

ISSN: 1870-879X

# EN-CLAVOS 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

*El límite como concepto plástico en la obra de Eduardo Chillida.  
Una lectura desde la filosofía del límite de Eugenio Triás*  
Javier Lomelí Ponce

*Las funciones psíquicas superiores, la corteza cerebral y la  
cultura. Reflexiones a partir del pensamiento de A. R. Luria*  
Raúl Ernesto García Rodríguez  
Victoria González Ramírez

*La inserción del ecopesimismo en la literatura contemporánea.  
La costa de los mosquitos*  
Daníar Chávez Jiménez

*Las nuevas formas de la exclusión digital*  
David Ramírez Plascencia

*El símbolo, la parte filosófica del mythos*  
María Rosa Palazón Mayoral  
José Luis Balcárcel Ordoñez

# 15

Año VIII, Núm. 15  
Enero-Junio 2014



TECNOLOGICO  
DE MONTERREY®

Rectoría de la Zona Metropolitana  
de la Ciudad de México

# EN-CLAVOS

DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Psicología

Número 15  
enero-junio



TECNOLOGICO  
DE MONTERREY®

## **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 VIII, núm. 15, enero-junio 2014, ISSN 1870-879X

#### **Directora**

Dora Elvira García G.

#### **Jefa de redacción**

Margo Echenberg

#### **Consejo de redacción**

Dina Comisarenco • Alberto Constante • Ivón Cepeda  
Alberto Hernández • Roberto Oropeza  
María Luisa Parraguez • Sofía Reding • Julio Rubio • 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.), 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.), Lilian Zirpolo (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

#### **Asistente editorial**

Tarssis Dessavre Oliva • Javier Alejandro Camargo

#### **Edición**

Porrúa Print

#### **Diseño**

Omar Zamora Calderón • Castellanos Impresión, SA de CV

**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 multidisciplina y la interdisciplina. Busca ser atalaya de nuevos horizontes y corrientes y cerco íntimo para el intercambio entre profesores y alumnos. Como *claves del pensamiento* esta revista desea alzarse como emblema descubriendo las “figuras” principales que representan y formalizan lo 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**

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

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

- El límite como concepto plástico en la obra de Eduardo Chillida.  
Una lectura desde la filosofía del límite de Eugenio Trías . . . . .* 13  
**Javier Lomelí Ponce**
- Las funciones psíquicas superiores, la corteza cerebral y la cultura.  
Reflexiones a partir del pensamiento de A. R. Luria . . . . .* 39  
**Raúl Ernesto García Rodríguez**  
**Victoria González Ramírez**
- La inserción del ecopesimismo en la literatura contemporánea.  
La costa de los mosquitos . . . . .* 63  
**Daniar Chávez Jiménez**
- Las nuevas formas de la exclusión digital . . . . .* 85  
**David Ramírez Plascencia**
- El símbolo, la parte filosófica del mythos . . . . .* 111  
**María Rosa Palazón Mayoral**  
**José Luis Balcárcel Ordoñez**
- La belleza como promesse du bonheur.  
Algunas notas sobre su origen en Stendhal . . . . .* 123  
**Esteban Alejandro Juárez**
- “Sola fides, sola Scriptura”. La disputa de Leipzig y el rompimiento  
de Martín Lutero con la Iglesia Romana (1517-1521) . . . . .* 147  
**Esteban Ramírez González**

*El escritor Alfonso Junco o el perfil ideológico de un franquista mexicano . . . .* 171  
**Carlos Sola Ayape**

*El cuidado informal de personas con enfermedad renal crónica.  
 Una mirada desde la salud colectiva y la teoría de las representaciones sociales* 195  
**Bertha Ramos del Río**  
**Edgar Carlos Jarillo Soto**

## RESEÑAS

*Remaking Citizenship, Latin Immigrants & New American Politics . . . . .* 219  
**Adolfo A. Laborde Carranco**

*Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide  
 [Mitad del cielo: transformando opresión en oportunidad para las mujeres  
 del mundo]. . . . .* 223  
**Vivian Antaki**

*La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos  
 para las ciencias sociales . . . . .* 227  
**José Carlos Vázquez Parra**



**ARTÍCULOS**



# EL LÍMITE COMO CONCEPTO PLÁSTICO EN LA OBRA DE EDUARDO CHILLIDA

## Una lectura desde la filosofía del límite de Eugenio Trías

JAVIER LOMELÍ PONCE\*

### Resumen

Este trabajo consiste en una investigación estética sobre la obra del escultor vasco Eduardo Chillida que toma como eje conceptual la noción del límite, entendida como categoría ontológica fundamental aplicada a la obra de arte. Esto siguiendo la línea propuesta por el filósofo barcelonés Eugenio Trías, que con su filosofía del límite, nos proporciona un enfoque teórico y metodológico para nuestro análisis. De esta forma, y partiendo del valor simbólico del arte, se aborda la obra de Chillida desde un cariz metafísico que acorde a su sistema de las artes, nos habla del espacio a partir de la dialéctica materia/vacío y desde el cual habitamos.

*Palabras clave:* Eugenio Trías, Eduardo Chillida, filosofía del límite, fenomenología, escultura vasca.

### Abstract

"The plastic limit as a concept in the work of Eduardo Chillida. A reading from the Philosophy of the Limit by Eugenio Trias" is an aesthetic investigation into the work of the Basque sculptor Eduardo Chillida that takes as its main concept the idea of the limit, understood as a fundamental ontological category applied

\* Docente del Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fé, México, [jlomelip@yahoo.com](mailto:jlomelip@yahoo.com)

to an artwork. All this, following the line proposed by philosopher Eugenio Trias, who with his philosophical system provides a theoretical and methodological approach to our analysis. In this way, and based on the symbolic value of art, the work of Chillida is addressed from a metaphysical aspect that, according to Trias's system of arts, speaks of space from the dialectic of matter/vacuum and from which we inhabit.

**Keywords:** Eugenio Trías, Eduardo Chillida, limit philosophy, phenomenology, Basque sculpture.

## 1

“Con una línea el mundo se une, con una línea el mudo se divide”.<sup>1</sup> Un enunciado que de forma sintética vincula la obra del escultor vasco Eduardo Chillida y del filósofo barcelonés Eugenio Trías, y que nos sirve para expresar esta particular relación entre arte y filosofía que intentamos establecer. Ambas situadas en un área liminar que trata dar un cauce al arcano que subyace al mundo y que sólo puede ser aprehendido de forma parcial, indirecta y siempre tras de un velo.

Un punto inicial en la relación que pretendemos trazar radica en que tanto Trías como Chillida plantean con su respectiva obra una estética de índole ontológica. Uno desde su pensamiento y con una obra filosófica que aspira con su propuesta a la belleza; el otro, con una producción artística que, en su belleza, encierra contenidos de tipo metafísico. Lo cierto es que ambos plantean un proceso creativo, cuya belleza y verdad radica en la manifestación del límite como condición ontológica; no un simple proceder bello, sino una estética fundada en el carácter fronterizo del ser humano que se manifiesta en su quehacer, en este caso plástico e intelectual, y que, en su producto, manifiestan esa belleza aparente que nos hace vislumbrar el misterio subyacente a la realidad misma.

Comencemos señalando que si asumimos el contenido conceptual de la obra de Chillida con todas sus implicaciones, podemos hablar de su escultura como manifestación de las potencias del límite vistas desde la filosofía del límite, pues tanto para Chillida como para Trías, el límite sirve como idea simbólica sobre la cual gira la obra de arte. Una apoyadura a la razón que, además de intelectual, es pasional, y en cuyas formas se conjugan símbolo e idea. De aquí su papel fundamental en el hacer-conocer humano en su manifestación gno-

<sup>1</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, Editorial La Fábrica, Madrid, 2005, p. 103.

seológica y estética, ya que “ambas son formas, una sensible, y la otra inteligible, pero son verdaderas formas del conocimiento y de la *poiesis* creadora”.<sup>2</sup> Y es justo en este punto, en la función del arte como forma de conocimiento, que se nos clarifica esta relación entre arte y filosofía, pues ambas nos ayudan a conocer conociendo y, consecuentemente, a conocernos. Es por ello que la filosofía del límite se asienta en la relación entre arte y verdad, ya que la verdad está profundamente ligada al arte, pero no a uno cualquiera, sino a aquel en el que también se ponen de manifiesto cuestiones de carácter metafísico.

Resulta evidente que la forma en que Trías se enfrenta a la filosofía tiene un presupuesto estético. Se trata de una filosofía erótica que va más allá del sentido de gusto y placer del cual hablaba Kant en su *Crítica al juicio*, y que encumbra al arte por su carácter simbólico mediador. Esto debido a que resuelve en su experiencia la dicotomía entre la que se tambalea el ente en su incompletud, pues es entre lo que aparece y lo que se repliega donde está el hombre. O por plantearlo ya desde la terminología triasiana en un enunciado sintético: en el límite del mundo esta el fronterizo habitando el mundo, significándolo a partir de su razón (fronteriza) y el símbolo, cauce por el cual fluye el ser en falta que anhela la belleza y la produce, la busca, la contempla, y, más aún, pues no para ahí, sino que la regenera. La hace suya y, con ello, hace de su conocer un gesto-reflejo de aquella máxima de Vico que Trías nos recuerda y nos dice que sólo en la producción se produce la intelección.

En esta concepción ontológico-estética o plástico-ontológica de la obra se funda su carácter como método de conocimiento. Una interrogación estética y filosófica que, tanto para Chillida como para Trías, es la base del proceso creativo, pues provoca una *praxis* interrogativa, o mejor dicho, una *praxis* sustentada por un anhelo de conocimiento cuyo tránsito al conocer atraviesa un proceso reflexivo pleno de preguntas a través de las cuales, el sujeto fronterizo, inteligente y libre, se planta en el mundo e impregna su producción de un erotismo interrogativo, con el cual aspira al conocimiento de su mundo y de lo que a él subyace. Todo esto hace de su quehacer plástico uno cognoscitivo, pues el fronterizo se pregunta sobre lo que no se sabe, o como afirma Chillida en sus *Escritos*: “El arte para el artista es siempre una pregunta”.<sup>3</sup> Se trata de un conocer que encuentra sus sentidos en sus diferentes usos de la razón y del símbolo; de un *logos* erótico que descubre en lo creativo del arte una forma axiomática que excede a la razón en su expresión, ya que “el arte es siempre arte simbólico, figurativo simbólico, pues esta confrontado con el

<sup>2</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza. En Torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Editorial Herder, Barcelona, 2005, p. 405.

<sup>3</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, op. cit., p. 48.

arcano, con el misterio, y nace de un *eros* problematizado, de un *eros* interrogativo”.<sup>4</sup>

Si lo pensamos sintética y filosóficamente, podríamos entender el proceso creativo de Chillida como un proceso continuo, cuyo principio es una variación planteada como pregunta sobre la condición manifestándose distinta y continuamente en una respuesta, intentada en cada obra, que conduce al artista nuevamente de la afirmación a la pregunta (la siguiente obra), ya que como afirma el escultor: “La obra para mí es contestación y pregunta”.<sup>5</sup> Se trata de la obra entendida como un proceso causal, como un preguntar y responder que concluye con el horizonte de la vida, que desde un plano sintético, exalta al arte como una forma de conocimiento guiada por la pasión. Es un deseo y una necesidad; una respuesta y una pregunta por el misterio de nuestra condición, o como lo explica Chillida: “Hay una cierta manera de conocer previa a lo que llamamos conocimiento, desde la cual es posible, sin saber cómo es una cosa, conocerla [...] tan abierta que admite varias formas [...] Este preconocimiento o aroma es mi guía en lo desconocido, en lo deseado en lo necesario”.<sup>6</sup>

Cabe señalar en este punto los componentes fundamentales que, tanto para Chillida como para Trías, tiene la obra de arte. Se trata de la pasión, la inteligencia y la libertad, puestas en operación en la obra de arte, entendida como manifestación de la comprensión humana en la obra hecha libremente. “Obra de arte que es el modo en el que la inteligencia libre puede comprender la verdad del ser que es transparencia pura”.<sup>7</sup> La realidad es que sin libertad, no existe el ser del límite desplegado en el mundo sino, como diría Husserl, idealidades sin hombre; es decir, en la posibilidad de elección del hombre radican sus posibilidades de significar emotiva e intelectualmente los resultados de su *praxis*.

No resulta entonces extraño que ambos autores pongan tanto énfasis en dicho concepto y lo conviertan en el detonador del límite y condición del frontero. Para Trías, por ejemplo, es en la libertad “que se funda la razón fronteriza capaz de mediar con lo simbólico”.<sup>8</sup> Libertad como presupuesto que fundamenta toda su teoría ética y, con ello, inevitablemente su estética, ya que sobre ella se funda la acción y las posibilidades fruto de su capacidad creativa. Hablamos de una respuesta práctica en el seguimiento de una voz misteriosa, tal vez un aroma, como nos dice Chillida, que nos habla cada vez de nuestra *humana*

<sup>4</sup> Fernando Pérez Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., p. 264.

<sup>5</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, op. cit., p. 50.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>7</sup> Fernando Pérez Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., p. 420.

<sup>8</sup> Antoni Comin Oliveras, “Símbolo y razón. La unidad entre el ser y el pensar en la filosofía de Eugenio Trías”, en *Eugenio Trías, el límite, el símbolo y las sombras*, Ediciones Destino, Barcelona, 2003, p. 111.

*conditio* y se singulariza (la libertad) en la respuesta orientada hacia la felicidad. Se trata, ya en este punto de nuestra exposición, de un *ser de límite* que actúa y emplea en su producto su poder y libertad en una obra de arte cuyo carácter ético le es indelible. Y es justo en este punto donde podemos apreciar la dimensión ética que sustenta la obra de Chillida. En su hacer de acuerdo a uno mismo y su propia condición, lo cual ya nos hablaría de ese llegar a ser lo que se es: un límite, “una denuncia, un abrazo, un clamor, un eco, un refugio, una cruz y una flor”.<sup>9</sup> Tal podría ser la lectura que podríamos darle al *Monumento a la tolerancia* y a la *Puerta de la libertad*, que hacen alusión al ideal griego que pretende en la belleza contenidos éticos y aspira a la ejemplaridad de una virtud que, consecuentemente, intenta su formalización estética.

Resulta imprescindible hablar entonces del proceso creativo y del sujeto de ella, puesto que sin el hombre no existe ni creación plástica, ni la acción ética. Al igual que Chillida, Trías concibe el arte en el sentido kantiano relativo al juego de las facultades dentro de un proceso creativo en el que el hombre las emplea todas. Es por ello que no se trata sólo de un acto espontáneo, sino de uno inteligente fundamentado en la pasión y en la libertad. El carácter matricial de la obra de Chillida, su encarnadura simbólica, es la prueba de esa voluntad de poder creativo que gira en torno al límite y se realiza exaltando en su proceso la libertad en el pensar-hacer artístico que aspira a la verdad. No se puede renunciar a la reflexión, pues esta es la razón de ser de la actividad artística tanto en el proceso de creación como en el de recepción. Lo cierto es que sin hombre, sin artista, no hay obra de arte (aun cuando ésta esté siempre orientada a la recepción), ya que éste constituye un espejo de la voluntad de poder que tanto Trías como Chillida exaltan. De hecho, para Trías, el papel del artista es fundamental en lo que al quehacer del hombre respecta, como nos anuncia ya *El artista y la ciudad*, texto en el cual se hace tal vez una llamada a ese artista nietzscheano, sujeto de esa voluntad de poder creativa y erótico-platónica que dignifica al hombre en su *praxis*, y al que Trías dotará de un papel fundamental en la constitución de su ciudad filosófica.

## 2

A pesar de que todo intento de sistematización plantea un orden, el sistema de las artes de la Filosofía del Límite es consciente de la dificultad inherente a una sistematización absoluta dentro del fenómeno artístico, y por ello, se mantiene abierto a lo que ya en términos del fenómeno puede ocurrir. Así lo vemos cuando

<sup>9</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, op. cit., p. 32.

a pesar de plantear un sistema de las artes que sigue ciertas pautas, considera el fenómeno también desde la excepción.<sup>10</sup> Un ejemplo de esta excepcionalidad, se nos presenta con las vanguardias, como nos hace ver Trías en su *Lógica del límite*, ya que en ellas ocurre un giro artístico donde se puede apreciar que, en mayor o menor medida, las disciplinas artísticas se comienzan a replantear su proceder, sobre todo a partir del cuestionamiento de sus propios principios. Por ejemplo, la arquitectura se vuelve abierta y transparente; la música da un nuevo sentido al silencio y se relaciona con las imágenes (cromatismo); y la escultura, que es el caso que nos compete, pasa de lo estático a lo dinámico, de la materia condenada por su gravedad, a nuevos posicionamientos, y sobre todo, el vacío adquiere un protagonismo inusitado. De hecho, para Trías el desarrollo de la abstracción en el arte supone una indagación distinta con implicaciones radicalmente nuevas en lo plástico. Sobre todo en los fenómenos plásticos de la pintura y la escultura, las cuales al abandonar la figuración se introducen, como explica en *Lógica del límite*, en el camino de lo matricial mediante composiciones puras que, al margen de su significado o de cualquier tipo de narración, se orientan al sentido del orden primordial de las formas.

En cierto sentido, esto explicaría la obra de Chillida, pues conforme al espíritu historiográfico del arte, podríamos encontrar algunas de las categorías tradicionales de la escultura cuestionadas en su obra, tales como el papel de la materia y la concepción de ésta, o el carácter mismo de la representación (lo representado). Una de las razones que nos pueden ayudar a introducirnos en la noción de que la obra de Chillida se podría plantear como arte fronteriza o matricial radica en que históricamente, como nos dirá Trías, con el arte abstracto se presenta un deslizamiento hacia el universo simbólico edificante y compositivo de la arquitectura y la música, sólo que de forma consciente y voluntaria. En todo caso, aunque asumimos esta tesis histórica, intentando explicar en cierto sentido la obra del escultor vasco, no podemos, dada la naturaleza de nuestro estudio, quedarnos simplemente en la lectura de su obra a partir de su carácter abstracto, dejando de lado sus implicaciones conceptuales, pues como nos propondrá Trías a lo largo de su *Lógica del límite*, la obra es siempre simbólica y, por ende, abierta dada su referencia a lo

<sup>10</sup> Conviene plantear aquí que acorde al sistema de las artes propuesto por Trías, “Primero se disponía el *habitat*, configurándose según figuras simbólicas que, sin ser significantes, desprendían sentido; esto era lo propio de la *poiesis* arquitectónica y musical. Luego podía configurarse el habitante, por vía monumental (en la *poiesis* estatuaria o escultórica); luego cifraba la *poiesis* artística en el juego especular de las imágenes o iconos dados a la visión (en las artes pictóricas); y por último podía llegarse a la producción de significación lingüística (mediante la *poiésis* literaria)”. (Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad, arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Ediciones Destino, Barcelona, 2001, pp. 180 y 181).

hermético y su necesario abandono del lenguaje en términos de convención lingüístico-gramatical.

Atendiendo al sistema de las artes de la filosofía del límite y haciendo una primera lectura a la obra de Chillida, lo primero que podríamos afirmar es que ésta se constituye como manifestación plástica apofántica. Mas como hemos ido desarrollando a lo largo de nuestra investigación, la obra de Chillida mantiene una familiaridad y cercanía fundamentales con las artes matriciales o propiamente fronterizas, ya no sólo por su carácter abstracto, sino por su voluntad artístico-conceptual.

La escultura, hemos dicho, se encuentra a medio camino entre lo presignificativo y lo plenamente significativo, entre lo ambiental o fronterizo y lo apofántico o mostrativo. Tal sería necesariamente el caso de la obra de Chillida. Pero si consideramos la excepcionalidad dentro de la estética del límite, podemos ver cómo en su intento de sistematización, nos plantea cierta flexibilidad, de forma que lo fijo que plantea su categorización pueda devenir históricamente y adecuarse al cambio que necesariamente subyace a la vida como ocurre en este caso. Por ello diremos que la obra de Chillida, a pesar de ser preapofántica y postambiental, se nos presenta como una de carácter eminentemente matricial asumiendo también su carácter apofántico al enmarcarse dentro de lo propiamente escultórico. Es abstracta por correspondencia histórica, aunque sobre todo por su naturaleza misma dado el contenido y las inquietudes del artista.

Basándonos en estas tesis, podemos afirmar que el arte es contradicción que acontece en el límite mostrándonos esa voluntad ilustrada y también tendiente hacia lo hermético. Concretamente para nuestro caso, eso consigue “la gran escultura, a la vez sagrada y reflexiva de Chillida”,<sup>11</sup> como nos dirá Trías en su *Lógica del límite*, tal vez en referencia a la dualidad que permite el acontecer. Dualidad que requiere una instancia medianera y, con ello, un límite como agente activo de la realidad misma que convierte la creación artística en acontecimiento fronterizo dado su carácter simbólico. Obra de arte como objetivación mundana del impulso erótico hacia la belleza que, como nos explicará Platón en el *Banquete*, manifiesta su verdad como acontecimiento poiético; como acción cuyo producto manifiesta el paso del no ser al ser (el paso de lo informe a la forma ya sea musical, material, lingüística) objetivado. “Tú sabes que la idea de creación (*poiesis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación”.<sup>12</sup>

Es de esta dualidad de la que se nutre la obra del escultor poniéndola de manifiesto en su obra. Como devenir que hace que la cosa acontezca y que

<sup>11</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Ediciones Destino, Barcelona, 1991, p. 259.

<sup>12</sup> Platón, *El Banquete*, 205c, Editorial Gredos, Madrid, 1988, p. 252.

inevitablemente se funda en la simbiosis y dialéctica de los contrarios. Una especie de complementariedad como principio de la naturaleza y que necesariamente nos remite a un sustrato o principio subyacente. A un principio incognoscible que se repliega y, que sin embargo, encuentra un cauce, aunque sea simbólico, en el arte, pues como señala Llorente: “producir arte es dejar que la cosa llegue a ser”.<sup>13</sup> Un llegar a ser cuyo primer principio de causalidad se mantiene oculto, pues la obra de arte, en un primer sentido, es acontecer que nos habla de ese tránsito de lo informe a la forma y que, en última instancia, nos remite a lo hermético. La creación recrea ese arcano que parte del ser en falta que se redime en la recreación de sí en otro y que procura la experiencia siempre indirecta de esa falta o carencia.

La obra de Chillida nos habla del espacio, del habitar desde su posición limítrofe. Es decir, nos habla de cómo con el acontecer de su obra, el espacio se define, se espacia a partir de las disposiciones de sentido que se da a la materia y que no podrían expresarse sólo con el concurso de conceptos. Nos habla de ese principio matricial, fuente misteriosa del *logos* que despunta con la existencia, y para el que no queda más que la vía simbólica. De ese movimiento de la materia que llega a ser obra de arte y que sirve como expresión del habitar humano. Por ello, las referencias a la música, y sobre todo a la arquitectura, son fundamentales en su obra, así como lo cosmológico y natural, o lo religioso mediando tanto con el aparecer como con el cerco hermético. La obra de Chillida es, por convicción y voluntad, fronteriza, sin por ello dejar de ser también apofántica.

Ahora bien, si como hemos dicho, el límite es potencia conjuntiva y disyuntiva, la creación artística se presenta ante todo como forma de apertura. Apertura al devenir y apertura al otro. Un proyectarse que, como el horizonte, no se agota ni se alcanza. La obra se recrea cada vez y cada vez acontece con todo su revelación y ocultamiento simultáneos. Es por esto que, dentro del sistema de la filosofía del límite, se pone tanto énfasis en el fenómeno artístico, referido tanto al proceso de creación, como de recepción, pues bajo esta óptica, es ahí donde trasparece la verdad del ser entendida como acontecimiento. Pero el ser, bajo esta posibilidad de unidad que parece darle el límite, se manifiesta en un sentido parecido al que ya percibió Aristóteles en su *Metafísica*, y que nos dice que el ser se manifiesta de muchas formas.<sup>14</sup> Concretamente, en el caso de la

<sup>13</sup> Martha Llorente, “La estela del límite, Arte y Filosofía”, en *Eugenio Trías, el límite, el símbolo y las sombras, op. cit.*, p. 211.

<sup>14</sup> En su *Metafísica*, Aristóteles nos explica cómo el ser propiamente dicho “se dice en varios sentidos; en primer lugar está lo que es accidentalmente; en segundo lugar, lo que es en el sentido de ‘es verdadero’ y lo que no es en el sentido de ‘es falso’; además están las figuras de la redicación



filosofía del límite, este ser diferenciado e igual lo es en cada caso a partir del *principio de variación*, el cual resulta fundamental para la comprensión de la propuesta de Trías y que nos remite al recrearse del límite que como condición se singulariza y se puede simplificar diciendo que todo es lo mismo, pero en un sentido diferente. Límite idéntico y diferenciado: una identidad diferenciada, que es el ser del límite que se recrea. Se trata de una unidad plural donde el ser del límite se renueva cada vez a sí mismo de forma distinta en su forma de conjugarse con la realidad de su mundo. Una variación que, expresada en términos lingüísticos, se traduciría como un límite que es el verbo que incide sobre lo sustantivo del mundo. Una *praxis* ideal sustentada en este principio, pues “el variarse del ser en la recreación alude a una acción *poiética* de un sujeto que se revela, que verbaliza una verdad. Ese sujeto es el espíritu que es puro movimiento, acción en movimiento, profesión de un *logos*”.<sup>15</sup>

Es en este sentido que podemos decir que las obras de Chillida son variaciones. Variaciones al espacio en su espaciarse artístico; variaciones al heideggeriano habitar que inaugura y conmemora lugares, como sería el caso su obra pública; variaciones a la materia misma que se manifiesta siempre igual y siempre distinta en su llegar a ser forma, y se expresa como tal en un sentido invariablemente distinto. Un lenguaje que pareciera repetir formas y contenidos, y que sin embargo, dan continuidad a la exploración e inquietudes del escultor de forma unitaria pero continua.

En este punto de nuestra exposición, y en relación con el *principio de variación*, conviene recordar y hacer énfasis en que la filosofía del límite lo es de una voluntad y un poder que se recrean y despliegan en su quehacer; concretamente para nuestro objeto de estudio, el arte en su carácter de síntesis productiva que aspira a la ejemplaridad de una singularidad universal que incita al poder creador: un motivo que nos impele a la comprensión y creación. Es recreación creadora bajo el principio de variación, *poiesis* productiva que refleja esta metafísica de la voluntad de poder, pues en el arte, el poder se manifiesta y revela en cada creación. Ese eterno retorno del que ya hablaba Nietzsche y que Trías reencuentra a partir de su principio de variación como manifestación de la voluntad de poder creadora (de forma que la repetición se plantea como incapacidad para crear y, por ende, un hacer sin propuesta).

Este sería justamente el sentido que Chillida da a la creación y su manifestación plástica concreta, como se puede leer e intuir en sus *Escritos*. Para el

(por ejemplo, qué ‘es’, de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo ‘es’, y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos ‘sentidos’, lo que es en potencia y en acto”. (Aristóteles, *Metafísica, Libro VI-E, 2, 1026a 33*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 270).

<sup>15</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza, op. cit.*, p. 420.

escultor, la idea de la variación es fundamental, y es quizás en el desarrollo de dicho concepto donde encontraríamos explicación a su estilo plástico personal, pues en su obra podemos ver un lenguaje y unos temas concretos, sólo que éstos siempre asumen un carácter único y una singularidad que nos refiere a una forma concreta de abordar la idea y la materia a partir de una postura plástica. Se trata de una variación general sobre la base de un lenguaje y unos códigos propios a partir de los cuales se puede hablar de un estilo individual; es decir, de una variación a la idea primordial en una obra estilizada que, en su conjunto, se aprecia como autovariación. Una obra como las olas, que se mueven dentro del mar dotándolo de movimiento y vida. Olas, siempre iguales, siempre diferentes, de las que se sirve Chillida para enunciar este principio de variación al que nos hemos referido, y que nos ayuda a entender las transiciones que sufren aparentemente las mismas formas en la obra plástica del artista.



Fig. 1. *Peine del viento*, acero, 1977.

Resulta curiosa la referencia del escultor a las olas y al mar, ya que como señala Martha Llorente, éstos se hallan también presentes en el pensamiento de Trías: “El mar, signo plástico y sensible de lo indeterminado, atemporal, es quizás espacio sin tiempo”.<sup>16</sup> Es el mar como música primordial; espacio en un tiempo eterno, un principio filosófico de índole musical que encuentra su ilustración plástica, por ejemplo, en la obra de Chillida *Peine del viento* (fig. 1). Esta obra, realizada en colaboración con el arquitecto Luis Peña Ganchegui y con el músico Luis de Pablo, consiste, como hemos dicho, en tres peines de acero hechos a escala monumental a orillas del mar; emplazada en el límite de la ciudad, donde se alzan estos a un costado de una plaza con siete agujeros inferiores que comunican con el mar y por los que las olas y el viento conjugan su fuerza en un canto efectivo de libertad y naturaleza. Los orificios crean un sonido en consonancia con el mar y, además de que trazan un límite entre la ciudad y su extra radio, así como entre la tierra y el mar, símbolo de muerte e inhabitabilidad, se amoldan y expresan los ritmos y ciclos de la naturaleza. En todo caso, tanto para Chillida como para Trías, crear artísticamente significa crear recreando a partir de un lenguaje regido por una serie de conceptos que nos refieren a contenidos metafísicos que varían en una sucesión narrativa e interrogativa, y el cual nos da las pautas para la lectura de sus respectivas obras.

### 3

En términos formales, podemos decir que Chillida da cauce al cerco hermético a partir de lo que constituye el vacío y las sombras. Vacío como lo inmaterial, como la nada intangible que, sin embargo, es fundamental para la concepción del mundo; y vacío consustancial tanto al movimiento (el espacio desocupado), como al reposo que propiamente permite la definición de las formas. Por el otro lado, mediante el empleo de las sombras que nos remiten a la oscuridad del fundamento.

