniencia. La *polis* ya está corrompida, y más bien son las propuestas desarrolladas en los *Diálogos* y el ejercicio dialéctico al modo socrático lo que permitirá el arribo del buen gobierno: el fracaso de Platón en Siracusa, en este caso, pareciera entonces una consecuencia del silenciamiento de Sócrates; sus enseñanzas, como las de su maestro, pueden ser igualmente sospechosas y subversivas.

Para los sofistas, los individuos en el poder, los oscuros fundamentos religiosos de esa “otra” política socrático-platónica son motor de luchas intestinas. Para los académicos, contrariamente, lo es la vieja creencia, enaltecida del conflicto, la disputa y la guerra al estilo de la *Iliada* y la *Odisea*.

Orfismo y pitagorismo

Sócrates y Platón, mencionaba anteriormente, no fueron los únicos estigmatizados por sus contemporáneos. También los pitagóricos sufrieron un destino semejante: siendo perseguidos y exiliados.

Desde el plano político, por citar un ejemplo, Jámblico narra cómo por cuestiones partidistas los secuaces de un tal Cilón incendiaron el lugar donde

solían reunirse los discípulos del divino maestro.¹⁰ Casi todos perecieron en el atentado —algunos afirman que hasta el propio Pitágoras. Tras el infortunio, continúa el neoplatónico, los sobrevivientes emigraron hacia Magna Grecia, y el gobierno que habían instaurado en Jonia quedó totalmente deshecho.

El suceso que narra Jámblico, por radical que sea, no es ajeno a su contexto. Desde la época clásica los griegos ya percibían con extrañeza la singularidad del régimen pitagórico. El mismo Platón habla de ello en *República* (600b): “llaman pitagórico al régimen de vida por el cual entienden diferenciarse de los demás hombres”. Los pitagóricos, según el testimonio, eran un grupo si no hostil, sí alejado y apartado del entorno. No vivían a gusto dentro de la forma oficial griega. Y de ahí se justifican —en cierta medida— los ataques sociales y políticos.

Pero, ¿por qué motivo los griegos consideraban a estos grupos disidentes? ¿Por qué las ideas de aquellos grandes personajes no lograron imponerse al modelo homérico?

Quizá la respuesta más usual al respecto es que tanto en el pitagorismo como en el platonismo existe un fuerte componente lógico que los hace distinguirse completamente de los mitos homéricos tradicionales cantados en la *Ilíada* y la *Odisea*. O dicho de otro modo, que en el platonismo y el pitagorismo se hace presente un elemento racional crítico del aspecto mítico de la religión y poesía tradicionales, y bajo dicha racionalización la configuración política debía cambiar sustantivamente —algo que el resto de los griegos no quisieron aceptar—. Sin embargo, además de dicha interpretación racionalista, podemos notar que la reticencia de la comunidad griega para con aquellos sectores puede explicarse en términos que no necesariamente apelen a este esquema puramente racional.

Una perspectiva religiosa puede contextualizar el problema señalando, primeramente, que tanto el pitagorismo como el platonismo revelan fuertes conexiones con el movimiento espiritual comúnmente denominado orfismo.

En sí mismo, el tema del orfismo es sumamente polémico. El carácter fragmentario en términos doxográficos y cronológicos impide definir los rasgos más propios de dicho movimiento, y penetrar en tan extenso problema requeriría de un desarrollo distinto al esbozado en estas páginas.¹¹ Lo que me interesa destacar del orfismo, en términos generales, es que su composición interna puede ser definida por: “Elementos enteramente ajenos a la religión tradicio-

¹⁰ Jámblico, *Vida Pitagórica-Protréptico*. Trad. de Miguel Periago. Madrid, Gredos, pp. 252-258.

¹¹ El orfismo es una sección de la historia religiosa griega que acarrea múltiples cuestiones. Para una visión general, cf. A. Bernabé y Ana I. Jiménez, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid, Ediciones Clásicas, 2001; Walter Burkert, *De Homero a los magos*. Barcelona, Acantilado, 2001; W. K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*. Boston, Beacon, 2001; Roxana B. Martínez, *La aurora del pensamiento griego*. Madrid, Trotta, 2000, entre muchos otros.

nal de la Ciudad-Estado griega [...] se consideraban un grupo selecto y veían como ajeno al resto del mundo [...] una religión de especie por entero diferente del culto cívico al cual el griego común profesaba adhesión”.¹² Y también en el mismo sentido, Mircea Eliade sostiene que el orfismo era: “Un conjunto de mitos, creencias, comportamientos e iniciaciones que asegura la separación del órfico con respecto a sus semejantes”.¹³

De acuerdo con Guthrie, Eliade y muchos otros especialistas, independientemente de la incompletud y disparidad de las fuentes antiguas, al menos puede decirse que el orfismo constituía un grupo minoritario de la sociedad griega, cuyo objetivo esencial puede ser estimado como la “reforma” del culto griego oficial: el orfismo era una secta religiosa o incluso una religión que pretendía una honda transformación en la creencia usual acerca de los dioses.¹⁴ Aún así, y esto hay que señalarlo desde ahora, no parece del todo claro si el orfismo perseguía directamente fines políticos a través de su reforma religiosa. Si bien la dirección política de la reforma platónica, de la pitagórica y en cierta medida también de la socrática son palpables —*República*, *Leyes*, los gobiernos itálicos pitagóricos y la acusación hecha por los sofistas a Sócrates son clave—¹⁵ no poseemos tratados, discursos o reflexiones políticas atribuidas exclusivamente al orfismo arcaico o clásico. Pareciera que la existencia de cofradías órficas tenía una finalidad exclusivamente cültica —iniciaciones, purificaciones, vegetarianismo, escatología— sin aspiraciones reales al poder político; aunque, por supuesto, esto no es más que una especulación.

En fin, para mi objetivo, lo relevante del orfismo es que comparte un núcleo religioso con el pitagorismo y con el platonismo y que dicho núcleo tuvo consecuencias políticas en ambas doctrinas.

La justificación de la reflexión anterior se sustenta, de entrada, en los testimonios clásicos acerca del origen extranjero de las tres doctrinas. Muchos helenos creían que aquéllas no eran de cuño estrictamente griego sino que provenían de civilizaciones distintas y lejanas. Los testimonios doxográficos antiguos preservan los viajes de Orfeo, Pitágoras y Platón a tierras egipcias.

¹² W. K. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*. Trad. de Juan Valmard. Madrid, Siruela, 2003, pp. 264, 266.

¹³ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Trad. de J. Valiente. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 228 y ss.

¹⁴ W. K. Guthrie, *op. cit.*, p. 253.

¹⁵ El caso socrático es menos nítido si consideramos que, según las referencias clásicas, Sócrates era partícipe de una sana distancia con respecto al ambiente político de su época; empero, como señala H. Arendt en un capítulo dedicado a Sócrates, esto puede deberse justamente a una escondida intención reformista del filósofo. (Cf. H. Arendt, *La promesa de la política*. Trad. de Jerome Kohn. Barcelona, Paidós, 2008, pp. 45 y ss.)

Historiadores como Estrabón, Diódoro Sículo, Diógenes Laercio y en especial Heródoto confirman esta visión.¹⁶

Al respecto del orfismo y el pitagorismo traigo a colación dos de los pasajes más antiguos y significativos. El primero es del retórico clásico Isócrates quien remarca la alteridad y extranjería del pitagorismo con las siguientes palabras: “Pitágoras el samio. Éste después de llegar a Egipto y hacerse discípulo de aquellos hombres, fue el primero que llevó a los griegos una **filosofía diferente** y se aplicó con más brillantez que los demás en lo que se refiere a sacrificios y ritos en los santuarios”.¹⁷

Resulta significativo que Isócrates claramente vincule esa “otra filosofía” con aspectos culturales de la religión griega y no con elementos que podríamos denominar “rationales”. Aquí, el extranjerismo de la doctrina pitagórica no se ubica dentro del esquema de lo exclusivamente filosófico-racional. Más bien, el aspecto diferenciador se manifiesta en un mejor trato con el culto y, en esta medida, podemos conjeturar, siguiendo a Isócrates, que aquello que Pitágoras aprendió de los sacerdotes egipcios no fue sólo “otra filosofía” sino, en realidad, otra religión; otra forma de venerar a los dioses griegos — cómo Sócrates.

Siguiendo la misma línea, en un famoso pasaje de la *Historia*, Heródoto declara:

[Los egipcios] no introducen ropas de lana en los santuarios ni entierran a nadie con ellas, pues supone una irreverencia. En esto coinciden con los ritos que se llaman órficos y báquicos, que son de origen egipcio, y con los pitagóricos, pues a quien participa de estos cultos místéricos tampoco le está permitido por un sagrado respeto, ser enterrado con vestidos de lana. Y a este respecto se cuenta una historia sagrada.¹⁸

El historiador complementa fielmente la equiparación entre las características culturales y filosóficas de los pitagóricos: éstos, siguiendo la religión egipcia,

¹⁶ Para el caso del viaje de Pitágoras, cf. Jámblico, *Vida de Pitagórica*, vol. II, pp. 11-12; vol. IV, p. 19; Estrabón, *Geografía*, vol. XIV, pp. 16, 637; Diógenes Laercio asegura que igualmente visitó a los magos caldeos y cretenses, *Vida de los filósofos ilustres*, vol. VIII, p. 2. Según Diodoro Sículo, prácticamente todos los sabios griegos fueron a Egipto, *Biblioteca histórica*, vol. I, p. 96, 1. Aunque, claro está, se detiene en Orfeo (vol. I, pp. 96, 5) y en Pitágoras (I, pp. 98, 1-3). El viaje de Platón a Egipto también está en D. Laercio, III, p. 5. Una visión contemporánea como la de Burkert sostiene que existen elementos históricos que justifican que Pitágoras, más bien, importa sus doctrinas religiosas de Babilonia y de la región Indo-irania. (Cf. W. Burkert, *Religión griega: Arcaica y clásica*. Trad. de Helena Bernabé. Madrid, Abada, 2007, p. 399 y ss.)

¹⁷ Isócrates, *Discursos (Busiris)*. Trad. de Juan M. Guzmán, Madrid, Gredos, 2002, p. 28.

¹⁸ Heródoto, *Historia II*. Trad. de Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 2001, p. 81.

ni ingresan a los templos ni entierran a los muertos con túnicas de lana.¹⁹ El testimonio es doblemente revelador porque Heródoto adjudica la misma actitud tanto a pitagóricos como a lo prescrito en los “ritos llamados órficos”.

Heródoto establece así, desde la Antigüedad, un fuerte vínculo religioso y de extranjería entre pitagorismo y orfismo.

De hecho, a los ojos del historiador griego —defiende Walter Burkert— Orfeo y Pitágoras no sólo marcan un punto de quiebra en sentido filosófico, no son meros fundadores de una secta religiosa “sino de una nueva religión... la transformación más profunda de la religión griega está relacionada con estos dos nombres”.²⁰ Quizá también por eso Kirk y Raven afirmen que: “Pitágoras no fue un filósofo, sino un líder religioso carismático”.²¹ En última instancia, lo que me parece significativo no es tanto la comprobación histórica de que el orfismo, el pitagorismo —y en su caso el propio platonismo— tengan origen egipcio, sino señalar que **para el resto de los helenos** la procedencia de ambas doctrinas estaba fuera de la tradición religiosa oficial.

Por su parte, la filosofía platónica almacenó piezas básicas tanto del orfismo como del pitagorismo. Sendos pasajes en *República*, *Fedón*, *Timeo* y *Leyes* —por mencionar los cardinales— muestran el grado de conocimiento y de influencia que “los discípulos de Orfeo” tuvieron sobre el filósofo ateniense, y no es casual que actualmente la fuente principal para el estudio del orfismo sean precisamente los *Diálogos*.²²

La misma cercanía existe entre el pitagorismo y la Academia, sobre todo considerando el vínculo amistoso que existía entre Platón y uno de los últimos grandes pitagóricos, Arquitas de Tarento. La influencia parece decisiva en el plan de estudios trazado en el libro VII de *República*, donde se establece que los futuros guardianes y gobernantes de Atenas deben cursar cuatro tipos de estudios graduales, a saber, aritmética, geometría, estereonomía y astronomía-música, antes de emprender el estudio de la dialéctica. Según Cornford, salvo la

¹⁹ Aparentemente la hipótesis de Heródoto no posee base histórica. Al respecto, cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 254 y ss. Pero esto no invalida la creencia profesada por el historiador griego. También véase la opinión de P. Kingsley, *Filosofía antigua, misterio y magia, Empédocles y la tradición pitagórica*. Trad. de Alejandro Coroleu. Girona, Atalanta, 2008, p. 345. A diferencia de Guthrie, Conrado Eggers cree que la “historia sagrada” no se refiere a los órficos sino a los egipcios, (cf. C. Eggers, *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 2000, p. 213.)

²⁰ W. Burkert, *op. cit.*, p. 393. Para una exposición más detallada en la relación entre orfismo y el pitagorismo en términos religiosos, véase pp. 396 y ss.

²¹ Kirk-Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García. Madrid, Gredos, 1999, p. 345.

²² Cf. A. Bernabé, *Hieros lógos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal, 2003, pp. 250 y ss; W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, pp. 57 y ss.

estronomía o “geometría de los sólidos”, que es una invención completamente platónica, las otras disciplinas formaban parte de la educación integral de los pitagóricos en Tarento, y en esta medida el proyecto educativo y político de Platón estaba estrechamente vinculado a grupos pitagóricos.²³

El *Zeitgeist* satelital

La historia de las religiones justifica la percepción e inconformidad de la mayoría de los griegos frente a aquellos grupos selectos, explicando el choque de dos fuerzas históricas con pesos desiguales. Por un lado, el afianzado poder de la poesía homérica y, por otro, las comunidades satelitales que pretenden el control religioso y gubernamental: “Se puede interpretar la pureza órfica y pitagórica como un movimiento de protesta contra la *polis* institucionalizada”.²⁴

En una cronología hipotética de la civilización griega, Mircea Eliade registra las apariciones iniciales del orfismo y el pitagorismo a finales del siglo VI, y paralelamente la continuación de ambos movimientos en la filosofía platónica del siglo IV.²⁵ Claro está, como él mismo sostiene: “ignoramos la protohistoria de los movimientos en la Grecia Antigua”, pero a todas luces “contrastan con la espiritualidad de la religión oficial representada por Homero”.²⁶ Orfeo, Pitágoras y Platón son representantes de una misma fuerza histórica opositora al culto homérico establecido.

No está de más insistir, empero, que dicha tesis no pretende anular ramploamente las características específicas de cada doctrina. No busca demostrar que una mancha histórica amorfa intentó destronar el orden homérico; contrariamente: “es posible que cierto número de escritos órficos sean obra de pitagóricos, pero sería ingenuo imaginar que los mitos escatológicos, las creencias y los ritos órficos fueran inventados por Pitágoras y sus discípulos. Los dos movimientos religiosos se desarrollaron paralelamente como expresión de un mismo *Zeitgeist*”.²⁷ Efectivamente, el término *Zeitgeist* concreta nítidamente el sentido fundamental de esta posición histórica: existe una idea, un ambiente,

²³ Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, pp. 235-236. Sobre la relación general entre el platonismo y el pitagorismo véase, entre muchos otros. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 295 y ss; 329 y ss; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 351 y ss; Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave, México, FCE, 2000, p. 70; y sobre la relación entre los mitos pitagóricos y los platónicos, P. Kingsley, *op. cit.* pp. 138 y ss, 159 y ss y 219 y ss.

²⁴ Cf. W. Burkert, *op. cit.* p. 404.

²⁵ Cf. M. Eliade, *op. cit.*, p. 237.

²⁶ *Ibid.*, p. 219.

²⁷ *Ibid.*, p. 233.

una raíz que comunica al orfismo y al pitagorismo, que no implica identificación en el sistema de creencias particulares.

Visto desde este ángulo podemos formular, siguiendo al propio Eliade, que la República platónica es el resultado, incluso la cumbre histórica de aquella fuerza opositora al paradigma homérico; otro infortunado embate del *Zeitgeist* satelital por apoderarse de la política y religiosidad helénicas.

* * *

Con todo lo anterior, se puede notar que la comprensión sobre el nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia no necesariamente ha de ser explicado únicamente como un “paso del mito a la razón”, ya que contiene matices religiosos considerables. El “paso” que supone el cambio de uno a otro puede abordarse, siguiendo la tradición moderna, justamente así, como el cambio del “mito” a la “razón”, cierto, pero no debemos apartar la mirada de las intenciones reformistas en términos religiosos y políticos de aquellos filósofos. ¿En verdad era la racionalización del mito el fin común de Pitágoras, Platón y compañía?, ¿no será que tal “racionalización” es la derivación de algo que ellos consideraban más esencial?, ¿puede considerarse entonces el “paso” del mito a la filosofía como una transformación esencialmente religiosa en el seno de la *polis*?

Por supuesto que tales preguntas han de ser ubicadas en un horizonte de comprensión específico. En estas líneas, sin embargo, mi intención se reduce a señalar la posibilidad de formular las preguntas. En mi opinión, tanto los testimonios griegos como las interpretaciones contemporáneas que he mencionado aquí, nos permiten establecer las coordenadas generales de esta otra perspectiva y su posible desarrollo. En éste quizá encontremos algunas respuestas más acabadas sobre el nacimiento y el porvenir de la filosofía.

Fecha de recepción: 11/10/2011
Fecha de aceptación: 13/01/2012

DICTADURA Y RECONCILIACIÓN: UNA REVISIÓN DEL CASO CHILENO DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT¹

MARÍA SOLEDAD SAHUEZA*

Resumen

A partir de la filosofía de Hannah Arendt, en este artículo analizaré por qué considero que Chile aún no es un país reconciliado políticamente, a pesar de que han transcurrido 21 años desde el término de la dictadura militar del general Augusto Pinochet. La noción de reconciliación que la autora nos presenta nos llevará a postular la existencia de tres carencias en la comunidad política chilena, que no han podido ser salvadas por las políticas públicas realizadas para incentivar la reconciliación a partir del primer gobierno democrático post dictadura en 1990. Estas carencias son: falta de juicio legal y castigo; falta de responsabilidad y falta de comprensión y juicio (en un sentido facultativo). Todo esto ha llevado a la carencia de un mundo político común y a perpetuar la fisura en la comunidad chilena, lo cual ha impedido una reconciliación social y ha logrado, en su lugar, sólo una convivencia pacífica.