Podemos afirmar que Chillida cimienta su obra en la dialéctica materia/vacío y luz/oscuridad, que en su correlación, adquieren sus diversas formas que, sin embargo, se plantean en su apertura. Espacio interior que subyace a la obra en su dialéctica con lo exterior revelándonos ese núcleo oculto e imposible que sin embargo siempre está ahí. El vacío en su potencial mostrativo que nos conduce al interior de la materia y nos invita a penetrar con la mirada y a ver en las sombras la potencia mostrativa de lo oculto (fig. 2 y 3).

<sup>16</sup> Martha Llorente, “La estela del límite, Arte y Filosofía”, en *Eugenio Trías, el límite, el símbolo y las sombras*, op. cit., p. 208.



Fig. 2. *Argiaren etxea III*, alabastro, 1977.

Un elemento que no podemos olvidar en este punto de nuestra relación es el componente siniestro que Trías establece como subyacente o parte fundamental de la verdadera obra de arte, y que nos propone también una cierta forma de concebir la obra del escultor vasco, aun a pesar de que Chillida no emplea nunca el término siniestro. Lo cierto es que aunque Chillida no emplee concretamente el término, ello no significa que éste no se halle presente implícitamente tanto en su obra, como en su pensamiento, como veremos ahora. Conviene aclarar que cuando Trías se refiere a lo siniestro, no lo hace en un sentido propiamente negativo, sino que en su carácter de fundamento presente en su ausencia, constituye la referencia a lo oculto que ahora ya puede ser adjetivado.



Fig. 3. *Elogio a la arquitectura II*, acero, 1972.

Así, dado el carácter ontológico de la obra de Chillida, podemos apreciar como ésta nos habla de ese sustrato siniestro desde el momento mismo que se presenta como obra de arte, pues como señala Trías, la verdadera obra de arte siempre nos remite a lo hermético y a eso *nouménico* que subyace al mundo. En el caso de Chillida, incluso su concepción del espacio nos habla de eso inmaterializable, pues exalta el vacío, nos invita a adentrarnos en él y convertirlo en hábito de pensamiento y forma de concebir nuestra condición y nuestro mundo. Lindando con el vacío que nos puede conducir al horror, *horror vacui* que es conciencia del vacío que subyace a todo y que el artista nos muestra en su obra; o también respecto a nuestra pequeñez en relación con las cosas, como en sus obras monumentales y, sobre todo, en el proyecto *Tindaya* (del cual además es fundamental su carácter religioso).

El mar vuelve a aparecer en nuestra reflexión nuevamente como espacio inhóspito que apunta al horizonte. Mar como símbolo de la muerte que aparece en obras como *El Peine del viento* o el *Elogio del horizonte*. Ese horizonte que, como la muerte, es inalcanzable e incognoscible, y sin embargo, potencia; frontera entre la vida y la muerte, “patria común de todos los hombres”,<sup>17</sup> como menciona Chillida repetidamente en sus *Escritos*.

En esta misma línea, encontramos también ese componente amenazante en lo que toca a la idea tradicional de perfección en la obra de arte. Obra que en su realización apela a una técnica como forma de hacer. Técnica en su sentido griego, *tejné*, que no sólo es técnica en un sentido tecno-científico, sino también como arte. Técnica como intento de control de lo que, en el fondo, es incontrolable y está sujeto a la contingencia del devenir. De esta forma, si con el arte se apela a un quehacer que por su carácter sintético aspira a la perfección, no por ello éste no se halla sujeto a la accidentalidad de los procesos y la inestabilidad que la vida misma encierra. Chillida es consciente de ello, y así, nos dice: “Aún dentro de lo programado, sólo aquello no previsto, nuevo, donde el presente lo es”.<sup>18</sup> En su obra, la perfección no reside en esta perfección técnica y cientificista, casi ingenieril, que aspira al control total de su proceso y que se halla afincada en el aparecer; sino que, por ser también técnica en el sentido *poiético*, se halla orientada a eso hermético que amenaza el orden.

Esto es lo que Trías explica en *Vértigo y pasión*, texto en el cual el filósofo aborda este tema, y nos explica que, más que una perfección referida a una realización plástica de una obra, se trata de una perfección en el sentido de síntesis perfecta de las facultades del hombre; es decir, la obra de arte no

<sup>17</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, op. cit., p. 33.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 18.

necesariamente es perfecta en el sentido de perfección técnica o corrección estilística, sino en su cualidad de ser síntesis pasional-intelectiva. Así lo vemos en un sinfín de obras, desde la Antigüedad, hasta las vanguardias, así como en las manifestaciones más contemporáneas y, para el caso de nuestro estudio, en Eduardo Chillida. La obra de arte es tránsito de la materia a un fin, que por ser vida, también está sujeta a la contingencia y la accidentalidad. Esto queda claro también en la obra de Chillida, en la cual, la materia transformada no esconde sus cambios, sino que nos deja ver de forma no disimulada las heridas de la herramienta en el proceso de trabajo. También son visibles los accidentes mismos de la materia, manchas y quebraduras que, ya sea en los bloques de alabastros o en las maderas, se convierten en elemento expresivo. La obra de Chillida nos deja ver su perfección en su esencia, que también se manifiesta en la materia misma al transformarse y crecer con sus cicatrices fruto de los diversos procesos técnicos a los que se somete la materia. Su obra comunica, expresa vida, y ésta es perfecta, mas nunca en el sentido solamente de la apariencia.

En esta línea nos encontramos la serie *Homenaje a Goethe*, la cual sería un perfecto ejemplo para ilustrar este tránsito que va desde la materia hasta su forma. No sólo esto, sino que la figura de Goethe nos plantea un puente significativo en lo que toca a la relación que pretendemos trazar, pues como apunta José Manuel Martínez-Pulet en *La presencia de Platón, Nietzsche y Goethe en la obra de Eugenio Trías*, así como en su texto *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Trías*, en él se manifiesta esta voluntad luminosa y tendencia a la oscuridad. Para Goethe, la pluralidad de lo vivo pone de manifiesto la exigencia de postular un principio físico incognoscible que se repliega en lo que Goethe denomina “la morada de las madres”, entendida como aquel lugar que se sus trae al pensar-decir del hombre. También para Goethe, el devenir es antagonismo de contrarios, como ocurrirá con la idea del ser del límite de Trías, o con el espacio positivo y negativo en Chillida. Pero quizás lo más relevante de esta influencia compartida sería lo relativo al *principio de variación*. Variación como fusión del concepto de Goethe de metamorfosis,<sup>19</sup> experiencia musical y el eterno retorno, y que nos ayuda a entender cómo el mundo se recrea desde su

<sup>19</sup> Como señala José Manuel Martínez-Pulet en su obra *La presencia de Platón, Nietzsche y Goethe en la obra de Eugenio Trías*, la presencia de Goethe es fundamental en la comprensión del pensamiento de Trías, ya que será él quien “le sugiera el principio de variación como concepto que rige ese eterno retorno de lo singular. [...] Antes que nada, para Goethe ese retorno no es sino la permanente metamorfosis de un fenómeno originario o principio creador que permite generar infinitud de formas singulares y variadas”. (José Manuel Martínez-Pulet, “La presencia de Platón, Nietzsche y Goethe en la obra de Eugenio Trías”, en *Eugenio Trías El límite, el símbolo y las sombras*, Ediciones Destino, Barcelona, 2003, p. 248).

principio matricial hasta su forma ya singularizada a partir del movimiento y del cambio, un poco en la línea Aristotélica propuesta en *La Física*. Se trata del tránsito de la materia, metamorfosis desde la materia en bruto hasta la pieza individual que sintetiza mismidad y diferencia, y que podemos ver en piezas como *Homenaje*, *Homenaje a Pili*, *Alabastro*, *Homenaje a Goethe IV* (fig. 4) y *Homenaje al mar*. Materia en proceso de conformación que, además de mostrar el cambio, también vuelve sobre sí replegándose a partir del elemento formal de lo interior o espacio negativo interno a la obra. Así lo vemos en sus alabastros y en sus maderas; así en sus obras en metal u hormigón, y así en su proyecto *Tindaya*.



Fig. 4. *Homenaje a Goethe IV*, alabastro, 1978.



Podemos concluir con lo dicho hasta este punto que la obra de Chillida muestra esa voluntad metafísica que, a pesar de ser manifestación plástica, se orienta hacia lo infinito e inconceptualizable. Su obra nos plantea una relación que abre al mundo con su aparecer y se expresa desde lo fundacional de las artes fronterizas (fronteriza a pesar de ser apofántica dada la naturaleza ontológica de su obra, como el mismo Trías reconoce). Se trata de una obra que nos habla del espacio en su espaciarse artístico; del habitar fundamental a la existencia que se establece y en función del cual se desarrolla un *logos*. Nos habla, como diría Llorente, “de las condiciones mismas en que aparece esa circunstancia espectral del ser del límite, donde ambas trazan el tiempo y espacio, *habitat* y hábitos libres del primer enunciado”.<sup>20</sup> Es sentido que parte de un *logos* en pleno proceso de despliegue; que se inicia a partir de la distinción y disposición de lo horizontal y lo vertical, de lo pesado y lo liviano, de la materia y el vacío, a partir de lo cual se da sentido a un mundo que, posteriormente será significativo mediante una técnica, entendida como el arte de conducir a una cosa hacia su propia manifestación, desde sí hacia sí. Su obra es excepcionalidad, no sólo como acontecimiento, sino como confirmación de la posibilidad de un sistema abierto; e incluso como método de comprensión de la génesis del *logos* del hombre, un *logos* profundamente imbricado con lo constructivo del habitar y la intelección.

#### 4

Para la comprensión del trasfondo estético de la Filosofía del límite es preciso decir que ésta se encuentra orientada por el reposo y el movimiento como categorías fenomenológicas del espacio y el tiempo, y principios ontológicos fundamentales. La existencia en el mundo en general se establece en función de estas determinaciones o *proto*-fenómenos. Determinaciones manifiestas en el arte, visto desde este cariz filosófico; condiciones *apriorísticas* de la experiencia que constituyen también los ejes de la obra de Chillida, sobre todo en lo que toca al espacio (reposo), dada la naturaleza de la práctica escultórica. La obra se conforma en el movimiento que se fija en la materia.

Lo primero que hay que señalar es que en toda concepción del espacio, necesariamente hemos de considerar el fenómeno de la materia y el vacío en su relación. El hombre, en este caso el artista, da forma a la materia conformándola: da forma a lo que en principio es informe. Ahora bien, es importante se-

<sup>20</sup> Martha Llorente Díaz, “La estela del límite: Arte y Filosofía”, en *Eugenio Trías El límite, el símbolo y las sombras, op. cit.*, p. 223.

ñalar que, aunque tradicionalmente el hombre ha dado más importancia a la materia por ser tangible y explícitamente visible, no por ello las consideraciones espaciales se agotan en ésta, pues el espacio es necesariamente materia en relación con el vacío. Éste es el caso obviamente de la escultura, de la que podemos decir que, por una cuestión fundamental (no sólo aplicable a la escultura), depende del vacío, pues no hay forma posible sin éste. Pues bien, habituarnos a la dialéctica vacío/materia ha sido uno de los objetivos de las vanguardias artísticas, y concretamente de Chillida, quien nos hace primeramente concebir la obra de arte a partir de este principio, haciendo de la obra escultórica no sólo obra material, sino también inmaterial. Se trata de un cambio de óptica y un replanteamiento de nuestras disposiciones, pues nuestros hábitos respecto a la materia deben ser, según Chillida, también hábitos respecto al vacío, y este es un primer paso para la comprensión de su lenguaje y su obra.

Conviene mencionar en este punto que la estética del límite nos propone un orden secuencial y lógico mediante el cual se despliega el *logos* desde el aparecer mismo, hasta la conformación de un mundo planteado como mundo de vida con sentido y potencialmente significable. Por ello, un primer eslabón que es importante mencionar en lo que toca al desarrollo de dicho *logos* y la configuración de un mundo concebido a partir de lo que aparece es la disposición de las cosas, planteadas aquí como materia sujeta a un principio de orden originario acorde a sus potencialidades y disposiciones naturales. Materia que después es dispuesta y representa ya un primer escalón de orden.

Ahora bien, si trasladamos estas nociones a la manifestación plástico-artística, sobre todo en lo que toca a las disposiciones materiales, podemos apreciar en la práctica artística eso que constituye el empleo de la materia entendida como movimiento y con-formación<sup>21</sup> y con ello una configuración artístico-espacial. Es importante apuntar que dentro de la propuesta de Chillida el material nunca es azaroso y, consecuentemente, la selección de éste tiene para el artista una importancia fundamental, pues es en función de las propiedades de cada materia que una obra se concibe y desarrolla; es decir que es sobre la base de las posibilidades expresivas de cada material que el artista enuncia su idea, y es en función de esto, que podemos entender las distintas etapas de su obra, así como su unidad. O como señala explícitamente el artista: “Trabajo con muchos materiales a la vez, pero sabiendo elegir siempre el material que puede ser perfecto para cada momento. El espacio y la materia tienen gran

<sup>21</sup> Nos referiremos a con-formación o materia con-formada para aludir al hecho de la forma acompañada de la mano del hombre. Forma acompañada (o forma relacionada a la mano del hombre). Una forma fruto del hacer manual del hombre; es decir, la configuración material que resulta del incidir del hombre en ella, su hechura.

importancia en la escultura. [...] Así pues, acepto la reacción de la materia a causa de sus claves internas, y amoldo mi idea a la materia con la que trabajo”.<sup>22</sup>

Para Chillida, los materiales son elementos conceptuales capaces de encerrar una idea que no podría expresarse de otra forma: una idea a la que Trías denominaría artística y limítrofe. Hay que dejar que la materia hable, pues ésta será el móvil del dinamismo de la idea estética y la fuente de su experiencia. Materia planteada en un sentido casi vital similar al planteado por el pensamiento del siglo XIX, el cual reivindicaba la espiritualidad de una materia viva. “Una materia que aspira a la forma [...] que aspira a la espiritualización, a la conformación y a la formalización”.<sup>23</sup> Podríamos decir incluso que la materia sirve, en este caso, como artífice del hombre que, con sus manos y sus procesos, se encarna en ella. Una forma que es él mismo, un contenido que habla del hombre y del mundo desde la imposibilidad conceptual, que no expresiva, de la materia. El hombre activa la materia, que con su acción se une a ésta. En realidad, el hombre requiere de la materia para crear y aunque, en cierto sentido, podríamos decir que ésta contiene potencialmente la forma,<sup>24</sup> requiere del hombre (y no de cualquier hombre) para poder encontrar sus distintos sentidos. Hablamos entonces de una posición compartida tanto por Trías como por Chillida respecto a esta materia expresiva que sirve de vehículo a las ideas. El artista crea un orden mediante el empleo de lo existente físicamente (la materia en bruto) y aún carente de sentido o significado; crea algo aún inexistente y que es variación de su principio material. Por ello Borbujo nos dice: “La *poiesis* humana [...] es recreadora. [...] da origen a realidades que sin ella no existirían”,<sup>25</sup> y consecuente con el prisma de esta concepción de la materia, el límite adquiere sus diversas formas: “La forma se adecua perfectamente al contenido en la obra de arte, pero curiosamente, el contenido desborda a la propia forma en cuanto a su inteligibilidad”.<sup>26</sup>

Chillida emplea la materia acorde a su expresividad y a su potencialidad. Emplea la materia desde sus particularidades y cualidades físicas, pero también la cuestiona. Exalta sus propiedades, como ocurrirá en sus *Gravitaciones*, don-

<sup>22</sup> Eduardo Chillida, *Escritos, op. cit.*, p. 60.

<sup>23</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza, op. cit.*, p. 65.

<sup>24</sup> En este punto convendría recordar la posición de los tratadistas italianos del Renacimiento (Alberti, Leonardo, Miguel Ángel), quienes planteaban que uno de los principios de la escultura consistía en la extracción de la forma ya existente potencialmente en el bloque de materia. En todo caso, no nos referimos exactamente a esta posición, sino más bien a la potencialidad de la material de acuerdo a sus propiedades naturales para asumir ciertas formas y expresar ciertos contenidos que, quizás, no tendrían tal resultado empleando otro material.

<sup>25</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza, op. cit.*, p. 299.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 276.

de el escultor sobre todo enfatiza lo etéreo y la liviandad del papel que se suspende; o en su obra en alabastro, cuya luminosidad es propiamente el vehículo expresivo-espacial de la obra; o esos granitos que yacen sobre el suelo con todo su peso como ocurre con *Iru Ari*.

Pero así como Chillida exalta las propiedades materiales, también lucha con ellas; es decir, hace un uso de la materia a partir de su cuestionamiento, que sin embargo, sigue siendo un diálogo sustentado en unas leyes física. Así lo vemos con su obra en hierro forjado que, a pesar de partir de un material aparentemente rígido, se muestra flexible y curvo; o con esos granitos que se alzan y minimizan su contacto con el suelo, como ocurre con *Lugar de encuentros V*; así también suspende la materia, dejándola al borde del sin sentido, como ocurre con esos grandes y pesados hormigones de *Lugares de encuentros IV*, *Homenaje a Calder* o su *Elogio del agua* (fig. 5); o también como hace del papel tridimensionalidad en forma de collage como ocurre también en sus *Gravitaciones*.



Fig. 5. *Elogio del agua*, hormigón, 1987.

Ahora bien, si hemos hablado de la materia, es preciso ahora vincularlo al vacío en relación con la filosofía del límite. Acorde a lo planteado por Trías, el límite en cuanto tal es el único espacio habitable para el hombre, y desde el cual articula lo que aparece y lo que se oculta. En el límite el hombre vislumbra lo que ante él acontece, pero deja entrever el misterio; sirve de franja unitiva y divisoria que muestra y proyecta lo que allende a él se encuentra. La materia esconde el vacío pero no lo niega, tal como se muestra con los ensamblajes de maderas en la serie *Abesti Gogora*, en los que Chillida, al igual que Trías, exalta la belleza de lo oculto, del vacío que encierra la materia como podemos apreciar en estas piezas. Lo siniestro, por decirlo en la terminología empleada por Trías, que, en este caso, se esconde en el entramado de brazos de madera que ocultan ese núcleo que está presente en su ausencia. O como ocurre con sus alabastros que, de forma intermedia, revelan el vacío ya no inaccesible, sino que se muestra en los cortes y corredores que penetran la piedra y nos conducen parcialmente a su interior velado. O en un sentido inverso, encontramos otro ejemplo en su obra en hierro, tanto en pequeña escala como en gran formato, considerando también sus hormigones, donde el límite se manifiesta también como intersticio con el vacío, sólo que, en este caso, de forma mostrativa y proyectiva. La materia y el vacío puestos en obra; el límite al que se enfrenta la visión para lidiar con el espacio negativo que es consustancial a la materia misma, con esa materia que es también vacío. El límite será entonces una lucha con el espacio. Un límite “abierto siempre al espacio, el espacio implicado en la obra y el espacio que lo rodea”.<sup>27</sup>

Como se puede apreciar con estos ejemplos, el vacío cumple una función plástica primordial y funciona como elemento fundamental en sus composiciones plásticas, así como también en la expresión de la condición humana. Se trata de la concepción del vacío como necesidad de la materia a partir de la cual se puede establecer cualquier tipo de forma. Vacío que es inherente al movimiento y material-inmaterial indispensable para cualquier proyecto, ya no sólo plástico, sino espacial en un sentido más amplio (vacío consustancial al espacio, el cual nos permite habitar como señala Heidegger). Categorizando de acuerdo a la terminología de Chillida, dicha idea se traduciría en materia y vacío como espacios positivo y negativo que nos hablan del límite, tal vez como metáfora ese ser y esa nada que ninguna propuesta filosófica puede olvidar (el vacío como el anverso de la materia que no es posible obviar). Se trata de una concepción filosófico-material que, a partir de esta dualidad (entre materia y vacío), nos permite sacar a la luz el fenómeno (lo que en realidad desencadena toda

<sup>27</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, op. cit., p. 60.

creación) a partir de su mediación: el límite. Materia y vacío que, en su ponerse en contacto, son fuente del acontecimiento, pues como señala Borbujo, “el límite, en tanto transparencia pura, espacio-luz e idea-símbolo, constituye el prototipo de belleza originaria”.<sup>28</sup> De esta forma, Chillida busca un *logos* plástico que, además de ser fruto de la materia y la luz, sea también un *logos* de las sombras, de lo oculto y del vacío: un arte limítrofe que es síntesis mediadora de esta dualidad inherente al espacio.

Es en función de esta relación materia vacío, que podemos concebir el espacio como relación mediante la cual se dispone del entorno desde ese *limes* del que nos habla Trías. Un lugar propiamente dicho que ya nos refiere a la cuestión de habitar. El espacio se espacia, y es gracias al juego y movimiento de los cuerpos y los espacios resultantes que podemos hablar de lugares, como nos dice Heidegger actualizando las tesis aristotélicas desarrolladas en el libro IV de *La Física*; es decir, el espacio se convierte en lugar en la interacción con el tiempo fruto del habitar. Un espacio diferenciado que existe entre la materia y el vacío, como espacio ocupado y espacio desocupado fruto del movimiento y el reposo del hombre, y a partir del cual éste otorga un sentido y habita. Se trata de “la dialéctica de lo lleno y lo vacío, una de las más apasionantes para un escultor, [...] del diálogo limpio y neto que se produce entre la materia y el espacio; la maravilla de ese diálogo en el límite”.<sup>29</sup> Diálogo orquestado, en este caso, por el artista que se establece y crea, que construye y que, en última instancia, nos refiere a la reflexión que Trías formaliza desde *el Artista y la ciudad*.<sup>30</sup>

Es evidente que el espacio interior no puede entenderse sin su relación con los volúmenes exteriores, pues para habitar y definir un espacio, además de lo visible, es necesario lo no visible que podemos percibir con la intuición y la sensibilidad. Todo esto nos habla del límite y, según el escultor, nada sería posible sin este rumor (*Rumor de límites*, como se titula una serie de obras del escultor) que acontece en el espacio. La intuición, el aroma del que nos habla el artista y que nos hace acceder y comunicar con esos espacios inenunciables y ocultos. El hombre, nos dice Chillida, incide en la materia y en el espacio; en

<sup>28</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., p. 432.

<sup>29</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, op. cit., p. 54.

<sup>30</sup> No olvidemos que en la Ciudad del límite planteada por Trías, el arte sirve, como nos dirá Martha Llorente, de “ámbito de formalización simbólica del mundo a través de la poiesis” (Martha Llorente, “La estela del límite, Arte y Filosofía”, en *Eugenio Trías El límite, el símbolo y las sombras*, Ediciones Destino, Barcelona, 2003, p. 227). Ciudades costaneras tanto para Chillida (San Sebastián), como para Trías (Barcelona), y que en ambos casos se presentan como espacios habitados siempre lindando con el misterio del mar visto como signo plástico y símbolo.

el espacio con la materia y en la materia con el espacio. De aquí la tajante afirmación del escultor cuando dice que “el espacio será anónimo mientras no lo limite”,<sup>31</sup> pues no olvidemos que todo espacio requiere una dimensión fruto del habitar para nombrarse lugar, y esto siempre implicará sus límites.

Ahora bien, acorde a lo planteado por la Filosofía del límite, en el arte comparece el límite mismo convertido en forma sensible, y es ahí donde acontece su verdad, pues como sostiene Trías, el sentido y la verdad se crean inmanentemente, aunque tengan proyección hacia lo hermético. Plásticamente, comparece en un sentido formal, que es el que hace que la materia y el vacío se relacionen en ese instante que hace que ambas tengan sentido. Límite que comunica la materia con el vacío; límite que define las formas y sirve de definición espacial del fenómeno. Mas, acorde con lo que habíamos dicho, el espacio visto desde una perspectiva fenomenológica, que es la que tomamos como base, no puede concebirse sino como lugar. Lugar que, ya desde Aristóteles, es la realización del espacio fruto del llegar a ser de lo que hay consecuente con su movimiento. No resulta extraño que Heidegger, desde su propuesta, y también Trías, tomen esta noción para sus dilucidaciones. El espacio es reposo, el tiempo movimiento, y esto es la vida del hombre en su hacer mundo. Mas, si como lo hemos planteado, existe un desarrollo argumental y narrativo del *logos*, fundado en lo estético por su carácter activo y fuente de sentido, deberemos considerar que a partir de lo constructivo necesariamente se plantea un lugar.

Así, si la obra de Chillida se sustenta en la dialéctica materia y vacío, nos presenta un orden que, acorde con la estética del límite, es ante todo característico de lo puramente ambiental, pero no se agota ahí. Su obra nos hace pasar de ella a su matriz, a su fundamento y nos conduce desde su existencia desnuda hasta su *logos*.

Su obra no pretende significados, sino dispone de la materia creando un orden casi primordial. Un dentro y un fuera; lo horizontal, lo vertical y sus modulaciones; espacio positivo, espacio negativo y un límite que es el que los pone en acción de forma variacional. Nos habla del espacio con obras como *Topos*. Nos habla del vacío, de lo intangible que se abre con la materia, como ocurre ya desde sus primeros hierros: eso que no es y sin embargo es determinante en el ser. Nos habla de lo incognoscible que subyace, como en sus *Abesti gogorras*, del tránsito de la materia hacia su forma, como en sus piezas dedicadas a Goethe o su *Homenaje a Pili*. “Despeja la bruta materia que le presta su

<sup>31</sup> Eduardo Chillida, *Escritos*, op. cit., p. 58.

realidad y es también su única ley”.<sup>32</sup> Nos habla de habitar y, con ello, de la arquitectura y de la música. Música convertida en el ritmo de esas formas fé-reas, como ocurrirá con *Música de las esferas*; o de esa música primordial puesta de manifiesto en su célebre *Peine del viento*. Arquitecturas abstractas, *Arquitecturas Heterodoxas* o *Elogios de la arquitectura*, *Casas*. Arquitecturas que primero parecieran maquetas, como ocurre en sus alabastros, donde además incorpora la luz, que alumbra con su voluntad luminosa lo que aparece y, sin embargo, es también sombra: es espacio-luz. Arquitecturas que, posteriormente con sus obras monumentales, se harán fácticamente habitables, pues para Chillida el objeto arquitectónico no es algo que se da a ver, sino que se agota en el ser habitado. Su obra busca trascender ese espacio intermedio, propio de la escultura, y posicionarse en lo propiamente arquitectónico, como ocurrirá sobre todo en su obra monumental.

Pero la obra de Chillida también se manifiesta, como lo establece el sistema de las artes propuesto por Trías, como postambiental y presignificativo. Nos habla de la distinción entre naturaleza, entre el aparecer y lo hermético que se resiste, como ocurre con otras piezas asentadas más bien en lo natural y lo físico, como ocurre con *Tximista* (rayo) u *Elogio del fuego* o *En el viento* o sus *Elogios de la luz*. O en piezas que nos hablan de lo incognoscible, como su serie de *Rumor de límites*, *Yunques de sueño* o *Estelas*, o en sus referencias al vacío o al horizonte; o sus piezas propiamente de carácter religioso. Es conmemorativa, ya no sólo en sus homenajes, sino también como lo podríamos ver con *Elogio del horizonte*, la *Plaza de los fueros*, o *Gure aitaren etxea*, donde además nos encontramos con ese trasfondo ético también presente en *Monumento a la tolerancia*. Define *Lugares de encuentro* y nos otorga un centro desde el cual mirar y reflexionar, llegando incluso a plantear un espacio de encuentro o cita incluso con lo sagrado, como ocurrirá con *Tindaya*, pieza en la cual se muestra la inevitable voluntad religiosa del artista. Es memoria impresa en el surco de sus *Lurras*, es huella dejada por el hombre en la materia, imperfección.

Por ello, de manera conclusiva diremos que la obra de Chillida nos manifiesta esa voluntad planteada por Trías respecto al verdadero arte. Arte que, en su acontecer, pone en pie su verdad, su contenido simbólico fundado en la dualidad de todo lo que hay, de aquello que retorna en cada caso de manera distinta (su mismidad recreada entendida como su verdad). Y es justo en este punto, donde el límite planteado como clave hermenéutica nos permite entender la obra del escultor, pues como nos dirá Llorente: “El arte permite a través de

<sup>32</sup> Martha Llorente, “La estela del límite, Arte y filosofía”, en *Eugenio Trías El límite, el símbolo y las sombras*, op. cit., p. 230.



la reflexión una vía de entrada a su complejo sistema interno, a su formación misma".<sup>33</sup> El límite es eso que nos explica esa ocurrencia única que es la obra, que, como el hombre, es acontecimiento singular y universal, mundano; la obra que como el hombre es límite del mundo desde el cual proyecta su sentido y su sinsentido, lo comunica y nos permite construir-pensar en público. Es ser del límite y por ende obra de arte del límite.

Fecha de recepción: 18/04/2011

Fecha de aceptación: 24/07/2013

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 229.

# **LAS FUNCIONES PSÍQUICAS SUPERIORES, LA CORTEZA CEREBRAL Y LA CULTURA**

## **Reflexiones a partir del pensamiento de A. R. Luria**

**RAÚL ERNESTO GARCÍA RODRÍGUEZ\***  
**VICTORIA GONZÁLEZ RAMÍREZ\*\***

### **Resumen**

**E**ste trabajo revisa la propuesta conceptual de Alexander Luria, acerca de las funciones psíquicas superiores. Luria acuña el término sistemas funcionales complejos, cuya localización cerebral es escalonada y dinámica. Esta concepción permite entender varios fenómenos clínicos que no podían ser explicados desde el concepto de la localización estrecha, una de las principales propuestas explicativas acerca de la organización cerebral de las funciones psíquicas. La particularidad especial del ser humano es que experimenta transformaciones esenciales de la organización cortical a partir de la presencia e incidencia del lenguaje y de la actividad práctica de carácter cultural. A partir de las reflexiones de Luria, se comprende la necesidad de un abordaje multidisciplinario en la exploración, diagnóstico y tratamiento de las alteraciones de las funciones psíquicas superiores en el individuo, síntesis complejísima de la permanente interacción entre el desarrollo del ámbito anatomofisiológico del sistema nervioso y la dimensión incalculable de la cultura humana.

\* Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, raulgarcia@gmail.com.

\*\* Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, victoria.gonzalez.2006@hotmail.com.

**Palabras clave:** sistema funcional complejo, funciones psíquicas superiores, cerebro, cultura, organización funcional.

### Abstract

This work reviews Alexander Luria's proposal about the superior psyche functions. Luria adopts the term complex functional systems to refer to those superior functions which brain location is layered and dynamic. This conception allow us to understand a variety of clinical phenomena that couldn't be explained through the concept of narrowed localization, one of the proposals about psyche function of brain organization. The special characteristic of being human is experiencing substantial alterations of cortical organization from the presence and impact of language and practice of cultural activity. From Luria's reflections, we understand the need for a multidisciplinary approach in the examination, diagnosis, and treatment in humans of the superior psyche functions, very complex synthesis of the permanent interaction between the development of the nervous system anatomophysiological field, and incalculable dimension of human culture.

**Keywords:** complex functional system, superior psyche functions, brain, culture, functional organization.

### Aspectos históricos sobre las funciones cerebrales

Desde tiempos remotos, la civilización occidental ha planteado el problema de los procesos y funciones psíquicas en el hombre en relación con su fundamento o sustrato cerebral. Así, por ejemplo, Hipócrates y Crotón (siglo V a. n. e.) catalogaban al cerebro como el órgano del "raciocinio" o "director del espíritu" (el corazón en cambio estaría relacionado con los sentimientos) en uno de los primeros intentos de ubicar morfológicamente la actividad del pensamiento. Posteriormente Galeno (siglo II a. n. e.) reflexionaba acerca del vínculo entre la vida espiritual y el cerebro. De Galeno, Luria afirma:

Su sistema se puede considerar uno de los primeros ensayos que plantea el problema de la 'localización' directa de los fenómenos psíquicos en las estructuras del cerebro. Estimaba que las impresiones del mundo exterior recibidas por el hombre, entran en forma de fluidos a los ventrículos cerebrales a través de los ojos, y expresó la idea de que la cámara interna, que contiene estos fluidos, constituye el 'templo' [...] donde se encuentran con los fluidos vitales [...] que

parten del hígado y, mediante una red de vasos, se transforman en fluidos psíquicos [...].<sup>1</sup>

Aunque la concepción de que los ventrículos cerebrales y sus líquidos constituyen el sustrato material de las funciones psíquicas tuvo vigencia prácticamente durante 15 siglos, con el tiempo tales nociones fueron diferenciándose y especificándose, asignando funciones especiales a determinadas partes de tales estructuras. Es el caso de Nemesio (siglo IV n. e.), quien afirmó la idea de que el “ventrículo anterior” sería el “recipiente” de la percepción o imaginación (*cellula phantastica*); el “ventrículo medio” sería recipiente del intelecto (*cellula logística*) y el “posterior”, de la memoria (*cellula memorialis*). El concepto de los tres ventrículos del cerebro fue de aceptación general en la Edad Media e incluso en pensadores renacentistas importantes tales como Leonardo Da Vinci. No obstante, con el paulatino desarrollo de la anatomía descriptiva y de la psicología que poco a poco se separaba de la filosofía, los conceptos acerca de la base material de los procesos psíquicos cambiaba, y lentamente las nociones de la organización cerebral se hacían más precisas, lo cual, sin embargo, no superaba la limitación de pretender aplicar de forma directa o mecánica los conceptos psicológicos (inmateriales) a la estructura material del cerebro.

Anatomistas, médicos y pensadores del siglo XVII y XVIII buscaban el “órgano cerebral” clave, responsable pleno de los procesos y funciones psíquicas. Hubo entonces diversas “soluciones” concretas,<sup>2</sup> pero todas ellas eran expresión del deseo de “localizar” de forma inmediata, los fenómenos psíquicos en algún sitio de la sustancia cerebral.

Hacia fines del siglo XVIII fue perdiendo fuerza la idea de la conciencia como un todo indivisible y no diferenciado. Surge la idea de que habría capacidades y propiedades especiales y diferenciadas en el contexto de los procesos psíquicos y se comienza a pensar en el cerebro como un agregado de varios “órganos” dedicados cada uno a determinada capacidad o atributo psicológico. Fueron principalmente los anatomistas quienes, en un ejercicio de naturaleza predominantemente especulativa, comenzaron a “localizar” las capacidades y propiedades espirituales en distintas zonas de la masa encefálica. Así, por ejemplo, en 1779 A. Mayer afirmaba que en la corteza cerebral estaría localizada la memoria, en la sustancia blanca la imaginación y la razón, en las porciones basales del cerebro la voluntad y la apercepción, y en el cuerpo caloso y el

<sup>1</sup> A. R., Luria, *Las funciones corticales superiores del hombre*, Editorial Orbe, La Habana, 1977, p. 4.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Descartes pensaba en la glándula pineal, ubicada en el centro del cerebro; Willis en el cuerpo estriado; Vieussens en la masa de la sustancia blanca de los grandes hemisferios; Lancisi en el cuerpo caloso, estructura que une los hemisferios cerebrales, etc. Citados por A. R., Luria, *op. cit.*, p. 6.

cerebelo la integración de todas estas funciones. Con mayor repercusión en los círculos científicos de principios del siglo XIX, F. G. Gall por su parte desarrolló la concepción de que cada facultad psíquica se apoya en determinado grupo de células cerebrales y que la corteza cerebral —considerada ya la sección más importante de los hemisferios cerebrales— constituía la conjunción de varios “centros”, cada uno de ellos responsable de una u otra capacidad psíquica. Gall ubicó funciones relativamente simples como la “memoria auditiva” junto a otras “capacidades” de mayor complejidad tales como “amor a los padres” o “ambición” en áreas contiguas de la corteza cerebral. Se presentó todo un “mapa frenológico” sin duda precursor de la llamada tendencia del “localizacionismo estrecho”. Resulta interesante observar cómo este científico ubicaba las “cualidades espirituales superiores” precisamente en las áreas superiores de los lóbulos frontales, junto a la “esperanza” y a la “idea de futuro”; mientras que los aspectos no tan elevados como el “amor al vino” o los “instintos destructivos” los localizaba en zonas temporales “bajas” alrededor de la oreja izquierda.<sup>3</sup>

A pesar del carácter ingenuo y especulativo del sistema “frenológico” de Gall, sus trabajos son importantes en la historia de la neuropsicología por cuanto afirmaron la idea de diferenciar funciones psíquicas en la masa aparentemente homogénea del encéfalo. En cualquier circunstancia la tendencia al localizacionismo encontró resistencias importantes en otros pensadores que desde la segunda mitad del siglo XVIII configuraban ya una interpretación “antilocacionista” de las funciones psíquicas. Es el caso de A. Haller primero, y de P. J. M. Flourense después, quienes en esencia planteaban que el cerebro habría de considerarse un “todo único” —*sensorium comune*— cuyas partes son equivalentes y homogéneas fisiológicamente, tal como puede ser la masa del hígado o de cualquier glándula. Flourense —basándose en experimentos con aves— pensaba que la corteza cerebral era un todo homogéneo que al dañarse provocaría la destrucción uniforme de la “sensibilidad y las facultades intelectuales”. Acerca de Flourense, Luria señala:

Sustituyó las conjeturas especulativas por el experimento científico y fijó la atención en la plasticidad o intercambiabilidad características de las funciones de los grandes hemisferios cerebrales. Con ello, anticipó aquellas concepciones dinámicas de la actividad del cerebro a las que retornó el pensamiento científico posterior.<sup>4</sup>

El debate entre los conceptos “localizacionistas” y “antilocacionistas” perduró todo el siglo XIX. Pronto se acumuló material basado en observaciones clínicas de enfermos con lesiones focales del cerebro acompañado de investi-

<sup>3</sup> Para mayor información véase F. G., Gall, *Sur les fonctions de cerveau*, París, 1822-1823.

<sup>4</sup> Luria, A. R., *op. cit.*, p. 9.

gaciones anatómicas y fisiológicas del sistema nervioso, con lo cual se revitalizaba la tendencia localizacionista, vinculada también por cierto a las dominantes concepciones del asociacionismo en psicología, cuya proyección posterior regiría la configuración inicial de esta ciencia en el ejercicio wundtiano de Leipzig. Aparecen médicos y fisiólogos tales como J. Bouillaud (que pretendía demostrar la diferenciación cortical en funciones como la motricidad y el lenguaje); M. Dax; el propio P. Broca (a quien se le debe el célebre descubrimiento de que el lenguaje articulado se relaciona con un área del cerebro —área cerebral que hoy lleva su nombre— ubicada en el tercio posterior de la circunvolución frontal inferior del hemisferio izquierdo) y C. Wernicke (que también bautizó con su apellido la zona del tercio posterior de la circunvolución temporal izquierda relacionada con la comprensión del habla). Se llegó a considerar la corteza del cerebro como un conjunto de distintos “centros” cuyas células —diferenciadas— contenían las más diversas capacidades psicológicas. Se estudió cómo en el caso de lesiones focales de unos u otros “centros” se afectaban las funciones correspondientes de forma aislada. Proliferaron entonces las descripciones de diversos “centros” corticales: de la memoria visual (Bastián); de la escritura (Exner); de los conceptos o la ideación (Broadbent, Charcot, Grasset) etc. Todos estos estudios estaban apuntalados por el desarrollo de los conocimientos acerca de la estructura celular fina de la corteza cerebral. Ocurren los descubrimientos de Betz acerca de la presencia de células piramidales gigantes en la circunvolución central anterior de la corteza, lo cual se asoció a las funciones motrices, y de Munk acerca de la relación entre sectores occipitales del cerebro y el reconocimiento visual de objetos.

Sin embargo, a pesar de la euforia localizacionista, hubo fisiólogos que insistían en la noción del cerebro como una instancia de integración homogénea, esgrimiendo para ello resultados experimentales de la investigación con perros, los que lograban restablecer funciones psíquicas —por ejemplo el reconocimiento visual— después de extirparles determinadas zonas de los hemisferios cerebrales. Tal es el caso de Goltz, quien afirmaba que cualquier parte del cerebro tiene relación con las sensaciones, la formación del dolor, el pensamiento y otras representaciones, y que la pérdida funcional está vinculada directamente sólo con la magnitud del posible daño cortical. Décadas después, ya en el siglo XX (1929), Lashley fue continuador de las ideas de Goltz y su enfoque “antilocacionista” llegó a relacionarse con las tendencias gestálticas en el pensamiento psicológico, puesto que servía de fundamento neurológico a las ideas que concebían la psique en términos integrales y dinámicos. Existían además otros argumentos antilocacionistas: H. Jackson, por ejemplo, observaba que ante una lesión de un área específica del cerebro, las funciones psíquicas perturbadas —movimientos o habla— nunca desaparecían comple-

tamente. Muchas veces el paciente estaba limitado en tales operaciones solo cuando intentaba hacer el movimiento requerido o pronunciar una palabra determinada, de forma voluntaria, pero no cuando ese mismo movimiento o palabra se presentaban de manera involuntaria o en expresiones automatizadas. A juicio de Jackson, la organización neurológica de las funciones psíquicas implicaba entonces una concepción “vertical”: la función psíquica estaría representada en un nivel “inferior” (espinal y/o del tronco cerebral), luego estaría re-representada a un nivel “medio” (sectores corticales motores y/o sensoriales), y por último estaría re-re-representada en un nivel “superior” (lóbulos frontales del cerebro). Con todo esto, Jackson apuntaba que la localización del síntoma no podía identificarse con la localización de (toda) la función.

En el contexto del debate descrito, surgieron también pensadores que de una forma u otra renunciaban a considerar el sustrato material de la psique en la lógica del sensualismo materialista de la neurología clásica, y concebían el psiquismo como complejas funciones simbólicas, como una actividad de tipo abstracto realizada por el cerebro convertido en instrumento del espíritu. La función simbólica sería la base de toda la vida espiritual, y por tanto, cualquier alteración del cerebro produciría “asimbolia”. Algunos investigadores de esta tendencia son Finkelburg; Kussmaul e incluso el propio Bergson. La influencia de estos trabajos se sintió en la neurología de la primera mitad del siglo XX (P. Marie, Bouman, Grumbaum, entre otros) en la llamada escuela “noética”,<sup>5</sup> poniéndose de nuevo en un segundo plano la localización y el sustrato material de las funciones psíquicas. Con esta tendencia se enriqueció sin duda el análisis psíquico de los cambios en la actividad cognoscitiva en los casos de lesión local del cerebro, pero se desatendió el estudio de los mecanismos cerebrales de tales alteraciones. Una vez más se enfatizó que la perturbación del proceso psíquico se relaciona más con la masividad de la lesión que con su localización.

Por último se puede destacar que en la trayectoria de toda esta polémica acerca de los mecanismos cerebrales de la actividad psíquica hubo posiciones intermedias que trataron de armonizar las teorías localizacionistas con las nuevas teorías antilocalizacionistas o de orientación noética. Un ejemplo claro se encuentra en las ideas del neurólogo K. Goldstein, cuyas posiciones en definitiva cotejaban mecánicamente ambos polos conceptuales.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Según la escuela noética de los neurólogos y psicólogos, los principales procesos psíquicos tienen lugar en la actividad simbólica y se realizan en esquemas abstractos, por tanto cada enfermedad cerebral se manifiesta no tanto en la “desaparición de procesos parciales” sino más bien en la “disminución de la función simbólica” o “actitud abstracta”.

<sup>6</sup> Para más información al respecto puede revisarse: L. S., Vigotski, *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*, Editorial científico técnica, La Habana, 1987, pp. 197-206.

### Configuración de una perspectiva neuropsicológica diferente

La configuración paulatina de la visión neuropsicológica actual se ha nutrido tanto de reflexiones que ponderan la importancia de la localización cortical de funciones psíquicas, como de aquellas otras que subrayan la plasticidad y flexibilidad funcional de los tejidos cerebrales. El problema es que en su momento, ambas posturas (el localizacionismo estrecho y el antilocalizacionismo) pensaban las funciones psíquicas en una relación directa con el sustrato cerebral sin un detenido análisis propiamente fisiológico. A decir de I. Pavlov, ambas corrientes intentaban superponer los conceptos inespaciales de la psicología a la construcción espacial del cerebro. Los procesos psíquicos se comprendían como un producto directo de la actividad de las estructuras del encéfalo (la “función” como “propiedad” de uno u otro “órgano”). Particularmente, a partir de la obra de Pavlov, se comienza a pensar más allá de asociar “funciones” psíquicas con áreas más o menos limitadas de la corteza cerebral. Se revisa el concepto estrecho de “función” y se le interpreta cada vez más como *un conjunto* de complejas conexiones temporales; se logra una representación de la corteza cerebral como agrupación de aparatos centrales de análisis y síntesis de los estímulos externos e internos y la formación de uniones temporales; en definitiva, se sientan bases para la concepción de la localización dinámica de las funciones en el cerebro. Se cuestiona el propio concepto de “función” vista como “aquello que debe ser precisamente” vinculado a una u otra estructura cerebral y se renuncia también a la noción de “centros” celulares “portadores directos” y estáticos de determinados procesos psíquicos. La “función” se interpreta entonces como resultante de la compleja actividad refleja que reúne “en un trabajo conjunto, un ‘mosaico’ de sectores excitados e inhibidos del sistema nervioso”<sup>7</sup> que analizan y sintetizan señales que llegan al organismo y elaboran el sistema de conexiones temporales que permiten a dicho organismo interactuar con el medio. Así, la noción de “función” estaría relacionada con la actividad adaptativa (e interactiva) del organismo, encaminada a la realización de tareas fisiológicas y/o psicológicas.<sup>8</sup> La función entonces es en realidad un *sistema funcional*, que cumple una u otra tarea y que está constituido por diversos momentos intervencionales que al final pueden conducir o no al logro correspondiente. Su característica principal es que se sostiene en una “constelación dinámica de eslabones” ubicados en distintos niveles del sistema nervioso y que dichos eslabones pueden cambiar, aunque la tarea misma no se afecte. Es decir, se

<sup>7</sup> A. R., Luria, *op. cit.*, p. 24.

<sup>8</sup> En este sentido se habla por ejemplo de la *función* de la respiración, de la locomoción, de la percepción o de *funciones* intelectuales.



trata de un sistema de componentes organizados de manera funcional, que presentan además el rasgo dinámico de la autorregulación. De este modo, los movimientos voluntarios —por ejemplo— no son la función exclusiva de las células piramidales gigantes ubicadas en el área motora de la corteza, sino un complicado sistema funcional activado ante todo por la “tarea motriz” y en el que participan diferentes sistemas aferentes, núcleos subcorticales —que aseguran el fondo tonal y coordinador— y un conjunto de señales propioceptivas que llegan de los músculos motores y de las articulaciones y que se ocupan de la corrección del movimiento. En el movimiento voluntario, entonces, participan eslabones aferentes y eferentes situados en diversas zonas y niveles del sistema nervioso central que desempeñan papeles diferenciados, garantizándose la tarea motriz e implicando el ámbito espacial o cinestésico del movimiento, el tono y la coordinación de los músculos involucrados, el control sobre la acción realizada, etcétera.

En esta lógica, la localización de cualquier sistema funcional en el aparato nervioso ha de tener un carácter especial: si la ejecución de las funciones presupone una serie de eslabones excitados sucesiva y simultáneamente, entonces su localización ha de concebirse por etapas sucesivas y simultáneas y no vinculadas a “centros únicos”. Además, ha de pensarse en un “pluripotencialismo funcional” de las estructuras cerebrales. En otras palabras: no hay formaciones del sistema nervioso central limitadas estrictamente a una sola función. En determinadas circunstancias una misma formación nerviosa puede estar incluida en otros sistemas funcionales e involucrarse en la ejecución de otras actividades o tareas. De nuevo Luria señala:

El concepto de la ‘localización por etapas de las funciones’ y el del ‘pluripotencialismo’ de las estructuras cerebrales, que excluyen tanto la estrecha localización de las funciones en una estructura particular especial, como la idea de la homogeneidad y la equipotencialidad del tejido cerebral, constituye el fundamento del nuevo principio de la localización dinámica [...] En consonancia con dicho principio, la localización de las funciones presupone no centros fijados, sino sistemas dinámicos cuyos elementos conservan su estricta diferenciación y desempeñan un elevado papel especializado en una actividad integrada.<sup>9</sup>

Las áreas específicas de la corteza cerebral no pueden considerarse centros fijos sino más bien algo así como “estaciones de paso” o “nudos de comunicaciones” —según Luria— de los sistemas dinámicos cerebrales, que además presentan una estructura muy compleja y extraordinariamente cambiante. Así, el restablecimiento de una función alterada producto de alguna lesión cortical puede ocurrir de forma desigual y en diferente grado. En todo caso, el restable-

<sup>9</sup> A. R., Luria, *op. cit.*, p. 29.

cimiento de la función alterada es ante todo, su reestructuración y la consecuente formación de un sistema funcional nuevo. En definitiva al comprender las funciones como sistemas funcionales complejos, cuya localización es escalonada y dinámica, se pueden entender varios fenómenos clínicos que no podían ser explicados desde el concepto de la localización estrecha. Por ejemplo el caso en que una lesión focal en el cerebro altera la manera voluntaria y consciente del empleo de una función determinada, pero no afecta su manifestación involuntaria<sup>10</sup> o que una lesión cerebral focal casi nunca implica la pérdida total de la función, sino más bien su desorganización patológica, o que la perturbación de una función dada se puede producir por lesiones corticales de diferente ubicación, o inclusive que un foco limitado de lesión conduce muchas veces a la interrupción de un complejo entero de funciones.

Probablemente, una de las reflexiones más importantes en el devenir de la neuropsicología es la consideración del carácter socio-histórico-cultural del desarrollo de las funciones psíquicas superiores en el hombre. Las funciones psíquicas superiores no como “facultades naturales” de predeterminación biológica en el cerebro sino como producto bio-psíco-social complejo y de contextualización cultural ineludible. En efecto, Luria afirma: “las funciones psíquicas superiores del hombre constituyen complejos procesos autorregulados, sociales por su origen, mediatizados por su estructura, conscientes y voluntarios por el modo de su funcionamiento”,<sup>11</sup> y continúa más adelante:

A diferencia del animal, el hombre nace y vive en un mundo de objetos creados por el trabajo social y en un mundo de personas con los que entabla determinadas relaciones. Esto, desde su comienzo, forma sus procesos psíquicos. Los reflejos naturales del niño (de succionar, asir, atrapar y otros) se reorganizan radicalmente por la acción del trato con los objetos. Se forman nuevos esquemas motores que crean una especie de ‘molde’ de estos objetos, los movimientos se van sometiendo a las propiedades objetivas de ellos. Lo mismo se debe decir de la percepción humana, que se forma bajo el influjo directo del mundo objetivo de las cosas, las cuales poseen origen social [...].<sup>12</sup>

En otros trabajos Luria plantea:

[...] las funciones psíquicas superiores son el resultado del complejo desarrollo histórico social. Estas funciones se han ido formando bajo la influencia de la acti-

<sup>10</sup> Es famosa la descripción del caso de un enfermo al que su médico le pide pronunciar la palabra “no” y el enfermo contesta: “no, doctor, no puedo de ninguna manera decir no”. Fenómeno que sirve a Jackson como punto de partida para sus reflexiones neurológicas.

<sup>11</sup> A. R., Luria, *op. cit.*, p. 34.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 34.

vidad objetual de los hombres, en el proceso de relación entre ellos y, prácticamente, consisten en sistemas funcionales múltiples, que se apoyan en el complejo de zonas del córtex cerebral, y trabajan conjuntamente. Nosotros sabemos que la percepción de los objetos se lleva a cabo con la participación muy estrecha de los movimientos de los ojos que ‘palpan’ el objeto y destacan sus rasgos más informativos, y del lenguaje, que relaciona el objeto percibido con una determinada categoría. Esto permite apreciar la complejidad de la estructura funcional de un acto aparentemente tan simple como es la percepción óptica.<sup>13</sup>

Es la presencia de la cultura humana material y espiritual el aspecto determinante en la configuración y desarrollo de los procesos psíquicos superiores y, por lo mismo, privativos del ser humano. En especial, la presencia del lenguaje, vinculada a la asimilación y proyección de experiencias (lo cual es, de hecho, un punto nodal del desarrollo psicológico) constituye una condición decisiva en la formación de funciones mentales superiores. En este sentido, Vigotski demostraba, por ejemplo, que en la base de procesos psíquicos, tales como la atención activa o la acción voluntaria, se encuentra la relación (de actividad y de comunicación) del niño con el adulto.<sup>14</sup> Es decir, todo fenómeno psicológico individual tiene origen social. Todo lo intra-subjetivo ha sido antes inter-subjetivo. El lenguaje interior es la interiorización del diálogo. Por otra parte, las funciones psíquicas superiores tienen una estructura mediatizada. Su desarrollo transcurre no por sí mismas sino en relación con las tareas, objetos y con la interacción con el mundo. Es precisamente el lenguaje, la palabra, el aspecto que juega un papel determinante en el proceso de mediatización de las funciones psíquicas humanas. La palabra penetra y cubre la realidad circundante y organiza los procesos psicológicos del hombre. La interacción del hombre con el mundo pierde entonces su carácter inmediato y directo.

I. Pavlov llamó al lenguaje “segundo sistema de señales”, el cual implica “una adición extraordinaria que introduce un nuevo principio en la actividad nerviosa y se constituye como el regulador superior del comportamiento humano”.<sup>15</sup> Incluso, procesos psíquicos relativamente elementales como la audición de la altura tonal de los sonidos se forman bajo la influencia de condiciones sociales de vida, de la cultura y en relación con las características del idioma en el contexto del cual se forma la audición humana.<sup>16</sup> Ante tales condiciones,

<sup>13</sup> A. R., Luria, “La neuropsicología y su importancia para la psicología y la clínica”, en Cairo, E. (comp.), *La neuropsicología una nueva rama del conocimiento psicológico*, Pueblo y Educación, La Habana, t. II, 1984, p.16.

<sup>14</sup> Véase Vigotski, L. S., *Pensamiento y lenguaje*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1968.

<sup>15</sup> I., Pavlov, *Obras completas*, t. III, pp. 476-577. (Citado por Luria, A. R., *op. cit.*, p. 37).

<sup>16</sup> Véase A. N., Leontiev, *Problemas del desarrollo del psiquismo*, Pueblo y educación, La Habana, t. I, 1983, pp. 165-174.

la posible localización de las funciones psíquicas superiores obliga a considerar una amplia distribución dinámica por toda la corteza cerebral y a pensar en “constelaciones de complejos territorialmente muy dispersos” de células que funcionan sincronizadamente, formando en todo caso, “centros combinatorios funcionales”, mencionados ya en su momento por Pavlov.<sup>17</sup> Se puede afirmar entonces que la base fisiológica de los procesos psíquicos superiores es todo el cerebro pero visto como un “sistema altamente diferenciado, cuyas partes garantizan los diversos aspectos del todo único”.<sup>18</sup> Por otro lado, los sistemas funcionales complejos de las áreas de la corteza —que actúan conjuntamente— no aparecen de forma definitiva al momento del nacimiento del niño (como sí ocurre, por ejemplo, con el sistema respiratorio) y no maduran “por sí mismos” sino en relación con los procesos de comunicación y de actividad específicos de la cultura humana. El cerebro humano y sus funciones se desarrollan en la acción cultural, tanto en el plano filogenético como ontogenético; luego entonces, el despliegue sucesivo de las funciones mentales superiores no presenta una estructura única sino variable, y además la organización cortical no permanece inmutable, puesto que tales funciones psíquicas, a lo largo de la ontogénesis, son realizadas por constelaciones corticales diferentes, aunque implicando ciertas regularidades.

### La corteza cerebral y sus sistemas

La corteza cerebral implica un conjunto de formaciones de gran plasticidad que se agrupan en complejos dinámicos y coparticipantes aunque diferenciados a lo largo del establecimiento, despliegue y perfeccionamiento de la propia actividad cortical. La corteza y sus sistemas de conexiones neuronales constituyen un todo funcional unido pero a la vez complejamente diferenciado. La subdivisión paulatina de la corteza en áreas específicas (que condiciona el grado de complejidad funcional) es un proceso que ocurre en el ámbito filogenético y ontogenético. Así, se pueden identificar en la corteza cerebral las llamadas zonas nucleares de los analizadores u órganos de los sentidos, donde se da la mayor concentración de células especializadas (y sus conexiones) en determinadas funciones específicas. En ellas ocurren las manifestaciones más diferenciadas de la actividad de ciertos analizadores porque reciben la mayor cantidad de aferencias provenientes precisamente de los órganos de los sentidos. En las

<sup>17</sup> Citado por A. R., Luria, *Las funciones corticales superiores del hombre*, Editorial Orbe, La Habana, 1977, p. 37.

<sup>18</sup> A. R., Luria, *op. cit.*, p. 38.

zonas nucleares transcurren las diferenciaciones más finas de los estímulos específicos, y por tanto su lesión, como regla, conduce a diferentes formas de alteración de la función especial del analizador correspondiente. De manera muy general puede señalarse que las zonas nucleares se distribuyen en la corteza cerebral de la manera siguiente: región occipital: zona nuclear del analizador visual; subregión temporal superior: zona nuclear del analizador auditivo; región poscentral (lóbulos parietales): zona nuclear del analizador cutáneo-cinestésico. Todas estas zonas se sitúan en el sector posterior de los hemisferios, es decir, detrás de la cisura de Rolando. A su vez, las zonas nucleares cuentan con “campos centrales o primarios” relacionados con la capacidad perceptiva directa y la diferenciación más precisa posible de los estímulos. Los campos primarios de las diversas zonas nucleares discriminan con exactitud los estímulos correspondientes. La característica clave de la organización estructural y funcional de los campos primarios radica en que permiten una proyección somatotópica precisa, es decir, que ciertos puntos de la periferia corporal (por ejemplo ciertas superficies cutáneas, músculos, etc.) encuentran su representación cortical estricta en los correspondientes puntos de los campos primarios de la corteza (por eso se les llama también “campos de proyección”). Resulta que esta proyección somatotópica de las superficies receptoras hacia los campos corticales primarios se configura no de manera simétrica o regidos —como dice Luria— por un principio geométrico, o de espejo, sino de manera diferenciada por su importancia funcional: es decir, las partes del cuerpo se representan en los campos primarios de la corteza no proporcionalmente a su tamaño anatómico, sino proporcionalmente a su importancia fisiológica y funcional.<sup>19</sup> No obstante, y a pesar de la alta especialización de los campos primarios de las zonas nucleares, no deben considerarse estos puntos de proyección una construcción estática o absoluta, sino de naturaleza dinámica.

Las zonas nucleares tienen también los llamados “campos periféricos o secundarios” situados justamente en los sectores periféricos de tales zonas nucleares, y que se relacionan con formas más complejas de los procesos preceptuales. Cuando los campos secundarios de las zonas nucleares se lesionan, el sujeto, aunque conserve sensaciones elementales, tiene dificultades con la capacidad de reflejar adecuadamente grupos completos de objetos, así como

<sup>19</sup> Véase el conocido Esquema de proyección somatotópica en la corteza cerebral, desarrollado por Penfield y Rasmussen, donde aparecen miniaturas distorsionadas de distintas partes del cuerpo cuyo tamaño se representa según la cantidad de corteza dedicada al control de las funciones asociadas con esa sección. En tales figuras —conocidas como *Homunculi*— se puede apreciar el tamaño significativamente sobresaliente de los labios y las manos. En Penfield W., Rasmussen, T., *The Cerebral Cortex of Man*, Mac Millan, Nueva York, 1950.

la relación mutua entre los elementos que componen los objetos percibidos. Los campos secundarios, entonces, son muy importantes en el establecimiento de conexiones recíprocas de distintos estímulos y por tanto en la integración funcional.