* Universidad de Chile, Chile, <m.solesanhueza@gmail.com>.

¹ Este artículo es una versión corregida de la ponencia homónima presentada en el XVI Congreso Internacional de Filosofía "Filosofía: Razón y Violencia", organizado por la Asociación Filosófica de México, A.C., del 24 al 28 octubre de 2011 en Toluca, México. A su vez, esta investigación se realizó en el marco del proyecto Fondecyt (Chile) núm. 11080021, "Elementos para una filosofía de la historia en los años 50 de Hannah Arendt: la crítica a la filosofía moderna de la historia y el preámbulo de los espectadores", a cargo de la doctora María José López Merino.

Palabras clave: Dictadura chilena, reconciliación política, convivencia pacífica, responsabilidad, juicio legal, facultad de juicio, comprensión.

Abstract

From the philosophical perspective of Hannah Arendt, in this article I will discuss why I believe that Chile is not a country politically reconciled, although 21 years have passed since the end of the military dictatorship of General Augusto Pinochet. The notion of reconciliation that the author demonstrates, leads us to state the existence of three gaps in the Chilean political community. This could not be prevented by the policies implemented to promote reconciliation after the first democratic government in 1990. Those gaps are: lack of trial and punishment, lack of responsibility, as well as lack of understanding and judgment. This has led to the absence of the common political world and perpetuated the fracture in the Chilean community, which has impeded a social reconciliation, and, in its place has achieved nothing more than a peaceful coexistence.

Key words: Chilean dictatorship, political reconciliation, peaceful coexistence, responsibility, judgments, trial, understanding.

Por qué volver a hablar de reconciliación en Chile

La pregunta que motivó la siguiente investigación es ¿cuál es la importancia de volver a hablar de reconciliación política en Chile? Y surgió luego de ver la realidad chilena a más de 21 años de terminada la dictadura más larga de nuestra historia. Tanto en 2010 como en el presente año, surgió, con motivo del bicentenario de la independencia de Chile, la idea de realizar un indulto presidencial a reos, el cual podría involucrar a los condenados por delitos contra los derechos humanos. La sola posibilidad de que se realizara este indulto causó un revuelo en la opinión pública, con lo que nuevamente se dejó ver la fractura que divide a la comunidad política chilena en dos: por un lado las víctimas de la dictadura y por el otro los victimarios y quienes los apoyaron. Mientras unos opinaban que los condenados por violaciones a los derechos humanos también deberían ser afectos al indulto (a este grupo pertenecían quienes habían apoyado el régimen de Augusto Pinochet), otros se resistían a que quienes habían cometido este tipo de crímenes pudieran recibir beneficios carcelarios (en esta postura estaban las víctimas).

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 13, enero-junio 2013, pp. 137-147.

Es por este fenómeno particular que resulta importante volver a hablar de la reconciliación política, y de qué pasó con todas las políticas públicas que se enfocaron en tratar de hacer de Chile un país reconciliado. De esta forma, el presente trabajo es una crítica a los intentos gubernamentales por lograr reconciliar a los chilenos, y la tesis que cimienta esta crítica es el hecho de que, en el principal momento donde se aplicaron políticas públicas tendientes a unificar la comunidad política —entre los años 1990 y 1994, durante la presidencia de Patricio Aylwin—, no se apelaba a una reconciliación, sino más bien a una “convivencia pacífica”.

Para hacer la distinción entre los conceptos “reconciliación política” y “convivencia pacífica” —y de este modo poder corroborar mi tesis— apelaré al pensamiento de Hannah Arendt, y particularmente, a lo que ella entiende por reconciliación política.

La reconciliación en la filosofía de Hannah Arendt

En el *Diario filosófico*, cuando Arendt habla de reconciliación, lo hace situando este concepto en un justo medio entre el perdón y la venganza. Así, ella nos dice que el *perdón* no se puede dar en el ámbito político por tres grandes motivos: primero, porque exige asimetría entre quien perdona y quien es perdonado (y la simetría es fundamental para establecer una comunidad política);² segundo, porque para perdonar se requiere establecer una igualdad fundamental en el interior de los hombres, pues quien perdona reconoce que existe inherentemente en los hombres un pecado original que nos hace a todos pecadores y por tanto posibles culpables; por el contrario, la igualdad necesaria para la política es la que se logra fuera de los hombres y no es inherente a ellos.³ Y tercero, el perdón es descrito por la misma Arendt como un “pasar de largo”,⁴ lo que lo hace muy similar al olvido, el cual se aleja de la política porque no permite dejar historia ni abre paso a la comprensión y el juicio.

Eso respecto al perdón. La venganza, por su parte, es una suerte de entrampamiento en la acción agravante, de forma tal que hace imposible apartarse de ella, ya sea para hacerle frente o para comenzar una nueva acción. La venganza impide los nuevos comienzos y, por tanto, la política.

De este modo, frente al perdón y la venganza, la reconciliación se convierte en el acto político restaurador que realizan los integrantes de una comunidad

² H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona, Herder, 2006, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Idem.*

luego de un agravio. Si bien podemos tener en cuenta que el concepto de perdón que Arendt nos presenta en *La condición humana* tiene un carácter político, pues se nos muestra como el “remedio” para la irreversibilidad de la acción⁵ y, por tanto, como un recurso para no quedarse entrampado en una sola acción y de este modo salvar la política; aún así, considero que perdón y reconciliación no son conceptos equivalentes, sino que poseen aspectos distintos. Así, ajustándonos a la noción más tardía que nos presenta Arendt, el perdón es un acto político que de alguna forma logra salvar la posibilidad de la política; pero este acto se realiza sólo entre quien perdona y quien es perdonado y, por tanto, su realización tiene que ver con individuos. En cambio, la reconciliación es un acto que realizan los integrantes de una comunidad política hacia su propia comunidad para reparar el espacio público dañado por actos criminales o, por lo menos, antipolíticos. Es, asimismo, un acto que realiza la comunidad, que va dirigido al mundo de los asuntos humanos, condición de posibilidad de la comunidad política.

En el *Diario filosófico*, Arendt describe la reconciliación como la forma en que podemos poner sobre nuestros hombros la carga del agravio que hemos sufrido y que ha comprometido a toda nuestra comunidad,⁶ de manera que sea posible restablecer la igualdad en el mundo político. Así, hasta este momento en la reconciliación podemos identificar dos ideas distintas: la primera es la de *solidaridad*, y la segunda, una extraña *aceptación* (aunque no resignación) de los agravios y de la injusticia, en tanto se considera a ambos como una posibilidad en el mundo humano.

Tal como ya dijo Aristóteles en *Política*, la justicia es una virtud política.⁷ Esto significa que sólo se puede ser justo o injusto en el ámbito de los asuntos humanos, que es donde los hombres actúan bajo la condición de la pluralidad. Es decir, la injusticia es una posibilidad que existe porque los hombres actúan, y esta acción pertenece al mundo público, por tanto, la injusticia no existe al interior de los hombres, sino en su exterior: no hay hombres injustos sino actos injustos. De esta forma, al reconocer los actos dañinos como una posibilidad del accionar de los hombres y por tanto del mundo político, surge la solidaridad.

La solidaridad viene a ser una suerte de reconocimiento de la responsabilidad colectiva,⁸ que nos compete por el hecho de ser herederos del accionar pasado de nuestra comunidad. Y de este modo es una forma de cargar con el peso de los acontecimientos ocurridos, pero sin alivianar en ningún caso la culpa de

⁵ H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 256.

⁶ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., p. 10.

⁷ Aristóteles, *Política*. Madrid, Gredos, 2000, p. 53.

⁸ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, p. 10.

quienes cometieron agravios o crímenes. La reconciliación —que es solidaria y responsable— permite hacer juicios sobre las acciones de los hombres, en el doble significado de la palabra: nos permite reconocer que algo no debería haber ocurrido jamás, y también permite castigar de acuerdo con las leyes de la comunidad a quienes son declarados culpables. Así, la reconciliación en ningún caso impide que los hombres puedan hacer frente a estos hechos violentos, ni que puedan juzgarlos y también juzgar a quienes los realizaron. Según escribe María José López:

Como nos aclara Arendt en su *Diario filosófico*, se trata de asumir una reconciliación que restituya la igualdad en la comunidad política perdida con la injusticia, pero no porque asumamos la culpa ajena, sino porque como comunidad hemos decidido cargar con la injusticia cometida y no con su culpa. Esto no exonera a nadie, no libera a nadie, simplemente nos permite reencontrarnos con la realidad, en la medida en que hemos decidido conjuntamente hacernos cargo de esa realidad.⁹

Pero también es necesario acotar que la reconciliación no es un acontecimiento que pueda unir nuevamente a dos grupos humanos de una comunidad que estaban distanciados. En este sentido, no es un acto de concordia con otro, sino más bien con el mundo que permitió que hechos violentos pudieran destruir el espacio público y que se pudieran cometer agravios contra la comunidad. Así, tal como dice Arendt en *Comprensión y política*, uno no se reconcilia con los otros hombres, sino con el mundo que hizo posible y permitió que existiera tal injusticia.¹⁰ Un mundo al que pertenecen las palabras y los actos que los hombres realizamos y decimos, es decir un mundo de asuntos humanos.

La revisión del caso chileno

Ahora bien, ¿cuál es la situación en Chile? A partir de la noción de reconciliación arendtiana identifico tres carencias en el proceso de reconciliación que se planteó en los años post dictadura (1990-1994), y que —a mi parecer— son las mismas carencias que se pueden ver hasta hoy y que impiden que las políticas incitadas por el gobierno de Patricio Aylwin hayan logrado incentivar una

⁹ M. J. López, "Víctimas y espectadores en la búsqueda de una justicia anmnética: una lectura arendtiana", en *Actas, X Simposio de la Asociación de Filosofía Política Iberoamericana*. México, 2008, pp. 8-9.

¹⁰ H. Arendt, "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 30.

reconciliación en la nación chilena: primero, la *falta de juicio legal y castigo*; segundo, *falta de responsabilidad política*; y tercero, la *falta de comprensión y enjuiciamiento (facultativo)*. Todo lo cual decanta en la carencia de un mundo político común, y en la existencia de una reconciliación sólo a nivel de élites, y de una “convivencia pacífica” en la comunidad.

La falta de juicio y castigo

El tema del juicio legal y el castigo frente a los crímenes es fundamental para lograr una reconciliación política, pues devuelve a la comunidad la confianza en su marco legal. Este marco legal es una promesa política. En *Eichmann en Jerusalén*, Arendt nos muestra que los juicios penales se realizan cuando se ha infringido la ley y por tanto ha existido violencia contra el espacio político. De esta forma, lo que se busca mediante la acción de la justicia no es que se repare al individuo violentado, sino al cuerpo político y al orden público en general, pues es esto último lo que ha sido perturbado y debe ser restablecido.¹¹ El mismo hecho de apelar a la justicia y a la ley para efectuar una denuncia es un acto principalmente de comunidad, pues “la ley presupone precisamente que existe una comunidad en lo humano con aquellos a quienes acusamos, juzgamos y condenamos”.¹² Y es porque existe esa comunidad que es posible juzgar públicamente a un hombre por aquello que hizo o no hizo, pues sus actos no se realizan en soledad, sino que se exponen en el escenario que representa el espacio público y afectan a toda la comunidad.

Desde esta perspectiva, uno de los actos primordiales para poder restablecer un espacio político común en Chile, es el enjuiciamiento de los culpables de los crímenes cometidos durante el régimen militar. Restableciendo, de esta forma, esa certidumbre que nos entrega la promesa que es la ley, la cual nos une en una comunidad política y también le entrega cierta previsibilidad a las acciones que realizarán los hombres de esta comunidad. Sólo si un crimen se castiga podemos prever y tener confianza en que esta promesa sigue en pie, que la historia no se volverá a repetir, y que es posible establecer o, en este caso, restablecer, este espacio común en donde nuestros deberes y derechos se conocen de antemano.

Tratar de develar los 17 años de dictadura para comprender y enjuiciar los actos que allí se cometieron y mostrar que no había ninguna necesidad de cometer estos crímenes, que perfectamente la historia de Chile pudo ser distinta, resultaba (y resulta) fundamental para la reconciliación. A este respecto, el

¹¹ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Debolsillo, 2008, pp. 380-381.

¹² *Ibid.*, p. 366.

informe realizado por la Comisión de Verdad y Reconciliación convocada por el gobierno de Aylwin¹³ —más conocido como el Informe Rettig, por el apellido de su presidente—, apeló a la verdad y a la memoria, y de esta forma se transformó en el primer gesto de reparación y justicia, no obstante fueran necesarios muchos pasos más.

La falta de responsabilidad

La segunda carencia que se observa es la falta de responsabilidad que hemos tenido como comunidad frente a estos acontecimientos violentos y horrorosos; y aquí no nos referimos a los culpables que sólo se pueden determinar sobre la base de un juicio legal y de un castigo otorgado. En *Responsabilidad y juicio*, vemos que la responsabilidad puede ser tanto individual como colectiva,¹⁴ y así: *somos responsables individualmente* por haber sido cómplices de crímenes, pero —sin saber que éstos se estaban cometiendo ni que éramos cómplices de quienes los cometían—¹⁵ esta responsabilidad no es punible.

Y además: *somos responsables colectiva o políticamente*, todos quienes pertenecemos a un colectivo —del cual no podemos desvincularnos voluntariamente— por el hecho de que un miembro haya cometido algún acto del cual nos hacemos responsables, o de que haya cometido un acto en el nombre de toda la comunidad.¹⁶ Esta responsabilidad es una especie de herencia a la que accedemos por el hecho de nacer en un mundo que ya existía antes de que nosotros estuviéramos presentes en él, y que seguirá existiendo en cuanto nosotros ya no estemos.

En el caso de Chile vemos que hay una evasión de ambas responsabilidades: quienes participaron del régimen militar, quienes aprobaron su acción, aún

¹³ El martes 24 de abril de 1990, por Decreto Supremo (DS. N° 335 del Ministerio de Interior), se constituyó la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, en La Moneda (el palacio de gobierno en Chile). Las personas que integraron esta comisión fueron: Raúl Rettig Guissen (Presidente), Jaime Castillo Velasco, José Luis Cea Egaña, Mónica Jiménez de la Jara, Ricardo Martín Díaz, Laura Novoa Vásquez, Gonzalo Vial Correa y José Zalaquett Daher. Como secretario fue nombrado Jorge Correa Sutil. Gonzalo Vial y Ricardo Martín simpatizaban con el saliente gobierno dictatorial, y con su participación en la Comisión se logró el propósito de que ésta fuera representativa.

Según el DS. N° 355, la Comisión tendría un máximo de nueve meses para investigar y entregar un informe sobre los casos de violaciones a los derechos humanos en Chile en el periodo 1973-1990; y también le correspondería entregar consejos al gobierno sobre las medidas de reparación que se deberían tomar para con las víctimas y sus familias.

¹⁴ H. Arendt, "Responsabilidad colectiva", en *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, Paidós, 2007, p. 151

¹⁵ H. Arendt, "Responsabilidad personal en una dictadura", *ibid.*, p. 40.

¹⁶ H. Arendt, "Responsabilidad colectiva", *ibid.*, p. 153.

cuando desconocían los crímenes cometidos por los agentes del Estado, tienen responsabilidad individual en los hechos, pues asintieron voluntariamente a formar parte de lo que estaba ocurriendo. Pero además, quienes vivieron en la época del régimen militar oponiéndose a él, quienes no formaron parte activa ni del régimen ni de la oposición, e incluso sus hijos, poseen la responsabilidad colectiva de haber vivido en un mundo político fracturado, o de haberlo heredado, y de tener que cargar con él y con su historia.

Ningún chileno en 1990 podría haber estado libre de cargar el peso del gobierno autoritario: se cargaba con una serie de crímenes que era necesario esclarecer, con una institucionalidad heredada del régimen anterior, con el peso de la desconfianza en instituciones de la nación (como era el caso de las Fuerzas Armadas y de Orden y del Poder Judicial), con las autoridades que el régimen autoritario había heredado y también con el importante apoyo que el régimen saliente había obtenido en sus 17 años de gobierno.¹⁷ El mundo político chileno no se había vuelto a crear con el retorno a la democracia en 1990, así como tampoco se había vuelto a crear con el Golpe de Estado de 1973. En ambos casos era el mismo, constituido por la misma comunidad y, por tanto, se trataba de un mundo que era necesario asumir.

Desde la perspectiva arendtiana, establecer las responsabilidades correspondientes y asumirlas es parte de la reconciliación. Para lograrla es necesaria la comprensión de la realidad que a cada uno le ha correspondido vivir, por muy dolorosa que ésta sea, y su aceptación como parte del mundo que compartimos con otros; aunque es necesario asumirla con la suficiente entereza como para poder emitir juicios y poder decir “esto no debería haber ocurrido”.

Tomar esta responsabilidad como propia y a la vez como común, no nos lleva a unificar la vivencia del fenómeno autoritario, en el sentido de que todos lo hayamos vivido de la misma forma, pero sí a reconocer que todos lo vivimos y que sí existe un mundo compartido que rescatar y, además, a adquirir un suelo común con otros. Así, responsabilizarse genera solidaridad.

La falta de comprensión y la incapacidad de enjuiciar

La tercera carencia del retorno a la democracia en Chile, decíamos, es la falta de enjuiciamiento (en el sentido del juicio como facultad de juzgar) y la falta de comprensión. Si bien podemos ver los esfuerzos por conocer la verdad de los

¹⁷ En el plebiscito realizado el 5 de octubre de 1988, donde se sometió a votación la continuidad del gobierno del general Augusto Pinochet, la opción SÍ (sí, a la continuidad del gobierno) obtuvo un 43.01 % y la opción NO, obtuvo un 54.7% de los votos. (O. Godoy, “La transición a la democracia: pactada”, en *Estudios Públicos*. Santiago de Chile, núm. 74, otoño 1999, p. 93.

crímenes cometidos durante la dictadura en el referido Informe Rettig, y podemos identificar este hecho como el principio de la labor comprensiva,¹⁸ los sectores políticos en 1991 no estaban dispuestos a comprender los hechos, pues desde la izquierda y desde la derecha se trataba de eximir responsabilidades. No se estaba generando un espacio para la comprensión al interior de la comunidad, por más que este espacio se trataba de promover desde el gobierno.