Fuera ya de las zonas nucleares, se encuentran las llamadas “zonas de sobreposición”, conocidas también como “campos terciarios”. Estas formaciones se relacionan con los niveles más complejos de integración de la actividad conjunta de los órganos de los sentidos visual, auditivo y cutáneo-cinestésico y están ubicadas en la región parietal (superior e inferior), así como en las sub-regiones temporal media y temporoparietooccipital (área de transición entre zonas auditivas y visuales de la corteza). La posible lesión de los campos terciarios —en vista de que están fuera de las zonas nucleares— no produce pérdidas marcadas o alteraciones específicas de los analizadores, sino más bien desorganización de las actividades corticales más generalizadas que implican el trabajo simultáneo y combinado de varios órganos de los sentidos y que permiten la orientación compleja del sujeto en el mundo, así como el análisis y la síntesis de los complicados ámbitos de relación entre los diversos estímulos. Las neuronas de los campos terciarios son casi totalmente libres de la especialización sensorial, y se ocupan en cambio de la interacción entre los analizadores y de la integración funcional de la corteza a través de conexiones asociativas multilaterales.

En el sector anterior de los hemisferios, es decir, delante de la cisura de Rolando y, en particular, en el área precentral de los lóbulos frontales, se encuentra la zona nuclear del analizador motriz. A su vez, esta zona nuclear motriz tiene un “campo central o primario”, llamado asimismo “campo primario ‘gigante piramidal’ o motor” —por el tipo de células del que se compone—, y tiene también “campos periféricos o secundarios”, llamados también “premotores” o “campos motores periféricos”. Sus características estructurales y funcionales en general coinciden con los campos primarios y secundarios del sector posterior de la corteza. En todo caso, la diferencia clave respecto al funcionamiento cortical de los lóbulos occipital, temporal y parietal consiste en que “en la organización de la corteza de todo el lóbulo frontal [...] el énfasis fundamental recae sobre la realización de actos coordinados del organismo dirigidos al mundo exterior en respuesta al grupo de estímulos percibidos”.<sup>20</sup> En este sentido se pueden relacionar estas áreas de los lóbulos frontales con la acción y los impulsos de los movimientos voluntarios en el hombre. Los campos motor y premotor de la región precentral, integran también un complejo único cinético de la corteza con áreas de proyección y de asociación bien desarrolladas.

<sup>20</sup> A. R., Luria, *op. cit.*, p. 57.

Los llamados campos terciarios de los sectores anteriores de la corteza se encuentran en la región frontal propiamente dicha, constituyen las áreas filogenéticamente más jóvenes, y ocupan en el hombre alrededor de un cuarto de toda la extensión cortical. Estas zonas se vinculan con las formas más integradas de la actividad encaminada a un fin y tienen conexiones asociativas que garantizan el funcionamiento organizado de los procesos psíquicos superiores.

Resulta interesante señalar que en el ser humano existe una diferenciación marcada de los campos en la corteza cerebral, lo cual es producto del progresivo desarrollo de la organización neuronal. En el ser humano crecen las áreas de los campos terciarios (que en suma total representan más de la mitad del territorio cortical), en comparación con los campos primarios que ocupan extensiones relativamente pequeñas. A través del devenir ontogenético, los campos periféricos de las zonas nucleares se desarrollan mucho más tardíamente que los campos primarios o centrales (primeros meses de vida). Las zonas de sobreposición o campos terciarios y sus conexiones son las últimas en madurar y en particular la región frontal, lo cual va ocurriendo solo con los primeros años de vida del niño. La particularidad especial del ser humano es que experimenta transformaciones esenciales de la organización cortical a partir de la presencia e incidencia del lenguaje y de la actividad práctica *de carácter cultural*. Esta influencia es notoria sobre todo en los campos secundarios y terciarios de la corteza. Así, por ejemplo, se desarrollan áreas neuronales especializadas y cuya estructura y diferenciación funcional se dirigen al análisis y síntesis de estímulos de significación clave en la realización de los procesos del habla o de la programación y realización de complejos movimientos sucesivos y hábitos motores. Como consecuencia de esto, se perfecciona también el funcionamiento de los campos primarios, que llegan a ser capaces de percibir o reproducir las más finas diferenciaciones sensoriales o motrices. De nuevo, Luria afirma:

La transformación cualitativa que las zonas de sobreposición de los analizadores y de la corteza frontal sufren bajo la influencia de la formación del segundo sistema de señales, se expresan en el hecho de que todos los procesos psíquicos del hombre se realizan con participación del sistema de señalización verbal y transcurren bajo la influencia dominante de este sistema [...].<sup>21</sup>

La vulnerabilidad biológica del hombre al nacer se compensa con la potencialidad neurofisiológica para la asimilación de la experiencia cultural a lo largo de su ontogénesis. En efecto, la humanización es el proceso de hacerse “libre” de la determinación biológica —lo cual significa en este caso la reducción

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 67.

de los campos primarios o centrales de las zonas nucleares en la corteza cerebral, de carácter más inmediato— para hacerse “cautivo” de la sujeción cultural, es decir, para relativamente desprenderse de la determinación biológica y poder “sujetarse” a la cultura y al lenguaje (—lo cual significa en el ámbito neurofisiológico del sistema nervioso la ampliación de los campos terciarios o zonas de sobreposición en la corteza cerebral, de carácter más mediato y relacionadas con funciones integración y asociación en la actividad psíquica—).

### Las unidades funcionales del cerebro y los problemas clínicos

Luria llega a la conclusión de que el cerebro sistémicamente concebido se compone en lo fundamental por tres “unidades funcionales” o bloques que trabajan concertadamente y aportan de manera diferenciada elementos para la organización de todo el sistema funcional en su conjunto. Se habla entonces, en primer lugar, de la *unidad que regula el tono o vigilia*, compuesta esencialmente por las estructuras superiores del tronco cerebral y la formación reticular. Esta unidad “permite el mantenimiento de una determinada tensión (tono) necesaria para el normal funcionamiento de las partes superiores del córtex cerebral”,<sup>22</sup> es decir, garantiza el alertamiento cortical requerido para la recepción, análisis y almacenamiento de la información, así como para la programación y regulación de la actividad psíquica en su conjunto. Participa también en los cambios de la concentración de la atención a nivel de corteza adaptando el comportamiento a las exigencias o circunstancias del entorno en funciones vegetativas tales como respiración, circulación o digestión, o en movimientos corporales.

En segundo lugar, está la *unidad que recibe, analiza y almacena la información*, de la cual forman parte las áreas posteriores de los dos hemisferios, es decir, la corteza parietal, temporal y occipital del cerebro. Esta unidad “es un complejísimo sistema que proporciona la recepción, análisis y almacenaje de la información que llega a través de los sistemas táctil, auditivo y visual”,<sup>23</sup> en otras palabras, acepta la información captada por los receptores periféricos, analiza sus componentes, sintetiza lo percibido y almacena tal información. Incluye zonas nucleares —sensoriales— (campos primarios o de proyección y campos secundarios o de asociación), así como zonas de sobreposición (campos terciarios o de integración).

<sup>22</sup> A. R., Luria, *El estudio del cerebro y la conducta del hombre*, en Cairo, E. (comp), *op. cit.*, t. II, p. 39.

<sup>23</sup> *Idem.*



En tercer lugar se encuentra la *unidad que programa, regula y verifica la actividad*, constituida por la parte anterior de los hemisferios cerebrales, es decir, los lóbulos frontales. Este bloque o unidad “proporciona la programación de los movimientos y de los actos, la coordinación de los procesos activos y la comparación del efecto de las acciones con las intenciones iniciales (verificación)”<sup>24</sup>. Dicho de otra manera, este bloque o unidad contribuye a organizar en esencia, la actividad consciente del individuo<sup>25</sup> y cuenta también con zonas nucleares —motoras—, o sea campos corticales primarios y secundarios, así como zonas de sobreposición o campos terciarios relacionados con la formación de intenciones y, precisamente, con la regulación y verificación de conductas complejas del ser humano.

Es comprensible entonces —continúa Luria— que las posibles lesiones o procesos morbosos ocurridos en una u otra unidad o bloque del cerebro van a provocar alteraciones psíquicas diferentes según su ubicación y su relación sistémica. Así, por ejemplo un tumor, o una hemorragia cerebral localizados en la primera unidad o bloque podría provocar un descenso patológico en el tono del córtex cerebral, la atención del sujeto se haría inestable, aumentaría la fatiga fácil, se dormiría rápido y cambiaría su vida afectiva, probablemente hacia la apatía o al contrario, hacia la agitación patológica entre otras posibles alteraciones (no se perturbaría la percepción visual, auditiva o el ámbito sensorial, no se perturbaría tampoco el movimiento, el habla o los conocimientos de la experiencia pasada).

Un tumor u otro tipo de lesión localizado en el segundo bloque o unidad del cerebro podría provocar, en cambio, alteraciones intensas en la información sensorial recibida, así como en su análisis y almacenamiento, casi siempre con un alto grado de especificidad de la perturbación producida según la zona cortical afectada: si la lesión se circunscribe a la región parietal, se altera la sensibilidad superficial del sujeto, su capacidad de reconocer objetos con el tacto, así como la sensación adecuada de la posición del cuerpo y las manos con lo cual se perdería precisión en los movimientos; si la lesión ocurre en la región temporal se perturbaría la audición; y en la región occipital se alterarían las funciones visuales (no se perturbaría el tono psíquico general o su vida afectiva, tampoco se alteraría la conciencia ni la atención).

Por último, una lesión localizada en el tercer bloque o unidad funcional del cerebro podría provocar perturbaciones importantes en los movimientos y los

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>25</sup> Dada la complejidad neuropsicológica de los procesos de la conciencia véase para mayor información: A. R., Luria, “El cerebro humano y la actividad consciente”, en Cairo, E. (comp.), *op. cit.*, t. II, pp. 53-89.

actos organizados según determinado programa. Si el daño se ubica hacia las circunvolución frontal ascendente, el sujeto puede sufrir alteraciones en los movimientos voluntarios de la mano o pie contralateral a la lesión; si el daño está en la zona premotora, la fuerza muscular de las extremidades se conserva pero se pierde la organización de los movimientos en el tiempo, se pierde fluidez y precisión y los hábitos motores previamente adquiridos se van desintegrando; y si la lesión afecta la región frontal propiamente dicha, los actos dejan de poder controlarse por los programas propuestos, es decir, la conducta orientada al cumplimiento de determinada tarea se desintegra y el sujeto tiende a tener reacciones impulsivas ante impresiones aisladas o a realizar comportamientos estereotipados o repetitivos sin sentido y fuera del objetivo conscientemente previsto. El sujeto no puede verificar críticamente el resultado de su acción, no realiza correcciones en el desarrollo de sus actos (no hay perturbaciones de la vigilia o de la recepción de la información sensorial y el sujeto puede inclusive mantener la capacidad del habla).

Respecto a los trastornos de las funciones psíquicas superiores producidos por lesiones focales en el cerebro, Luria insiste en que el hecho de que una lesión cortical focal específica provoque la alteración de una función cualquiera (por ejemplo el cálculo o la escritura) no significa que tales funciones estén “localizadas” aisladamente en dichas zonas de la corteza. Lo que pasa es que para la alteración de la función es suficiente el daño de cualquier eslabón del sistema funcional complejo. Es decir, existe una estructura sistemática de las funciones y su localización es por etapas. Entonces, si se pierde —por cualquier tipo de lesión o afectación— un eslabón participante en la realización de la función, el sistema funcional completo falla, o se reestructura para cumplir su actividad mediante nuevas conexiones. Es por eso que: “Las funciones psíquicas superiores se pueden perturbar con la lesión de uno de los muchos eslabones del sistema funcional, sin embargo, al lesionarse distintos eslabones, dichas funciones sufren de modo diferente”.<sup>26</sup> Así, por ejemplo, el acto de la escritura no es producto exclusivo de la actividad de un “centro” cortical, sino de todo un sistema de zonas corticales interrelacionadas pero al unísono, diferenciadas: escribir al dictado implica: efectuar el análisis de la composición sonora de la palabra; recodificación de la composición fonética de la palabra en imágenes visuales de las letras correspondientes; recodificación de los esquemas visuales de las letras en un sistema cinestésico de movimientos sucesivos necesarios para escribir esas letras, todo esto en un proceso de automatización. En otras palabras, la escritura bien desarrollada es posible solo cuando se conserva una constelación compleja de puntos en la corteza —que abarcan

<sup>26</sup> A. R., Luria, *Las funciones corticales superiores del hombre*, ed. cit., p. 86.

prácticamente todo el cerebro— y que no obstante tienen en lo individual funciones específicas. Pero además, esta constelación compleja de puntos neuronales varía en la escritura de los distintos idiomas. En otros trabajos Luria plantea:

La lesión de la región temporal izquierda del cerebro, en los diestros, provoca por esta razón serias perturbaciones en la escritura. Esto sucede entre las lenguas indoeuropeas pero no tiene lugar en el idioma chino, en el cual la escritura jeroglífica representa, mediante signos convencionales los conceptos y no los sonidos del lenguaje, y en la escritura no participan las áreas temporales (auditivas) del córtex cerebral.<sup>27</sup>

Lo importante, en definitiva, es la valoración de las consecuencias sistémicas (o de todo el sistema funcional) ante la presencia de lesión cortical y sus posibles reestructuraciones, a través del análisis cualitativo de los síndromes, lo cual es un momento indispensable en la percepción clínica de las perturbaciones de las funciones psíquicas superiores cuando existe lesión focal en el cerebro.

Es pertinente señalar que tradicionalmente los síndromes de alteración de las funciones psíquicas superiores provocados por lesiones locales del cerebro eran agrupados por la neurología clásica en tres conceptos fundamentales: agnosia, apraxia y afasia. Los datos clínicos aportaban frecuentemente en primer plano perturbaciones cognoscitivas, motrices o simbólicas. Así, se definió cada concepto por separado (“alteración de la percepción” —conservando sensaciones—; “trastorno de la acción” —conservando motricidad elemental—; “asimbolia verbal” —independiente de defectos más elementales— respectivamente) y se consideraban originalmente defectos independientes entre sí que además se veían como trastornos de la actividad simbólica superior sin relación con padecimientos más elementales. Estas nociones fueron cambiando con el tiempo. Se comenzó a reconocer la participación de componentes sensoriales y motores elementales en la actividad cognoscitiva, práctica y verbal, y poco a poco se empiezan a considerar estos problemas en condición de interrelación (por ejemplo en los casos clínicos de perturbación de la orientación visual en el espacio —conocida como “agnosia espacial”— se constataban alteraciones de los movimientos —de carácter “apráxico”—). Es por eso que surge la necesidad de un enfoque integrador (aunque no homogéneo) y dinámico de los trastornos neuropsicológicos. En este sentido Luria le otorga significación clave a los procesos del habla, por cuanto considera que al estudiar la base psicofisiológica de las alteraciones descritas, se deben considerar las “formas humanas espe-

<sup>27</sup> A. R., Luria, “El estudio del cerebro y la conducta del hombre”, en Cairo, E. (comp.), *op. cit.*, t. II, p. 47.

cificas de organización de los procesos corticales superiores, en cuya formación y alteración desempeña un papel destacado el factor verbal”.<sup>28</sup> Al entender las funciones psíquicas superiores como sistemas funcionales de origen social-cultural, se puede asumir el hecho de que “ninguna de las formas complejas de la actividad psíquica del hombre transcurre sin la intervención directa o indirecta del habla y que las conexiones del segundo sistema de señales desempeñan un papel decisivo en su estructura”.<sup>29</sup> Esto significa que el habla no es precisamente una forma “parcial” de la actividad psíquica, sino una organización verbal general de los procesos psíquicos: gracias al lenguaje se realizan las funciones de abstracción y generalización de las señales directas del mundo circundante, se establecen relaciones con los objetos y fenómenos que trascienden el vínculo sensorial directo; se le otorga a la percepción carácter selectivo y sistémico; es decir, se regula significativamente todo el comportamiento humano.

En relación con la diferenciación de los hemisferios cerebrales se conoce que aunque existe simetría morfológica básica,<sup>30</sup> no hay identidad funcional. Así, en la mayoría de las personas diestras, el hemisferio izquierdo es el que se relaciona con las funciones del lenguaje y se le reconoce entonces como el hemisferio dominante (en este caso, el hemisferio derecho se reconoce como subdominante). En consecuencia, se ha demostrado que lesiones en determinadas áreas frontotemporoparietales del hemisferio izquierdo producen en los diestros perturbaciones en el habla mientras que lesiones similares en el hemisferio derecho no las producen. No obstante, tal dominancia hemisférica respecto a las funciones del habla resulta tener carácter relativo: su grado varía de persona a persona y también de función a función. De hecho, se ha desarrollado la idea del trabajo conjunto —pero no homogéneo— de los hemisferios en el despliegue de las funciones corticales superiores. Se continúa investigando el tipo de participación específica de cada uno de ellos. En cualquier circunstancia, se asocia en la mayoría de los casos el hemisferio izquierdo con funciones del lenguaje y el habla y también con actividades lógicas, es decir de carácter predominantemente *digital*. El hemisferio derecho se asocia en cambio a funciones espaciales, creativas, artísticas y musicales, es decir, de carácter predominantemente *analógico*. En este sentido, N. Geschwind afirma:

<sup>28</sup> A. R., Luria, *Las funciones corticales superiores del hombre*, ed. cit., p. 102.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>30</sup> La cuestión acerca de la simetría morfológica de los hemisferios cerebrales se ha prestado a discusión. Norman Geschwind cita diversas investigaciones que impugnan la idea de la simetría morfológica o anatómica entre ambos hemisferios del cerebro. Véase N., Geschwind, “Especializaciones del cerebro humano”, en Cairo, E. (comp.), *op. cit.*, t. I, pp. 51-67.

Las funciones más especializadas están distribuidas de un modo totalmente diferente y son muy asimétricas. Indicamos antes que la capacidad lingüística depende primariamente del hemisferio izquierdo. Hay razones para creer que el lado derecho del cerebro es más importante para la percepción de melodías; una de las pruebas de ello lo evidencia la facilidad con que pacientes afásicos, que tienen lesionado el hemisferio izquierdo pueden cantar. La percepción y el análisis de modelos visuales no verbales, tales como dibujos de perspectivas, son en gran parte función del hemisferio derecho, aunque también el izquierdo contribuye de forma apreciable a estas tareas. Asimetrías así se manifiestan también en defectos parciales de la memoria, que pueden ser resultado de lesiones en solo uno de los lóbulos temporales.<sup>31</sup>

Debe insistirse en que la posible lesión del hemisferio dominante altera de manera desigual las funciones del habla y su restablecimiento es variable según el caso concreto. Luria puntualiza:

Por lo visto, el grado de dominancia de un hemisferio, incluso con respecto a los procesos ‘lateralizados’ como el habla varía mucho de caso a caso, lo que introduce considerable variedad en la patología focal de las funciones corticales superiores. Lo probable es que esta circunstancia explique el hecho de que focos idénticos por su ubicación en diferentes casos pueden ocasionar diferente manifestación sintomática.<sup>32</sup>

En efecto, la dominancia hemisférica es en muchas personas parcial y desigual respecto a las distintas funciones psíquicas, por tanto la importancia del hemisferio “rector” debe reconocerse relativa.

### **El trabajo de la neuropsicología y su actualidad**

En el campo clínico el trabajo del neuropsicólogo consiste en esencia en el estudio de los síndromes que surgen por la acción de lesiones corticales o en estructuras subcorticales, en las funciones psíquicas superiores —culturales—.<sup>33</sup> Posterior a ello, se programan actividades y ejercicios dirigidos a reorganizar los sistemas funcionales afectados y con ello la conducta y la interacción social del individuo con cerebro lesionado. El estudio del sujeto por parte del neurop-

<sup>31</sup> N., Geschwind, “Especializaciones del cerebro humano”, en Cairo, E. (comp.), *op. cit.*, t. I, p. 61.

<sup>32</sup> A. R., Luria, *op. cit.*, p. 107.

<sup>33</sup> Véase H., Hecaen, “Plasticidad cerebral y restablecimiento de las funciones psíquicas”, en E. Cairo (comp.), *op. cit.*, t. III, pp. 387-404.

psicólogo implica en principio el análisis de su historia individual, la valoración de los sistemas funcionales a partir del contexto sociocultural al que pertenece, la historia de desarrollo, la investigación acerca del estado premórbido del enfermo, haciendo una valoración intrasujeto, cuyos resultados puedan dar evidencia de las pérdidas o alteraciones funcionales reales en la vida del enfermo. Para ello, el neuropsicólogo ha de puntualizar la importancia del síntoma, valorar su trascendencia en relación con los aspectos que le sirven de base; ha de orientarse en las peculiaridades de los procesos psíquicos del sujeto y destacar los cambios sintomáticos esenciales, para relacionarlos con los síndromes que surgen en las lesiones cerebrales y así, a través de pruebas y ejercicios específicos, realizar la investigación que ponga de manifiesto alguno de esos síndromes.

Luego de haber abordado concienzudamente la historia del sujeto, de la ponderación de síntomas neurológicos, así como la dinámica propia de los síndromes neurológicos, la interpretación de los resultados de otros recursos (técnicas de imagen cerebral, neurofisiológicas y neuroquímicas) con vistas a un posible diagnóstico topográfico de lesión focal en el cerebro, se da inicio a la evaluación profunda de cada una de las funciones psíquicas. Se espera tras este proceso investigativo reconocer el eslabón afectado y la forma en que altera el funcionamiento psíquico general. Luria señala que la investigación neuropsicológica “no se debe limitar nunca a la indicación sobre la ‘disminución’ de alguna de las formas de la actividad psicológica”<sup>34</sup> sino proporcionar siempre un análisis cualitativo del síntoma, indicar el carácter del defecto observado y explorar sus posibles causas (a todo esto, Vigotski le llamó “calificación del síntoma”).

Es fundamental para la investigación neuropsicológica valorar de manera cualitativa el desarrollo de las tareas, las peculiaridades del sujeto que presenta en el proceso de solución y/o ejecución de las actividades. Además, en el curso de la investigación ha de individualizarse el proceso, es decir:

no limitarse a la realización estandarizada del experimento correspondiente, sino introducir en él una serie de cambios dinámicos que surgen en curso de la investigación y que permiten estudiar tanto las condiciones en que la ejecución de la tarea se dificulta, como las condiciones en las que el defecto observado se compensa.<sup>35</sup>

lo cual exige, por supuesto, determinada experiencia por parte del investigador. A esto Luria le llamó “principio dinámico estructural” de la investigación neuropsicológica. Se afirma que en el proceso del diagnóstico han de apreciarse el

<sup>34</sup> A. R., Luria, *op. cit.*, p. 385.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 386.

carácter de las alteraciones observadas durante el cumplimiento de las tareas encomendadas, así como el análisis de la extenuación del sujeto y la influencia de los estímulos secundarios durante la realización de los ejercicios. Eventualmente pueden utilizarse “procedimientos especiales”, tales como el cambio de ritmo del experimento o la ampliación del volumen de las tareas propuestas con el fin de analizar el ámbito neurodinámico de los defectos presentados.

Dado que se debe indagar el grado de complejidad organizativa de la alteración, es imprescindible hacer un análisis cuidadoso de las denominadas funciones ejecutivas, consideradas clave en los procesos de rehabilitación,<sup>36</sup> dado que están relacionadas con aspectos de resolución de problemas, control de impulsos, planeación y organización de la conducta en la vida cotidiana, además de las pautas generales de vinculación afectiva con los otros.<sup>37</sup> Es común que las personas afectadas de los lóbulos frontales (relacionados con las funciones ejecutivas, que corresponden al tercer bloque funcional de Luria) presenten serias dificultades en la percepción de enfermedad, alteraciones en ánimo, perturbaciones del juicio social y pobre control de impulsos, síndrome denominado disejecutivo, precisamente haciendo referencia a la alteración de las funciones reguladoras del acto, de la ejecución.

La evaluación neuropsicológica y la descripción del estado de los sistemas funcionales determinarán el trabajo de intervención neuropsicológica, que implica la promoción y participación en el proceso de reinserción social del sujeto. En la actualidad, la investigación en el área ha permitido la sistematización de los procesos de evaluación neuropsicológica,<sup>38</sup> que contemplan desde valoraciones con propósitos cuantitativos,<sup>39</sup> hasta propuestas que contemplan de manera importante la cultura y el contexto en el proceso de cualificación del síndrome. Se ha hablado de una neuropsicológica ecológica<sup>40</sup> que indica la valoración y recuperación de las funciones considerando el contexto, enfatizando la necesidad de considerar que las funciones psíquicas son un grupo de procesos que se inician, desarrollan y regulan a partir de la interacción con el mundo.

Dado que la intención primordial de la intervención neuropsicológica será participar en el proceso de reinserción social del sujeto, la recuperación, en lo

<sup>36</sup> E., Goldberg, *The New Executive Brain*, Oxford University Press, 2009.

<sup>37</sup> M. M., Sohlberg, *Cognitive Rehabilitation*, Editorial The Guilford Press, Nueva York, 2001.

<sup>38</sup> N., Hebben, y N., Milberg, *Fundamentos para la evaluación neuropsicológica*, Editorial Manual Moderno, México, 2011.

<sup>39</sup> Lezak, M. (2004), *Neuropsychological Assessment*, Oxford University Press, EUA, 2004.

<sup>40</sup> D'Amato, R. C., F., Crepeau-Hobson, L. V. & Geil, Huang, *Ecological Neuropsychology: an Alternative to the Deficit Model for Conceptualizing and Serving Students with Learning Disabilities*, *Neuropsychology Review*, 15 (2), 2005, 97-103.

posible de los sistemas previos de actividad y el fortalecimiento de la capacidad de autodeterminación, una parte fundamental del trabajo neuropsicológico es la programación de actividades y estrategias con la finalidad de recuperar y/o compensar deficiencias funcionales detectadas tras la evaluación. Como ya se ha insistido, la recuperación de funciones deberá tener las mismas características que definieron su desarrollo; la recuperación de funciones debe concebirse en el marco de la interacción social.

Las funciones que se conservan después de la lesión, los eslabones no afectados que pertenecen a determinado sistema funcional complejo, son las herramientas del sujeto que deben explorarse para conseguir la reorganización de la conducta, compensando las funciones alteradas. El lenguaje es una de las formas fundamentales de regulación de la conducta humana, elevando las distintas reacciones involuntarias al nivel de los complejos actos voluntarios y realizando el control sobre el transcurso de las formas conscientes, superiores de la actividad humana.<sup>41</sup> El uso del lenguaje en el proceso rehabilitatorio nos ayuda a mejorar el acto voluntario, entendido éste como una acción de estructura mediatizada que se apoya en aspectos verbales, representados por el lenguaje externo y el interno (segundo sistema de señales). En el desarrollo, el lenguaje exterior pasa a interior; se abrevia, convirtiéndose de desplegado en plegado, en lenguaje interior. El rasgo característico del lenguaje interior es que es un lenguaje puramente predicativo, que se refiere al hecho de que por su semántica nunca designa al objeto, nunca tiene un carácter nominativo estricto, no tiene “sujeto”; el lenguaje interior indica lo que es necesario realizar, en qué dirección debe orientarse la acción. Éste carácter predicativo puede ser desplegado si existe necesidad de ello, porque el lenguaje interior procede del exterior desplegado y este proceso es reversible.<sup>42</sup> Este aspecto se intenta explotar con fines rehabilitatorios: partiendo del lenguaje desplegado, se intenta promover el lenguaje interno, auxiliando en la reorganización del sistema funcional, regulando la conducta.

En resumen, la investigación comienza en una primera etapa con una serie de pruebas de orientación que tienen por objeto esclarecer el estado general de los procesos psíquicos, el estado del funcionamiento de los órganos de los sentidos y valorar reacciones sensomotrices directas, organización mnésica y operaciones complejas mediatizadas en las que juegan un papel clave las relaciones verbales, considerando siempre el contexto cultural del sujeto. Continúa

<sup>41</sup> A. R., Luria, *El cerebro humano y los procesos psíquicos*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1979.

<sup>42</sup> A. R., Luria, *El cerebro en acción*, edición de 1984, Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1974.



la investigación en una segunda etapa, la cual se dedica a profundizar en el estudio del grupo de procesos psíquicos que presentaron dificultades en la parte inicial orientadora de la indagación. Esta etapa es selectiva y estrictamente individualizada. Es la parte más compleja y exige movilidad y creatividad por parte del investigador. En esencia esta etapa debe permitir al neuropsicólogo, caracterizar a fondo el defecto fundamental, valorarlo cualitativamente y esclarecer los aspectos que los sustentan. La tercera y última etapa de investigación neuropsicológica consiste en la elaboración de conclusiones y programación de actividades dirigidas a fortalecer las debilidades funcionales.

Es así que la perspectiva neuropsicológica puede constituir un elemento importante del diagnóstico clínico integral y de la investigación clínica en sujetos que presentan algún tipo de lesión local en el cerebro. El carácter dinámico de las funciones trasciende las actividades en condiciones experimentales y exigen la interacción del sujeto con sus vínculos cercanos y en ambientes naturales; la recuperación, al igual que en el desarrollo de las funciones psíquicas, se da en el marco de la cultura y a partir de la mediación que permite el lenguaje. Resulta comprensible además la necesidad de la actitud multidisciplinaria en la exploración, diagnóstico y tratamiento en el hombre de las alteraciones de las funciones psíquicas superiores, síntesis complejísima de la permanente interacción entre el desarrollo del ámbito anatomofisiológico del sistema nervioso y la dimensión incalculable de la cultura humana.

Fecha de recepción: 03/04/2012

Fecha de aceptación: 23/09/2012

## LA INSERCIÓN DEL ECOPESIMISMO EN LA LITERATURA CONTEMPORÁNEA *La costa de los mosquitos*

DANIAR CHÁVEZ JIMÉNEZ\*

### Resumen

En el siglo XIX la idea de decadencia separó indefectiblemente las nociones de cultura y civilización; a partir de ahí, la cultura comenzó a simbolizar la *formación* del hombre; la civilización, el dominio, uso y avance de ciertas prácticas promovidas por el adelanto tecnológico. Para el autor norteamericano Paul Theroux, no obstante, esta beligerancia constituirá una imagen transitoria donde entran en juego el destino, el caos y la voluntad autodestructiva del hombre. En este cruce de ideas/realidades, la cosmogonía occidental ha marcado, por lo menos desde la Conquista, las rutas de injerencia en la cosmogonía de los países no occidentales. Dicha confrontación, en tanto choque de ideas, es uno de los itinerarios capitales de la obra que aquí se estudia. Sirva de base esta discusión para establecer un diálogo entre la obra de Theroux y el contexto filosófico, ecológico, histórico y social en las relaciones Norte-Sur.