La comprensión del fenómeno vivido involucra poder mirar atrás y ver este acontecimiento, en nuestro caso el régimen militar, iluminando a una serie de hechos que lo antecedieron y que sólo adquieren sentido gracias al acontecimiento horroroso que se nos presenta. Lo cual no se logró, pues los hechos que puede iluminar el Golpe de Estado van más allá de donde normalmente se ha tratado de buscar, es decir en los acontecimientos violentos ocurridos durante el gobierno de la Unidad Popular. A mi parecer, estos hechos iluminados pueden extenderse hasta los albores de nuestra república, a saber: la segregación del bajo pueblo de la política, desde el movimiento independentista, y la irrupción de estos segregados durante las primeras décadas del siglo xx.¹⁹ Así, desde los primeros tiempos de la república, la configuración de nuestra organización política y de nuestra forma de participación fraguaron el camino para un acontecimiento tan violento como un Golpe de Estado, y una dictadura que dejó tras de sí a más de tres mil muertos.²⁰

Para esta labor comprensiva es fundamental el relato y la historia y, por lo mismo, la memoria de lo ocurrido. Pero esta memoria no sólo se reduce a la

¹⁸ Más todavía, pues en la Comisión Rettig y su informe se trató de incluir tanto a quienes habían participado de la dictadura como a quienes no, y se trató de adjudicar responsabilidades a diversos sectores de la sociedad tanto en el álgido momento político previo al Golpe de Estado, como a la dictadura misma. Es por eso que considero el Informe Rettig como un documento que hace un esfuerzo por la verdad y la comprensión, en un nivel de cierta imparcialidad.

¹⁹ Para la emergencia de los sectores populares en la política chilena, véase por ejemplo B. Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*, vol. III, t. v. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2011, pp. 27-52.

²⁰ Los muertos durante la dictadura —tanto quienes fueron víctimas de persecución política como quienes murieron por la violencia de la época— fueron cifrados en 3 197 por la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación en el Informe sobre calificación de víctimas de violencia de derechos humanos y de la violencia política (Santiago de Chile, 1996). Las víctimas de torturas y prisión política, según el Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (más conocida como la Comisión Valech, por el nombre de su presidente, fue creada en 2003 bajo el mandato de Ricardo Lagos), alcanzaron un total de 28 459 (Santiago de Chile, 2005). El presente año fue entregado al presidente Sebastián Piñera el último informe elaborado por la Comisión de Prisión Política y Tortura (creada por la presidente Michelle Bachelet en 2010) la cual suma a la cifra de muertos y desaparecidos 30 víctimas más, y a la de detenidos y torturados 9 797 más (Santiago de Chile, 2011).

verdad, sino que corresponde a un afrontar los hechos y otorgarles sentido desde una visión más imparcial. Para lograr construir un futuro como sociedad, en *Justicia de las víctimas*, Reyes Mate recalca la importancia de la memoria, para no quedarnos atrapados en el pasado y no volver a cometer los mismos actos.²¹ Es sobre la base de este esfuerzo comprensivo de los hechos e incluso sobre la base del relato que narra los hechos, como nos es posible enjuiciar nuestro pasado y poder decir, unánimemente, que los hechos ocurridos no tendrían por qué haber sucedido de esa forma, que nada de lo ocurrido fue necesario y que no debería volver a ocurrir nunca más.

A modo de conclusión: un país en paz, pero no reconciliado

Siguiendo el análisis de Reyes Mate, la falta de castigo, responsabilidad, comprensión y enjuiciamiento, nos habla de una carencia en las políticas destinadas a fomentar la reconciliación en la ciudadanía, las cuales lograron una reconciliación a nivel cupular, es decir, que incluía sólo a las élites entrantes y salientes del gobierno; pero no una reconciliación social que apuntase directamente a la comunidad dividida.²² “Para la reconciliación social hay que recomponer de abajo arriba todo el tejido social desgarrado y ésta es una tarea de varias generaciones”.²³

Las palabras de Reyes Mate nos hacen tener en cuenta que la reconciliación política no es un acontecimiento instantáneo, fruto de las políticas públicas que la fomentan, sino que es una tarea que requiere de tiempo, pero también del espacio que puedan generar estas políticas públicas, pues es gracias a ese espacio que se puede fomentar la reconciliación en ese largo plazo.

En Chile no se ha logrado una reconciliación política en las bases, sino más bien una convivencia pacífica entre los integrantes de la comunidad, tal como dejó en evidencia el ex Presidente Patricio Aylwin, en una conferencia realizada en 2004, donde dijo —contradiendo todos los discursos realizados mientras era gobernante—²⁴ que a lo que principalmente aspiró durante su gobierno fue

²¹ Reyes Mate, *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona, Anthropos, 2008, p. 45.

²² *Ibid.*, pp. 58-59.

²³ *Ibid.*, p. 59.

²⁴ Para ver ejemplos se pueden revisar los discursos realizados por Patricio Aylwin durante su mandato, como: “Desde los balcones del palacio de La Moneda (11 de marzo de 1990)”, “En el Estadio Nacional (12 de marzo de 1990)”, “Al firmar el proyecto de decreto que crea la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (24 de abril de 1990)”, “En el inicio de la legislatura ordinaria del Congreso Nacional (21 de mayo de 1990)”, “Al dar a conocer a la ciudadanía el Informe de la

a “hacer esfuerzos para restablecer o alcanzar una convivencia pacífica y civilizada en el seno de la sociedad común”²⁵ y no a una reconciliación de la nación chilena, pues en cuanto a la reconciliación plena él era bastante escéptico.²⁶

Finalmente, puede sostenerse que las políticas realizadas durante el primer gobierno democrático post Pinochet, como son las medidas de reparación, el llamado a los tribunales a hacer juicios frente a los crímenes y no sellar los casos con la ley de amnistía de 1978, el Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, los indultos a los presos políticos; estas políticas, digo, no lograron ampliar el espacio público para que se forjase una reconciliación, porque no apelaron a formar un espacio político común. Un espacio que no se conseguirá hasta que no exista justicia y castigo a los culpables de los crímenes cometidos durante la dictadura; hasta que como comunidad política asumamos con responsabilidad los acontecimientos ocurridos en Chile; y hasta que comprendamos y enjuiciemos los hechos.

La reconciliación, que es un acto comunitario, exige que exista una comunidad política y también un mundo político común, que exista —finalmente— un mundo de los asuntos humanos con el cual reconciliarse.

Fecha de recepción: 22/09/2011

Fecha de aceptación: 23/04/2012

Comisión de Verdad y Reconciliación (4 de marzo de 1991)”, en *La transición chilena, discursos escogidos marzo 1990-1992*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1992

²⁵ P. Aylwin, “Reflexión sobre la memoria y el olvido”, en F. Zerán *et al.*, eds., *Encuentros con la memoria*. Santiago de Chile, Lom, 2004, p. 42.

²⁶ P. Aylwin, “Verdad, justicia y reparación”, en E. Lira y G. Morales, eds., *Derechos humanos y reparación*. Santiago de Chile, Lom, 2005, p. 23.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 13, enero-junio 2013, pp. 137-147.

LOS AÑOS FALSOS Y EL LIBRO VACÍO: LA CIUDAD, LA MUERTE Y LOS ROLES DE GÉNERO EN JOSEFINA VICENS¹

ADRIANA SÁENZ VALADEZ*

Resumen

En este artículo haré una revisión del tema de la muerte como elemento simbólico en *Los años falsos* y *El libro vacío* de Josefina Vicens. En las dos obras la muerte está presente como tema o como elemento simbólico para realizar una crítica social. La autora, mediante los recursos que la ficción proporciona, lleva a cabo retratos metafóricos y críticos de los integrantes de las familias de clase media en la ciudad de México de mediados de siglo xx. Vicens cuestiona los roles cautivos que asumen los integrantes de dos familias que habitan la ciudad de México. Mediante estas representaciones critica las formas simbólicas que matan la chispa vital. Los García viven el devenir en la ciudad y la asunción del deber ser como elementos que van menguando-matando a los seres de ficción. Los Fernández, en el lenguaje que conllevan los roles del nuevo hábitat se van matando, pretendiendo otorgarse vida. Formas de existencia que, a través de las representaciones, la autora retrata y cuestiona.

Palabras clave: patriarcado, muerte simbólica, roles, género, Vicens, *Los años falsos*, *El libro vacío*.

* Académica en la Escuela de Lengua y Literaturas Hispánicas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, <asvaladez@gmail.com>.

¹ Sirva este trabajo de homenaje a los 100 años del nacimiento de Josefina Vicens.

Abstract

In this article I will review the issue of death as a symbolic element in *Los años falsos* and *El libro vacío* from Josefina Vicens. In both books the death is present as a theme or as a symbolic element for social criticism. The author, using the resources that fiction provides, performs critical metaphoric portraits of members of middle-class families in Mexico City from mid-twentieth century. Vicens questions roles assumed by members of two families living in Mexico City. Through these representations criticizes the symbolic forms that kill the vital spark. The Garcias live the becoming in the city and the assumption of duty as elements that will be killing the fiction creatures. The Fernández in the language the roles involved of the new habitat will kill each other, seeking to grant life. Forms of existence, through the representations, the author portrays and questions.

Key words: patriarchy, symbolic death, roles, gender, Vicens, *Los años falsos*, *El libro vacío*.

En este artículo² haré una revisión del tema de la muerte como elemento simbólico en *Los años falsos* y *El libro vacío* de Josefina Vicens. La importancia de analizar la muerte en las obras de ficción se comprende desde las posibilidades alegóricas que las novelas mantienen. La autora, mediante los recursos que la ficción proporciona, lleva a cabo retratos metafóricos y críticos de los integrantes de las familias de clase media en la ciudad de México de mediados de siglo xx. La vida y la muerte en la ciudad, las concepciones del deber ser para los géneros y los roles³ cautivos que la racionalidad patriarcal propone para este espacio, tienen un lugar central en la creación de sus personajes. Formas de existencia, que a través de las representaciones la autora retrata y cuestiona.⁴

² Se agradecen los comentarios que este trabajo recibió, en una versión preliminar, en el Coloquio internacional Homenaje a Josefina Vicens. 100 años de su nacimiento. Organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad del Claustro de Sor Juana, Universidad Iberoamericana.

³ Si bien la palabra rol es un anglicismo y en español existe la palabra "papel", en términos teóricos no mantienen las mismas significaciones e implicaciones, por ello en el presente trabajo se utilizará roles. (Véase Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*. Grijalbo, México, 1972.)

⁴ Agradezco al comité dictaminador las sugerencias para la publicación de este trabajo. En este tenor es pertinente manifestar que si bien las investigaciones llevadas a cabo por Norma Lojero son de primer nivel, en lo personal conozco la ponencia presentada en el XI Congreso de Literatura Mexicana Contemporánea llevado a cabo en El Paso, Texas en 2008, titulado: "Era yo mismo pero al mismo tiempo otro, una interpretación ricoeuriana de *El libro vacío* de Josefina Vicens", presentación que se sustenta en la investigación que la investigadora Lojero llevó a cabo para su tesis de maestría, dicha tesis que obtuvo mención honorífica, y la ponencia: "A escondidas

La muerte en las novelas es un elemento temático que presenta varias posibilidades que están unidas por lo patriarcal. La ciudad se presenta como espacio simbólico, personaje y lugar de existencia de los seres humanos que habitan en ella, donde el diario vivir la rutina, se alude como una forma de morir. Desde esta perspectiva la vida en la ciudad de México, la muerte simbólica y biológica se trenzan en la narración. Es repetición del rol,⁵ muerte física, pero vida en el lenguaje y muerte simbólica aun cuando se continúa vivo. Varias concepciones se presentan y se hermanan, metáforas del ser genérico que vive en dicho espacio para repetir su rol y en ello se cautiva como una más de las maneras de morir.

A partir de esta revisión se analizan los sentidos metafóricos del morir, símbolo que sirve de esquema metonímico del integrante de la familia de clase media, que vive en la ciudad y la existencia se le escapa en la representación de su rol, que implica una vida vacía. En estos sentidos, en el ámbito de lo patriarcal, la muerte también aparece como una forma de vida, posibilidad que se logra a partir de la trascendencia del ser a partir del lenguaje. El sentido de identidad de los personajes que viven en la ciudad de México está construido en el lenguaje, donde los parámetros del vivir son puestos a discusión. ¿Cuándo se vive?, y ¿cuándo se muere?, y ¿en todo este vivir, se muere o se vive?

La ciudad de México: espacio simbólico para la reconfiguración de la familia de clase media

A partir de la migración a la ciudad de México en los años cuarentas, las instituciones sociales se reconfiguraron y los esquemas del deber ser se modificaron. Los ciudadanos se vieron frente al espejo y encontraron que los reflejos habían cambiado a partir de los nuevos esquemas sincréticos y en ello la iden-

de mí mismo, para volver a esconderme”, dictada en el Coloquio Internacional Josefina Vicens. A cien años de su nacimiento, llevado a cabo del 22 al 25 de noviembre de 2011. Organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, el Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, el Claustro de Sor Juana y la Universidad Iberoamericana. Desde estos trabajos nuestros acercamientos a la obra de Vicens se distancian en términos de la comprensión de los sujetos inmersos en la ficción. La propuesta que Lojero hace es desde la metodología hermenéutica de Paul Ricoeur y mi propuesta en este trabajo y en el libro *Una mirada a la racionalidad patriarcal en México en los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Estudio de la moral en Los años falsos de Josefina Vicens*. México, Plaza y Valdés/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011, es desde la teoría género. Sin más, agradezco a Norma Lojero su amistad y el diálogo académico que nos une.

⁵ A. Heller, *op. cit.*, p. 146.

tividad se había reconfigurado. En ese devenir, la familia, sus roles e imágenes de sí cambiaron y se modificaron. Se construyeron nuevos esquemas, algunos novedosos, otras copias maquilladas de los viejos modelos.

En la ciudad de México, a partir de la migración de los años cuarentas, se suscitaron cambios geográficos, de hábitat y vivienda.⁶ En esta transformación las estructuras simbólicas también se modificaron. Las personas no sólo mutaron de espacio, sino de concepciones, cosmovisiones y por tanto comprensiones de sí. Una vez entrados los años cincuentas las ciudades se reconfiguraron: la clase media que en esta transición fue una de las que con mayor facilidad se asentó en los cambios, comenzó a irradiarse en los espacios que le facilitó la nueva ubicación geográfica.⁷

Diversas fueron las opciones laborales para los nuevos ciudadanos de clase media, la burocracia, los partidos políticos, los trabajos eventuales, el comercio en sus diversas concepciones fueron las principales opciones.⁸ Aparejada a los nuevos proyectos laborales, la vida cotidiana se modificó. El transporte público, las viviendas, la concepción de tiempo libre, la transformación de los espacios comunes estuvieron conjuntamente inmersos en los cambios. Asumirse como ciudadanos implicó modificar muchos de los usos y costumbres, elementos que en la usanza diaria eran parte de la identidad.

A partir de la migración a la ciudad de México en los años cuarentas,⁹ las instituciones sociales se reconfiguraron y los esquemas del deber ser se modificaron. Los ciudadanos se vieron frente al espejo y encontraron que los reflejos habían cambiado a partir de los nuevos esquemas sincréticos y en ello la identidad se había reconfigurado. En ese devenir la familia, sus roles e imágenes de sí cambiaron y se modificaron. Se construyeron nuevos esquemas, algunos novedosos, otras fueron copias maquilladas de los viejos modelos.

⁶ Luis Medina, "II. Disciplina política y familia revolucionaria", en *Hacia el nuevo estado. México, 1920-1994*. México, FCE, 1995, pp. 84-94.

⁷ Es necesario asumir que las generalizaciones presentes en el texto, no pretenden afirmar que así fue para todas las mujeres y los hombres de clase media, se está pensando en términos de las delimitaciones que la racionalidad patriarcal postuló, donde por supuesto, también se entiende que no todos los hombres y mujeres estuvieron, ni están incluidos. (Gabriel Careaga, *Mitos y fantasías de la clase media en México*. México, Joaquín Mortiz, 1976, pp. 40-98.)

⁸ *Ibid.*, pp. 72-99.

⁹ La migración se dio por igual en varios estados de la República, las ciudades que más crecieron por este fenómeno fueron la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. A manera de réplica de este fenómeno ciudades pequeñas como Morelia copiaron el esquema de crecimiento y en su geografía concentraron a la mayoría de los migrantes del estado, centralizaron el poder, generaron trabajos (principalmente de corte informal) y crearon colonias para dar cabida a los nuevos habitantes. (Mónica Murillo, *Pégame pero no me dejes. Una mirada femenina frente al estigma de la fractura conyugal. El divorcio en Morelia 1950-1955*. Morelia, Tesis, UMSNH, 2010, pp. 4-8.)

En las transformaciones se reconfiguró el concepto de familia, antes comprendida en el sentido de vínculo extendido: papá, mamá, hijos, abuelos y en muchos casos, algún tío. A partir del cambio el concepto pasó a ser nuclear: mamá, papá, hijos y en ocasiones algún que otro integrante. Las familias asumieron los esquemas de las películas y se pronunciaron por los conceptos que “entendieron como lo moderno”.¹⁰

En las modificaciones se transformó el lugar de vivienda y la forma de habitarlas. Las casas habitación cambiaron, las familias, en su gran mayoría, al migrar a la ciudad de México se tuvieron que acomodar en espacios pequeños. Las casas se asumieron como unifamiliares,¹¹ ello implicó cambios en el orden, en el esquema del poder y por supuesto en la organización familiar y en los “deber ser” que cada integrante debía asumir.

La división de los espacios público y privado hicieron raíz en las concepciones que lo moderno proponía,¹² la ciudad las asumió y las aplicó. La vida laboral, la casa, las concepciones de salud y enfermedad,¹³ la familia y lo que llamaron tiempo libre, estuvieron envueltos en este pensar. La división de los espacios y deberes según el sexo fue una práctica heredada de la racionalidad teológica, que la Ilustración y la Modernidad cobijaron; así, la racionalidad patriarcal las instauró como conceptos naturales y negó su verdadero sentido cultural. En ello los usos y costumbres hicieron surco y se anidaron en la vida cotidiana. Las mujeres fueron asignadas y se situaron en el espacio privado, los hombres en el espacio público.¹⁴ Los varones debieron asumirse como los proveedores y para ello, salir de casa a trabajar fue el imperativo.