*Palabras clave:* civilización, cultura, pesimismo, decadencia y ecología.

### Abstract

In the XIX century the idea of decadence divided the notions of culture and civilization and from that point on, culture began to symbolize the *development* of

\* Docente de la Universidad Autónoma del Estado de México, México, [daniarc@yahoo.com](mailto:daniarc@yahoo.com)

man: the civilization, control, use and development of certain practices brought about by technological advances. For the American author Paul Theroux, however, this belligerence represents a transitory situation where destiny, chaos and the self-destructive will of man come into play. As these ideas/facts converge, western cosmogony has dictated the interference in the cosmogony of non-western countries, at least since the Spanish Conquest. This confrontation, considering it a conflict of ideas, is one of the main topics of the literary work analyzed here. This discussion is the basis in establishing a dialogue between the work of Theroux and philosophical, ecological, historical and social context in North-South relations.

*Keywords:* civilization, culture, pessimism, decadence and ecology.

Seguían los truenos, a veces como cañones, a veces, lentos y terribles, como paredes de ladrillo desplomándose en una bodega. Como una civilización entera cayendo de rodillas y derrumbándose por su propio peso...

PAUL THEROUX,  
*La costa de los mosquitos*

Roland Barthes afirma en *El grado cero de la escritura* que sólo bajo el influjo de la historia y la tradición pueden establecerse las motivaciones narrativas de un autor. El lenguaje literario, por tanto, carece siempre de inocencia; henchido de los recuerdos de sus usos anteriores, a través de la palabra, la escritura reproduce la memoria de las significaciones pasadas que, proyectadas hacia el porvenir, enunciarán siempre un compromiso de emancipación.<sup>1</sup>

No sorprende, por tanto, que Barthes considerara que sólo en el poder o en el combate se producían los tipos más puros de escritura, como sucede en *La costa de los mosquitos* (1981), de Paul Theroux, cuya temática antioccidental, ampliamente reconocible en su afán de confrontación y sedición, despierta de manera inmediata la curiosidad en el lector contemporáneo.

Y es que si bien el papel de Occidente como centro de la historia universal en las últimas décadas ha sido seriamente cuestionado por las ciencias sociales y las humanidades, el derrotero que quedó marcado por esa larga tradición, que

<sup>1</sup> Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, traducción de Nicolás Rosa, Siglo XXI Editores, México, 2009, pp. 24 y ss.

se fue gestando durante el denominado “descubrimiento de América” se fortaleció en la Ilustración, se reafirmó durante el colonialismo de finales del siglo XIX y durante el siglo XX terminó por arraigarse, definió una particular fisonomía de la historia mundial que, una vez dio inicio el siglo XXI, sigue siendo tema no sólo de arduas discusiones sino, también, de vastas interrogantes.

Pero como sucede con toda tradición, el papel de la influencia de Occidente en la historia mundial cuenta con serios partidarios y adversarios que desde hace casi 200 años discuten sobre los peligros o las bondades que la influencia de la Europa colonial heredó al resto de las naciones a través de la imposición y la fuerza (naturalmente, ocultas bajo la manto del progreso y la civilización), derivaciones que aún ahora plantean serias dudas que, allende la revaloración de nuestro pasado inmediato (es decir, si es o no Occidente el centro y fin de la historia), proyectan dichas inquietudes hacia el cada vez más beligerante rumbo que la humanidad está forjando en la construcción de su futuro.

El objetivo de este trabajo, por tanto, consiste en reconocer y explicar las relaciones que la obra de Paul Theroux estableció con el legado occidental, que se expresó a través de la vigorosa imagen del progreso y cuyas representaciones (como la economía de libre mercado, la democracia, el derecho y los pilares de la ciencia) forjaron una pendiente, muchas veces cuestionable, de bienestar y prosperidad que con el tiempo terminaría por originar su antítesis: la idea del *pesimismo global*, ahora reconocible en algunas de sus más graves significaciones, como lo son la radiación ultravioleta, el desgaste de la capa de ozono, el derretimiento de los polos, la contaminación a gran escala o la extinción de las especies llevada a cabo por la actividad humana, y cuyas secuelas se han potenciado gracias al temor que la evolución de la tecnología propicia en el imaginario colectivo de nuestras sociedades.

Como tributarias de la cultura occidental, tanto la idea del progreso como el de la decadencia han originado un extenso diálogo que se ha expresado esencialmente a través de materias como la política, la economía, la filosofía, la antropología, la sociología o las ciencias, pero que también ha extendido sus diatribas y argumentaciones a las disertaciones literarias. Por ello, con el análisis de la presente obra estableceré algunas coordenadas que permitan ubicar las ideas que sobre el pesimismo se expresan a través del texto en cuestión y mostrar así cómo éstas fueron producto de los intensos debates que hoy imperan en las discusiones que ocupan a las ciencias sociales y a las humanidades en relación con el papel que juega Occidente dentro de la historia mundial.

Se selecciona aquí la obra de Paul Theroux para su estudio, no obstante, no sólo por la temática sobre la decadencia a la que alude o, incluso, por las divergencias Latinoamérica/Occidente en las que se introduce, sino también por el motivo del viaje que la encausa. Y es que el viaje ha sido uno de los mejores

medios que el hombre ha encontrado para manifestar el conocimiento de su propia existencia, estimular su imaginación o exteriorizar sus deseos. Además, el viaje como exploración y búsqueda creó al hombre universal, cuyos peregrinajes lo llevaron a descubrir realidades que, como diría Vicente Quirarte, a veces resultaron ser “más poderosas que la imaginación”.<sup>2</sup>

Autor cosmopolita, viajero incansable, curiosamente en *La costa de los mosquitos* trascenderá la sola idea del viaje, que rige la mayoría de sus novelas, para introducir a sus lectores en otras dimensiones epistemológicas que gobernarán la esencia más profunda de su texto. No obstante, fiel a sus preceptos, Theroux situará a sus personajes en medio de un oscuro éxodo que los llevará desde Baltimore hacia la costa hondureña, en la selva de La Mosquita.

Oscuro éxodo, y no precisamente un viaje,<sup>3</sup> será la migración emprendida por la familia Fox para huir de lo que el progenitor considera los restos de una civilización desquiciada, corrupta en sus usos y costumbres, consumista, productora de comida chatarra, derrochadora y carente de vitalidad. El anhelo de emancipación, el deseo de libertad de las formas de vida occidental, muy pronto lo llevarán a instalar su hogar cada vez más alejado de cualquier conato de civilización.

Enigmático, intransigente, enérgico, el inventor autodidacta Allie Fox proyectará y edificará en las tierras de Jerónimo un complejo sistema de infraestructura y una organización social que intentarán reproducir las antiguas técnicas de cultivo y coexistencia que dieron sustento a los pueblos de la América prehispánica.

No obstante, acostumbrado a las comodidades que su ingenio le proporcionaba y a los servicios sanitarios que el llamado primer mundo proveían a cualquier hogar de clase media norteamericano, el personaje intentará modificar su entorno para ajustarlo a sus antiguos lujos y comodidades. Convencido de su armonía con la naturaleza iniciará la construcción de las subestructuras que darán refugio a su familia y a los habitantes de Jerónimo, mientras esbozará los

<sup>2</sup> Vicente Quirarte [edit.], *Jerusalén a la vista. Tres viajeros mexicanos en Tierra Santa. José María Guzmán, José López Portillo y Rojas y Luis Malanco*, Ojos de Papel Volando, Instituto Mexiquense de Cultura, 2003, p. VIII.

<sup>3</sup> Michel Maffesoli considera que la reclusión voluntaria o la evasión del mundo moderno, lo que llama *la estética del desierto*, se convirtió en una constante a partir del siglo XIX: “Muy cerca de nosotros encontramos nombres como Lawrence de Arabia, Charles de Foucault, Massignon, que evocan la huida de una civilización asfixiante o una búsqueda del Grial contemporánea. Estos ejemplos no deben hacernos olvidar que hay otros muchos ejemplos, anónimos, todos motivados por una violenta reacción contra la materia, o más bien contra el materialismo, que fue la ideología del siglo XX. Y decimos ideología porque puede ser el materialismo filosófico de la vulgata marxista, también, el materialismo difuso de eso que llamamos sociedad de consumo. Es innegable que existe una reacción contra todo esto en la ética o la estética del desierto”, Michel Maffesoli, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, Daniel Gutiérrez Martínez [trad.], Breviarios 382, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 196.

proyectos que pondrán en marcha el nacimiento de una nueva sociedad, cuya misión será poner tierra de por medio del capitalismo corporativo y de sus fuerzas socioeconómicas de producción.

Si bien la temática de la obra puede parecer sencilla y, ante todo, de mucha actualidad ante la incertidumbre que el hombre de las últimas décadas del siglo XX ha experimentado con el auge del ambientalismo y el nacimiento de diversos grupos ecologistas, las significaciones que se ocultan tras el texto son profundas y se relacionan directamente con una serie de conflictos que vieron su nacimiento en el siglo XIX y que una vez inició el siglo XXI siguieron asaltando las preocupaciones del hombre contemporáneo.

El nacimiento de la idea del progreso en Occidente durante la modernidad, y de su antítesis, la idea de decadencia, han abarcado períodos, ideologías y doctrinas que de alguna u otra manera siempre estuvieron involucradas en los procesos sobre los que Occidente erigió su conocimiento. Uno de esos procesos, y sin duda alguna de los más importantes, se relaciona con la inclinación que llevó al hombre a intuir la presencia de la naturaleza como un ente al que había que dominar para asegurar la supervivencia de la especie.<sup>4</sup> Hombre y naturaleza, entonces, fueron vistos como dos entidades irreconciliables que dirimían sus diferencias a través de la fuerza.

Esta idea se cimentó, desde luego, en los dos pilares más sólidos de la tradición y el pensamiento europeo de la modernidad: la religión y la ciencia. El credo cristiano sostenía que los seres humanos debían distinguirse del resto de los animales por el simple hecho de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, lo que los convertía en algo intrínsecamente valioso: “De ahí que la humanidad [pudiera] comportarse como dueña y señora de la creación”.<sup>5</sup> Pero el humanismo también nutrió esta perspectiva al afirmar que la ciencia le confería al hombre no sólo el poder de perfeccionar sus instrumentos sino, también, su conocimiento, lo que le otorgaba potestad sobre todos los recursos que la naturaleza suministraba. Esta autoridad, que a su vez ponía al alcance de los seres humanos la posibilidad de crear un mundo mejor y, por tanto, transformar y modificar su destino, fundaría y sostendría el proyecto de la modernidad.

Santiago Castro-Gómez menciona que la modernidad, en primer lugar, y de manera general, fue un “intento fáustico por someter la vida entera al control

<sup>4</sup> Francis Bacon concebiría por primera vez a la ciencia como el instrumento que debía permitirle al hombre dominar la naturaleza a través del conocimiento, su obra *Novum Organum*, publicada en 1620, indaga sobre la lógica del procedimiento científico técnico, con el cual se llegaría a “establecer el dominio de la humanidad sobre el universo”, Francis Bacon, *Instauratio Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida*, Francisco Larroyo [intro.], Editorial Porrúa, México, 1975, p. 75.

<sup>5</sup> John Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Estado y Sociedad 140, Paidós, México, 2006, p. 44.

absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento”.<sup>6</sup> Al identificar estas pretensiones, dice Castro-Gómez, el hombre, sirviéndose de la razón, creyó que ya no sólo la voluntad divina debía regir los acontecimientos de la vida sobre la tierra, sino que él mismo se creyó capaz de descifrar y manipular las leyes inherentes a la naturaleza y disponer de ellas a su libre albedrío.

Dentro de esta contienda, que con el tiempo opondría al hombre ante su hábitat, la mejor estrategia que los seres humanos encontraron para enfrentar a su adversario fue, afirma Castro-Gómez, diseccionar las entrañas del enemigo para “descifrar sus secretos más íntimos, para luego, con sus propias armas, someterlo a la voluntad humana [...]. Max Weber habló en este sentido de la racionalización de Occidente como un proceso de ‘desencantamiento’ del mundo”.<sup>7</sup>

El papel del conocimiento científico-técnico en Occidente durante el siglo XIX hizo así imprescindible mecanismos y dispensadores de control sobre el mundo natural y social, que hicieron necesaria la gestión de una instancia central de vigilancia: el Estado, cuya función pretendía organizar de forma racional toda actividad humana.<sup>8</sup> Al recaer la organización y el control de la vida social en ese organismo, se instituyó el poder disciplinario, se modificaron las estructuras económicas y las políticas exteriores redirigieron sus prioridades, lo que originaría la era del colonialismo y, subsiguientemente, daría nacimiento al capitalismo global, ambas sostenidas en la idea del progreso.<sup>9</sup> Idea que había ayudado a formar durante los siglos XVII y XVIII la creencia de que la humanidad

<sup>6</sup> Santiago Castro-Gómez, “El problema de la ‘invención del otro’”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo [coord.], *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2004, p. 286.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 286 y 287.

<sup>8</sup> Robert Nisbet, siguiendo a Michael Freeden, afirma que a finales de siglo autores como J. A. Hobson acabaron “creyendo que el liberalismo debía experimentar en sí mismo una evolución, un progreso, y que ahora debía predicar la aceleración del proceso por medio de acciones de gobierno y de la legislación. Hobson utilizó para ello el concepto de organismo social, tomado de la sociología de Spencer pero transformado por él. Según Hobson la idea de organismo social supone que la sociedad es un conjunto articulado de funciones, y estas funciones deben ser reguladas y supervisadas por el Estado. El lento, aunque inexorable, avance de la situación social de la humanidad podía, según estos pensadores, estimularse y acelerarse por medio de la aplicación de los principios básicos de las ciencias sociales a la economía y la sociedad”, Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*, Enrique Hegewicz [trad.], Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 416.

<sup>9</sup> Andrés Lira menciona que el siglo XIX fue un mundo en donde “todo parecía explicarse por la *evolución*, como proceso diversificador e integrador, según modelos de la ciencia biológica en auge gracias a nuevas posibilidades de observación llevadas al pasado remoto de la naturaleza”, Andrés Lira, “Henry S. Main: historia y antigüedad del derecho”, en Dube, *op. cit.*, p. 185.

debía recorrer un largo camino desde las tinieblas de la barbarie hasta los albores de la civilización.

Como afirma Edgardo Lander,<sup>10</sup> el pensamiento europeo erigió así un modelo normativo que implicaba que la humanidad debía salir de sus etapas iniciales de primitivismo comunitario hasta alcanzar los más altos eslabones del progreso humano. La ciencia y el desarrollo tecnológico aportaban las herramientas necesarias para dicho propósito; el progreso se convirtió en un paso ascendente y lineal que implicaba la transformación constante de la naturaleza para poder consolidar y garantizar el proceso evolutivo. La *ratio* occidental, como explica Robert Nisbet,<sup>11</sup> cuyas ideas fundamentales giraban en torno a la libertad, la justicia, la igualdad o el derecho, también comenzó a consolidarse a través de la cada vez más influyente idea del progreso y el desarrollo tecnológico.

La occidentalización, estrechamente relacionada con la racionalización, significaba entonces alcanzar ese estado de madurez que Europa creía ya haber logrado en el siglo XIX y que ahora la obligaba a consolidar su sabiduría y su experiencia en el resto de las regiones que estaban bajo su dominio y dominar, por supuesto, a las que todavía escapaban a su control y, por tanto, no estaban favorecidas por la ciencia, las artes, la sofisticación y el progreso industrial, científico y tecnológico de los que se beneficiaba la Europa moderna:

[Y el] referente empírico utilizado para este modelo heurístico para definir cuál es el primer “estadio”, el más bajo en la escala del desarrollo humano, es el de las sociedades indígenas americanas tal como éstas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos. La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. “Al principio todo era América”, es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, “estado de naturaleza”.<sup>12</sup>

Este imaginario que implicaba que las sociedades debían evolucionar en el mismo tiempo y bajo las mismas leyes universales “inherentes a la naturaleza o al espíritu [creó] conceptos binarios como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez [...], pobreza y desarrollo”.<sup>13</sup> Edgardo Lander se extiende en la lista de particiones básicas sobre la que considera se instituyó el conocimiento eurocéntrico señalando dualismos como “razón y cuerpo, sujeto y objeto, cultura y naturaleza,

<sup>10</sup> Edgardo Lander, “Eurocentrismo, saberes modernos y naturalización del orden global del capital”, en Dube, *op. cit.*, p. 260.

<sup>11</sup> Nisbet, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

<sup>12</sup> Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 295.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 296.



masculino y femenino”,<sup>14</sup> cuyos preceptos fundarían el papel de las ciencias sociales durante el siglo XIX y la imposición del conocimiento europeo durante la siguiente centuria.

Estas reflexiones de orden general se expusieron en relación con *La costa de los mosquitos* porque a través de ellas Paul Theroux realiza un diagnóstico crítico que ya anticipaba en los años ochenta fisuras y escisiones socioculturales que más adelante seguirían riñendo y confrontando los horizontes intelectuales del Occidente posindustrial y que, con el tiempo, anclarían sus disertaciones entorno a las ideas que se propulsaban sobre el derrumbe ecológico producido por el avance de la tecnología. Además, sobre la idea del pesimismo occidental la obra de Theroux fijará los elementos base que caracterizarán su escritura, cuya crítica girará sobre estos dos puntos fundamentales:

1. Theroux, si bien no es el primer novelista en trabajar temas sobre la ecología,<sup>15</sup> a través de su obra estaba redimensionando las problemáticas que el ambientalismo, el progreso y la tecnología generaban en los debates de los años sesenta y setenta del siglo XX sobre la necesidad de implementar políticas sustentables, conflicto que pocas veces se habían llevado a los estudios filológicos para su análisis, pero que ya había sido ampliamente trabajado por la literatura europea decimonónica (por lo menos en sus vertientes sobre el progreso y la tecnología, como veremos más adelante).

En su dimensión política la ecología, si rastreamos sus distantes orígenes a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, nos remite a la creencia de que la ciencia positivista, como lo describe Eric Hobsbawm, se había cegado por la prosperidad que producía y “significó un alejamiento indiferente de todas aquellas cuestiones que eran decisivas para una auténtica humanidad”;<sup>16</sup> esta vertiente pesimista que se opondría a las ideas liberales más enraizadas (más tarde el *ecopesimismo* también fundamentaría sus evidencias más reveladoras en la deshumanización del progreso) entendió el siglo XIX como la consecuencia natural de un ciclo histórico que persiguió el adelanto tecnológico y el creci-

<sup>14</sup> Lander, *op. cit.*, p. 260.

<sup>15</sup> Autores como Henry David Thoreau (considerado uno de los pioneros de la ecología del siglo XIX junto con Ernst Haeckel), John Muir (miembro del Sierra Club, uno de los primeros grupos conservacionistas fundado en 1892) o Paul Goodman y Edward Abbey (que durante los años sesenta y setenta tuvieron una fuerte influencia en los movimientos ecologistas a través de su literatura, particularmente Abbey con su libro *The Monkey Wrench Gang* de 1975, que trata sobre la historia de una guerrilla ecologista inspirada en eventos de la vida real) experimentaron ampliamente con temas que ahora podemos denominar ambientalista por lo menos unas décadas antes de la publicación de *La costa de los mosquitos*.

<sup>16</sup> J. J. Salomon, cit. Eric Hobsbawm, *La era del imperio: 1875-1914*, Libros de Historia, Crítica, Barcelona, 2001, p. 266.

miento económico sin meditar en el impacto que éstos causaban en la conducta humana y en los valores sociales de la época, valores que poco a poco eran engullidos por las ideas políticas y económicas de la modernidad.

Emplazada en su perspectiva actual, el ambientalismo sigue incorporando ese viejo temor de que los valores de las sociedades modernas siguen siendo engullidos por esos mismos intereses ya no sólo en detrimento de las sociedades mismas, como creían autores como Arthur de Gobineau, Jacob Burckhardt, Karl Marx o Friedrich Nietzsche, sino, y lo que era más preocupante, sobre todo su sistema ecológico de soporte.

2. De esta forma Theroux esboza como hilo conductor de su relato esa vieja disputa entre el hombre occidental y el ecosistema. El arribo de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo, como explica Arthur Herman, siguiendo a Kirkpatrick Sale,<sup>17</sup> no sólo dio inicio al dominio europeo sobre la América hispánica, sino que también marcaría una de las más peligrosas herencias que la Conquista española legaría a la modernidad. 1492, entonces, puntualizaría, más que la rendición de una civilización a otra, el triunfo del progreso sobre la naturaleza a través del pillaje de materias primas y el sometimiento de la mano de obra indígena.

Robert Nisbet, en su *Historia de la idea del progreso*, señala que desde “Hesíodo, y con mayor intensidad desde Protágoras, pasando por romanos como Lucrecio y Séneca, por San Agustín y sus descendientes medievales y modernos, y los puritanos del siglo XVIII, hasta llegar a los grandes profetas del progreso de los siglos XIX y XX, como Saint-Simón, Comte, Hegel, Marx y Herbert Spencer”,<sup>18</sup> puede rastrearse la presencia de una convicción que llevó al hombre europeo a creer que el carácter mismo del conocimiento consistía en mejorar y perfeccionarse indefinidamente.

Pero también fue durante el siglo XIX, mientras se consolidaba la idea del progreso, que a su vez impulsaba la idea de que los procesos tecnológicos e industriales estarían precedidos de una era inalterable de bienestar económico, social y cultural, cuando la estética romántica hizo su aparición en escena; su escepticismo, que arrastraba ya la semilla de la incertidumbre, los llevaría a rechazar las creencias iluministas sobre las indulgencias del progreso.<sup>19</sup> El ro-

<sup>17</sup> Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Carlos Gardini [trad.], Barcelona, Andrés Bello, 1997.

<sup>18</sup> Nisbet, *op. cit.*, p. 20.

<sup>19</sup> También Jean-Jacques Rousseau se convertiría en uno de los grandes críticos del capitalismo. Sostenía que el proceso civilizador, sustentado en el refinamiento de las ciencias y las artes, la cortesía, el comercio y el moderno modelo de gobierno fomentaba el estímulo de sentimientos como la codicia, el egoísmo y la vanidad: “‘Por doquier el hombre nace libre’, escribió en la primera frase del *Contrato social*, ‘y por doquier está en cadenas’, las cadenas impuestas por la sociedad

manticismo, y más tarde sus descendientes, como explica Arthur Herman, formularían una serie de cuestionamientos sobre cuáles serían los resultados de las innovaciones que se estaban llevando a cabo con los adelantos tecnológicos y de qué forma impactarían y transformarían los asuntos de orden social, moral o espiritual de toda sociedad. Estos cuestionamientos llevaron a hombres como:

Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche, Schopenhauer, Max Weber, Sorel, W. R. Inge, y Spengler [a no creer] que la situación de Occidente reflejara nada que mereciera el nombre de progreso. Fueron, en su época, pequeñas minorías, pero constituyeron el origen directo del malestar intelectual y literario que tanto se ha extendido en Occidente.<sup>20</sup>

A partir de entonces las ideas pesimistas rivalizarían con las ideas liberales, con el triunfo regular de las segundas sobre las primeras, es decir, con el triunfo de la fe occidental en el progreso.<sup>21</sup> Y la expansión colonial parecía darles la razón a los apólogos del desarrollo; la imposición del orden jurídico y social de Occidente, la consolidación de su religión y el crecimiento de su vasta cultura a nivel planetario, en efecto, se esgrimía como la muestra irrefutable de la superioridad de sus instituciones.<sup>22</sup>

civil. Rousseau revirtió los polos de la civilización y la barbarie. Sus alabanzas al hombre primitivo, el 'buen salvaje' [...] que vive en espontánea armonía con la naturaleza y sus semejantes, constituían un reproche contra sus refinados contemporáneos parisinos. Pero también constituían un reproche contra la idea de la historia como progreso: 'Todo progreso subsiguiente ha consistido en pasos *aparentes* hacia el mejoramiento del individuo, pero en pasos reales hacia la ruina de la especie'. La propiedad daba origen a la competencia y la explotación; las interacciones sociales complejas generaban orgullo y envidia. Las artes ablandaban y afeminaban a los hombres. Los seres humanos se volvían físicamente débiles y estaban infelices y crispados. Peor aun, el progreso de la sociedad civil no traía libertad política, sino todo lo contrario. 'Destruía irremediabilmente la libertad natural, establecía para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad... y para beneficio de un puñado de ambiciosos sometía a la raza humana al trabajo, la servidumbre y la desdicha"', Herman, *op. cit.*, p. 39.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 23 y 24.

<sup>21</sup> Durante el siglo XX también las ideas progresistas y liberales se impondrían a las ideas pesimistas, no obstante, el fantasma de la decadencia acompañaría toda la historia de Occidente hasta el arribo del siglo XXI.

<sup>22</sup> Albert Béguin menciona que durante el siglo XVIII la química había triunfado sobre la alquimia a la que tanto había recurrido el hombre durante el Renacimiento. En la física, los trabajos de Galvani y Mesmer habían revolucionado los estudios científicos de la época; la medicina implantó nuevas estrategias terapéuticas; la geología indagó en los orígenes volcánicos y marinos de la tierra; la arqueología, durante la siguiente centuria, haría lo propio al hacer resurgir de las profundidades de la tierra culturas milenarias, en resumen, el hombre, "entregado a los métodos más alejados de toda interpretación subjetiva, proseguía, descubrimiento tras descubrimiento, su obra de progreso humano", Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, Lengua y estudios literarios, Mario Monteforte Toledo [trad.], Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 90.

Pero si el siglo XIX había otorgado al hombre moderno el dominio de la ciencia (y por tanto, creían, el perfeccionamiento de las artes, la cultura y el refinamiento social) gracias a la imposición de las ideas liberales y la economía de libre mercado, para los teóricos de la decadencia el uso intemperante de la máquina, la industria, la tecnología y, en resumen, todos los motores que sostenían el capitalismo avanzado<sup>23</sup> (que por supuesto incluía el importante papel que la ciencia jugaría en el nuevo orden político y social) estaban segregando a los individuos de su comunidad orgánica original,<sup>24</sup> el resultado parecía aterrador y, también, parecía:

[...] conspirar súbitamente contra el progreso humano en vez de favorecerlo [...]. A fines de siglo, la teoría de la degeneración había sacudido profundamente la confianza del liberalismo europeo en el futuro [...]. En 1890 cundía la opinión de que una marea de degeneración barría el paisaje de la Europa industrial, creando a su paso una multitud de trastornos que incluían [...] el delito, el alcoholismo, la perversión moral y la violencia política.<sup>25</sup>

Occidente, repicaban los ecos más pesimistas de la cultura finisecular, había arribado al vértice de la civilización. Ese arribo a la cúspide implicaba, naturalmente, la subsiguiente inversión del ciclo evolutivo, lo que llevaría a las civilizaciones del norte a enfrentar ahora el ocaso y su posterior cataclismo, tal como había sucedido con todas las culturas antiguas y, naturalmente, como ocurría con todo organismo viviente.

Para Arthur Herman novelas como *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley, *Veinte mil leguas de viaje submarino* (1868) o *La isla misteriosa* (1875) de Julio Verne, *La isla del doctor Moreau* (1896) o *La guerra de los mundos* (1898), de H. G. Wells<sup>26</sup> habían anticipado desde el siglo XIX una era tecnológica y científica fuera de control que el siglo XX parecía encaminar a su ratificación.

<sup>23</sup> Nisbet explica que autores como Weber comenzarían a llamar la atención sobre la "burocratización del espíritu humano debido a los avances de la institucionalización de los hombres por medio de lo que él llamaba el proceso de 'racionalización' y 'desencanto del mundo'" (Nisbet, *op. cit.*, 442). Max Nordau también había insistido en que las instituciones occidentales comenzaban a dar muestras de podredumbre, lo que dejaba al hombre occidental indefenso ante un inevitable proceso de decadencia y un inminente retorno a la barbarie.

<sup>24</sup> Esta segregación no sólo se veía reflejada en el incremento de la pobreza en las zonas urbanas con la aparición masiva de mendigos, borrachos, prostitutas, ladrones y juerguistas que inundaron las arterias de las grandes capitales sino, también, con la aparición de los primeros asesinos seriales: Mary Anne Robson, Peter Kürten, Fritz Haarman, Albert Fish y, naturalmente, Jack el Destripador, cuyos terribles crímenes cimbrarían la escena urbana.

<sup>25</sup> Herman, *op. cit.*, p. 116.

<sup>26</sup> Principalmente en novelas como *Frankenstein*, *La isla del doctor Moreau* o *La guerra de los mundos*, como bien lo explica Arthur Herman, "la comprensión de las fuerzas vitales de la na-

El escepticismo de algunos sectores intelectuales sobre el progreso seguiría su asenso irrefrenable hasta convertirse en una de las más grandes problemáticas sociales y culturales que hacia finales de siglo enfocaría su atención a los conflictos medioambientales. Tendencia que los ecologistas buscaban revertir con la construcción de un nuevo orden mundial más respetuoso con el medio ambiente.

Esta utopía, asentada sobre las bases de una nueva sociedad que pudiera restablecer el vínculo hombre/naturaleza, consistía en gran medida (para algunos grupos ecologistas) en el retorno a la organización social de las comunidades indígenas. Las prácticas de los pueblos nativos de América hacían pensable la restauración a pequeña escala de actividades como la pesca, la caza, la recolección y la siembra sin necesidad de asolar los recursos naturales de la Tierra. La búsqueda de lo “primitivo”, como sucede en *Los pasos perdidos* (1953) de Alejo Carpentier, se convirtió en una exploración de los sentidos que pretendía erradicar los males producidos por la modernidad y los complejos engranajes sobre los que se sostenía. Pero a diferencia del relato de Carpentier, el personaje de *La costa de los mosquitos* convertirá su lucha contra la civilización en una inquietante pesadilla.