La ciudad no proporcionaba, ni veía bien el trabajo en casa, sino que aparejó

¹⁰ Julia Tuñón, *Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen, 1939-1952*. México, El Colegio de México/Instituto Mexicano de Cinematografía, 1998, pp.123-148.

¹¹ Enrique de Anda, “La transformación del escenario: La ciudad de México en los años cuarenta[s]”, en *Vivienda colectiva de la modernidad en México. Los multifamiliares durante el periodo presidencial de Miguel Alemán (1946-1952)*. México, UNAM, 2008, pp. 30-53.

¹² Rosa Cobo, “La era patriarcal”, en *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 119.

¹³ Los conceptos de salud y enfermedad están vinculados a los paradigmas y en ello a las concepciones morales. La modernidad en México a partir de lo que se ha llamado el Porfiriato asumió concepciones que arraigó como usos y costumbres. La higiene se propagó como sinónimo de salud y se castigó todo aquello que no se entendiera como saludable, en ello se castigaron a los diferentes, disidentes y “enfermos”. (Véase Nora Ríos, *Las violetas son azules: mujeres y textos en Colima a fines del siglo XIX*. México, Estado de Colima/ Instituto Colimense de las Mujeres, 2008 y, *Anónimas. Escritoras potosinas del porfiriato*. México, El Colegio de San Luis, 2000.)

¹⁴ Adriana Sáenz, *Una mirada a la racionalidad patriarcal en México en los años cincuenta[s] y sesenta[s] del siglo XX. Estudio de la moral en Los años falsos de Josefina Vicens*. México, Plaza y Valdés/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011, p. 19.

el concepto de éxito a la concepción de la Ilustración y en ello de la Revolución industrial.¹⁵ El trabajo remunerado y digno se presumió, era fuera del hogar, así que por supuesto sólo se podía ser un buen proveedor si “se salía a trabajar” todos los días.¹⁶

Las mujeres de clase media que podían incursionar laboralmente en ciertos lugares del espacio público y no perder reconocimiento fueron pocas, por ejemplo, trabajaron como secretarias, vendedoras, empleadas en un salón de belleza y maestras. Labores que, de preferencia, debían desempeñar mientras estuvieran solteras. Cabe señalar que una vez casadas no era bien visto que las mujeres de clase media “trabajaran”,¹⁷ porque era una especie de infracción al deber ser de esposa.¹⁸

En la división de los espacios la comida también se modificó, vivir en la ciudad, implicaba asumir que lo moderno era lo correcto,¹⁹ así, mutaron sincréticamente los usos y costumbres. Para el mexicano compartir la comida ha sido parte del brindar afecto; costumbre aprendida y arraigada en la identidad, pero este uso

¹⁵ Véase Jean-Paul Sartre, *El idiota de la familia 1. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.

¹⁶ La concepción del trabajo que asumió la clase media no es igual para todos los sectores sociales. Para la clase alta el trabajo tiene otras implicaciones, que no están aparejadas a cantidad de horas o necesariamente a salir de casa. En un estudio que presenta estadísticas de 2007 y 2008 se afirma: “Las diferencias de género en México, en cuanto al trabajo remunerado y no remunerado, se ubican entre las mayores de la OCDE. Los niveles de empleo femenino, aunque modestamente en aumento, son los más bajos de la OCDE después de Turquía (43% de las mujeres mexicanas tienen un empleo, comparado con un promedio de la OCDE del 60%). En casa, las mujeres mexicanas pasan cuatro horas más por día en trabajo no remunerado que los hombres. Los roles de género constituyen una barrera a las oportunidades económicas de México y de las mujeres mexicanas” (OCDE). Para mayores datos véase: “Haciendo lo mejor para las familias. México”, en *OECD. Better policies for better lives*: <<http://www.oecd.org/mexico/47701052.pdf>>. [Consulta: 10 de septiembre, 2012].

¹⁷ Entrecomillo la palabra trabajo porque el sustantivo se usa para delimitar moralmente muchas labores. En el uso y costumbre común se excluye el trabajo que llevan a cabo las mujeres en casa; aún en el siglo XXI para referirse a las mujeres que salen de casa a “trabajar”, se les explicita así y no a las que llevan a cabo su labor en casa. Es este pues, un claro ejemplo de sexoglosia. (María Buxó, *Antropología de la mujer. Cognición, lenguaje e ideología cultural*. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 132.) Desde esta perspectiva no consideran trabajo el que se lleva a cabo en el interior del hogar; mucho menos discuten la posibilidad de convertir en un derecho el que las mujeres que trabajan en casa y ejercen la labor de amas de casa, se les asigne un salario y sean derecho-habientes a un horario y a prestaciones, concepción éstas que implicarían repensar ontológicamente el concepto de “ama de casa”. Incluso tendría que llevar a renombrar el sustantivo, que desde intrínseco su sentido, enmascara la concepción filosófica que la sustenta y por supuesto legitima.

¹⁸ A. Sáenz, *op. cit.*, pp. 38-43.

¹⁹ E. de Anda, “La transformación del escenario: la ciudad de México en los años cuarenta[s]”, en *op. cit.*, pp. 53-65.

no permaneció ajeno a los comprensiones de la racionalidad patriarcal y mucho menos en las conformaciones de género que se asignaron a los integrantes de las familias de clase media. La comida se asumió era parte del deber hacer y del ser mujer, entonces, alimentar a la familia, preparar la comida, servirla y no pedir beneficio por dicha labor, se comprendió como el ser esposa y para ello esta labor debía enseñarse y aprenderse, desde el deber ser y hacer de hija.²⁰

La inclusión en los espacios de esparcimiento y en el tiempo libre se concibió desde esta racionalidad y sus conceptos duales. En la ciudad de México se delimitaron “mediante líneas intangibles”, pero aprendidas en el lenguaje. Se propusieron espacios para ellas, para ellos y para la familia y en el respeto a esta racionalidad se estableció el orden. En la disposición de los espacios todo aquel ser humano que no se incluyera en esta perspectiva o en esta composición que en sí misma es excluyente, era expulsado. No contaba con espacio legítimo de existencia y por ello no se le nombraba, ni se les registraba, ni se les proporcionaba legitimidad o posibilidad de representación.

Las leyes morales y las delimitaciones sociales construyeron los espacios para las mujeres “buenas”, que por supuesto eran todas aquellas que aceptaran representar el rol de madres, esposas e hijas y en ello se pusieran la “máscara” del “parecer ser”. A partir de esta división se pensó que algunas mujeres, en efecto, eran “buenas” y otras “brujas” y/o aquello que fuera el contrario de la representación a la “obediencia” al rol. En este orden estereotipado se demarcaron espacios para las mujeres bruja, entendidas como aquellas que infringían dicha moral dual, aquellas mujeres cuerpo (esquema asumido como concepción de pecado), aporía del pensamiento liberal; las prostitutas, las amantes, las mujeres infracción.²¹

Para los varones los espacios públicos fueron su habitación y las divisiones entre hombres buenos e infractores, estuvo delimitado por lo legal y no por lo

²⁰ La concepción de la alimentación como parte del ser mujer es una de las acepciones del deber hacer que a finales del siglo xx y comienzos del xxi se ha modificado. En esta labor ya se permite la corresponsabilidad entre los miembros de la familia. Si bien no en todos los espacios sociales, sí ha sido una de los cambios que la sociedad ha aceptado, incluso han convertido a la comida en un espacio de “culto” a través de la ideología neoclásica de cuidado del cuerpo y de los productos gourmet, donde los géneros pueden participar por igual. (A. Sáenz, *op. cit.*, pp. 55-56.)

²¹ En las aporías de la racionalidad patriarcal se castiga a la prostituta, porque es la mujer cuerpo y en este sentido se denigra el goce que, asumen, implica la práctica sexual, y se olvidan del no goce, que en muchos casos, tiene este trabajo para aquellos/as que lo llevan a cabo. El goce de la sensualidad de la mujer como una producción autónoma e independiente de la práctica heterosexual ha sido una de las aportaciones libertarias, para el pensar a las mujeres, que ha dado un camino en cuanto a comprender el placer femenino como un ejercicio autónomo. (Véase Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*. Trad. de Raúl Sánchez Cedillo, España, Akal, 2009.)

moral, así que si se cumplía con el deber ser de proveedor y padre de familia, los demás actos, dentro de lo moral, no eran causa de infracción. La división de los espacios fue desigual, a las mujeres se les obligó a vivir en espacios diferenciados por delimitaciones morales, que se fundaron en justificaciones irracionales y a los hombres se les permitieron espacios que no implicaban el ámbito moral.²²

La ciudad modificó las concepciones del hacer, no del deber ser, favoreció diversos empoderamientos de los preconceptos del deber ser dado a los géneros y en ello generó opciones sincréticas. Los horarios se transformaron. La ciudadanía y el anonimato fueron posibilidad que la ciudad conllevó. En la bella metrópoli se tuvieron nuevos sueños y cuestionamientos. La ficción entendió que había un nuevo personaje, que el proceso identitario estaba ante un fenómeno que lo transformaría de manera radical y por ello giró hacia ella y a marcha rápida empezó la representación, la mimesis y la crítica.

La ciudad de México surgió en la ficción como personaje a partir de *La región más transparente* de Carlos Fuentes.²³ Ixca Cienfuegos propició el cambio temático, se pasó del tema de la Revolución a la ciudad. En la novela se muestra el pasado y el presente unidos en el devenir del tiempo, fusionados por un instante, por la flecha que lleva cronos. A partir de la ficción se incorporaron reflexiones del espacio y sus representaciones, los personajes son sujetos identitarios que asumen una raíz negada, el indio y el ciudadano mirando juntos la luna. Surge la representación del ser en el tiempo, el sujeto en su entorno y en su hábitat. Personaje y *hábitus*²⁴ contemplando la ficción.

De manera paralela Vicens en *El libro vacío* abrió horizontes de comprensión en torno a la familia, a la vida del ciudadano, la ciudad y sus posibilidades²⁵ y

²² A los hombres que se les demarcó por su infracción moral fue a los homosexuales explícitos. Dicha comprensión se sustenta en la afrenta que hacen del orden impuesto por el grupo juramentado. (Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 3ª ed. México, UNAM, 1997, p. 160.)

²³ "El punto culminante de este proceso lo constituiría, sin duda, la publicación, en 1958, de *La región más transparente* de Carlos Fuentes, que sería vista por la crítica especializada como la gran novela de la ciudad de México." (Armando Pereira, *La generación de Medio Siglo*. México, UNAM-IIF, 1997, p. 23.)

²⁴ "[...]se propone concebir el habitus como 'este principio autónomo que hace que la acción no es simplemente una reacción inmediata a una realidad bruta sino una réplica [inteligente] a un aspecto seleccionado de lo real, [...] [el habitus] produce una réplica cuyo principio no está inscrito en el estímulo, y que, sin ser absolutamente imprevisible, no puede ser predicha solamente a partir del conocimiento de la situación'". (SSE: 26º, *apud* Denis Baranger, "De la regla a los habitus", en *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Prometeo Libros, 2004, p. 40.)

²⁵ "Tan sólo dos libros, pero dos libros que, desde su silencio, nos hablan con fuerza, escenifican, sobre todo una problemática social urbana a través de destinos individuales", (A. Pereira, *op. cit.*, p. 61.)

en ello la nada, el vacío dentro de la multiplicidad de sentidos, se configuraron como una forma metafórica del morir. La filosofía y la literatura unidas en la trenza que la hermenéutica hermana. La vida en la ciudad, la nada como una posibilidad en ella y la muerte como una metáfora del vivir.

En la carta-prefacio que Octavio Paz escribió a la primera edición leemos:

[...] las reflexiones de tus héroes, siempre frente a la pared de la nada, frente al muro del hecho bruto y sin significación, traspasan toda reproducción de la realidad aparente y nos muestran la conciencia del hombre y sus límites, sus últimas imposibilidades. El hombre caminando siempre al borde del vacío, a la orilla de la gran boca de la insignificancia [...]

Y aquí deseo anotar una reflexión al vuelo: literatura de gente insignificante —un empleado, un ser cualquiera—, filosofía que se enfrenta a la no-significación radical del mundo y situación de los hombres modernos ante una sociedad que da vueltas en torno a sí misma y que ha perdido la noción de sentido y fin de sus actos: ¿no son estos los rasgos más significativos del pensamiento y el arte de nuestro tiempo? ¿No es esto lo que se llama el espíritu de la época?²⁶

El libro vacío: “enfrentar la creación a la muerte”²⁷

José García es un burócrata que se encuentra en la encrucijada de sus negaciones. Se esconde todos los días a fingir que escribe un libro y en realidad escribe un cuaderno. Escribe porque no puede dejar de hacerlo, no quiere escribir porque no tiene “nada” que contar y necesita escribir porque en este acto, huye de sí mismo y de todos. En esta contradicción se cuestiona y se resigna ante la imposibilidad. “Es bien claro; son sólo dos frases. Una: tengo que escribir porque lo necesito y aun cuando sea para confesar que no sé hacerlo. Y otra: como no sé hacerlo tengo que escribir”.²⁸

²⁶ Octavio Paz, “Carta prefacio”, en Josefina Vicens, *El libro vacío*. México, FCE, 1986, p. 7.

²⁷ *Ibid.*, pp. 7-8.

²⁸ *El libro vacío* tiene como relato el esfuerzo de un oficinista por escribir y no escribir una novela. En esta discusión tiene un cuaderno uno donde escribe a manera de epistolario y un cuaderno dos, el libro vacío, donde supone que cuando escriba algo [en el uno] verdaderamente significativo e importante de ser contado, lo transcribirá al dos. Este cuaderno queda vacío y da nombre a la novela, así como sirve de metáfora de la vida del protagonista. (Josefina Vicens, *El libro vacío y Los años falsos*. 2ª ed. México, FCE, 2006, p. 59.)

Esta novela ha sido el texto de Josefina Vicens que más discusión ha provocado. El presente análisis está sustentado en la perspectiva de presentar el texto como un referente ideológico, que presenta a seres en el mundo que están enmarcados en un espacio que no permanece ajeno de dicha construcción identitaria. Para ello sirva de referencia: “El texto literario no es la ‘expresión’ de

Escribir es anhelo, pelea por vivir, guarida, duplicidad del ser y nulidad del ser que de tan vano, se esfuerza en encontrar la historia que necesita ser contada. Consciente del sinsentido del cumplimiento del deber ser, vive reproduciendo y en ello permanece ajeno a la construcción de su ser. Se esconde a escribir para no enfrentar la vida vacía, para renacer cada noche de la tumba, para escapar de la nulidad de la vida repetida, de la recién nacida clase media.

Es admirable que con un tema como el de la “nada” –que últimamente se ha prestado a tantos ensayos, buenos y malos, de carácter filosófico– hayas podido escribir un libro tan vivo y tierno. También lo es que logres crear, desde la intimidad “vacía” de tu personaje, todo un mundo –el mundo nuestro, el de la pequeña burguesía–.²⁹

A partir del narrador intradiegetico conocemos el relato. La voz narrativa nos cuenta sus evocaciones y pensamientos. Mediante las anacronías (las analepsis y las prolepsis),³⁰ los recuerdos se fusionan en una especie de isocronía temporal, donde la voz enunciativa es ya una especie de Dios creador. La familia de clase media en la ciudad de México se relata mediante las estampas costumbristas de su diario actuar. El padre, la madre, José, el hijo mayor y Lorenzo, el enfermizo hijo menor, interactúan mediante la violencia del silencio, de los usos del poder que la familia implica y de los anhelos y sueños que ser espectador, en mucho, de las posibilidades que la ciudad de México propicia.

No he querido hacerlo. Me he resistido durante veinte años. Veinte años de oír: “tienes que hacerlo [...], tienes que hacerlo”. De oírlo de mí mismo. Pero no de ese yo que lo entiende y lo padece y lo rechaza. No; del otro, del subterráneo, de ese que fermenta en mí con un extraño hervor.³¹

La muerte como elemento temático fue una fascinación personal para la autora y *leit motive* de su obra literaria. Ya sea como rasgo personal³² y/o

la ideología, ni la ideología es la ‘expresión’ la clase social. El texto literario resulta más bien una especie de *producción* de ideología, para la cual, en ocasiones, puede ser válida la analogía con una producción dramática”. (Terry Eagleton, “Hacia una ciencia del texto”, en Nara Araujo y Teresa Delgado, selec., introd. y notas, *Textos de teorías y crítica literaria. Del formalismo a los estudios postcoloniales*. México, Anthropos/UAM-I, 2010, p. 356.

²⁹ O. Paz, “Carta prefacio”, en *op. cit.*, p. 7.

³⁰ Alfredo Pavón, *Orígenes del cuento, 1814-1837*. México, UAM, 2004, pp. 90-94.

³¹ J. Vicens, *El libro vacío*, p. 25.

³² Con ello no asumo que la biografía del autor está presente en la obra, pero sí como preocupación del sujeto de enunciación, donde se borda la línea delgada entre, ideología, autor y *habitus*.

como preocupación filosófica la representa en sus ficciones a partir de distintos elementos metafóricos. En *El libro vacío* la muerte es simbólica, metaficcional y metonímica de la vida inmersa en la racionalidad patriarcal en la ciudad de México.³³ José García, asumido en el perfecto matrimonio entre el clero y el Estado, la familia patriarcal,³⁴ fallece de aburrimiento, de tedio y de repetición. El vacío es puesto como metáfora que sirve para cuestionar el sentido de la vida y en ello la muerte simbólica se hace presente.

En *El libro vacío*³⁵ la muerte está dada por el sinsentido que provoca la costumbre:

El vacío que nos habita y al que queremos darle la espalda, aunque estemos ciertos de que todos lo padecemos, de que el tránsito humano se acompaña primero de nuestra única verdad: la muerte, y después, de un deseo más allá de lo razonable: el buscar librarnos de la estrechez de los límites de la vida.³⁶

Los personajes de esta novela se debaten en una vida de repeticiones a las que pocos le encuentran sentido. La familia de clase media es cuestionada a partir de analizar las representación de los roles. José, el padre, es un oficinista que vive para el segundo libro. En *El libro vacío*, las páginas en blanco son desiertos por conquistar y puertas al paraíso de ficción, donde toda fuga es posible.

Hoy he comprado los dos cuadernos. Así no podré terminar nunca. Me obstino en escribir en éste lo que después, si considero que puede interesar, pasará al número dos, ya cernido y definitivo. Pero la verdad es que el cuaderno número dos está vacío y éste casi lleno de cosas inservibles.³⁷

Alguna vez creía que no era bueno el sistema de tener dos cuadernos. Para el número dos no encontraba nada digno, nada suficientemente interesante y logrado. Tiene que ser directo, decidí, y me puse a escribir con valor, sin titubeos, resuelto a empezar. Al día siguiente tuve que volver al antiguo método.³⁸

La muerte en el texto está simbólicamente representada y a la vez, permite cuestionar el sin sentido de la vida, ¿quién se es?, y ¿qué le da sentido a la vida? La pregunta definitiva: ¿qué implica vivir? Todos cuestionamientos existenciales

³³ A. Sáenz, *op. cit.*, pp. 120-121.

³⁴ Carlos Monsiváis, "Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas. (Hacia una crónica de costumbres y creencias sexuales en México)", en *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. México, Paidós/Debate Feminista, 2010, p. 211.

³⁵ Con esta novela Josefina Vicens (1958) ganó el premio Villaurrutia. Las otras dos novelas finalistas fueron: *Polvos de arroz* de Sergio Galindo y *La región más transparente* de Carlos Fuentes.

³⁶ Aline Petterson, "Prólogo", en J. Vicens, *El libro vacío y Los años falsos*, p. 12.

³⁷ J. Vicens, *El libro vacío*, p. 29.

³⁸ *Ibid.*, p. 34.

que están presentes en esta prosa. La propuesta es una sombrilla paradigmática, las preguntas surgen: ¿qué delimita la vida?, y ¿qué implica morir?

La madre, realidad de la mujer mexicana, asumió que su vida perfecta, involucraba matar su ser y brillar en la representación de la madreposa.³⁹ La obediencia le da sentido, aporía de la vida. Vive en tanto muere, lo que implica que vive en tanto perfecciona la sumisión de sus anhelos, pensamientos y decisiones y centre todas sus fuerzas y acciones en el bienestar de los demás. En estas miméticas representaciones, a manera de ironía de la comedia griega, no se le permite preguntarse, ¿si en esta muerte de sí, que ella cada día fabrica, les brinda vida a los otros?, o ¿si en este río caudaloso y feroz que son las representaciones del deber ser, los integrantes del vínculo familiar son arrastrados por la corriente?

Las prácticas del deber ser están presentes en el lenguaje, se reafirman en los actos impuestos por los usos y costumbres, y juntos cimentan la representación que silencia, constriñe y reprime el vivir.⁴⁰ En la perfecta asunción del deber ser mujer-madre se mata la vida, las esperanzas y la construcción autónoma de los hijos. Se les enseña quiénes deben ser de acuerdo con esta racionalidad.

Los hijos en el lenguaje aprenden lo que implica vivir en la familia patriarcal y aceptan las reglas que la vivencia de los roles conlleva. La familia enseña, en el discurso diario, las formas de vivir frente al poder.⁴¹ Los hijos/as deben seguir los espejos de este falso cristal y engañosa imagen. El cautiverio es la luz al final del pasillo, el mecanismo es el poder que se sustenta y legitima en el miedo.

Las exigencias y los permisos se establecen a partir de la primogenitura, del sexo y del lugar que se ocupe en la escala del poder. Se le exige distinto al primer varón, que a la hija; al benjamín, que al llamado hijo/a de en medio. Los roles están estipulados y el cumplimiento de ellos legitima el lugar que se ocupa en la familia, así como el reconocimiento que se obtiene de ella. Dicho sea de paso, estas decisiones en el ámbito de lo patriarcal implican re-

³⁹ Se está haciendo referencia a la construcción establecida por Marcela Lagarde: "Todas las mujeres por el sólo hecho de serlo son madres y esposas. Desde el nacimiento y aun antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas. La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, de la clase social, de la definición nacional, religiosa o política de las mujeres". (M. Lagarde, *op. cit.*, p. 363.)

⁴⁰ "Por consiguiente, nos parece que la situación subordinada de la mujer es un fenómeno que fluctúa simultáneamente entre la participación/exclusión, práctica paradójica y no disyuntiva que sitúa a la mujer en la zona fluida del Ser, el No-Ser y el Deber Ser. (Lucía Guerra, "Silencios, disidencias y claudicaciones: los problemas teóricos de la nueva crítica feminista", en Adelaida López, coord., *Discurso femenino actual*. Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995, p. 25.)

⁴¹ A. Sáenz, *op. cit.*, p. 50.

nunciar a la autoconstrucción. A pesar de que la deliberación se hizo siguiendo las exigencias, de manera rápida y persiguiendo los cánticos de las sirenas; se eligió, y el premio a la opción es el cautiverio del ser.

La elección entre seguir el rol o recusarlo en la mayoría de las ocasiones se asume siendo muy jóvenes; la decisión por supuesto está envuelta en la neblina generada por la vivencia patriarcal. Los cantos de las sirenas muestran el camino al rol. Así, los Odiseos a pesar de estar sujetos al mástil, en su gran mayoría son convencidos de ir tras las voces. Persiguen, tras los cánticos, el poder patriarcal que otorga la muerte al ser para sí. Al final, esta decisión es la renuncia a la construcción autónoma y la asunción al cautiverio.

La ciudad "ofrece" una mejor vida, por tanto muchos, como los García, viven esperando que llegue el momento, el instante preciso en que la fortuna les sonría. Mientras tanto la espera, que tiene más de penitencia que de vida, se soporta, porque llegará el momento en que los anhelos se cumplan y ganen para obtener pedacitos de cielo que son los tan anhelados objetos. Esperan algún día tener un ingreso lo suficiente amplio para comer en el restaurante que sólo han visto a través de los cristales, o de comprarse el vestido que tantas veces han ido a ver, o de cambiar la sala que con tanto esfuerzo compraron en abonos.

La clase media sustenta parte de su existencia en las cosas y en el suspiro por ellas; para ello las compras en abonos y por catálogo, proporcionan formas de adquisición y opciones laborales. Trabajos que en su gran mayoría son eventuales, y en ello bonos para adquirir felicidad. En efecto, los sueños de la clase media tienen más de nebulosas apariciones que de realidades.⁴²

Para los integrantes de este sector social, la vida es repetición sin sentido personal, recreación de lo que vieron hacer, de la sumisión que algunos trabajos de manera aparejada conllevan. Así pasa la vida José, no puede enfrentar a su esposa y a los hijos, pero, sobre todo, a él mismo. Narrador testigo de su vida de repeticiones, está vivo pero metafóricamente va muriendo. Nebulosa representación de lo que cree es su vida, pero que se concreta en llevar a cabo a partir de una serie de deberes y de sentarse-esconderse a escribir el libro vacío. Representaciones, no decisiones y construcciones de un proyecto conjunto, actuaciones de papel de lo que le dijeron era su vida, su deseo y su sueño, pero que más bien, son signos de seres inmersos en el deber, seres que somnolientos personalizan roles y en ellos cautivan su ser.

A través de los pensamientos, de las reflexiones acerca de los integrantes de la familia, de sus relaciones con ellos, de los conscientes abusos del poder que sabe lo mantienen como patriarca de la familia y de la amante, la autora

⁴² G. Careaga, *op. cit.*

construye a José García. El espacio de la ficción, a través de las evocaciones, es el único lugar en donde puede confesarse tímido, nebuloso, consciente de las situaciones cotidianas que le dan en apariencia sentido a su vida.

La muerte no ha llegado en su totalidad, a pesar de las constantes repeticiones, conserva algunos elementos del pensar que es vivir. Reflexivo, asume que la vida no puede ser sólo la repetición del deber ser, que debe haber algo más, no sabe qué, pero sí que esta muerte en vida no puede ser todo.

Era imposible que todo se limitara a obsequiar un cigarro, en la banca de un parque, a un desconocido, y a oír tres veces la palabra “gracias”. ¿Quién era?

¿De dónde venía? ¿En qué pensaba?

— ¿Es usted de aquí?

— ¿De dónde?

— De aquí... de México... de la capital...

— No.

Había vuelto a meter las manos en los bolsillos.

[...]

No podía permitirlo. Sentí que debía abrazarlo y decirle que no sufriera, que no estaba solo, que yo era su amigo; que vivíamos en el mismo planeta, en la misma época, en el mismo país, que ahora estábamos los dos en el mismo parque, en la misma banca; que los seres humanos deben hablarse, sentirse, quererse; que todo hombre que pasa junto a nosotros representa una ocasión de compañía y de calor y que la indiferencia y el desdén de unos a otros es un pecado, el peor de los pecados.

Sentí que debía decir todo esto y lo dije, atropelladamente, a borbotones, trémulo de emoción. [...]

No sé en qué momento ni en qué palabra el hombre aquel me interrumpió.

Sólo recuerdo su expresión dura y su frase cortante, helada:

—¡No estoy para sermones!

Se levantó y se fue.⁴³

La familia y sus estratos de poder dignifican al que cumple con los deberes de su rol. José asume que por lo menos es un buen personaje, títere de lo que le dijeron era su hacer como padre, pero, ¿acaso la violencia que ejerce con sus hijos es una forma de generarles consciencia de sí? Está claro que no, pero, ¿cómo ser otro, si sólo conoce esta concreción?

Desde los usos del poder que están aparejados a los roles, los padres García tienen el derecho moral de reprimir cualquier acto que contradiga los usos impuestos en la escala de los roles. Castigan la libertad y/o autonomía que

⁴³ J. Vicens, *El libro vacío*, p. 81-82.

los hijos tienen. En el lenguaje enseñan la culpa, perfecto mecanismo aleccionador y represor de esta moral. Mediante esta ley mantienen el “orden” y les muestran a los hijos las ventajas de esta racionalidad. La muerte al ser en sí se hace presente, las representaciones se establecen y el ser calla, representa y cuando llega el momento de asumir un nuevo rol, reproduce, enseña y castiga, tal como ha aprendido.

Una noche, durante la cena —Lorenzo ya se había acostado—, José nos dijo:

—¡Ya estarán contentos; terminé con Margarita!

Vi que le temblaban los labios y que hacía esfuerzos por no llorar. Sentí una gran pena y me apresuré a explicarle:

—Yo no estoy contento de algo que te cause dolor, hijo, pero...

Ella me interrumpió:

—Yo sí contentísima. Comprendo que es un dolor, pero te faltan muchos, José.

El pobre muchacho nos miró con los ojos llenos de lágrimas. Yo estaba indignado por la dureza de mi mujer e iba a decir algo que suavizara sus palabras, pero ella se adelantó:

—Te falta el de ver llorar a un hijo.⁴⁴

Los hijos, José García y Lorenzo son espectadores a manera de la enseñanza griega, asistentes-partícipes, aprenden de los maestros, novicios de patriarcas, de burócratas, de ciudadanos. Son amantes del humo gris, de la banqueta y del cigarrillo, del poder y de la sumisión que implica creerse libres y ciudadanos. Enamorados un poco del padre, un tanto de la madre, un mucho de los sueños que la nueva ciudad provoca, asumen la culpa y los mecanismos del poder.

La familia García reproduce los esquemas de la racionalidad patriarcal; ellos, una de tantas familias, que esforzándose en cumplir con el hacer de su rol, matan cada día sus anhelos, sus gustos y sus deseos. Han asumido sus roles cautivos como una forma de vida. Existencia perfecta de los integrantes de la familia de clase media que creyendo vivir, matan cada día su autonomía y consciencia de sí. No se dan cuenta que aún en la infracción (la amante o la novia) reproducen el deber de sus roles y le agregan oscuridad a su ya trasnochada vida.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 139.

Los años falsos: “la obsesión por la escritura se sustituye por la obsesión de la muerte”⁴⁵

Después de veinticinco años de la publicación de *El libro vacío*, Vicens publicó su segunda novela. En esta ficción “la obsesión de la escritura se sustituye por la obsesión de la muerte”.⁴⁶ El cuestionamiento a las forma de vivir y morir están presentes en: *El libro vacío*, *Los años falsos* y “Petrita”, las tres obras literarias de la escritora. Diferentes representaciones y diversas preguntas ante lo simbólico. Mímesis de la vida y de las formas de morir, aun y cuando el corazón no se detenga.

En *Los años falsos* la familia Fernández representa a la familia de clase media que vivía en la ciudad de México de mediados del siglo xx. Vínculo que ante la frustración que la vida diaria les implica, ven en la muerte una salida que abre posibilidades de nuevas oportunidades. Poncho Fernández (el papá) pavoneando con su revólver lo dispara y muere a consecuencia de este mal uso. Alfonso Fernández (el hijo) que en la trasposición de nombres, que por supuesto implican los roles que asumirán en este vínculo patriarcal, debe asumir las responsabilidades financieras, de orden y de poder en la familia. A los quince años y en el fulgor de la rápida carrera de una bala se convierte en padre, amante, esposo asexuado, amigo y asistente del Diputado. En el surco que deja la bala, se abre el camino que lleva a cabo la transposición simbólica. El padre muere físicamente, pero vive en la muerte simbólica del hijo. Uno sale y el otro entra, ambos viven en un cuerpo y ambos mueren en la explosión del revólver.

La madre, que en el orden liberal no necesita más nombre que el apellido que asume a partir de la conyugalidad con el señor Fernández, representa a las madres en este orden, sector social y tiempo. Enseña al hijo-padre, al padre-hijo y a las hijas lo que esta racionalidad delimita; la representación del rol y a cautivar su existencia, pretendiendo una vida autónoma.

Las gemelas asumen dicho orden y lo reproducen, son las encargadas de recibir la frustración del hijo, del padre y de la madre, a través del silencio permitir a la madre, al hermano-padre y al padre-hijo de la madre, dar salida a sus frustraciones y disgustos. Las hijas se encargan de la reproducción de la liturgia familiar, de limpiar la tumba del padre, de aprender a ser las futuras esposas de sus respectivos maridos-hijos. Saben que callar genera ganancias, en el silencio aprenden a ejercer los hilos del poder patriarcal.

⁴⁵ Ana Rosa Domenella, “Muerte y patriarcado en *Los años falsos* de Josefina Vicens”, en Luisa Campusano, coord., *Mujeres latinoamericanas del siglo xx. Historia y cultura*. México, UAM-I / Casa de las Américas, 1998, p. 194.

⁴⁶ *Idem*.

Igual que en este momento: hace media hora que está diciendo que se le olvidó traer ese polvo que es tan bueno para tallar el mármol; que lo dejó sobre la mesa de la cocina; que ella tiene que acordarse de todo porque con “esas hijas” no puede contar; que “ya están en edad” de ayudarla; que nunca va a poder descansar.⁴⁷

En *Los años falsos* la muerte es la dadora de vida; en esta aparente aporía la pregunta es: ¿cuándo se muere?, y entonces surge la discusión y la metáfora; donde la respuesta está en las posibilidades del lenguaje; en él está la materia constitutiva de la vida y de la existencia. El lenguaje es puesto como el mecanismo de instauración moral, en ello posibilita la vida y es también, en la novela y en las familias patriarcales, el vehículo para la muerte; complejo y delirante, pero en su intrínseco sentido posible.⁴⁸

La muerte tiene muchas representaciones simbólicas, varias de ellas presentes en la novela. *Los años falsos* establece desde el título y aún más en el incipit: “Todos hemos venido a verme”,⁴⁹ la dualidad del ser. El sujeto de enunciación a través de la irregularidad de la sintaxis y en ello de la oralidad se presenta como un yo que está siendo visitado por un plural que además lo incluye. “Tres eficaces y activas amas de casa arrancándome las hojas secas, que son precisamente las que me gustan, y podándome la buganvilia para que no tape nuestro nombre y no trepe por la cruz y la oculte”.⁵⁰

La novela establece las muchas posibilidades que el morir implica. Se puede estar muerto aun cuando el corazón late y estar vivo a pesar de que el corazón ya se durmió. En el inicio de la novela el sujeto de enunciación funge como la voz del padre-hijo, después se escucha la voz del hijo y al final surge la voz del hijo-padre renacido, el padre-Dios-hijo; es la voz del omnipotente Dios, quien a voluntad puede dar y quitar la vida.

Soy Dios. Es magnífico ser Dios. ¡Resucita Poncho Fernández! ¡Muérete, Poncho Fernández! Y a ti no te queda más que obedecer. ¡Tan arrogante que eras y mira a lo que has llegado! Disfruta el poder de tu hijo. Querías que fuera poderoso, pisara fuerte y llegara muy alto, ¿te acuerdas? Pues llegué a una altura que jamás pudiste calcular, ni imaginar siguiera. Soy Dios.⁵¹

⁴⁷ J. Vicens, *Los años falsos*. México, Martín Casillas, 1982, pp. 19-20.

⁴⁸ El análisis de la novela implica otros elementos que por la finalidad y extensión del presente artículo no se incluyen, pero se sugiere se revise A. Sáenz, *op. cit.*

⁴⁹ J. Vicens, *Los años falsos*, p. 11.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵¹ *Ibid.*, p. 100.

Las representaciones simbólicas de la muerte que la obra presenta son acepciones que, a partir de los recursos de la ficción, representan estadios morales y formas de vivir los roles, que en su excelente desempeño cautivan al ser y, en ello, se hace presente una forma de morir. La muerte en esta ficción no sólo implica el dejar este mundo corpóreo, sino otras formas simbólicas. La imposibilidad de la trascendencia a través del lenguaje es una forma de morir, ya que a través de la educación, se enseña a asumir el deber ser y en ello a matar al ser para sí y dar vida al ser en sí.

En el lenguaje se aprende la existencia, se conoce al ser y se asume la identidad. En estas complejas funciones que el lenguaje establece y enseña, se aprehenden elementos ideológicos que en el decir y en el callar están implicados. En cuanto al texto literario Cristina Elgue afirma: “las ideologías no proporcionan solamente ‘representaciones’, sino también indicaciones de prácticas y comportamientos”.⁵²

En el lenguaje de la novela se instaura la trascendencia de la racionalidad patriarcal y, en ello, la asunción de los roles que dicha moralidad implica. “No lo entiendo. Tal vez el estar muriendo sea un rumor que puede no oírse, pero el morir es un silencio que tiene que ser escuchado”.⁵³

La familia está representada en esta ficción, a manera de metáfora de la clase media que habitaba la ciudad de México entre los años cincuenta y setenta. Sector social que se asumió como ciudadanos y se vislumbraron como los dueños y señores del nuevo hábitat y en ello tuvieron que cambiar sus usos y costumbres. En esta transición asumieron formas sincréticas de representación y de identidad. El espacio los delimitó, los representó y les dio cobijo para nuevas esperanzas. Nebulosas imágenes de perfección, pero en este *performance* se vieron, se soñaron y se murieron viviendo los roles.