Pero entre ambas novelas median casi treinta años de distancia. En esas tres décadas la desilusión hacia “las fuerzas de la civilización” había escalado a los más altos niveles de desconfianza, poniendo en entredicho el lugar de la naturaleza dentro de las nuevas configuraciones que estaba adoptando el progreso.<sup>27</sup>

La separación o el divorcio entre una cultura científico-técnica y otra social y humanista, como aclaran José Luis Luján y Luis Moreno, seguirían estimulando la aparición de movimientos cuestionadores del desarrollo tecnológico. Bajo este contexto, la obstinación de Allie Fox por alejarse de la órbita de influencia del Occidente posmoderno se hace entendible. Sumergido en un mundo convulsionado y violento, programará su vuelta a la naturaleza en una clara emulación

turalaza” (Herman, *op. cit.*, p. 400) y el dominio de la ciencia se convierten en peligrosos instrumentos que terminan por volverse contra el hombre y su tranquilidad.

<sup>27</sup> Con la aparición de *La primavera silenciosa* en 1962, de Rachel Carlson, por primera vez se tomó conciencia de que “los pesticidas sintéticos y los metales pesados, por ejemplo, se acumulaban progresivamente y se introducían en la cadena alimenticia ‘envenenando’ la vida en el planeta. Carlson llama de este modo la atención sobre los riesgos que todavía no eran patentes pero que, de no tomar medidas, llegarían inevitablemente a materializarse”, José Luis Luján y Luis Moreno, “La biotecnología, los actores y el público”, en *VII Biennial of Society for Philosophy and Technology, Estudio sobre Tecnología, Ecología y Filosofía*, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, mayo de 1993, disponible en <http://www.oei.org.co/cts/tef00.htm>, última consulta: 14 noviembre de 2012.

de los discursos ambientalistas de los años setenta y ochenta:<sup>28</sup> “—Os sacaré de aquí... haremos las maletas y nos iremos. Dando un portazo” (p. 26), le dirá a su familia Allie Fox al comienzo de la novela. Más adelante a orillas de la costa de Baltimore podrá gritar: “¡Adiós, América! —dijo—. Si alguien pregunta, dile que naufragamos. ¡Adiós a tu basura y a tus espantos!” (p. 77). Minutos después abordarán el barco que los transportará a Centroamérica.

La tecnología seguía representando para algunos grupos disidentes de la cultura oficial (así como lo había hecho en el siglo XIX) una de las tantas formas definitivas que la barbarie asumiría durante el siglo XX y que proyectaba al hombre al abismo de su propia destrucción. Pero la llegada de los Fox a la costa centroamericana de La Mosquita volverá el ánimo al padre de familia, lo que lo llevará a trabajar día y noche en los planos proyectados para las tierras de Jerónimo:

Aquí veo una casa —dijo—. Aquí una especie de cobertizo, con un taller, un verdadero taller de herrero, con su forja. Allí la letrina y la planta. Cortando y quemando toda la zona, tendremos cuatro o cinco acres de buena tierra para cultivo. Pondremos el depósito de agua en esa elevación y desviaremos parte del arroyo para llevar agua a los cultivos [...]. Allí abajo veo un amarre y una pasarela a una casa-barca. Haremos un par de saledizo a derecha e izquierda de la casa principal a prueba de chaparrones. El terreno es suficientemente alto, pero, para mayor seguridad, levantaremos la casa y utilizaremos la parte de abajo para cocina. Me gustaría algo de drenaje ahí detrás, huelo a pantano. [...]. Unas cuantas alcantarillas de tres pies se encargará de eso, y una vez que controlemos el agua, podremos cultivar arroz y pensar en un sistema hidráulico serio. Lo más difícil es la planta. La veo en aquel hueco, un poco a sotavento. Podemos aprovechar el combustible que crece ahí. Parece madera dura (p. 141).

Consciente de los daños que el progreso producía en el medio ambiente y en el espíritu del hombre, Allie Fox construirá su comunidad alejado de cualquier tecnología avanzada, haciendo únicamente uso de sus herramientas y conservando la relación orgánica con la naturaleza:

La Edad de Hierro llega a Jerónimo —dijo Padre—. Hace un mes estábamos en la Edad de Piedra, cavando las verduras con palas de madera y matando ratas a

<sup>28</sup> El tema *redentor* del hombre occidental sumergido “en la virtud primitiva de una *Native American* o de una *Arcadia* latinoamericana para hallar esclarecimiento y liberación espiritual” (Herman, *op. cit.*, p. 370) estimularía la idea de “retorno a la naturaleza”, que en los años setenta generó el asentamiento de varias comunidades experimentales en Occidente. Arthur Herman calcula que existieron cerca de dos mil comunidades *hippie* solamente en los Estados Unidos, país que ostentaba los estigmas del progreso.

golpes de hachas de sílex. Vamos avanzando. ¡En unos días estaremos en 1832! Por cierto, señores, tengo intención de saltarme a la torera el siglo veinte enterito (p. 164).

Pero la estancia en Centroamérica representará para Allie Fox no sólo un desafío al mundo occidental, sino también una vuelta en el tiempo con la que buscará restablecer el equilibrio con la Madre Tierra y, naturalmente, con su propio ser.<sup>29</sup> Pero este giro en el tiempo más que orientarse a la búsqueda de los orígenes, como aparenta ser en un principio, se transformará en un deseo de ignorar el fluir de la historia a través de la fuga. Ignorar la historia lo llevará a repetir los modelos que decía combatir y por los cuales había abandonado Norteamérica. Por ejemplo, cuando expresa los siguientes comentarios sobre los nativos de La Mosquita:

—No pintan cuadros [...], no tejen cestos, ni esculpen rostros en cocos ni ahuecan cuencos para ensalada. No cantan, ni bailan ni escriben poemas. No son capaces de pintar una raya recta. Por eso me gustan. Esto es inocencia. Están un poco tocados por la religión, pero ya se les pasará. Madre, aquí hay esperanza (p. 152),

más que formular su admiración y su fe en las comunidades autóctonas, estaba exteriorizando su desprecio por lo que inicialmente llamará *inocencia*, pero que más adelante decretará como *salvajismo*.<sup>30</sup>

—Qué es un salvaje —preguntaba—. Es alguien que no se toma la molestia de mirar a su alrededor y ver que puede cambiar el mundo [...]. El hombre que veía un pájaro y lo tomaba por un dios porque no podía imaginarse a sí mismo volando era un salvaje de la peor especie. Tribus enteras no tenían el sentido común suficiente como para construirse cabañas. Iban por el mundo desnudos y cogían pul-

<sup>29</sup> Mircea Eliade considera que el retorno a los orígenes propio de las sociedades arcaicas perdura en la mentalidad de las sociedades modernas. La vuelta al origen, en este sentido, parte de la idea de que las tradiciones purifican. Tener un origen significa, entonces, tener un legado, poseer nobleza. Ver Mircea Eliade, *Mito y realidad*, 5a. ed., Luis Gil [trad.], Barcelona, Kairós, 2010, pp. 174 y ss.

<sup>30</sup> La idea del salvaje, como explica Roger Bartra, ha sido utilizada frecuentemente con fines racistas dentro de la historia occidental a partir del siglo XV, pero hacia la segunda mitad del siglo XX la imagen del salvaje sirvió también para tomar “distancia” de la civilización occidental. Es decir, cuando el hombre moderno dudó con mayor puntualidad de su papel civilizador dentro de la historia, la imagen del salvaje se convirtió en un poderoso mito cultural en Occidente (sobre la influencia del mito del salvaje en el gnosticismo europeo desde la antigüedad hasta la actualidad ver *El mito del salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 228 y ss.). Indirectamente también este “distanciamiento” estimuló la idea de “vuelta a la naturaleza” que caracteriza a los movimientos ecologistas, aunque Allie Fox utilizará el término más con fines racistas que humanitarios.

monías dobles. Sin embargo, convivían con pájaros que construían nidos y conejos que cavaban guaridas (p. 167).

La mentalidad del personaje norteamericano, naturalmente, debe ser comprendida en los límites de la dicotomía civilización/barbarie en los términos que Edgardo Lander lo refiere bajo uno de los supuestos en los que se fundamenta el conocimiento eurocéntrico, es decir, en las diferencias que la mentalidad occidental estableció con relación a las otras culturas. En esta dirección, lo *otro* cobra relevancia al ser estimado en una escala de valores que, “en distancias espacio temporales, en jerarquías que sirven para definir a todos los seres humanos no europeos”,<sup>31</sup> crean dicotomías irreconciliables entre el hombre sofisticado y civilizado del norte y el ser subdesarrollado y bárbaro del sur, cuya presencia desempeña en la obra de Theroux un papel central.

En el plano ideológico, el triunfo del espíritu científico-técnico, según Mircea Eliade, se ha traducido “no sólo en la fe por el progreso ilimitado, sino también por la certidumbre de que cuanto más *modernos* somos más nos aproximamos a la verdad absoluta y más plenamente participamos de la dignidad humana”.<sup>32</sup> Esta convicción por la razón y la verdad y su relación con la escala de valores sobre los atributos de una *humanidad superior* operarán en la conducta del personaje Allie Fox extraños cambios de dirección que lo harán oscilar entre su rechazo a la sociedad industrial avanzada y la fe en las herramientas técnicas que construirá gracias a su ingenio.

Pero el férreo rechazo hacia el Occidente moderno y su entusiasmo por modificar la naturaleza para “hacer la vida más agradable” (p. 158) se convertirá en una intenso forcejeo que proyectarán al personaje a la construcción de un insólito diálogo sobre alteridad cultural. Diálogo que al paso de las páginas se irá transformando en un monstruoso monólogo que únicamente podrá ser moderado, y solo parcialmente, por su hijo mayor, Charlie Fox, narrador del relato.

La obra de Theroux se transforma así en un intento por representar y repensar, a través de la confrontación dialéctica, la tradición del pensamiento europeo heredado de la Ilustración, tanto a través de la filosofía como de la literatura clásica, que tanto habría de influir entre los pensadores europeos y norteamericanos durante las siguientes dos centurias y que había marcado una larga tradición que arrojaba al hombre occidental al abismo de la “razón”.

Abismo en el que Allie Fox se extraviara gracias a su obstinación por pulir y corregir su entorno, pese a que apelará constantemente al restablecimiento de la relación vitalista y orgánica entre el hombre y la naturaleza:

<sup>31</sup> Lander, *op. cit.*, p. 260.

<sup>32</sup> Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, El libro de bolsillo, Madrid, 2001, p. 14.



Hasta padre, que gozaba con las complicaciones, decía que [el río] era un maldito laberinto y que, si tuviera una draga y una barcaza llena de dinamita, le iba a volar los recodos y ponerlo tan recto que se iba a ver la luz del día de un extremo a otro.

Este era el tema de sus discursos. Cuando la tentación de aguas abiertas nos llevaba a una ciénaga, Padre decía “voy a hacer algo con esto”. De las islas, “las voy a hundir en cuanto tenga ocasión”. De los estanques, “hacer un canal por aquí, dirigirlo... solo necesito dinamita y unas cuantas manos voluntariosas”.

—Limpiar todas estas obstrucciones, fabricar una especie de pala que corte todos estos sargazos de raíz y los recoja. Dar forma a este desorden. Muy norteamericano, dirán ustedes: ¿el hombre que quiere hacer cambios permanentes en esta pacífica jungla? Pero yo no he hablado de venenos, y desde luego, no tengo intención de abrirlo al comercio (p. 190).

Los deseos de poder dinamitar el laberíntico río para transformarlo en una afluente rectilíneo y de fácil navegación, la construcción de una planta de distribución de agua, el almacén refrigerado, la incubadora, el sistema de alcantarillado y, finalmente, el equipo de soldador con el que parecía “un brujo, con su máscara de hierro transformando un pedazo de chatarra en una pieza simétrica para la fontanería, que constituían el estómago y los intestinos de la planta [de distribución de agua]” (p. 165), comenzarán a transfigurar la fisonomía de Jerónimo. “Decía que estaba fabricando un monstruo. ‘¡Soy el doctor Frankenstein!’, aullaba a través de su máscara” (p. 165).

La construcción de Niño Gordo,<sup>33</sup> una máquina para fabricar hielo por medio de calor y gases tóxicos para preservar los alimentos y enfriar el agua (que en el fondo sólo parece un artilugio más construido para impresionar a los indígenas), marcará el fin de los Fox en Honduras. Y como el doctor Frankenstein, Allie Fox, a través del uso de sus herramientas terminará por transformarse en una suerte de hechicero moderno, convertido en mártir de sus instrumentos.

Enemigo de la era industrial, pero convencido de la necesidad de sus proyectos para cimentar las bases de la “nueva civilización”,<sup>34</sup> Allie Fox construirá

<sup>33</sup> Thomas R. Edwards ha explicado con precisión que el nombre de la máquina (en inglés *Fat Boy*) es una clara alusión al apodo de la bomba arrojada por el ejército de los Estados Unidos en Hiroshima en 1945 y cuyo nombre era *Little Boy*, Thomas R. Edwards, “Paul Theroux’s Yankee Crusoe”, en *The New York Times*, 14 de febrero de 1982, disponible en <http://www.nytimes.com/books/00/06/18/specials/theroux-mosquito.html>, consultado el 10 de octubre de 2012.

<sup>34</sup> En ese sentido el personaje enfatizará, al ver concluida la obra de Jerónimo, que “nadie había tenido que decir una oración ni rendir su alma ni jurar fidelidad ni marcar una Biblia ni izar una bandera. No habíamos contaminado el río. Habíamos preservado la ecología de la Costa de los Mosquitos. Y todo, porque habíamos depositado nuestra confianza en un ‘yanqui con la manía de terminar las cosas él mismo’” (p. 206). Pero ante todo Jerónimo era una tierra que no se había abierto ni pretendía abrirse al comercio, la religión y al concepto de nacionalidad.

su “monstruo” a imagen y semejanza de los hombres: “—No digo que todos los inventos sean buenos. Pero observarán que los inventos peligrosos son siempre inventos antinaturales [...]. —Yo nunca he hecho nada —dijo— que no existiera antes bajo otra forma semejante” (pp. 167-168).<sup>35</sup> El joven Charlie ratificará esta opinión cuando se introduzca, por orden de su padre, en el frío y metálico almacén de Niño Gordo:

Empecé a subir por los tubos, cruzando la sección central, desde los depósitos que Padre llamaba riñones, atravesando la oxidada molleja hasta alcanzar el tubo de acero que él llamaba gazzate [...]. En el preciso instante en que me estaba diciendo a mí mismo “no mires hacia abajo, miré hacia abajo”. Y seguí mirando. Reconocí lo que vi. Aquello no era un vientre. Era la cabeza de Padre, la parte mecánica de su cerebro y los vericuetos de su mente, igual de fuertes, de enormes y de misteriosos. Todo me fue revelado, pero había demasiado, como una página de libro llena de secretos, en letra demasiado pequeña. [...]. “Como el cuerpo humano”, había dicho, pero aquella era la parte más oscura de su cuerpo, y en esa oscuridad se encontraban las juntas y abrazaderas de su mente, una jungla de hierro torcido y depósitos panzudos, pendientes de delgados alambres y cicatrices soldadas (p. 170).<sup>36</sup>

Al salir de la máquina, y contrario al entusiasmo de su padre, concluirá: “Era como estar dentro de algo gigante y muerto” (p. 170).

<sup>35</sup> El intento de Allie Fox por hacer de sus instrumentos una herramienta humana, acorde con su entorno, resulta una ilusión más de su falsa relación con la naturaleza: “Me he limitado a coger algo [afirma], o parte de algo, y hacerlo más grande [...]. Saqué la idea de la anatomía humana [...]. La gente habla de la invención de la rueda ¿Qué tiene eso de maravilloso? No es nada comparado con los rodamientos a bolas, y en la naturaleza hay rodamientos a bolas. ¡Todos ustedes tienen uno rodamiento en cada cadera! ¿El desarrollo de las lentes? Todos los inventos ópticos son plagios del ojo humano, aunque he de confesar que, comparados con ellos, el ojo humano es considerablemente inferior [...]. Y esto ¿qué es? [dice, refiriéndose a Niño Gordo]. Es el interior de un hombre. Sus entrañas y sus órganos vitales. Es carnaza. Tracto digestivo. Respiración. Sistema circulatorio. Tejido adiposo” (pp. 168 y 169).

<sup>36</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, señala Arthur Herman (*op. cit.*, p. 307), ya habían identificado los orígenes filosóficos del capitalismo con el culto occidental por la razón (cuyo deber era guiar los procesos tecnológicos de forma ordenada y metódica). Pero la búsqueda del control por medio de la razón, bajo las directrices de la democracia liberal, creían los detractores del progreso, poco a poco había creado un mundo “nivelador, mortificante, un mundo en el cual la cantidad ha tomado el puesto de la calidad, en el cual el culto a los valores espirituales ha sido sustituido por el culto a los valores instrumentales y utilitarios”, (Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Alfredo N. Gallett [trad.], 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1974, s. v. *Técnica*.) un mundo, en suma, alienado de la naturaleza, cuyo principal instrumento era la máquina. Es de notar, por tanto, la comparación que Charlie Fox realiza sobre los engranajes de Niño Gordo y la mente “inerte” de su padre.

Además, el proyecto, como lo ha explicado Tomas R. Edwards, demuestra las contradicciones de la imaginación de Allie Fox, en tanto que el hielo representará un regalo tan sorprendente como inútil para los habitantes de Jerónimo. No obstante, para Fox, la creación del hielo significará una de las tantas demostraciones acertadas de su poder de crear algo de la nada, poniendo en evidencia las flaquezas de “la creación”. Para Allie Fox la naturaleza es imperfecta hasta que no ha sido transformada y modificada por el ingenio y el conocimiento humano. De más está decir que la idea de Dios le resultará doblemente aberrante: “¿Y por qué construirlo? ¡Porque éste no es un mundo perfecto! Y por eso hago lo que hago. Y por eso no creo en Dios. ¡No miren tanto al cielo, señores! Porque, si algo puede mejorarse, eso no habla mucho a favor de Dios, ¿no les parece?” (pp. 198-199). Theroux, afirma Edwards, toma como modelo un tropo medular del imaginario colectivo norteamericano de la modernidad: el deseo de construcción o de transformación, concebido como expansión del ser hacia la posesión del entorno. Posesión que, de no darse, quedaría bajo la potestad de la naturaleza o de Dios, como les sucede a los pueblos que carecen del saber occidental.

En esta parte del relato la función del narrador, Charlie Fox, resulta crucial para la exposición de las ideas del padre. Como lo ha explicado Edwards, Charlie es un adolescente que admira tanto a su progenitor como le teme. A pesar del orgullo que siente por su ingenio, no desea permanecer en la selva, anhela volver a Norteamérica y ser un joven convencional, pese a que lo que llama normalidad en Norteamérica también es una compleja realidad (no se les permitía asistir a la escuela, relacionarse con otros niños, ver televisión o consumir comida chatarra).

Edwards considera que al utilizar un narrador preceptivo, pero poco sofisticado, Theroux permite una sutil ironía, en tanto que el narrador no posee la edad suficiente (ni el conocimiento requerido) para crear juicios de valor o conexiones entre la mentalidad de Allie Fox y la realidad de su mundo circundante. A través de Charlie, Theroux exhibe no sólo la implacable personalidad del padre, sino también una realidad atroz que, aunada a la tradición occidental que personifica, se nos presenta limpia de prejuicios que dirijan la lectura.<sup>37</sup>

Pero más allá de la inocencia del narrador, Theroux sitúa con toda intención la argumentación del personaje en torno a la mentalidad antitécnica norteamericana que durante los años ochenta fomentaba una asombrosa desconfianza sobre las perspectivas del desarrollo tecnológico y creó patrones culturales que tendrían fuerte influencia en el cine y la literatura durante las dos últimas déca-

<sup>37</sup> Ver Edwards, *op. cit.*

das del siglo XX.<sup>38</sup> El bosquejo del hombre moderno “actuando como aprendiz de brujo y con el arma atómica volviendo a un estado primitivo y salvaje”<sup>39</sup> cobró considerable relevancia en el imaginario occidental, principalmente en los Estados Unidos, invirtiendo deliberadamente la oposición civilización/barbarie sobre la que Occidente había establecido su dominio.

Para los años ochenta y noventa, como lo menciona Arthur Herman, el ascenso cultural del hombre implicaba, para los ecologistas más radicales, graves consecuencias en el ejercicio del poder sobre la naturaleza, incluso en el uso de energías como la eólica o la solar, a final de cuentas, “trátase de una punta de flecha o de un viaje a la luna [la] tecnología en su forma moderna es sólo una extensión extrema de la tendencia de toda cultura humana, aun la más primitiva, a obtener poder sobre el medio ambiente”.<sup>40</sup> Y ese poder daba como resultado, en todos los casos, una relación conflictiva entre el hombre y su hábitat.

Paul Theroux le guiña así el ojo a los sectores más “profundos” del ambientalismo, compartiendo la visión que considera las “evidencias de la razón” como un factor de consolidación de dualismos como civilización/barbarie y cultura/naturaleza, que desequilibraron las relaciones de Occidente con su entorno y que, además, como explica Jürgen Habermas, siguiendo a Herbert Marcuse, conduce invariablemente al saber occidental de una dominación implacable sobre la naturaleza a un dominio cada vez más feroz del hombre sobre el hombre.<sup>41</sup> Criterio bajo el cual Allie Fox establecerá una relación intransigente con respecto a las tradiciones y las costumbres de la cultura a la que arriba, cuya carencia de instrumentos tecnológicos el personaje identifica con la superstición, la pereza y la ignorancia:

¡Energía geotérmica! No se rían. Sólo hay unos cuantos lugares en el mundo donde es practicable, y ustedes tienen la suerte de vivir en uno de ellos. Toda Centroamérica es un depósito de alta energía. Están en una falla... corteza fina, estratos sueltos. Oigan los volcanes. Están gritando, diciendo, ¡geotérmica!, ¡geotérmica!, pero nadie hace nada al respecto. Nadie parece comprender cómo el mundo moderno llegó a ser lo que es, nadie, excepto yo” (p. 207).

Inmersa en lo más profundo del debate del movimiento ambientalista, la obra de Theroux, como la ecología contemporánea, se cuestiona sobre el per-

<sup>38</sup> La novela, de hecho, sería llevada a la pantalla por Peter Weir en 1986.

<sup>39</sup> Herman, *op. cit.*, p. 404.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>41</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, cit. Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, 7a. ed., Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido [trad.], Tecnos, Madrid, 2010, p. 58.

turbador camino que el hombre ha elegido en su relación con el ecosistema. Pero no sólo en su relación con el ecosistema. *La costa de los mosquitos* también es una reflexión profunda sobre los valores que aún rigen a nuestras sociedades a través de nociones como la democracia, la igualdad, la legalidad, la alteridad cultural y, en general, toda la herencia que en torno a las libertades civiles nos legaron los siglos XVIII y XIX, de donde indirectamente nació el movimiento ecologista, pero que también dio origen a un conocimiento científico-técnico intransigente, a través del cual se erigió un saber “verdadero, universal y objetivo”.<sup>42</sup> A partir de ahí toda otra forma de saber quedó inminentemente reducida a la ignorancia o la superstición.

Pero esta idea sobre el progreso, cuyos principales fundamentos se encuentran sostenidos en la productividad, las innovaciones tecnológicas y los avances de la ciencia, también darían origen a una de las más grandes quimeras que ensombrecerían el horizonte del hombre hacia finales del siglo XX: el miedo a la escasez de los recursos naturales, la hambruna, los desastres tecnológicos y la contaminación global.<sup>43</sup>

Miedo que Theroux trasmite a su obra ingeniosamente a través de un inesperado accidente que transforma la vida de los Fox en una interminable aventura que los llevará río abajo, hasta la laguna de Brewer, donde el padre, consciente de la desgracia que ha llevado a Jerónimo con las emanaciones de amoníaco que se desprenden de la explosión de Niño Gordo y que enrarecieron el ambiente hasta hacerlo inhabitable, decide abandonar todo intento de perfeccionar su hábitat, resuelto a vivir sólo de aquello que afablemente le provea la naturaleza a través de un huerto y un criadero de gallinas imaginarios: “El error letal que todo el mundo cometió [advertirá] fue pensar que el futuro tenía algo que ver con la tecnología avanzada. ¡Yo mismo lo pensaba! Pero eso fue antes de tener esta experiencia [...]. La ciencia ficción hizo concebir a la gente más falsas esperanzas que dos mil años de Biblias” (p. 332).

Cuando en la segunda mitad del siglo XX la sociedad occidental se planteó por primera vez la posibilidad de que no sólo fuera la subsistencia de la sociedad civil la que estaba en riesgo (como había sostenido el siglo XIX), si no todo el sistema ecológico que la soportaba, la economía liberal y su abuso en el uso

<sup>42</sup> Lander, *op. cit.*, pp. 260 y 261.

<sup>43</sup> Nisbet aclara que “uno de los presupuestos básicos de la idea moderna de progreso es la fe en el carácter invariable de la naturaleza, de que la naturaleza será mañana igual a como es hoy, y como fue ayer. Dentro de naturaleza se entiende también la naturaleza humana [...], el presente tenía que ser superior al pasado puesto que contaba con todos los conocimientos acumulados a lo largo de los siglos”, Nisbet, *op. cit.*, 466. Las últimas dos décadas del siglo XX, bajo el fantasma de la escasez y el agotamiento de los recursos naturales, pondrían en duda esas seguridades que a la larga terminarían por modificar nuestra visión sobre la naturaleza.

indiscriminado de combustibles fósiles y minerales (que por supuesto incluían el uso de la energía nuclear), pasaron al centro del debate, debate que a momentos tomaba tintes catastróficos y cuyas representaciones transformaron el imaginario cultural de Occidente, como queda expuesto en la sensación que Allie Fox experimentará hacia el final de la novela sobre el futuro del hombre: “—Ahí abajo está la muerte. Escombros. Carroñeros. Comedores de basura. Todo lo roto, lo podrido y muerto está en esa corriente, atraído por la costa. Y la costa es el lugar más cercano a los Estados Unidos, ¿cómo vamos a saber si no está ya envenenada?” (p. 323).<sup>44</sup>

Después del accidente y tras un largo vagabundeo por las tierras altas de la selva de La Mosquita, la obstinación del personaje por desprenderse de cualquier tecnología empezará a convertir en un perímetro excesivamente perverso la selva hondureña. El resultado será la desolación, el hambre y la angustia. A partir de ahí, la historia se convertirá en un verdadero suplicio que culminará con la muerte de Allie Fox al sabotear una aeronave de colonos norteamericanos.

Que Theroux situara su relato en la selva hondureña, en el corazón de la América hispánica, no fue casual. Al hacerlo, el autor replantaba la vieja dicotomía entre el hombre y su hábitat, volviendo esta disputa el punto central del conflicto vital que se desarrolla en *La costa de los mosquitos* entre el hombre proveniente del norte y la jungla centroamericana. Nutría, asimismo, el debate sobre la influencia antropogénica como factor desequilibrante en el cambio climático asumiendo, como muchos otros autores, las causas naturales pero, ante todo, humanas en el deterioro medio ambiental que durante las últimas décadas había acelerado el calentamiento global y las graves consecuencias que arrasaba. Trazaba también los esquemas de las desigualdades sociales (que se traducen en desigualdades ambientales y culturales) como agente medular en las relaciones Norte y Sur.

<sup>44</sup> En otra “vuelta de tuerca”, Theroux arrojará a su personaje de la megalomanía a una demencia casi esquizofrénica, lo que lo lleva a convencerse de que el exceso de tecnologías había terminado por ocasionar la destrucción de la civilización: “Mientras el río murmuraba a nuestros costados, lamiendo nuestros troncos, Padre decía que éramos los únicos que quedábamos en todo el mundo [...]. Cabía, desde luego, la posibilidad de que encontráramos rezagados, de que nos tropezáramos con salvajes, o incluso de que viéramos poblados enteros en terrenos altos, todavía a salvo. Pero sólo nosotros sabíamos que había ocurrido una catástrofe... el fuego seguido de los truenos de la guerra y la inundación se había extendido por toda la Tierra. ¿Cómo iba a saber nadie en la Mosquita que Norteamérica había sido arrasada? La estrecha presunción del hombre la hacía creer que la lluvia solo [sic] caía sobre él. Pero padre sabía que afectaba a todo el globo. Paso a paso, dijo, había predicho lo que iba a acontecer” (p. 329).

Desigualdad que históricamente, como lo menciona Ignacio Sabbatella, está relacionada con un viejo modelo económico que, dentro de los nuevos márgenes de la globalización, ha incrementado y profundizado las dependencias de los países subdesarrollados. Modelo que traduce las deudas y los compromisos contraídos por las naciones más pobres con los organismos internacionales y las naciones dominantes en un constante desabastecimiento de alimentos en sus zonas rurales, la enajenación de sus materias primas, el incremento de la miseria, el desempleo y la nula regulación ambiental por parte de las autoridades;<sup>45</sup> y todo bajo la estricta supervisión de un conocimiento intransigente que ha llevado al hombre occidental durante siglos a reproducir frases como las de Allie Fox: “Les admiro profundamente, aunque vivan como cerdos” (p. 300).

La novela de Theroux se transforma así en una genuina interpretación sobre el futuro de las civilizaciones. Un diálogo con imágenes volátiles, salpicadas de vértigo y desesperanza, que ahora nos resultan más que verosímiles y nos empotran de golpe ante una realidad que más que encuentro parece tornarse en colisión. Pero recordar las palabras de Oswald Spengler: “La lucha contra la naturaleza es una lucha sin esperanza”,<sup>46</sup> nos debe hacer recordar que la lucha entre culturas también es una lucha sin esperanza. Si el camino hacia el porvenir resulta inevitable, recorramoslo, pero no sin antes reflexionar sobre la indiferencia y la desidia que impera en nuestras sociedades sobre las configuraciones que el progreso está adoptando con respecto a nuestro medio ambiente, con respecto a nuestras culturas mismas. La literatura, por supuesto, nos proporciona herramientas y argumentos para hacerlo.

Fecha de recepción: 01/06/2012

Fecha de aceptación: 19/11/2012

<sup>45</sup> Ignacio Sabbatella, “Capital y naturaleza: Crisis, desigualdad y conflictos ecológicos”, en // *Jornadas de Economía Política*, Universidad Nacional de General Sarmiento, del 10 y 11 de noviembre de 2008, disponible en [http://www.ungs.edu.ar/areas/ecopol\\_2\\_jornada/2/economia-politica-ii-jornada-cronograma.html](http://www.ungs.edu.ar/areas/ecopol_2_jornada/2/economia-politica-ii-jornada-cronograma.html), última consulta, 14 de octubre de 2012.

<sup>46</sup> Oswald Spengler, *El hombre y la técnica. Contribución a una filosofía de la vida*, Manuel García Morente [trad.], Madrid, Espasa-Calpe, 1932, p. 58.

## LAS NUEVAS FORMAS DE LA EXCLUSIÓN DIGITAL

DAVID RAMÍREZ PLASCENCIA\*

### Resumen

**E**l objetivo de este trabajo es retomar esta idea utópica sobre las generosas potencialidades de Internet, problematizarla y demostrar hasta qué punto es coherente con los hechos. Hasta dónde este medio de comunicación responde a las expectativas que se han depositado en él. Al final del texto podremos responder a cabalidad si ¿realmente la inclusión es la lógica bajo la cual se articula el discurso en el ciberespacio o bien reproduce pautas de exclusión social similares a cualquier otro espacio social?

*Palabras clave:* exclusión, Internet, coerción, brecha digital, poder.

### Abstract

The objective of this work is to retake this utopian idea about the generous potentialities of Internet, problematized it and demonstrates how far this vision is consistent with the facts. How far this media reflects the expectations that have been placed inside it. At the end of the text we can respond fully if it is inclusion the logic that articulates the discourse in cyberspace or only this place only reproduce the same patterns of social exclusion like any other social space?

*Keywords:* exclusion, Internet, coercion, digital divide power.

\* Profesor docente del Sistema de Universidad Virtual/Universidad de Guadalajara, México, david.ramirez@redudg.udg.mx.



## Introducción

La creación de una utopía, que opera ideológicamente dentro del entorno social, se presenta usualmente como un proceso mediante el cual se parte de una realidad convulsa para modelar una visión optimista sobre el mundo. Estas idealizaciones colectivas son utilizadas con mucha frecuencia por los gobiernos o las asociaciones religiosas con el fin de difundir un discurso que justifique un orden social particular. Internet, como medio de comunicación global, es utilizado a menudo como bandera del cambio del mejoramiento social y el fin último de las cosas. Se le considera capaz de crear formas de socialización inclusivas donde todos los miembros pueden expandir sus posibilidades y mejorar sus condiciones de vida.

El objetivo de este trabajo es retomar la idea utópica sobre las generosas potencialidades sociales de Internet, problematizarla y demostrar hasta qué punto es coherente con las vicisitudes que deben afrontar los usuarios de este dispositivo tecnológico. Hasta dónde este medio de comunicación responde a las expectativas que se han depositado en él, ¿realmente la inclusión es la lógica bajo la cual se articula el discurso en el ciberespacio, o bien este ambiente también puede llegar a reproducir pautas de exclusión, similares a cualquier otro espacio social?

### 1. El devenir histórico del poder desde la tradición clásica hasta las comunidades virtuales

La prohibición y la coerción<sup>1</sup> tienen un origen más antiguo del que se pudiera pensar. El germen del control social mediante la enunciación de normas y su posterior aplicación puede ser rastreado hasta los incipientes orígenes del *homo sapiens*. Si atendemos a Cassirer,<sup>2</sup> la prohibición es inherente a la naturaleza del hombre, entendiendo esta propiedad como *funcional* y no sustancial. Es decir, no tanto como esencia del hombre, sino en su función primordial. En otras palabras, la sociedad, tal la conocemos, no puede funcionar sin la coerción.

Aducimos que el hombre es naturalmente coercitivo, poniendo como evidencia el origen y conformación de sus primeras elaboraciones sociales. Los

<sup>1</sup> *Coerción* para efectos de este trabajo, se consóida como el poder latente que se tiene para influir de manera positiva sobre la conducta de una persona o grupo social, aun contradiciendo los deseos de estos últimos. Es una imposición ya sea moral o física, latente o manifiesta.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer and Yale University, *An Essay on Man; an Introduction to the Philosophy of Human Culture*, New Haven, Yale University Press, 1944, p. 93.

gérmenes de coerción social se pueden rastrear hasta el origen del tabú. Así se establece por primera vez que ciertas cosas eran peligrosas, sagradas o vetadas. Conforme el hombre se estableció en sociedad se fueron creando otras figuras coercitivas como es el caso del sistema totémico. Con el totemismo surgen dos prohibiciones importantes: matar o comer al tótem y comerciar sexualmente con los mismos miembros del clan totémico. El tótem en cuanto concreción representa a la sociedad en su conjunto y corporiza a la comunidad como un genuino objeto de veneración. La sociedad es venerable porque permite unirse armónicamente a los hombres y cooperar entre sí para poder subsistir. Según Freud<sup>3</sup> “los miembros de una colectividad ven al tótem como antepasado y padre primordial”. Este es el núcleo de la explicación psicoanalítica del totemismo. En efecto, las dos prohibiciones del tótem (no matar al animal totémico y no cometer incesto) son justamente los dos crímenes cometidos por Edipo (mató a su padre y tomó por mujer a su madre).

Pero también el poder y la coerción como eje del funcionamiento social se manifiestan en sociedades más “sofisticadas” como aquellas que florecieron en la cultura helena. Un rasgo distintivo del pensamiento griego es la definición de ser humano en relación con su capacidad de razonamiento. En este sentido, aquellos que eran bárbaros no poseían el *logos*.<sup>4</sup> Pero dado que el *logos* era una capacidad que sólo se podía adquirir en la polis, entonces también los bárbaros carecían de pensamiento y de estructuras sociales para poder vivir de manera virtuosa. Sólo era un ciudadano completo aquel que podía ejercer el *logos* dentro de la polis.

El devenir histórico de las civilizaciones anteriores a la helénica, la cretense por ejemplo, nos muestran su gobierno con un poder unificado entorno al soberano y su palacio desde el cual observaba a su flota controlar el mar Egeo. Posteriormente, tras la caída del Imperio minoico y la llegada de los helenos se constituye una nueva forma de poder basada en la polis. El consecuente resquebrajamiento de este sistema político, después del fin de las guerras del Peloponeso, constituye un nuevo resurgimiento de los imperios. La Atenas de Pericles ya venía atisbando este modelo. A partir de ahora, la lucha de filósofos como Platón será la creación de nuevo *logos* que pueda dar coherencia a estos cambios sociopolíticos en el Mediterráneo. Baste citar sus constantes viajes a Siracusa para visitar al Tirano Dionisio.

Pero volvamos a discutir la cuestión del *logos* y su relación con el poder. Platón, en boca de Sócrates, diserta en su diálogo *Fedro* sobre el problema de

<sup>3</sup> Sigmund Freud, *Totem und tabu: einige übereinstimmungen im seelenleben der wilden und der neurotiker*, 3rds ed. (Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922), 07.

<sup>4</sup> El *logos* (en griego λόγος) en cuanto palabra razonada, meditada o reflexionada.

las letras y de la escritura, llegando a la conclusión de que sería potencialmente malo que esta habilidad pudiera masificarse “porque no todos están preparados para escribir bien y mucho menos para poder leer y entender lo que se está leyendo”.<sup>5</sup> Otro recelo de Platón con respecto a la lectura se refleja en el hecho de que aquellas personas que pueden leer dejarán de practicar la memoria y se volverán olvidadizos, el estudio sólo representará una repetición y repetición sin razonamiento.

Hoy en día, la vida cultural de casi todo el mundo sería impensable sin el uso de la palabra escrita, sin embargo, mucho de lo que Platón criticaba sobre la difusión de la escritura continúa siendo válido al considerar Internet como medio de comunicación e información, a menudo se confunde el conocimiento con la información. Se da por sentado que al tener más información disponible las personas serán capaces de aprender más y mejor, sin embargo, en ocasiones la información que se difunde en Internet sólo representa una repetición de datos (*copy & paste*) sin que medie una verdadera reflexión de por medio.

Desde los tiempos remotos hasta nuestros días la educación, el saber y el pensamiento siempre han sido la llave del acceso al *logos* o discurso, y de ahí al poder. Internet, al igual que la escritura, puede llegar a tener un impacto positivo en la sociedad, pero no está exento de problemas y deficiencias como las que describe Platón.<sup>6</sup> La información por sí sola nunca ha sido sinónimo de conocimiento y mucho menos de razonamiento.

Siguiendo con el decurso histórico del poder, podemos mencionar que un rasgo compartido tanto por escritores latinos en la época de la República Romana, como autores italianos del Renacimiento fue el reconocimiento del poder de los mitos fundacionales como elementos de cohesión y orden social. El poder se fortalece también con el discurso, volviendo su expresión más sutil. Así, por ejemplo, el pasaje ciceroniano del Sueño de Escipión<sup>7</sup> nos transmite la visión de un mundo bueno donde el imperio de la ley natural favorece la llegada de un futuro próspero para Roma. Cicerón<sup>8</sup> utiliza al Gran Escipión Africano,

<sup>5</sup> Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, trans. Harold North Fowler, (Cambridge, Loeb Classical Library, Cambridge, 1999, p. 112.

<sup>6</sup> El temor de Platón se puede encontrar de manera clara en los textos que se consultan en Wikipedia. Se da por sentado que el conocimiento equivale a la publicación masiva de datos. Se da por sentado que se sabe y que construye conocimiento porque se cuenta con un espacio lleno de información que no está razonada. Esta clase de espacios virtuales semejan al establecimiento de grandes bibliotecas en lugares donde todos los usuarios son ciegos o analfabetas.

<sup>7</sup> Marcus Tullius Cicero, *Librorum de Re Publica Sex Quae Supersunt*; (Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1899, p. VI.

<sup>8</sup> A Cicerón le tocó afrontar el final de la democracia romana y el principio del imperio. Las interpretaciones sobre este evento pueden variar, sin embargo, lejos de tratar imponer una opinión

general romano de antiguo linaje, como portavoz de su anhelo por recuperar una ética republicana que languidecía, anunciando ya el advenimiento del imperio. El general triunfador sobre los cartaginenses y símbolo de la orgullosa estirpe patricia hace a través del texto de Cicerón, un llamamiento a retomar las viejas tradiciones y así enlazar a Roma al camino de la gloria. Maquiavelo haría el mismo llamamiento catorce siglos más tarde con sus *Discorsi*:<sup>9</sup> unificar a los italianos bajo la mitificación de un pasado glorioso.

Sin embargo, Maquiavelo fue más adelante que Cicerón, su situación lo ameritaba, no se trataba de tener sólo buenas intenciones, sino consolidar lo que Roma ya había conseguido: el monopolio del poder. Si Italia estaba siendo consumida desde dentro por causa de guerras intestinas y desgarrada desde fuera por potencias europeas, la solución, en términos del filósofo florentino, era crear un príncipe capaz de unificar Italia, que no tuviera dudas ni flaqueara al momento de ejecutar órdenes de dudosa calidad moral pero patente efectividad.<sup>10</sup>

La redacción de *Il Principe* no es una creación libertina y amoral, sino un esfuerzo guiado, y en eso los *Discorsi* no mienten, por la virtud republicana. Es precisamente en este punto donde Cicerón y Maquiavelo se distancian: El filósofo romano centra sus acciones en una virtud que está más allá de las leyes y el imperio, más allá del senado y los cónsules. El imperio de la ley universal, sempiterna y justa. Maquiavelo, diplomático, por el contrario, sumido en una realidad convulsa, se aparta de esas leyes y apela al pasado glorioso romano mitificado e ideologizado, para crear una nueva virtud que guiará la conformación de un Estado moderno: la virtud del ciudadano.

El uso de fuentes clásicas, Tito Livio por ejemplo, no es gratuita. Maquiavelo sabe que no hay Estado sin legitimación y no hay legitimación sin un pasado legendario y glorioso que sirva de base y sostén para entrelazar un futuro común. El mito del Estado es esencial para todas las formas de gobierno, porque justifican la existencia de una sociedad artificial, crean unión ahí donde hay conflicto, objetivan experiencias sociales que se sobreponen a las visiones in-

sobre este cambio histórico de gobierno, lo que este trabajo persigue es destacar que la utilidad de los discursos fundacionales es determinante para la consolidación de la creación de un proyecto político. Décadas después la Eneida de Virgilio tendrá esa misma función: dar a los romanos un origen mítico, considerándolos como los descendientes del héroe troyano Eneas. El sueño de Escipión es uno de los pasajes más conocidos de la República de Cicerón, su importancia ha trascendido lo meramente filosófico o político para instalarse en otros ámbitos como el musical, como en la ópera de Mozart.

<sup>9</sup> Niccolò Machiavelli, *Discorsi Sulla Prima Deca Di Tito Livio*, Succesori le Monnier Editore, Firenze, 1882, p. 62.

<sup>10</sup> John D. Bernard, *Why Machiavelli Matters: A Guide to Citizenship in a Democracy*, Conn, Praeger, Westport, 2009.

dividuales.<sup>11</sup> Obligan a las personas a identificarse como miembros de un mismo clan, de un mismo tótem; permiten crear lazos y objetivos comunes. Maquiavelo buscaba desesperadamente un lazo, un vínculo que permitiera la cohesión de los italianos: la encontró en el príncipe, esa figura que no tiembla ante las decisiones y que no duda en hacer lo correcto y lo virtuosamente republicano.<sup>12</sup> Es en la búsqueda de esta uniformidad, donde el discurso se va coaccionado, ajustándose bajo unos mismos principios e ideales, que van imponiéndose y eliminando toda diversidad.

En el siglo XIX, retomando el conocimiento clásico, Fustel de Coulanges,<sup>13</sup> a través de su obra *La Cité Antique*,<sup>14</sup> hace un relato pormenorizado del devenir histórico de las sociedades modernas. Como elementos centrales de este recuento utiliza las dos civilizaciones pilares de Occidente: Grecia y Roma. La primera como creadora de conceptos y la segunda como difusora de ellos. El texto de Coulanges nos ayuda a comprender el hecho de que las sociedades evolucionan y que este tránsito va permeando a los hombres que viven en ellas con ideas, creencias y formas de ver el mundo particulares, que en su conjunto revisten el espíritu de la época. Este espíritu imprime también los conceptos de comunidad, democracia o ciudadanía, por lo cual no podemos considerar que dichos vocablos sean inocuos e inofensivos, sino que están íntimamente ligados al tiempo en que se acuñaron y a la manera en que son usados.

En este sentido, podemos afirmar que conceptos tales como “comunidades virtuales” representan una extensión del mundo real, y que cargan consigo ciertos apelativos extrapolados del mundo material social en que son concebidas y que, si bien, se constituyen en un medio intangible, se fortalecen a través de las mismas relaciones sociales que se pueden observar en el mundo físico, es decir, de carne y hueso. Por tal razón no es posible considerar al ciberespacio, como un espacio totalmente diferente del mundo social-físico, y que por lo tanto reviste otro tipo de relaciones sociales, ajenas de aquellas que usualmente se han establecido entre los seres humanos a lo largo de la historia.

Un proceso importante en la consolidación de toda comunidad es el poder coercitivo. Éste es la capacidad que se tiene para forzar la voluntad de un indi-

<sup>11</sup> Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946, p. 47.

<sup>12</sup> Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, S/N, Italia, 1814, p. 98.

<sup>13</sup> Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 19 ed., Hachette, París, 1905.

<sup>14</sup> Si bien la historia sobre Grecia y Roma que nos relata Fustel puede que haya cambiado su espectro a la luz de 150 años de investigaciones, me gustaría resaltar la noción evolutiva que se puede apreciar en su obra. Ver la ciudad antigua como un todo, donde también es la evolución de los conceptos al igual que las casas, nos permite entender la simbiosis que subyace entre pensamiento y obra. Hay una correspondencia inmediata entre las ideas y las ciudades que son gestadas, y de alguna manera dichos conceptos también van cambiando con el tiempo.

viduo o una colectividad. El poder no es una cosa que se pueda poseer sino es una acción que se ejerce sobre otros. Sin embargo, el poder necesita generalmente de un discurso que justifique y legalice su existencia. Un grupo organizado solo pervive a través de normas establecidas, en los foros de discusión hay normas que permiten el establecimiento de mecánicas para publicar, utilizar y eliminar la información que circula. Pero sólo a través del cumplimiento obligado de estas normas es que es posible uniformar criterios y obligar a los usuarios interactuar con los demás usuarios de manera práctica en todo el foro.

Toda asociación establece patrones muy claros de comportamiento y estructuras de vigilancia efectivas para controlar el rol de cada miembro. Lo cual representa un claro ejemplo de cómo las comunidades en línea, por muy libertarias que pretendan ser, necesitan forzosamente para existir de mecanismos de represión eficaces para controlar a sus usuarios. Las comunidades virtuales son construcciones que parten de preconcepciones establecidas: términos como comunidad, miembros, moderador, normas de conducta se adaptan a un nuevo entorno, pero no varían de manera determinante. El ser humano crea nuevas comunidades de la misma manera en que lo ha hecho siempre, el ciberespacio no es una excepción.

El poder permite cohesionar y facilita la unidad. El poder, aunque incorpóreo, es fácilmente reconocible en la violencia y la coerción que surge cuando la existencia de la homogeneidad queda en entredicho. Por muy deleznable que pueda parecer un acto de barbarie como la persecución y exterminio de los disidentes, lo cierto es que obedecen a una razón muy clara dentro de la lógica del funcionamiento del poder. Lo que hace que una persona o un grupo justifiquen una forma de dominación, odiando y persiguiendo a ciertas minorías subyace en la idea de que el poder es necesario para llegar a un cierto orden.<sup>15</sup> No es, pues, la obediencia, vista de esta forma, el producto de una ideología, que nubla el pensamiento de las personas, sino más bien el convencimiento de que el uso de la fuerza se justifica en la medida en que garantiza la unidad. El poder es potencia y no puede ser cambiado o medido, e incluso es imposible pensar en su persistencia en el tiempo y el espacio. No se puede almacenar como se hace con los instrumentos represivos para su uso posterior. Pero aun así no podemos dejar de verlo como elemento esencial para la vida social, dado que lo primero que socava y destruye la comunidad política es su ausencia.<sup>16</sup> Las

<sup>15</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1a. ed., Schocken Books, Nueva York, 2004, p. 05.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 200.

comunidades en línea necesitan de igual forma el poder unificado para funcionar. Su existencia no sólo se basa en la cuestión técnica. Se necesita agrupar a los usuarios bajo una lógica uniforme del poder, estableciendo elementos represivos claros para su mantenimiento. Nada ejemplifica con mayor claridad el funcionamiento oculto del poder que la idea de una ciudad cibernética o digital.<sup>17</sup>

## 2. Utopías digitales<sup>18</sup>

Una ciudad cibernética (*cybercity*) no sólo es el diseño digital de un espacio de convivencia. También revela de manera ineludiblemente anhelos, sueños y promesas que han estado presentes en las sociedades occidentales durante siglos. El ciberespacio representó, y aún representa para muchos, una nueva tierra prometida. Existe una tendencia general de pensar que el ciberespacio<sup>19</sup> puede ser la plataforma ideal para la creación de la ciudad digital ideal. Un entorno que asemeje un hábitat común y corriente en su diseño, pero que contenga todas las mejoras, beneficios y adelantos a los que no se puede acceder en el mundo físico. De esta manera, ya no se busca una ciudad digital, sino más bien un *topus uranus*<sup>20</sup> donde todos nuestros anhelos se puedan conformar a la perfección.

Sin embargo, desarrollar una imagen de ciudad ideal en la era de la saturación digital parece una empresa complicada. Por muchos esfuerzos que se hayan hecho por desmaterializar o desaparecer el concepto tradicional de ciudad dentro del ciberespacio,<sup>21</sup> seguimos anclados de manera inexorable al mis-

<sup>17</sup> En este trabajo la acepción de ciudad digital o *cybercity* se considerará como un espacio virtual en línea que trata de emular características de las ciudades convencionales. En políticas públicas se denomina ciudad digital a un espacio en línea donde se pueden hacer uso de una gran cantidad de servicios en línea para los ciudadanos. Otras formas, sin embargo, de conceptualizar *cybercity* puede ser encontrada en servicios como Second Life, donde se encuentra todo un ambiente que emula la construcción de una ciudad material con calles y casas. En muchas ocasiones también se le denomina ciudad digital a una comunidad física que tiene una alta conectividad a Internet entre sus habitantes.

<sup>18</sup> Utopías digitales hace referencia a la concepción más laxa de utopía, es decir un lugar imaginario que posee todas las virtudes del mundo, pero ningún defecto. El caso del Edén bíblico, o bien el Walhalla nórdico. En este sentido utopías digitales nos remite a un espacio digital que formalice todos los deseos con que se ha investido a las tecnologías como Internet.

<sup>19</sup> El espacio virtual donde tiene lugar las interacciones de usuarios en Internet.

<sup>20</sup> En la filosofía platónica es el mundo de las ideas, el lugar donde se encontraban las formas perfectas de las cosas. El hombre en su vida cotidiana sólo podía apreciar una imagen parcial y borrosa de la realidad. Dicha imagen era un reflejo de este *topus uranos*, o mundo de las ideas.

<sup>21</sup> M. Christine Boyer, *CyberCities: Visual Perception in the Age of Electronic Communication*, 1a. ed., Princeton Architectural Press, Nueva York, 1996, p. 138.

mo. El novelista William Gibson,<sup>22</sup> escritor que acuñó el término ciberespacio, señala “que este espacio virtual corresponde a una ciudad que no tiene una forma imaginable o una frontera definida”. Si bien la palabra “ciberespacio” se utilizó por primera vez dentro de una novela de ciencia ficción. Lo cierto es que la anterior descripción ha servido como base para futuras conceptualizaciones del espacio virtual de Internet o ciberespacio, tanto en ámbitos legales estadounidenses como en foros de discusión en Internet.

El ciberespacio de Gibson es un mundo diferente basado en un concepto culturalmente creado: la ciudad. En efecto, para poder describir un espacio tan complejo y cambiante como el ciberespacio tanto en el caso de un novelista como para el Gobierno de Estados Unidos, en sus constantes peleas legales por censurar Internet,<sup>23</sup> no hay otra manera que apelar a conceptos ya conocidos y asimilados por una colectividad. De otra forma no sería posible explicar qué cosa es el ciberespacio.

Así para ilustrar un lugar sin forma ni frontera definida, se apela a uno que sí lo tiene. Una ciudad, desde el punto de vista de la sociedad occidental, sí es un lugar definido formalmente y con límites. Lo que se puede apreciar a simple vista es que por mucho que pueda apelar a que las comunidades en línea son diferentes a aquellas del mundo físico, lo cierto es que, incluso en espacios tan laxos como el virtual, el uso de términos como delimitación y forma son tan necesarios como en la vida real. En los espacios virtuales donde se reúnen los cibernautas se cuenta con formas de delimitación muy claras. Se tiene un espacio personal desde donde se controlan tanto las preferencias para visualizar la plataforma como el tipo de contenidos que se van a publicar y distribuir entre los demás usuarios. Es muy común encontrar, de igual forma, una sección colectiva donde todos pueden colaborar de manera conjunta y construir contenidos de manera colaborativa. Sin embargo, cada espacio está bien delimitado. Los espacios en línea no pueden ser elaborados de otra manera que la existente en el mundo material, porque el ser humano culturalmente hablando necesita darle un sentido a las cosas para poderlas interpretar, así las comunidades virtuales sólo pueden ser construidas con base en categorías culturalmente aceptadas.

Se ha argüido con insistencia que Internet ha modificado nuestras concepciones de espacio y tiempo, que hemos ido perdiendo las barreras, los límites

<sup>22</sup> William Gibson, *Neuromancer*, Ace Books, Nueva York, 1984.

<sup>23</sup> Muestras de la utilización de metáforas en la definición de Internet pueden verse con mayor claridad en las siguientes normativas estadounidenses: US Congress (1996) The Communication Decency Act. US Congress (1998) The Children’s Online Protection Act. Ambas declaradas anti-constitucionales por la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos.



y las formas, y que poco sabemos dónde queda un territorio y empieza otro.<sup>24</sup> Esta afirmación tiene parte de razón: el ciberespacio traspasa las barreras nacionales y también minimiza los efectos del tiempo, porque permite la comunicación asincrónica entre los usuarios. Pero también es cierto que la única forma en que se le puede dar sentido a un espacio tan amplio y complejo como el virtual es a través de, paradójicamente, delimitaciones espaciales tradicionales, usadas de manera regular en la vida cotidiana.

De esta forma tenemos: sitios personales, espacios personales, blogs personales, es decir, por muy libre que sea la categorización del ciberespacio, existe la necesidad de establecer límites muy claros entre la propiedad de un usuario y de otro, entre una red y otra. Y si bien los Estados-nación no pueden hacerse de todo el control en Internet, no por ello los términos frontera, jurisdicción y propiedad han dejado de ser útiles en estas *ciber-ciudades*. La frontera entre *lo tuyo* y *lo mío* es tan importante en el ciberespacio como lo era desde los primeros albores de humanidad.

El ciberespacio es considerado una realidad virtual paralela al mundo físico,<sup>25</sup> ¿pero realmente es tan diferente? ¿Será tan utópico este lugar? Es decir, un lugar sin forma ni límites. Pero, aún más importante, ¿será posible fundar una nueva ciudad virtual desde cero, descartando los modelos represivos de las ciudades físicas? Si bien es cierto que en el ciberespacio se han modificado las relaciones afectivas, económicas y educativas; estas nunca han dejado de ser las mismas que se buscan en el mundo real: Educación a distancia, es una extensión de las instituciones educativas, y el comercio en línea es el mismo contrato de compra-venta en medios electrónicos. Lejos de considerar ese mundo virtual diferente, es una extensión de las relaciones del mundo físico. Es un nuevo medio para perseguir los mismos fines. Es un campo donde se siembran las mismas instituciones sociales.

En 1996, John Perry Barlow<sup>26</sup> redactó la famosa declaración de Independencia del ciberespacio, donde destacaba el hecho de que: “empresas y gobierno no tenían soberanía en estos nuevos espacios”. También afirmaba que estas “empresas y autoridades desconocían su cultura, su ética y códigos de conducta”. Ellos, los cibernautas, según Barlow, “estaban formando su propio contrato social” que será regido “por otras propiedades, expresiones, identidades, movimientos...” Visto a más de dos décadas de distancia este discurso continúa

<sup>24</sup> Boyer, *CyberCities*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>25</sup> E. A. Grosz, *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2001.

<sup>26</sup> John Perry Barlow, “A Declaration of the Independence of Cyberspace”, EFF, San Francisco, 1996.

siendo atrayente: formar una nueva utopía. Un mundo mejor para todos. Sin embargo, qué tanto de razón puede tener todo este discurso cuando se contrasta con la realidad de las relaciones sociales en Internet ¿En verdad es posible construir una sociedad sin límites territoriales y jurisdiccionales? ¿Se puede hacer a un lado la ética, los códigos y todas las instituciones tradicionales y empezar desde cero?

Con respecto al cuestionamiento sobre la imposibilidad de controlar el tráfico en línea, un análisis minucioso de las redes en Internet nos permite entender que saltarse dicho control es imposible. La conectividad en Internet se basa en un entramado tecnológico donde interactúan entre sí los nombres de dominio,<sup>27</sup> las direcciones IP,<sup>28</sup> y los *backbones*.<sup>29</sup> Todos estos elementos hacen alusión a una ubicación concreta, pero sobre todo a un control sobre los flujos de datos.

Pero incluso, si fuera posible saltarse todos estos controles ¿se puede afirmar que los cibernautas hubieran podido crear un ciberespacio basado en relaciones diferentes a las que cotidianamente sostienen en su sociedad, utilizando una nueva lógica, otra ética, y otro sentido de la vida social? Los cibernautas, empero, no van a otro mundo, sino que expanden en el ciberespacio el que ya tienen. Ejemplos como Second Life<sup>30</sup> revelan la manera en que los usuarios buscan, no un espacio estructuralmente diferente, sino más bien posibilidades diferentes a las disponibles en su mundo material.

Lo natural, o lo que llamamos natural, se consolida como la unión entre el medio en que vivimos y el complejo cultural que construimos con base en éste. De ahí que la conquista de nuevos espacios como el ciberespacio o la realidad virtual nos remitan a la incorporación de nuestros complejos culturales. De esta manera redefinimos estos lugares bajo una categoría de convencionalidades pertenecientes a un complejo cultural compartido. El ciberespacio es un campo nuevo donde se plantan las mismas semillas que se conocen, y se trata de cosechar las mismas relaciones sociales. El ciberespacio visto como una reincorporación nos permite entender cómo es posible conocer a los cibernautas, a través del ambiente que han creado. Porque, lo natural, ya sea biológico, fi-

<sup>27</sup> Ejemplo de un nombre dominio: del sitio del Colegio de Jalisco. Su dominio es coljal.edu.mx

<sup>28</sup> Los sitios de Internet que por su naturaleza necesitan estar permanentemente conectados generalmente tienen una dirección IP que los identifica, permitiendo el intercambio con otros sitios.

<sup>29</sup> La palabra *backbone* se refiere a las principales conexiones troncales de Internet. Está compuesta de un gran número de routers comerciales, gubernamentales, universitarios y otros de gran capacidad interconectados que llevan los datos a través de países, continentes y océanos del mundo.