En la novela el padre se llama Alfonso Fernández y el hijo Luis Alfonso Fernández, una de las primeras formas de trascendencia que el orden liberal le proporciona a los seres inmersos en este orden. La novela en la crítica que hace a este uso, *perfora* el nombre y sus usos, de tal modo que desde el inicio narrativo marca indicios de lo que será la vida y la muerte en el orden patriarcal, todo a través del lenguaje.

Nombra al padre “Poncho” hipocorístico de Alfonso, denominación que en los usos y costumbres se le asigna mayoritariamente a los hijos. Así se trastoca el orden y se le otorga al hijo el nombre del patriarca; con esto no sólo se sustituye la figura simbólica en la casa y en el trabajo, sino en todos los elementos que

⁵² Cristina Elgue de Martini, “La literatura como objeto social”, en *Inventio*. Rosario, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 2003, p. 16.

⁵³ J. Vicens, *Los años falsos*, p. 29.

ser el orden y la ley implica. Así, a través de la diégesis el padre es nombrado Poncho y el hijo Alfonso, una más de las maneras de dar vida al padre y de matar al adolescente.

El orden en el ámbito patriarcal delimita la existencia de los integrantes de la familia. Si los hijos/as y la esposa se asumen a esta perspectiva, viven incluidos al vínculo y pueden asumir que tienen espacios de representatividad, de lo contrario no se les nombra, se les excluye en el discurso, como una marca de eliminación simbólica, se les quita la visibilidad y en ello se les quita existencia.

Ahora me alegro de haberlo hecho, porque así quedó bien. Nuestro nombre, el de los dos, Luis Alfonso Fernández, sin más. Aunque las fecha no me correspondan a mí y el nombre casi no le pertenezca a él porque le fue disminuido y denigrado desde que nació: el niño “Ponchito”, el joven “Poncho” y después, para todos y para siempre, “Poncho Fernández”. Nadie le decía Luis Alfonso, ni Luis, ni Alfonso, ni Fernández a secas.⁵⁴

El día del entierro la transposición se lleva a cabo, supuestamente el padre muere, y el hijo vive, pero en esta racionalidad, el padre a lo largo del lenguaje y de la educación ha asegurado su permanencia. La trascendencia en este orden exige la muerte al ser para sí y la aparente vida del ser en sí, que en su intrínseco sentido implica matar las decisiones, la autonomía y la vida propia.

Alfonso se pone el traje negro que el padre utilizaba para los días “elegantes”. Ambos utilizan la misma talla, así que el atuendo sólo amerita unos pequeños ajustes y puede usarse como ropa de luto. La aparente muerte del padre se hace evidente, el hijo asume la ropa del padre, el nombre y la figura de autoridad en la familia, incluso representa al padre cuando está con la amante. En la racionalidad patriarcal el orden es simbólico, no utiliza sólo los elementos del cuerpo, sino todas las posibilidades que lo simbólico permite, así, Luis Alfonso afirma: “No era ponerme tu ropa, era vestirme de ti”.⁵⁵

Una vez muerto el padre, Alfonso es el padre y asume la posición simbólica que este juego de roles le implica. Ahora “él es el hombre de la casa”,⁵⁶ debe asumir que ello implica ganancias y pérdidas. Que las sumas están en términos del poder y las restas en términos de autonomía y auto elección.

La muerte y la vida una vez más son expuestas como elementos a decidir. El hijo asume las implicaciones que este poder le otorga y es testigo presencial a su defunción y le sede su cuerpo al padre. Alfonso por decisión, que se sustenta

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.

en la educación que cada día se ha instruido en el lenguaje, “decide” bajar las escaleras que le conducirán al averno y dar vida a la “gloriosa” existencia del padre. Glorifica la educación y el lenguaje patriarcal y lleva a cabo las decisiones que se esperaban de él, es un buen hijo del patriarca; ahora sólo deben cambiar de cuerpo.

La muerte implica la ascensión al rol de patriarca. En este pacto de poder el hijo es consciente de las ganancias, las asume y entrega al incensario del Dios, su autonomía y autoconstrucción. Una vez glorificado por el fuego de la prueba de la virilidad que implica la experiencia heterosexual, que conlleva la aprobación del grupo juramentado, resurge como patriarcal y en ello se cierra el pacto del cautiverio.⁵⁷

Una vez transfigurados los nombres y los roles del orden familiar se cambian los lugares simbólicos. Poncho (el padre) continúa siendo el patriarca de la familia y Alfonso debe pagar dos precios: renunciar a su ser para sí y asumir que su madre, ya no lo es más. La antes madre es ahora la completa y renacida madre asexual, se ha transformado en la madre-esposa del hijo-padre de la familia Fernández.⁵⁸

La madre que ha crecido en esta racionalidad patriarcal y que conoce los premios y los precios de este orden, con rapidez asume los cambios y se presenta como la esposa de los Fernández. La sexualidad que podría significar una afrenta al tabú del incesto, no lo es para la familia patriarcal. La señora Fernández sabe que la sexualidad no es elegida, es un bien de cambio para asegurar la conyugalidad y para garantizar protección y virilidad, una vez logrado, desaparece de la vida de la esposa. Una vez nacido el primogénito, ella asegura para sí protección y para el marido la reivindicación pública de su hombría. La asexualidad se inicia con el matrimonio y se culmina con el nacimiento de los hijos. En esta renuncia ella vive la vida erótica sólo como una forma de reivindicación del poderío viril del señor Fernández. Así, cuando “trajo al mundo” a las gemelas, su rol como mujer sexuada se terminó y desde aquel entonces debió renunciar a los sueños húmedos y a los deseos que su cuerpo le piden.

La muerte tiene otra forma de representación, la renuncia al ser en sí y a la sexualidad. La madre en este orden muere en ambos aspectos y sólo vive para el rol de ser para los otros. No tiene, ni debe sentir deseos sexuales una vez procreados los hijos. Las gemelas, son aquellas mujeres que en esta moralidad no necesitan nombre como sujetos individuales, ya que su rol es claro, afirmar que el padre “sí las puede” y pudo tener tantas hijas que incluso en un embarazo logra dos.

⁵⁷ Para un análisis completo del grupo juramentado véase Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 193.

⁵⁸ J. Vicens, *Los años falsos*, p. 46.

La madre regaña a las hijas, les ordena su lugar en este mundo, deben cuidar la liturgia, llevar a cabo los actos del orden, callar para que los poderosos descansen las tensiones existenciales que la aparente vida les implica. En resumen, deben aprender cómo se lleva a cabo el poder bajo la doble moral.

La madre ha encontrado muchas ganancias en este orden. La señora Fernández como integrante de este vínculo y espacio, responde a las ordenanzas que su cautiverio le exige, ha matado su ser para sí, pero ha logrado controlar los hilos del poder. A partir de la inmolación que hace de su ser para sí; asume el poder y en ello se presenta ante los hijos como la sufriente, la desprotegida y desamparada, pero tras esta máscara se teje el poder y se guardan los cobros que al llegar a la vejez les requerirá a los hijos.

La madre en este sector y hábitat aprende el poder que se ejerce tras la doble moral, que implica dobles discursos. En la niñez y la adolescencia de los hijos ella mata su ser para sí, para una vez transfigurada por la muerte simbólica, resurja en la vejez, poderosa. La madre a la que los hijos e hijas en la vida adulta respetarán, porque —ella sufrió tanto—. Es aquella que les hará pagar a los vástagos cuando la edad adulta o la vejez le lleguen. El precio es alto, desde la muerte simbólica les cobrará cada sacrificio, cada actitud “amorosa”, cada desvelo y cada cuidado que hizo parecer era desinteresado.

La decisión ante los cautiverios de esta racionalidad patriarcal son formas de recusar al rol y de iniciar el camino de la vida, pero los momentos de decisión son tan breves, que casi se podría pensar que no existen, pero se postulan y existen, se puede transgredir al rol, pero se debe asumir que hacerlo es perder hilos de esta trenza del poder.

La ciudad y la muerte trezadas por el lenguaje

En las tres obras literarias que escribió Vicens está presente la muerte como tema o como elemento simbólico para realizar una crítica social. Sea como una forma simbólica que mata la chispa vital que en el devenir diario y en la asunción del deber ser va menguando-matando a los seres de ficción, o como una representación de la familia de clase media que vive en la ciudad de México a mediados del siglo XX y en el lenguaje que conlleva los roles se van matando, pretendiendo otorgarse vida.

En “Petrita”, único cuento de la autora, la muerte es descanso, palabra, vida y silencio. En *El libro vacío* y *Los años falsos*, la familia, su vida y muerte en una ciudad que están aprendiendo a vivir es el hilo conductor. Lo patriarcal permea las interacciones que estos personajes mantienen. José García con el miedo

a escribir y la imposibilidad de dejar de hacerlo. Entre la costumbre y el deber se niega a otras posibilidades de vida. La existencia se le va en las pequeñas cosas que ahorrando puede comprar y en ejercer el poder autoritario que su rol le permite. Poncho Fernández ha muerto, pero vive en el cuerpo del hijo. Alfonso Fernández ha muerto a su autonomía y cegado por los falsos brillos del poder, firma su sentencia y elige morir.

Las mujeres en ambas novelas son fuertes y calladas. A manera de aporía son reproductoras de esta racionalidad. Cuando le preguntaron a Vicens por sus personajes femeninos y la fuerza que se leía en ellas, respondió que sus mujeres eran fuertes, con lo que se confirma que las mujeres en lo patriarcal asumen mucho poder al callar.⁵⁹ El silencio se reinterpreta y los esquemas de vivir el control y el dominio adquieren nuevos enfoques, más allá de las implicaciones que el discurso ha planteado del ser mujer.

La señora García, la señora Fernández y las gemelas aprendieron el poder del patriarcado y lo ejercen. Callan en aparente sumisión; en verdad están pagando con votos de silencio, dominio posterior; las cuotas de la muerte de los hijos e hijas y la gloria que esta racionalidad les otorga en la vejez. Por ello silentes saben que el poder y el orden en este paradigma no está en el grito y la fuerza, sino en el lenguaje, en lo simbólico.

Los hombres de sus novelas y de las familias de clase media representadas, están por igual cautivos. Representantes de sus roles, son figuras que establecen la ley y el orden familiar, símiles del Estado moderno mexicano. Seres que constriñen sus ser para sí, a partir de vivir para los otros. Construyen en el lenguaje, que es diario vivir las pruebas que les exige el grupo juramentado y a su vez les exigen a los otros, pagar por igual el precio del temor que la inclusión al grupo exige. Dan y exigen pruebas de hombría, ratificar la virilidad es un acto continuo, donde el lenguaje es medio, fin y sentido.

Como se ha venido desarrollando, la autora en sus textos representa a la familia. Los retrata en las maneras que tienen de vivir los roles, que a su vez representan esquemas cautivos del ser, cárceles que simbolizan formas de morir, ya que implican la renuncia a la autonomía y al ser para sí.

El discurso repetido diario permite la trascendencia de esta racionalidad, sustenta el deber ser de los roles y pone los barrotes y las cerraduras de los

⁵⁹ “—Papá...quiero hablar contigo... ¡de hombre a hombre! [...]”

El hombre es tu madre, que sí lo oye, sólo que ya con una ilusión que se ha ido diluyendo a base de años tristes e iguales, de enfermedades, de trabajo, de deudas, de muebles viejos y crujientes. Tu madre, que a pesar de todo eso, hoy tiene en los ojos un tenue brillo y una mínima sorpresa”. (J. Vicens, “Petrita”, en Maricruz Castro y A. Petterson, eds., *Josefina Vicens. Un vacío siempre lleno*. México, Tecnológico de Monterrey/ Conaculta, Fonca, 2006, p. 67.)

cautiverios. Tras la inocencia del elogio, el premio y la sonrisa los padres aprendieron y ahora enseñan elementos simbólicos identitarios, que es: la relación entre familia, roles y racionalidad patriarcal. Tras el dulce que significa el premio al mejor representante de su rol, se firma el acta de defunción del ser autónomo. El lenguaje es entonces mecanismo ideológico a través del cual se aprende a morir. Es canal del código patriarcal.

La ciudad de México se hace presente en la ficción de Josefina Vicens. La política, la vivencia en la ciudad, las formas de representación de las familias, los roles que ellas implican son personajes que estas novelas metonímicamente asumen. En las dos obras la ciudad de México es sustancialmente importante, ya que en ella se asumen los roles sincréticos que esta racionalidad propone. En ella se aprenden nuevos anhelos, se modifica el lenguaje, el hacer y, en ello, poco a poco al ser, que asumido en comprar, en tener, en hacer, se olvida de ser y de vivir.

La clase media reproduce los esquemas sincréticos que este orden propone. La muerte al ser para sí, se vuelve un modelo tan popular que se olvidan lo que el vivir implica y pretenden que la muerte es una forma de vida. Las cosas son elementos simbólicos que esta clase valora. En ambos textos el comprar, el adquirir, y pensar más en parecer que en ser, se vive como si ello fuera vida. Incluso se justifica la renuncia a la autonomía en aras de las cosas. A partir de los "bienes" se toman decisiones acerca de la conyugalidad y las relaciones. Tras satisfactores efímeros como los productos de moda, se truecan opciones entre la vida y la muerte simbólica.

Apartir de la reconstitución simbólica que lleva a cabo Josefina Vicens, surgen la ciudad de México y las nuevas representaciones que la modernidad sugiere. La muerte en estas ficciones está presente en sus acepciones, es diario repetir, patriarcado asumido a través del lenguaje, vida robada por la repetición, decisión por el deber ser y por la perfecta representación del rol.

Fecha de recepción: 23/01/2012

Fecha de aceptación: 10/09/2012



ENTREVISTA

UNA DEMOCRACIA SIN CIUDADANOS: ENTREVISTA A ALBERTO OLVERA

SANTIAGO SORDO RUZ*

¿Qué democracia tenemos hoy en México?

Tenemos una democracia a la que yo le llamo fallida, producto de una democratización interrumpida. Podemos usar varios adjetivos para calificarla; yo he hecho un libro que se llama *La democratización frustrada*,¹ por ejemplo. En todo caso, lo que estos calificativos indican es que se trata de un proceso que no logró conducirnos a una democracia electoral operativa y mucho menos a una democracia en el sentido fuerte de la palabra, es decir, a una democracia que fortalezca los derechos de ciudadanía. Las democracias no se caracterizan únicamente por la incertidumbre en los resultados electorales, que es la definición minimalista de la democracia, sino que se caracterizan también, aquellas que son duraderas y sostenibles, por fortalecer los derechos de ciudadanía, crear ciudadanos que puedan defender sus derechos y participar de manera activa en los asuntos públicos.

En este sentido, en México lo que hemos tenido es una democracia muy parcial en donde logramos, en efecto, una competencia electoral real pero en el marco de la continuidad esencial del viejo régimen autoritario. Es decir, una democracia que logró pluralizar los actores políticos, darle un lugar a los actores políticos en la competencia pero socializando y generalizando las prácticas, las

* Estudiante del Doctorado en Estudios Humanísticos del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, < odros@hotmail.com.>

¹ Alberto J. Olvera, coord., *La democratización frustrada: limitaciones institucionales y colonización política de las instituciones garantes de derechos y de participación ciudadana en México*. México y Xalapa, CIESAS/Universidad Veracruzana, 2010.

instituciones y la cultura del viejo régimen. Esto significa, en esencia, que tenemos una democracia sin ciudadanos. En todo caso, sólo somos ciudadanos cada vez que vamos a votar y eso ante opciones cerradas por el monopolio que los partidos han creado en torno a la representación pero no somos, fuera de ello, más ciudadanos. Así que, en ese sentido, tenemos una democracia incompleta.

Entonces, digamos que lo que sí tenemos es, por lo menos, esta institucionalización de la incertidumbre en los procesos electorales. Como menciona en *La democratización frustrada*, esto se logró a través de un largo proceso de reformas electorales en las cuales se va cediendo un poco de juego a diferentes actores. Parece que hubo dos momentos centrales en este proceso: la reforma que arranca en 1977 y después las reformas de la década de los noventas que culminan con la creación del IFE completamente ciudadano. Si utilizáramos la terminología habermasiana para pensar en este proceso, ¿qué nos podría decir respecto de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema en estos dos momentos?

Creo que un régimen autoritario como el mexicano, es decir, un régimen corporativo con un solo partido y falta de competencia electoral se caracteriza, precisamente, por el hecho de que coloniza, por decirlo así, los espacios de la sociedad. En otras palabras, las organizaciones sociales, léase sindicatos, organizaciones campesinas, profesionales, etcétera, todas son invadidas por la política. Es decir, son correas de transmisión de un poder político y miembros formales de un partido político, en este caso único, de manera que si algo caracteriza a este régimen autoritario es que abolió la diferenciación entre sociedad y Estado. Al contrario, crea mecanismos de fusión entre sociedad y Estado y, por consiguiente, la tradición priista consiste precisamente en esta dependencia de la sociedad respecto del Estado.

En las reformas democráticas sucesivas esta situación no ha cambiado. Lo que hemos encontrado, más bien, es la creación de una esfera autónoma de competencia partidaria que no ha modificado en lo esencial esta relación de dependencia de la sociedad respecto del Estado; la falta de autonomía de lo social respecto a lo estatal. Podemos decir entonces que agregamos un elemento nuevo al viejo régimen, le dimos democracia electoral, competencia efectiva muy regulada y monopolizada por pocos partidos, pero no cambiamos lo esencial que son los modelos de relación entre sociedad y Estado que provienen del pasado.

¿Y qué hay de la década de los noventas? En la culminación de lo que se ha tenido en llamar la transición mexicana —el hecho de que en 1997 el PRI haya perdido la mayoría en el Congreso y en 2000 haya perdido la presidencia— ¿qué papel cree que jugaron las fuerzas del mercado? Parecería que la cúpula priista se asocia con la cúpula empresarial, que hay una intromisión del mercado en esta segunda etapa del proceso.

Una vez más tenemos que remitirnos al pasado para entender el presente. El régimen priista tuvo como una de sus misiones históricas lograr el desarrollo del país que, en la práctica, significó crear los mercados y sus actores, es decir, los empresarios y los trabajadores. No debe de olvidarse que el enorme monto de la intervención del Estado en la economía condujo a que el Estado mismo creara con sus inversiones a buena parte de la burguesía nacional. Es decir, a diferencia del modelo occidental en donde la burguesía preexiste al Estado democrático, en México el Estado crea a la burguesía en lo fundamental. Más aún, lo hace por vías ilegales: la corrupción sistémica y los negocios privados; la propia clase política dirigente tornándose en clase empresarial. Un caso paradigmático es el de Miguel Alemán, por poner un ejemplo, pero hay muchos más. Y esto significa, entonces, que los empresarios tienen una deuda con el Estado, una deuda de gratitud, de negocios y de relaciones.

Lo que cambia con el neoliberalismo es que se consolidan otros sectores, emergen nuevos sectores de esta burguesía nacional y entran algunos de ellos en una esfera de competencia con el capital extranjero y, por consiguiente, observamos un cambio de composición. La burguesía nacional se concentra cada vez más, hay unas pocas grandes empresas, y una tendencia a la monopolización creciente en los mercados u “oligopolización”, es decir, unas pocas empresas dominantes en cada mercado. Esta nueva burguesía adquiere un poder dominante tal, que ahora es capaz de plantear su relación con el Estado en términos de igualdad. Ya no es una burguesía dependiente sino una burguesía que está ahí para imponer sus condiciones y sus términos al propio régimen político.

Nada más claro para ilustrar este caso que el de los empresarios de la televisión. Éstos han adquirido tal poder que ahora negocian “de tú a tú” con el Estado. Lo mismo el gigantesco monopolio telefónico que es capaz también de burlar las reglas, hacer miles de juicios, impulsar con su poder económico regulaciones especiales de tal forma que ahora tenemos un régimen político que es, de alguna forma, prisionero del poder de aquellos sujetos que él mismo creó en el pasado.

Si consideramos, como nos menciona, que en el primer momento del proceso toda la acción social estaba monopolizada por el Estado, y en el segundo el Estado compite con este “monstruo” que él mismo creó, si el poder estaba concentrado en estos dos actores, ¿qué papel pudo haber jugado la sociedad civil en la democratización y mediante qué mecanismos?

Bueno, sectores de la sociedad civil mexicana jugaron un papel protagónico en el impulso del proceso de democratización; lo jugaron desde afuera de los partidos. Por supuesto que los partidos también tuvieron un papel determinante, estaban peleando por su propia existencia y por sus propios espacios de acción. Pero la lucha de los partidos por la democracia no habría tenido ninguna viabilidad si no hubiera habido una sociedad civil movilizada y comprometida con el proceso de democratización. El ejemplo más palpable es el de Alianza Cívica, un movimiento pro-democrático nacional que por más que fuera pequeño en tamaño, era grande en términos simbólicos y morales. Sí planteaban la lucha por la democracia al margen de los partidos exigiendo congruencia entre un discurso y unas reglas formalmente democráticas y prácticas que eran profundamente antidemocráticas. Este impulso moral y las distintas prácticas que impulsó Alianza Cívica como la vigilancia de las elecciones, el monitoreo de medios de comunicación, la necesaria equidad en la competencia electoral y la selección transparente de los candidatos, fueron elementos que se incorporaron como normas de la vida democrática contemporánea. Así que yo podría decir que la participación de la sociedad civil en el proceso de democratización resultó decisiva para su propio éxito.

Hemos de decir también que en el desenlace concreto de la democracia electoral —es decir, el momento fundacional que es la reforma electoral de 1996— jugó un papel decisivo la amenaza política que representaba el zapatismo. Sin esa amenaza del zapatismo es posible que no hubiéramos tenido esa reforma electoral. La verdad es que el PRI actúa siempre sobre la base del miedo y de buscar las menores consecuencias posibles. El miedo a la generalización de una insurrección zapatista en medio de una crisis económica terrible como fue la de 1995 hizo que el PRI decidiera que era preciso soltar las amarras del sistema electoral y esa legislación de 1996 condujo a la creación del IFE histórico y heroico que todos conocemos y, en efecto, eso condujo a la posibilidad de la alternancia política en el gobierno federal. Pero insisto, hemos de considerar, por ejemplo, que los zapatistas, aunque no se propusieron ni pidieron, ni lucharon por la democracia electoral, con sus actos en la coyuntura histórica determinada que era la de mediados de los noventas, lograron realmente el último empujón que necesitaba el régimen para dar ese salto decisivo.

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 13, enero-junio 2013, pp. 175-182.

Pensando en aquellas razones que orillan a un régimen omnipotente, como lo fue en su momento el del PRI, a empezar a ceder espacios, a liberalizarse, ¿diríamos entonces que la manera en la que incidió la sociedad civil en el proceso de democratización es la movilización? ¿Qué herramientas tuvo la sociedad civil para presionar e influir en la transición?

Bueno, yo creo que las circunstancias históricas determinan cuáles son los espacios de movilización con que cuentan los actores de la sociedad civil. En la década de los noventas el recurso a la movilización fue sistemático, hubo muchas movilizaciones. Hubo muchas acciones callejeras simbólicas, firmas, manifestaciones, entrevistas; una hiper-movilización si uno lo quiere ver así. ¿Había otros espacios posibles? Hubo una lucha a través de los medios de comunicación. Hubo quienes escribieron en los periódicos, quienes mandaron comunicados, quienes fuimos entrevistados muchas veces en el plano local y nacional, quienes llevaron a cabo *lobbying* con los propios partidos y con la Presidencia de la República, etcétera. Digamos que hubo muchos espacios de acción pero ciertamente en los momentos decisivos de la transición, la movilización pública de la ciudadanía fue decisiva.

Puede decirse que el logro de la democratización mexicana, de nuestra transición, estuvo plasmado en lo que fue el IFE entre 1996 y 2003. Sin embargo, en este último año hay un punto de inflexión, un deterioro en la autonomía del instituto. ¿Qué sucedió? ¿Qué se dejó de hacer que permitió que se colonizara nuevamente este organismo tan importante?

El gran problema que hubo en el 2003, que es cuando se cambiaron los consejeros electorales, fue que la clase política en su conjunto, y en esto incluyo al PAN, al PRD y al PRI, decidieron que un IFE verdaderamente autónomo era demasiado peligroso. No olvidemos que el IFE autónomo le impuso al PRI una multa histórica de 1 500 millones de pesos debido al financiamiento ilegal que el sindicato petrolero hizo al PRI en su momento y que le impuso una multa de 600 millones de pesos al PAN por el financiamiento ilegal que los Amigos de Fox habían proporcionado a la campaña del ulterior presidente Fox. No sólo eso, sino que había establecido múltiples sanciones administrativas a todos los partidos por errores de contabilidad y por falta de rendición de cuentas. Es decir, el IFE había establecido una verdadera capacidad de control de los excesos más graves de los partidos. Yo creo que ahí hubo un consenso, sobre todo entre el PAN y el PRI, de que no era conveniente continuar con un IFE tan potente y tan “suelto” respecto a la clase política. En el 2003 —y eso fue

un pecado capital imperdonable del presidente Fox— se accede, con el PRI representado en ese momento por la maestra Elba Esther Gordillo, a escoger a consejeros electorales, ya no sobre la base del mérito y el prestigio personal en la lucha por la democracia, como se había hecho antes, sino sobre la base de la lealtad partidaria. En ese momento, esa decisión destruye la mitad del prestigio del IFE. Es decir, se nombra a personas de muy bajo perfil sobre la base de lealtades personales a los políticos, particularmente a la propia Elba Esther y, en su caso, a los panistas, se deja fuera al PRD de la repartición de los consejeros electorales, lo cual va a tener consecuencias trágicas en las elecciones de 2006 y esto conduce, por consiguiente, a un problema mayor: la pérdida de legitimidad del IFE.

Frente a este retroceso, ¿qué puede hacer la sociedad civil para defender las instituciones que nos garantizan derechos? Siendo que no hay maneras de incidir en el diseño institucional que, en el caso del IFE, permitió la politización de la elección de consejeros, ¿qué cree usted que se puede hacer desde la sociedad civil para proteger los espacios existentes y recuperar los que se han colonizado?

Creo yo que los ciudadanos vamos a tener que actuar simultáneamente en varios frentes. En otras palabras, no existe un solo espacio de acción prioritario o estratégico en una transición a la democracia que exige la modificación de las leyes, el cambio institucional y sobre todo la modificación de la cultura política. Por consiguiente, creo que los ciudadanos tenemos un frente civil, que significa que hay que democratizar las organizaciones de la sociedad civil realmente existentes. Es decir, es un imperativo político la democratización de los sindicatos, de las organizaciones populares, de las organizaciones y asociaciones profesionales y, yo diría, también de las universidades e instituciones de producción de conocimiento que se caracterizan por un autoritarismo extremo, por la falta de transparencia y de acceso a la información.

Es imprescindible, por supuesto, exigir a los partidos políticos que cumplan la función que hipotéticamente deberían cumplir: presentar programas y alternativas a la población. Hoy en día los partidos políticos son más bien una especie de empresas de colocación política, instituciones mediadoras de personas ambiciosas y no necesariamente partidos ideológicos o programáticos; no lo son en absoluto, no hay diferencia sustantiva entre uno y otro. De manera que tenemos que exigirle a los partidos que cumplan con las funciones que hipotéticamente les otorgan el carácter de instituciones de interés público. Les otorgamos un financiamiento gigantesco y generoso para que hagan un servicio público al

ofrecer a la población alternativas, liderazgos y el cumplimiento de programas, y lo más que tenemos son maquinarias políticas bastante defectuosas.

Necesitamos, por otra parte, emplear los espacios públicos. Tenemos en México una escasez notable de espacios de debate. Los que tenemos son muy pocos, de mala calidad, con muy poco acceso, con muy poca gente participando en ellos. Tenemos, como en todas las áreas de la vida pública mexicana, una monopolización del espacio público y necesitamos también democratizar estos espacios.

Y por supuesto, al último, aunque no al final, es imprescindible que desarrollemos los ciudadanos de este país una capacidad crítica y de exigencia de derechos. Los mexicanos estamos muy acostumbrados a recibir pasivamente el autoritarismo gubernamental, a no tener acceso a esos derechos, a aceptar las migajas que de alguna forma nos ofrecen los gobiernos en todos los niveles. Creo que cambiar la actitud hacia un paradigma ciudadano de exigencia de derechos es imprescindible también como parte de una transformación cultural necesaria.

Para concluir, y retomando lo que nos menciona sobre los espacios de debate que están monopolizados, si los actores que controlan la mayoría de estos espacios —los medios masivos de comunicación— se rigen por una lógica de interés privado y no público, ¿cómo podemos democratizar estos espacios?

Yo creo que los Estados democráticos en general cumplen una función de interés público esencial que es la de regular el mercado. La regulación del mercado es indispensable en cualquier sociedad democrática contemporánea. En el caso de México tenemos omisiones fundamentales en esta función esencial de un Estado moderno, puesto que el Estado es incapaz de regular el mercado. Es decir, los actores del mercado son más fuertes que el Estado. Por eso mismo, tenemos una altísima concentración empresarial en la mayoría de los sectores económicos y un incumplimiento de las reglas más básicas de respeto al medio ambiente, de los derechos laborales y, en general, al pago adecuado y correcto de impuestos. Toda esta omisión de las empresas es en realidad una demostración de una falla del Estado, de una falla institucional del Estado. De manera que lo que requeriríamos para refundar esta relación, se puede decir, de absoluta libertad en la ilegalidad del mercado en México, sería crear un Estado fuerte, un Estado de derecho, un Estado con capacidades regulatorias reales, no para anular al mercado, sino simplemente para establecer las reglas de funcionamiento y de competencia que estén en el mejor interés público. Yo creo que es imprescindible que entendamos que el mercado competitivo, el

mercado que efectivamente ayuda a mejorar la economía de un país, es aquél que tiene reglas claras sobre las cuales operar. En México lo que tenemos hasta el momento es básicamente una “ley de la selva”, también en el mercado, que es aprovechada, por supuesto, por los actores más fuertes.

Fecha de recepción: 16/08/2012

Fecha de aceptación: 10/10/2012



RESEÑAS

¿HACIA DÓNDE VAMOS?

MORALES, Cesáreo, *¿hacia dónde vamos?, silencios de la vida amenazada*. México, Siglo XXI, 2010.

Un problema filosófico se presenta como una perplejidad. La perplejidad es un no saber qué camino tomar¹ porque no se ve claro. Hay como una sombra que oscurece el sentido, una suerte de niebla mental,² como decía Wittgenstein. Por lo pronto nociones decisivas para las políticas modernas como las de igualdad, libertad y democracia, estarían construidas sobre la base de la exigencia de fraternalización del género humano, orientada por la figura imaginaria del amigo y la exclusión del enemigo, al cual le serían imputables todas las faltas a los ideales fraternales de los amigos.

Con ello no se ve claro el uso de nuestro lenguaje democrático, y aparece entonces un enigma que nos desazona, y quizá sea éste, entre otros, el problema del libro: *¿hacia dónde vamos?*, de Cesáreo Morales. El problema es mayor, se trata de lo político. El título apenas se descubre en medio del enigma que engendra, de la perplejidad que ocasiona, de una puesta en cuestión del *nomos* y de suscitar la presencia de Hobbes, como dice Cesáreo Morales: “todavía”.

Pero la modestia del título de este libro me desazona: *¿hacia dónde vamos?*, como si con esta simple frase se quisiera marcar un territorio ignoto, una pregunta que nos deja a descampado, sin saber qué hacer o, al menos, nos deja sabiendo eso que dejamos de hacer ya con el rumbo perdido. La pregunta también suscita en nuestro entramado esa vieja noción del *thelos*.

¹ Ludwin Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 123.

² L. Wittgenstein, *The Mué and Brown Books*, p. 17.

Aunque sabemos que la política en su dimensión conflictual es considerada como algo perteneciente al pasado, y el tipo de democracia que se recomienda es una democracia consensual, completamente despolitizada, estamos ante eso que se ha dado en llamar la “política sin adversario”.³ Y el *¿hacia dónde vamos?*, con minúsculas, parece rechazar esa clase de política, se exhibe entonces como una máxima de acción, pues la pregunta impele a resolverla, a construir una plataforma desde donde se oriente y dé cuenta de eso que se queda en la pregunta misma. La pregunta no habla de esa política sin adversario, sino de la unidad binaria de los conceptos “amigo-enemigo”.

Cesáreo Morales lee a Derrida y a Carl Schmitt. Sabe que es a partir de este par de conceptos que se cree haber encontrado las claves para la comprensión de las políticas occidentales y el núcleo originario de todo su andamiaje conceptual. Para Derrida, lo sabemos, nociones decisivas para las políticas modernas como las de igualdad, libertad y democracia, estarían construidas sobre la base de la exigencia de fraternalización del género humano. Derrida encuentra en el lenguaje de la democracia occidental una extraña paradoja que marca la violencia misma de su discurso, aun desde los comienzos de su historia.⁴ Todos ellos expresión de la amistad originaria —de la fraternidad— y, extrañamente, de la enemistad más ferozmente absoluta. Así comienza la historia de la humanidad y la tensión dialéctica de las políticas de Occidente entre lo propio y lo extraño, tradición de la cual derivan los conceptos “amigo-enemigo”. Conocemos que Derrida alcanza un espacio en donde la definición del amigo se hace imposible. Y justo es aquí donde cree hallar la causa de la indeterminación de un lenguaje de principios universalmente válidos para hablar de la política en Occidente; la indeterminación del amigo, como noción básica que soporta y da sentido a los valores humanos, significaría la innecesaria obstinación de prolongar un discurso sobre la democracia, la igualdad y la libertad —el discurso de la fraternidad.

Cuando leemos el título del primer ensayo del libro *¿hacia dónde vamos?*, la afirmación que abre todo el texto nos resulta inaudita: “Lo político —dice— se abre como un enigma existencial”,⁵ ¿un enigma?, ¿un enigma para la existencia? ¿Lo político? No nos queda ninguna duda del lugar que ocupa la noción dual del amigo-enemigo en la definición de lo político. Por esto, la lectura de Cesáreo nos arrebató en medio de esta unión entre lo político y lo ontológico donde se nos revela de pronto paradigmático, porque tal vez la indeterminación de la categoría

³ Aquí es recomendable la perspectiva de Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, cap. 5, Londres, 2000,

⁴ Tanto en las poderosas y trágicas figuras de la fratria de la tradición helénica, como en la hebrea, por ejemplo, Atreo y Tiestes, Abel y Caín.

⁵ Cesáreo Morales, *¿hacia dónde vamos?* México, Siglo XXI, 2010, p. 11.

del “amigo” sólo nos impone el criterio de pensar que la política sólo es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos.⁶ No lo sé.

Lo anterior me dice entonces que el título del libro sólo es una representación de ese problema mayor, acaso el de análisis respecto de la tensión universal-particular. En el texto, de manera lateral, se profundiza en la historia las diferentes formas en que fueron pensadas la articulación entre estos dos polos. Esta tensión permanente entre particular y universal es la lucha por imposición de un universal, lo que instituye la lucha política moderna en términos de hegemonía. Posiblemente, y digo esta palabra como una defensa, porque Morales sólo va indicando la problemática que trata, es decir, me parece que el problema de lo político Cesáreo lo plantea como el problema de la institución de lo social.

Pero vuelvo al título del primer ensayo: “Perplejidad”. El tono, la cadencia de la semántica utilizada me lleva a una desazón. Porque esta palabra ya es en sí misma una provocación, un desafío, una querrela, pareciera que el primer requisito del filosofar es la desconfianza en lo que nos rodea, esta actitud supone situar como punto de partida la perplejidad. ¿Y en la política? Quiero creer que también o, con mayor razón, la perplejidad aparece porque al intentar decir lo que no puede ser dicho, y esto parece una tendencia natural, se llega a los antagonismos. Y lo político en su dimensión antagónica está muy vivo. Los antagonismos políticos aún están con nosotros; ¿hacia dónde vamos? No por suerte al “fin de la política”, como muchos pretenden al envolver a la política en el registro de la moralidad. En el texto hay una perplejidad, no hay esperanza de que las cosas podrían ser de otra manera. No hay vanas esperanzas ilusorias basadas en falsas premisas y en mecanismos inaceptables de exclusión, quizá prólogos a la pérdida de la dimensión de lo político.

Cabría añadir que la función de lo político, como señala Cesáreo Morales al hablar de Carl Schmitt, descansa en esa posición de una decisión originaria constituyente, la de agrupar al pueblo en torno a un determinado contenido fundamental, y defenderlo frente a los que no comparten esa identidad, ya procedan del interior o del exterior. Es radicalmente una postura no democrática en los términos que hoy conocemos. Pero como base conceptual sobre lo político muy esclarecedor en su aporte para la comprensión de dicho concepto. En consecuencia, define lo político como contraposición de las categorías de amigo-enemigo, y comprende que éstas ejercen, respecto de la política, el mismo papel constitutivo que en la moral las categorías de los buenos y lo malo. En sí, lo político se define para él, por su intensidad y, en un último extremo, por

⁶ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 84.

la posibilidad de que en la política se llegue al uso de la coacción de la fuerza del Estado para controlar los apetitos de poder de los privados. La decisión política del Estado debe ser incondicionada para que su posición sea fáctica, en consecuencia autoritaria. Un uso común en todo dictador en la historia política. Las comparaciones son diversas. Pero qué sucede cuando estos fundamentos están en un punto en el que no podrían revertirse, esto es, en un punto en el que no hay un “¿hacia dónde?”

Es cierto, en la política no hay resguardo, “Un desasosiego absoluto le revela que la vida es desabrido”, nos dice.⁷ Si el comienzo de la filosofía es la perplejidad, su término es la claridad. En la política, ¿cuál es el fin buscado? Desde luego que no es la paz, sino el *pólemos*, como lo cita Cesáreo con Heráclito, tal vez la profundización en el desasosiego, hacerlo absoluto como nos ha dicho. La filosofía pretende terminar en la claridad, se acaba en ella. La política ¿dónde? El final de la filosofía es la desaparición de la desazón filosófica. El final de la política es el incremento de la desazón política, ¿no son acaso estas palabras el reforzamiento de ese ¿hacia dónde vamos? del título del libro cuando Cesáreo se pregunta de manera dramática, citando a Meier: “¿quién salva? ¿qué salva? No será el poder. ¿Lo hará el impotente? ‘Ser hombre sigue siendo, sin embargo, una decisión’. Esta será mi última palabra”. En su disyunción esas dos proposiciones acompañan la advertencia sobre el ‘fin de la política’ y responden a la pregunta ‘¿libres para qué?’ La situación, continúa Cesáreo, lo manda, libres por lo imposible, libres por la pasividad del don, libres ante la no-decisión. ¿Cómo hombres? ¿Y qué es ser hombre? ¿Y qué es ser hombre con y contra nos-otros?”

Decíamos que la forma de un problema filosófico es la perplejidad: “no sé que camino seguir”. La perplejidad, la confusión y los malentendidos que aparecen en el filosofar no son producto del azar, o de un paso en falso, sino que son consecuencia directa de la actitud filosófica. Igual que en la política. Esa pregunta que se enuncia dramáticamente y que califica todos los ensayos, “¿hacia dónde vamos?” nos habla del cierre de caminos, del punto cero que señaló Maurice Blanchot. Porque en rigor, la perplejidad aparece porque hay algo errado en la política y en lo político mismo; cuando se pretende explicar ese punto cero de la política; cuando todo aquello que singulariza la política cree desaparecer, y en su lugar sólo se produce la violencia, se pierde la justicia, la ley, la salvación.

Lo que intenta Cesáreo Morales es situarnos ante esa perplejidad de lo que infringe lo político, contra todo aquello que pretende el fin de la política como podría ser “un mundo organizado por completo sobre bases técnicas”.⁸

Al parecer, para Cesáreo, hoy no se puede ver lo político como referencia al

⁷ Cesáreo Morales, *op. cit.* p. 62.

⁸ *Ibid.*, p. 51.

amigo-enemigo, sino más bien la de amigo-adversario, y que donde surgen los llamados a la amistad y a la concordia, a la pacificación y al consenso, ahí crecen los otros medios por los que continúa la política, ante la falta de una esfera pública política democrática, en la cual podría tener lugar una confrontación política, se hace responsable al sistema legal de organizar la coexistencia humana; todo ello bajo el amparo de un discurso moralizador y justiciero monopolizado por un centro que no se halla ahora en ninguna parte, pero que se hace más presente que nunca en un lenguaje absolutamente excluyente del Otro, del enemigo: el discurso de las políticas de la amistad con Occidente.

ALBERTO CONSTANTE*

Fecha de recepción: 24/09/2010
Fecha de aceptación: 29/09/2010

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, <albertoconstante@yahoo.com.mx>.

RESEÑA DE *THE GULF, MY SHOULDER... NORTH WAS THE HORIZON*, DE CLARK MURRAY: ACERCAMIENTO VORAZ A UNA REALIDAD DESMEDIDA

MURRAY, Clark, *The Gulf, My Shoulder... North Was the Horizon*. México, Resistencia, 2009.

My heart leaps up when I behold
A rainbow in the sky:
So was it when my life began;
So is it now I am a man;
So be it when I shall grow old,
Or let me die!
The Child is father of the Man;
I could wish my days to be
Bound to each by natural piety”

“My Heart Leaps Up When I Behold”, William Wordsworth, 1802.

Mi corazón se exalta al ver
Un arcoiris en el cielo:
Así fue al empezar mi vida;
Así es ahora que soy hombre;
Así será cuando sea viejo,
¡O prefiero morir!
El Niño es el padre del Hombre;
Quisiera que mis días se
Ligaran cada uno en natural devoción.¹

¹ Nota de la autora: Todas las traducciones del inglés al español en el presente texto son mías.

La novela de Clark Murray *The Gulf, My Shoulder... North Was the Horizon*,² recuerda con su título geográfico, espacial, la conclusión de Samuel Beckett en su monografía de Proust: que para el gran novelista francés el tema primordial de su arte es el tiempo y el espacio hechos perceptibles al corazón humano. Clark Murray, cuya primera novela es *Why Southerners Go South*, (2004), en ésta su segunda novela hace una investigación acerca de cómo el tiempo y el espacio se hacen perceptibles al corazón humano en el siglo XXI.

Como corolario de esta temática está la del *doppelgänger*, ese doble tangible de la mitología germana que aparece con una variante en el texto, puesto que en el mito original el doble es un ente malévolo: vemos como un ejemplo clásico el cuento “William Wilson” de Edgar Allan Poe, o el cuento de Robert Louis Stephenson “Dr. Jekyll and Mr. Hyde”, donde los desdoblamientos de los personajes se hallan en incidentes siniestros y destructivos que señalan la muerte incluso de los personajes que originan el desdoblamiento.

En el texto de Murray existe un empleo inusual del *doppelgänger*, puesto que el original y su doble se conocen a gusto, y conviven en relativa armonía por muchos años, compartiendo experiencias, aventuras épicas y conversaciones. Roland frecuentemente aprecia y agradece la presencia de Bayard, y siente la emoción de entender su propio origen, como indica el poema de Wordsworth, “The Child is father of the Man”. El niño es el padre del hombre, y Roland comprende cómo es él, al ver cómo es su avatar joven Bayard, y así lograr una forma (temporal) de inmortalidad.

En el Preludio del texto, “Prelude: in the Throes of Passion and Reason” (Preludio: anonadados por la pasión y la razón), tenemos la participación de Odiseo y de Aquiles como los máximos representantes de la cultura griega, en lo que concierne a la perspicacia y a la valentía, pero también para recordar que éste será un texto literario acerca de la literatura, acerca del acto de escribir y de leer para vivir, para entender la vida y la literatura, de la vida como aventura épica. Es además el deseo de vivir más allá de los límites impuestos por la mera suerte, el mero azar, la mera nacionalidad, la mera biología, como se ve en el personaje de Ted Gateway (cuyo apellido significa portal), que dejó de dormir hace 40 años, para no perder el tiempo.

Además de personajes insomniacos, tenemos a personajes hiperbólicos, pues todo deviene exagerado y descomunal en el intento de vivir todas las posibilidades del tiempo y del espacio que rodean a los seres humanos. Sólo un texto desmedido se atreve a cometer similar disparate de desdoblarse en tiempo desde la historia de Horace y Luisa, en los años 1920 hasta el futuro distópico, hiper-tecnologizado, desalmado y aburrido que vive Roland/Bayard en 2071.

² Clark Murray, *The Gulf, My Shoulder... North Was the Horizon* (El golfo, mi hombro... norte era el horizonte). México, Resistencia, 2009.

El texto mismo enfatiza con compulsiva obsesión, con maniática precisión, la necesidad de describir y explicar, de utilizar palabras para comprender la realidad, hasta que desaparece el sentido y la lógica y la naturaleza referencial misma de las palabras. Es como si al querer apresar el lenguaje, éste se desgaja en sinsentido y en locura, en sinrazón y poema épico, en ciencia ficción y reflexión acerca de la vida y el sentido humano del tiempo.

Es también un texto que estudia lo que significa ser un extranjero, pero en especial, un extranjero en México: de manera irónica, el castigo de Roland es el exilio desde su futuro como United Statesian (estadounidense) al México de 2004. Hallamos secuencias de humor negro al estilo del teatro del absurdo de Eugène Ionesco y de Samuel Beckett pero muy especialmente de Alfred Jarry el inventor de la patafísica, la ciencia de las soluciones imaginarias en su obra *Gestas y opiniones del Doctor Faustroll, patafísico*.³ Se ve claramente esta deuda literaria cuando el protagonista Roland labora en una institución de educación superior, y se explayan las labores y requisitos estrafalarios de los profesores e investigadores, que no tienen mucho que ver con la educación. Un memorable incidente es la réplica contemporánea de la escena de *Alice's Adventures in Wonderland* (en el capítulo 8, "The Queen's Croquet Grounds") de Lewis Carroll, donde los personajes deben volver a pintar de rojo las rosas blancas del jardín de la Reina Roja. En este caso, la Universidad Ahuicpa espera la visita del importantísimo donador Sir Ty Fineman, y están presentes todos los académicos pintando los prados, cortando árboles y arbustos en preparación para este trascendental acontecimiento. El tener que "hermosear el campus",⁴ al parecer, también incumbe a la facultad de la universidad, en las novelas absurdistas del siglo XXI.

Roland es un "two-timer",⁵ pero esto significa en 2071 que es alguien que vive en diferentes tiempos. Gracias a los viajes en el tiempo de las personas que son exiliados como castigo, Roland llega a ser un two-timer.⁶ Tiene, en el año 2071, 85 años, pero lo transforman en un hombre de 33 al exiliarlo a la ciudad de México en 2004 (por cierto, la edad del autor). Pero él no ve este exilio como castigo; está feliz y ve que es una manera de evadir el tiempo super-tecnificado donde vive, donde los imanes rodean a todos los que son ciudadanos del futuro, donde "We are the tools of our tools".⁷

³ Escrito en 1898, publicado en 1911.

⁴ "beautify the campus", *Ibid.*, p. 22.

⁵ En inglés idiomático este término significa un hombre que enamora a dos mujeres simultáneamente.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ Somos los utensilios de nuestros utensilios. (*Idem*).

Se divierte y goza la ciudad de México, la calidez de las personas, los ambientes nuevos e intoxicantes. Hallamos dos descripciones de corridas de toros en el texto, precisamente en la manera del teatro del absurdo o de la patafísica de Jarry con elementos de incompreensión, de surrealismo, de ilógica y de humor, con no pocos elementos de *slapstick*, pero también como lo vería un extranjero de una cultura muy disímil, como una costumbre peculiar arraigada en una tradición radicalmente diferente a la propia. El coeficiente de enajenación y de extrañeza es alto en estas secciones, tamizado por el humor y el alcohol ampliamente consumido en el contexto del evento.

De igual manera se describe la vida de Roland y Bayard en Texas, en Houston y en Austin, donde también se describen personajes, universidades, clases e impresiones. Vemos además un episodio de una familia que cruza la frontera, en este libro de múltiples categorías que se traspasan, quiebran, abandonan y explotan.

Enfatiza la novela la naturaleza de la literatura épica, pues hallamos citas de los versos de Roland y de Charlemagne en la batalla de Roncevaux, de la obra *La Chanson de Roland*⁸ "*chanson de geste*" del siglo XII. A su vez, este poema épico recuerda a Odiseo y a Aquiles, pertenecientes al mismo género literario. Es evidente que la canción de gesta da el nombre epónimo al personaje de Murray. El viaje épico de Roland y Bayard se lleva a cabo en 2011 cuando viajan desde América Central hasta Houston, Texas. "*The walk from Central America to Houston, Texas was just this: Being as Moving*".⁹ Y ése es el propósito del libro: mudarse para ser, cambiar de ambientes para existir, desdoblarse para sentir y vivir más.

Está presente la obra de George Eliot (el pseudónimo de la autora Mary Ann Evans) de *The Mill on the Floss*,¹⁰ donde Roland se pregunta si era realmente un hombre en cuerpo de mujer o viceversa, otra vez extendiendo los límites de lo que es humanamente posible, otra ilustración de las posibilidades del *doppelgänger*, desdoblarse en dos sexos para vivir más, ver más y con más intensidad. De una manera chusca y divertida está también Flannery O'Connor la gran y excéntrica autora sureña, favorita de Murray, cuando el juez y pariente de Bayard, Ron, es descrito como "*a fat man in parrot shirt*".¹¹ Ésta es alusión directa al cuento de O'Connor "A Good Man is Hard To Find", donde el hijo es el que usa la camisa con loros, hasta que los asesinos lo matan, y el "*good man*" se coloca la camisa con loros del muerto.

⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹ "La caminata de América Central a Houston, Texas es esto precisamente: Ser para Moverse", *ibid.*, p. 277.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 255-264.

¹¹ "Un gordo en camisa con loros", *ibid.*, p. 37.

La novela finalmente es como esos laberintos literarios donde, al llegar a una disyuntiva, se toman las dos opciones sin desechar ninguna, y se siguen todas las opciones que monstruosamente devienen en otras opciones, hasta la locura, pero eso sí, en la plenitud de la posibilidad infinita. Esta novela que trata desde la metafísica y el surrealismo hasta la patafísica, es amable, divertida, pero ferozmente excesiva al ofrecer todas estas posibilidades y opciones en su descomunal universo de palabras.

VIVIAN ANTAKI*

Fecha de recepción: 28/10/2010

Fecha de aceptación: 02/11/2010

* Académica del Tecnológico de Monterrey, Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales, Campus Ciudad de México, México, <vantaki@itesm.mx>.

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. 14 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:

- **Artículos:** trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
- **Réplicas o debates:** trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
- **Traducciones y entrevistas:** trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
- **Comentario a libros:** trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
- **Reseñas de libros:** trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.
- **Sección de noticias**

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 enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- Cinco palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.
- Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado nacional e internacional (externo) en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.
- La revista *En-claves* se reserva los derechos de autor según lo establecido en la carta de cesión de derechos enviada por los autores que señala su uso en formatos impresos y medios electrónicos.
- 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. 6, invierno de 2012, ISSN 1852-9488

ARTÍCULOS

LETICIA BASSO MONTEVERDE – *Las formas del origen en la comunidad de Esposito*

ALBERTO CLEMENTE DE LA TORRE – *La física del génesis*

MARÍA INÉS SILENZI – *Algunos aportes del enfoque incrustado de las ciencias cognitivas a las ciencias de la educación*

CINE Y CIENCIA

FERNANDO SANTIAGO DOS SANTOS – *O Jardineiro Fiel*

IVY JUDENSNAIDER – *Contágio: o discurso do medo*

ADILSON SILVA OLIVIRA – *A força da palavra no filme "O carteiro e o poeta". Um estudo da metáfora cognitiva*

ENTREVISTAS

Entrevista de Nicolás Zavadivker a RICARDO MALIANDI – *"En Filosofía hay que agradecer las objeciones"*

RESEÑAS

Emiliano Aldegani – *Filosofía zombi*, de J. Fernández Gonzalo

Lucas E. Misseri – *Bajo la corteza de la letra*, de C. Ruta

<http://www.PROMETEICA.com.ar/>
info@prometeica.com.ar

TEXTO
filia
OTXBT
pilif
TEXTO
filia

literatura y
arte contemporáneo

www.textofilia.com
editorial@textofilia.com
tel. 5575 8964



EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 13, se terminó de imprimir en mayo de 2013 en el taller de Colore Arte, Rinconada Macondo Edificio José A. 304, Col. Predegal de Carrasco, Coyoacán. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Sara Risk Ferrer.

CONTENIDO

Artículos

- 11 *Kafka: en el límite*
Gustavo Álvarez Sánchez
- 23 *El problema del acto moral en el contexto de las neurociencias para una filosofía hilemórfica o analógica de la mente*
Jacob Buganza
- 51 *El narcisismo: esbozos para una biopolítica afirmativa desde el psicoanálisis*
José Cabrera Sánchez
- 67 *Manejo del estrés para el control metabólico de personas con diabetes mellitus tipo 2*
Roberto Montes Delgado
Roberto Oropeza Tena
Francisco Javier Pedroza Cabrera
Julio César Verdugo Lucero
José Filiberto Enriquez Bielma
- 89 *Simuladores médicos, una elección racional y ética del manejo de cadáveres*
José Carlos Vázquez Parra
- 103 *El quiasmo y el dilema. Las encrucijadas de la secularización en Tocqueville*
Juan Antonio González de Requena Farré
- 125 *La filosofía: un enfrentamiento religioso dentro de la política griega*
Marco Antonio López Espinoza
- 137 *Dictadura y reconciliación: una revisión del caso chileno desde el pensamiento de Hannah Arendt*
María Soledad Sahueza
- 149 *Los años falsos y El libro vacío: la ciudad, la muerte y los roles de género de Josefina Vicens*
Adriana Sáenz Valadez

Entrevista

- 175 *Una democracia sin ciudadanos: entrevista a Alberto Olvera*
Santiago Sordo Ruz

Reseñas

- 185 *¿Hacia dónde vamos?*
Alberto Constante
- 191 *Reseña de The Gulf, My Shoulder... North Was The Horizon, de Clark Murray: acercamiento voraz a una realidad desmedida*
Vivian Antaki