<sup>30</sup> Second Life es una plataforma desarrollada por la empresa Linden Research que permite a los usuarios interactuar entre sí, en un mundo virtual.

sico o tecnológico, siempre se convierte en un medio que expone la identidad de sus creadores.<sup>31</sup>

Usualmente el ciberespacio es visto como un lugar armónico, sin conflictos y pacífico. Sin embargo, bajo esta supuesta tranquilidad subyace un conflicto perpetuo, tácito y sin piedad. Detrás de la armonía de los contenidos, de la formalidad de los mensajes y la uniformidad de los discursos subyace el espíritu descarnado de la guerra por el control de los contenidos. Dentro del ciberespacio de Internet se encuentran una infinidad de comunidades virtuales creadas bajo la lógica “totalidad y unidad”. Son totales en cuanto que son un conjunto autónomo y completo; forman una unidad en cuanto son homogéneos, dicha uniformidad se manifiesta a través de las políticas de uso de los espacios, donde se discrimina el tiempo de información que se puede compartir y se hacen patentes las sanciones a quienes transgredan dichas normativas.

Las comunidades en línea, de la misma manera en que lo hacen las sociedades mal llamadas primitivas, intentan conservar su totalidad y unidad, reafirmando su diferencia frente a las otras comunidades e individuos, puesto *que* “la voluntad de afirmar su diferencia por parte de cada comunidad es lo suficientemente tensa como para que el menor incidente transforme en el acto la diferencia deseada en diferendo real”.<sup>32</sup> A la menor manifestación de rompimiento de la reglamentación interna se desata la barbarie. En este sentido, vemos cómo miembros de una comunidad en línea son expulsados (puede ser un blog, un foro, o un grupo), perdiendo sus derechos de membresía.

Las comunidades virtuales necesitan de la figura opuesta del enemigo para pensarse como totalidad y unidad: *la guerra es una estructura inherente a ellas*. La armonía termina cuando se empieza a publicar información que es contraria a lo que se considera comúnmente como aceptable. Este conflicto no es de ninguna manera abierto y explícito, no se encuentra en lo que está presente, en lo que puede leerse en Facebook o en un foro. Se puede observar en lo ausente, en lo excluido, en aquello que ha dejado de ser parte de la comunidad.<sup>33</sup> En aquellos puntos de vista, discursos, narraciones y expresiones que son relegados y separados de los espacios en línea. Cada vez que una página

<sup>31</sup> Gabriella Giannachi, *Virtual Theatres: An Introduction*, Routledge, Londres, 2004, p. 69.

<sup>32</sup> Pierre Clastres, *Archéologie De La Violence: La Guerre Dans Les Sociétés Primitives*, Monde En Cours, La Tour d'Aigues, Aube, Francia, 1999, p. 52.

<sup>33</sup> Una forma de poder visualizar esta exclusión digital se encuentra midiendo la cantidad de información que circula en la red: gran parte del contenido en Internet está redactado en Idioma inglés. En Estados Unidos, por ejemplo, existen pocas páginas en lengua español, a pesar de la gran cantidad de hispanoparlantes en ese país. Esta situación nos permite pensar en la forma lenta pero constante en que estas poblaciones deberán asimilar el idioma oficial o bien trabajar a contracorriente para que sus discursos se puedan difundir en Internet.

gubernamental de un país obliga al usuario a usar un idioma oficial ajeno nos encontramos en presencia del exterminio lento de una cultura. La pérdida de una voz. La lógica de la red es la lógica de la exclusión, y en toda exclusión subyace también la lógica del etnocidio,<sup>34</sup> el conflicto y la barbarie.

En *Tesis de Filosofía de la Historia*,<sup>35</sup> Walter Benjamín nos invita a reflexionar sobre la validez universal de la visión de la historia como un proceso evolutivo y armónico, a cuestionar el papel de los héroes nacionales o fundacionales como elementos eminentemente generosos y buenos. Leer a Benjamín nos permite entender que todo acto de evocación es acto de mitificación y en toda remembranza está implícito el aire de la añoranza. Esta visión, cuestionada por Benjamín, nubla la memoria reciente, soslayando el carácter esencialmente conflictivo que reviste el devenir de todo proceso histórico.

“No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”,<sup>36</sup> nos dice Walter Benjamín, no sin un cierto aire de fatalismo. Este fragmento no sólo refleja la esencia restrictiva de todo proceso unificado de civilización, sino también nos permite traslucir la vida de un intelectual alemán criado en la alta y refinada burguesía germana, pero condenado por sus orígenes raciales a ser un paria social. Benjamín comprendió a través de sus textos y sus propias experiencias de vida que *todo Estado es etnocida por naturaleza* y que la unidad da poco o nada de concesiones a lo diferente. Pero no sólo el Estado es etnocida por naturaleza, sino también la tecnología que es producida dentro de él. Internet, pese a tecnófilos y futuristas, no es de ninguna manera una excepción. Al contrario, nada refleja más la exclusión que la venerada “sociedad del conocimiento”.

Cuando una comunidad no accede o accede poco a Internet ha perdido un medio importante para difundirse y propagarse de manera masiva. En regiones donde hay una presencia grande de migración, una manera para vincularse es a través de Internet, pero cuando no se puede hacer uso eficaz de este medio de comunicación es poco lo que se puede hacer para recuperar a estos individuos que han partido de la comunidad.

La ausencia en Internet promueve la visión irreal de uniformidad cultural en Internet, remitiéndonos a considerar que la información que ahí aparece es un reflejo real de la diversidad cultural que hay en cada región o país. Un ejemplo muy ilustrativo lo podemos encontrar en Wikipedia, enciclopedia, que refleja solamente la opinión de un reducido número, si se compara con la población global, pero que con el paso del tiempo se ha convertido en una autoridad y referente académico, sin que haya habido de por medio un análisis crítico de las fuentes y los informantes.

<sup>34</sup> Usualmente la palabra etnocidio hace alusión a la exterminación de la cultura de un pueblo. Cuando a estos pueblos se les niega cualquier forma de difundir su cultura en Internet, y a adoptar los usos oficiales, estamos frente a un etnocidio digital.

<sup>35</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften; BD.1*, Neuauflage, Suhrkamp Verlag, Alemania, 1974, p. 698.

<sup>36</sup> *Idem*.

### 3. Poder y exclusión en la red

En los últimos años del siglo XX los ciudadanos han sido testigos de la consolidación de Internet como el medio global por excelencia, y una parte indispensable en la vida de muchas personas. Los medios de comunicación como Internet han incrementado la velocidad de los flujos de capital, bienes, información, pero sobre todo de poder.<sup>37</sup>

El control tradicional del Estado sobre los flujos de información poco a poco ha dejado de ser omnipresente, para fragmentarse y balcanizarse en pequeños feudos. El poder ya no está concentrado en una determinada institución (como los medios, la Iglesia, el Estado). El ciberespacio no conoce fronteras ni límites tradicionales,<sup>38</sup> dentro de sus redes lo uniforme y rígido se convierte en movimiento, en traslación y cambio.<sup>39</sup> El poder y su control se vuelven móviles, viajan a través de los flujos de la red. Esta es la realidad *líquida*<sup>40</sup> del ciberespacio.

En la economía líquida del ciberespacio<sup>41</sup> se han generado importantes cambios en las relaciones de producción, esto puede ser observado a través de dos grandes vertientes: por un lado, en los procesos laborales, donde los trabajadores han tenido que incrementar su nivel de conocimientos en el área informática. Es decir, ahora nuestra economía depende más de tecnologías como Internet. Poco a poco las grandes empresas han tenido que *virtualizar*<sup>42</sup> sus procesos productivos, lo que repercute en un número creciente de computadoras y menor uso de papel. Por el otro lado, se encuentran las modificaciones que las nuevas tecnologías han vertido en el área de la cultura y su consumo con la incursión de todo un *bestiario de cibergustos* desde Facebook, pasando por *Youtube* y culminado con *Twitter*. En los últimos tiempos se ha

<sup>37</sup> Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000, pp. 7 y 8.

<sup>38</sup> Keith Tester, *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004, p. 140.

<sup>39</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000, p. 136.

<sup>40</sup> Considero que la idea de liquidez puede empatar muy bien con la forma en que la información se comunica en Internet, y la manera en que el acceso a ella modifica algunas conductas de los usuarios, sin embargo, la utilización de este término en otros espacios debe de hacerse con cautela. Hay que comprender primero hasta dónde se puede decir que las tradiciones, las instituciones y las creencias se han vuelto volátiles.

<sup>41</sup> Peter Flaschel, *The Macrodynamics of Capitalism: Elements for a Synthesis of Marx, Keynes and Schumpeter*, 22a. ed., Springer, Berlín, 2009.

<sup>42</sup> Con la palabra *virtualizar* hago alusión al proceso de introducción de computadoras y software informático en empresas y gobiernos.

creado una vasta colección de elementos que definen una nueva forma de explotación: la tecnológica.<sup>43</sup>

En los albores del siglo XXI mucho del capital especulativo viaja de mercado en mercado a través de redes de información. Esta fluctuación instantánea de riqueza no pudo haberse desarrollado en otro tiempo más que en éste, donde las computadoras han facilitado el rápido y libre tránsito de información. Internet es una red que facilita el flujo de mercancías, no sólo de aquellas virtuales, sino que gracias a la automatización ha permitido el tránsito global de bienes físicos. Para muchos esta nueva forma de acumulación de capital ha tenido como consecuencia una nueva revolución, conduciéndonos a la denominada “Sociedad de la información” donde las cadenas productivas han asimilado una estructura flexible, interconectada y veloz.

Sin embargo, esta revolución tecnológica no es necesariamente beneficiosa para todos los individuos. De la misma forma que la Revolución Industrial permitió a la clase burguesa dominar la sociedad de su tiempo, el surgimiento de la denominada sociedad red, con su economía basada en la información, demuestra la emergencia de un oligopolio del poder, en este caso, de la información. Las tecnologías de la información representan un nuevo aparato mediante el cual la clase dominante se hace con el control de la sociedad. No es una vía para la liberación, sino un instrumento para controlar y acumular capital.

La nueva economía informacional no es un *mundo generoso*, sino más bien otra faceta de la lucha antagónica entre los ricos en información y los desposeídos. Esta lid se muestra de manera clara en la forma en que los contenidos se crean en Internet, porque tanto las clases dominadas como los dominantes hacen uso de él para esparcir sus ideas. Así en cada *parcela virtual*, las organizaciones alternas o disidentes crean espacios a través de las nuevas tecnologías para aumentar el alcance de su mensaje, y de igual forma, los gobiernos y empresas hacen uso de la red como un medio para la obtención de sus intereses.<sup>44</sup> Internet es un campo de lucha entre dominados y señores, disidentes y transnacionales. En la redes del ciberespacio existe una dinámica dialéctica de acceso y control, de aceptación y rechazo. Las formas de poder en el ciberespacio pelean por el control de las redes y por el control de los contenidos. De ahí que exista una dominación y una lucha por el dominio de procesos, información, espacios, y valores en la red.<sup>45</sup> Es precisamente esta

<sup>43</sup> Bajo el punto de vista marxista, detrás de todos los dispositivos tecnológicos se encontraría también el aparato ideológico de la clase dominante.

<sup>44</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Klassiker Auslegen Bd. 36, Akademie Verlag, Berlín, 2010.

<sup>45</sup> Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 47.

lucha de contrarios la forma en que se crea la realidad virtual en el ciberespacio, bajo una dinámica perpetua de inclusión y exclusión de los actores. Una red se abre y otras se cierran, cierto tipo de información se puede consultar y otra no. En este sentido, la brecha digital<sup>46</sup> se convierte en el eje problemático, donde los desposeídos del acceso son ahora también los desposeídos de los medios de producción.<sup>47</sup>

Más usuarios no significa menos exclusión. La propia composición de la red está más dispuesta a la supresión. Ésta se manifiesta desde su estructura tecnológica que limita el acceso a los que carecen de los conocimientos necesarios para utilizarla, hasta el hecho de que la mayor parte de los contenidos están en un idioma que no todos conocen: prácticamente la mayoría de los países cuenta con una lengua oficial hablada por un cierto número de ciudadanos y con millones de habitantes que usan otros lenguajes y dialectos. De esta forma, la sociedad de la información que circula en las redes se convierte en *la sociedad de la información oficial*. Un espacio donde no hay cabida para la diversidad cultural.<sup>48</sup>

La inequidad cultural en Internet es un reflejo de desigualdades ya existentes. Los más afectados son los excluidos de siempre: la gran masa de pobres que tiene un limitado nivel educativo que no les permite, en caso de acceder, utilizar este medio de comunicación de manera que impacte en su vida social y económica. Los iletrados de la *sociedad industrial* son ahora excluidos digitales de la *sociedad de la información*, porque aunque sepan utilizar una computadora y navegar en Internet sólo tienen acceso a información creada y destinada a un público culturalmente occidental. La red deja de ser un medio para mejorar las condiciones materiales de los individuos, convirtiéndose en una fuente de imposición, un entramado digital de una sola vía. Un espacio donde las minorías pierden su voz. En la era del saber digital, el uso masivo de las redes de telecomunicación no sólo margina a los poco ilustrados, sino incluso

<sup>46</sup> Por brecha digital se hace alusión tanto a la brecha tecnológica (los que acceden a Internet y los que no lo pueden hacer), así como al contraste entre las personas capacitadas para utilizar Internet, es decir que poseen las competencias cognitivas adecuadas, y aquéllas que aun con acceso carecen de las capacidades para apropiarse de Internet y mejorar sus condiciones de vida gracias a él.

<sup>47</sup> De la misma forma en que los límites del mundo recae en los límites del lenguaje, en Internet el nivel cognitivo condiciona el tipo de información que se consulta y las aplicaciones que se utilizan: No es lo mismo leer un artículo sobre el alza de precios de los artículos de consumo básico que jugar en línea o chatear con los amigos. Bajo esta lógica unas redes se abren y otras se cierran, pero mucho de esta lógica depende de las condiciones del usuario.

<sup>48</sup> Néstor Canclini García, *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la Interculturalidad*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2004, p. 182.

para los versados en la informática existen nada más dos opciones: integración y uniformidad o exclusión. En las redes de información se presenta la desigualdad de distribución de mensajes e información cultural.

Foucault<sup>49</sup> hizo descender el poder desde los majestuosos tronos de reyes y papas para situarlo en el corazón de las relaciones sociales. Así se parte desde abajo, desde las bases. El interés radica en conocer por qué la gente viste de tal o cual manera, por qué se levanta a determinada hora y come a otra. Toda pauta de conducta se abona con el fertilizante de la coerción. El poder es algo vivo, se mueve, se transmite y se adopta, para volverse a transmitir. La coerción es una peste que infecta en cada artefacto creado por el hombre. Internet como elemento técnico, como dispositivo cultural, no es la excepción. Bajo cada comunicación personal subyace el germen del control y de la exclusión. Toda transmisión sigue pautas y formatos bien definidos. Cada foro y cada plataforma virtual imponen sus reglas de comportamiento. El poder de la exclusión se manifiesta cuando el buscador de Internet Google determina qué sitios mostrar y cuáles no, también se muestra cada vez que Facebook cambia sus políticas de uso de su plataforma.

La brecha digital no es la falta de acceso, la brecha digital es el acceso uniforme e inamovible que modula y coacciona. Se determina lo que vemos y cómo debemos verlo.<sup>50</sup> Se terminan las opciones para crear un discurso diferente en la red, los excluidos no pueden hacer que su cultura circule y poco a poco se va perdiendo. Es una esterilización digital de las culturas que se ven excluidas.<sup>51</sup> En este sentido, la sociedad del conocimiento se convierte en el mayor genocida intelectual de la historia. Ya no hay cabida para los diferentes,

<sup>49</sup> Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Gallimard, Paris, 1975.

<sup>50</sup> La brecha digital también se manifiesta cuando los espacios a los que se accede sólo permiten un tipo de información y una manera uniforme de transmitirla. Es muy común el caso de los portales gubernamentales donde el acceso es limitado al llenado de formas en línea que ponen a disposición de los usuarios. Aquí ya no importa si se es indígena y sólo se habla un dialecto, si se es discapacitado visual o se tiene algún impedimento para poder llenar los datos. Quienes podrán tener el acceso al servicio serán los pocos beneficiarios que sí puedan caber en el tipo especial de usuario esperado. Se determina lo que vemos porque no somos dueños de los medios para poder modular nuestro espacio digital de acuerdo a nuestras necesidades, y por lo tanto tendremos que acoplarnos a lo que las autoridades, las empresas y los administradores de contenidos ofrezcan.

<sup>51</sup> Por esterilización cultural me refiero a la forma en que consciente o inconscientemente se le van cortando las vías a las comunidades que comparten una cultura diferente a la hegemónica para poder expresarse y transmitir su discurso. En Internet eso pasa seguido, y se puede apreciar sobre todo en la forma en que las autoridades promueven el acceso en línea, en este orden de ideas nos podemos preguntar: ¿qué motiva una política de acceso digital?, ¿quiénes son los beneficiarios?, ¿a qué se debe renunciar para poder integrarse a estos servicios?



para las minorías, aquellos que no encajan en el modelo oficial que plasma cada espacio virtual de Internet.

El control y acceso se ha convertido en el punto clave para los gobiernos en los últimos 20 años. La web no sólo es un medio para conectar personas sino también para fiscalizar la información. Los webmasters pueden convertir sus sitios, sus foros y sus espacios virtuales en panópticos de vigilancia. Estas formas de inspección y guardia facilitan la forma en que se moldean los contenidos en sus espacios. Ninguna información es privada. Todo lo que se publica dentro de estos espacios puede ser censurado, excluido y destruido sin el menor miramiento.<sup>52</sup>

La descripción que hace Foucault del panóptico<sup>53</sup> como un espacio donde todo puede ser observado tiene un gran parangón con la estructura del ciberespacio donde cada sitio web es construido para poder vigilar el flujo que pasa por él. Vigilar en el ciberespacio es la capacidad que tienen los dueños de los sitios para hacer todo visible, a la vez que parece que todo está oculto y es privado. En nuestra vida diaria cada vez que damos clic a un vínculo virtual vamos dejando rastros, registros y evidencias que delatan quiénes somos y lo que hacemos en las supercarreteras de la información. Dicho registro es catalogado, almacenado y utilizado por los dueños de los espacios virtuales de la red para discriminar el discurso.

#### 4. La lógica de la exclusión y su difusión en el ciberespacio

La comunicación en las redes de información funciona a través de la creación de modos compartidos de experiencia, es decir, mediante la elaboración de expresiones que permiten simbolizar y expresar sentimientos de manera virtual.<sup>54</sup> Los cibernautas se comunican utilizando símbolos afines denominados *emoticones*.<sup>55</sup> Éstos surgen de la necesidad de mostrar sentimientos que difícilmente se pueden expresar en texto: es el caso de la ironía, la tristeza, la burla. En los espacios virtuales, ya sea en una computadora o un teléfono móvil, la velocidad y la parquedad son características esenciales de los mensajes que son enviados. Un *emotición* es una construcción que se forma con una serie de signos de

<sup>52</sup> Martin Hand y Barry Sandywell, "E-Topia as Cosmopolis or Citadel On the Democratizing and De-Democratizing Logics of the Internet, or, Toward a Critique of the New Technological Fetisism", *Theory, Culture & Society* 19, núm. 1-2, abril 1, 2002, pp. 197-225,

<sup>53</sup> Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Gallimard, París, 1975, p. 197.

<sup>54</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, F. Alcan, París, 1912, pp. 329-330.

<sup>55</sup> Palabra proveniente del vocablo inglés *emotion*, que significa: emoción.

puntuación y representa estados de ánimo como la tristeza, la alegría, el amor. Un ejemplo de este tipo de caracterización sería la siguiente imagen :-) que representa el estado de emoción de la felicidad.

Lo interesante de los emoticones radica en la forma en que estos símbolos se han generalizado tanto entre los usuarios de telefonía móvil como de Internet, conformando un tipo de lenguaje visual universal, donde cada persona puede comprender su significado. Se expresan las emociones de tal forma que todos pueden reconocer en cada imagen un sentimiento diferente.<sup>56</sup> Los individuos saben que pueden expresar sus emociones de una forma común a todo un colectivo social, en este caso de usuarios de mensajería instantánea. Al hablar de los emoticones estamos en presencia de un hecho colectivo, coercitivo y exterior al sujeto.<sup>57</sup> Esta forma simbólica es la base mediante la cual se establece una lógica de poder<sup>58</sup> dentro del ciberespacio, el punto donde giran las instituciones y normas virtuales.

La lógica del control en el ciberespacio se puede explicar bajo la idea weberiana de la legitimidad del orden a través de la coerción. Esta forma de orden plantea la justificación de un determinado *statu quo* mediante el uso de la coacción (física o bien psicológica) ejercida por un cuadro de individuos instituidos con la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su trasgresión.<sup>59</sup> Es decir que una persona está obligada a observar cierta conducta atendiendo a la fuerza física que se ejerce directamente sobre su cuerpo, o impulsada por autorregulación personal a causa del miedo al castigo, como por ejemplo: la moral, la culpa, el miedo a sufrir una condena, etc. De esta manera en el ciberespacio los usuarios tienen que adoptar una forma especial de comportamiento en atención a las posibles sanciones a las que pueden ser sujetos. No se necesita que exista un policía *virtual* o moderador de contenidos vigilando los contenidos de manera permanente, basta con la única mención de que se pueden perder derechos dentro de la comunidad para sujetarse a la observancia de la norma. Pero en ocasiones el control se puede manifestar en la expulsión de un individuo por violentar la normativa, este ejemplo servirá para desalentar futuras acciones en ese sentido.

<sup>56</sup> Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism; Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1986, p. 180.

<sup>57</sup> Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 180.

<sup>58</sup> Mediante la comprensión de los significados de los emoticones y el conocimiento de su uso se empiezan a establecer normas que nos dicen cuándo usarlos, cómo usarlos y sobre todo que prescriben una sanción en caso del mal uso. Para más sobre lo simbólico y la coerción ver Goffman, Erving. *The Goffman Reader*, Blackwell Pub, Cambridge, Mass., 1997, pp. 113.

<sup>59</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie*, Mohr Siebeck, 1922, p. 19.

Desde este punto de vista, el origen de una norma virtual pasa de tener un lugar predominante a uno secundario. Si ha sido el Estado o una empresa la que dictaminó tal disposición es un asunto que carece de importancia. Lo que realmente importa es la fuerza coercitiva física o de influencia mental con que dicho sujeto puede imponer tal norma a los demás individuos. Así, el concepto de norma —para efectos del control en Internet— es una pauta de comportamiento que se impone a un determinado individuo o grupo de individuos mediante el uso de la coerción sin importar quién haya sido el creador de la misma.

En el ciberespacio existen una gran cantidad de comunidades virtuales que han sido formadas a través de la unión de cibernautas. Éstas surgen gracias a la convivencia, una serie de normativas que con el tiempo se consolidan y crean instituciones.<sup>60</sup> Estas pautas de conducta, al igual que los emoticones, se consolidan como actos independientes de sus creadores porque son colectivos, coercitivos y ajenos a los miembros de la comunidad. Son hechos sociales, tienen vida por sí mismos. Dichas obligaciones determinan su validez a través de la fuerza coercitiva que ejercen sobre los habitantes de estas comunidades. Por ejemplo: utilizar palabras escritas totalmente en mayúsculas es considerado usualmente una señal de agresión verbal.

Las comunidades en línea utilizan normas que son pautas de comportamiento ya creadas y establecidas en el mundo físico, son adecuaciones de comportamientos de la vida cotidiana: intolerancia hacia cierto tipo de individuos, prohibición de ciertos contenidos, y la imposición de una serie de ritos, requisitos y demás pruebas de aceptación.<sup>61</sup> Toda comunidad virtual establece sus propias normas,<sup>62</sup> que con el tiempo se consolidan y en algunos casos crean instituciones que se pueden exportar a otras comunidades. Las instituciones determinan su validez a través de la fuerza coercitiva que ejercen sobre sus miembros. Donde hay coerción, hay institución. Son las instituciones un elemento determinante que nos ayuda a entender el proceso mediante el cual los miembros de una comunidad asimilan las normas y los patrones de conducta.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Por instituciones considero el conjunto que numera las reglas del juego, los constreñimientos u obligaciones que le dan forma a la interacción social. Son formas de comportamiento que con el paso del tiempo llegar a tener vida propia y no se extinguen con los primeros usuarios que las crearon. El caso de los emoticones o el no escribir con letras mayúsculas (señal de gritar) son ejemplos de estas pautas.

<sup>61</sup> Tyrone Adams y Stephen A. Smith (eds.), *Electronic Tribes: The Virtual Worlds of Geeks, Gamers, Shamans, and Scammers*, 1a. ed., University of Texas Press, Austin, 2008, p. VIII.

<sup>62</sup> Como ya se ha mencionado anteriormente, tanto las comunidades virtuales como sus normas son adecuaciones del mundo físico.

<sup>63</sup> En una comunidad virtual, los actos de los miembros giran en torno a conductas preestablecidas. Estas conductas o instituciones tienen el papel de ordenar y dotar a cada miembro de un

Dentro de una comunidad existen dos tipos de normas: por un lado, las que establecen constreñimientos de carácter informal, prácticas sociales provenientes de una información socialmente transmitida y que forman parte de la herencia que llamamos cultura; y en el otro extremo las reglas formales, jerárquicamente ordenadas, que constituyen el mundo del derecho positivo. En el caso de Internet, su cuerpo normativo está compuesto por ambos tipos. En un ambiente tan laxo, legalmente hablando, como es el ciberespacio, donde las normas de un Estado no siempre se cumplen, la única forma de explicar cómo se ha consolidado un orden en las comunidades virtuales es apelando a las instituciones como elementos de cohesión y coerción. Dichas instituciones, sin embargo, mezclan elementos tanto de las normas estatales como de aquellos usos privados.

El proceso de control en las comunidades en línea es en muchos aspectos una ruta en la consolidación de instituciones.<sup>64</sup> En este caso, el fortalecimiento de los patrones de conducta depende por mucho de los administradores de contenidos o moderadores, porque de ellos depende vigilar la conducta de todos los miembros. Cada colectividad virtual reviste un patrón especial de conducta. Ya se trate de una decisión del administrador del sitio o una norma legal estatal positiva, el proceso de control, como el proceso de creación de una comunidad virtual, implicará siempre una reincorporación de elementos ya aprendidos hacia nuevos espacios.

Para explicar el proceso de institucionalización del ciberespacio, es decir la forma mediante la cual se forman las instituciones en las comunidades virtuales, es necesario remitirse primeramente a la cualidad del ser humano de asimilar nuevas experiencias en su entorno, es decir, la plasticidad.<sup>65</sup> Este término hace alusión a la capacidad humana para absorber como una esponja las circunstancias que lo rodean: lengua, religión, posición social. Esta característica es fundamental para entender el proceso de socialización en una comunidad en

guión de comportamiento. En este sentido el administrador sabe lo que tiene que hacer, el moderador también, y así los demás roles. Las instituciones facilitan la creación y sostenimiento de las comunidades porque prescriben cómo deben ser estas y quién debe hacer qué función. Cada actor o miembro cumple con su rol y vela por la observancia de los roles ajenos.

<sup>64</sup> El propósito principal de una comunidad es establecer normas que coordinen los esfuerzos de los individuos, de ahí que lo primero que se hace es ponerse de acuerdo en qué roles van a existir y quién los va a realizar, ahora bien, estos roles pertenecen a una institución, es ella la que dicta cada función y también la que impulsa al colectivo a sancionar su incumplimiento. El moderador o las instituciones del moderador deben vigilar los contenidos que se publique en un determinado espacio, de lo contrario su posición frente a los demás miembros se vería comprometida.

<sup>65</sup> Peter L Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality; a Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1a. ed. Doubleday, Garden City, N. Y., 1966, p. 66.

Internet, porque los miembros no están habituados a los mismos usos y costumbres.

Gracias a la plasticidad, estos cibernautas se han cohesionado en comunidades electrónicas, en las cuales las diferencias de uso han sido reemplazadas por nuevas tipificaciones recíprocas de acciones. La manera en que dicho proceso ha llegado a producirse asemeja con mucho al modelo de una tribu de cazadores donde los más ancianos —en este caso los usuarios más experimentados— enseñan a los recién llegados las técnicas de caza, en nuestro caso las formas apropiadas de comportamiento.

A este sistema de usos aceptados dentro de una colectividad virtual se le suele denominar *netiqueta*. Bajo este nombre se hace patente un conjunto muy amplio de disposiciones que permiten crear un cierto nivel de “armonía” entre los usuarios. Así, por ejemplo, los miembros recientes de la comunidad aprenden a abstenerse de enviar correo basura al servicio de mensajería electrónica de otro miembro, o evitan usar palabras consideradas como ofensivas dentro de dicha comunidad.

Cada comunidad virtual cuenta con sus propios valores, usos y por lo tanto sus propias instituciones, que pueden ser creadas en la misma comunidad o bien exportadas de otras. Estas instituciones, por el simple hecho de existir, controlan el comportamiento de los nuevos integrantes de la comunidad, estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan a una dirección determinada en oposición a las nuevas ideas que dicho integrante traería consigo.

Cuando este nuevo elemento se integra a la colectividad, está obligado a adoptar un comportamiento razonable dentro de la misma; de lo contrario se haría acreedor a una sanción, o en muchos casos a la expulsión del colectivo. Las instituciones, en las comunidades virtuales, son experimentadas por los nuevos integrantes como si poseyeran una realidad propia que se presenta al individuo como un hecho extremo y coactivo. De esta forma se garantiza la uniformidad de comportamiento.

Todo uso institucionalizado, sin embargo, necesita de la creación de un cuerpo de conocimientos para ser transmitido. Un guión que facilite el comportamiento institucionalmente apropiado. Es ahí donde el papel de los roles tiene un lugar preponderante para lograr la cohesión de la comunidad virtual. Por ejemplo, la figura de un policía encargado de vigilar la conducta de los integrantes y castigar a los infractores. Es sólo mediante la creación de roles y actores que el comportamiento de la comunidad se vuelve susceptible de coacción, y por lo tanto las instituciones permanecen. Porque lejos de ser la virtualización un proceso separado y ajeno a la cultura, se muestra como una extensión de las instituciones de los individuos. La consolidación de las comunidades en línea

es un proceso de reproducción de prácticas y estructuras culturales, como las de poder.<sup>66</sup>

Las comunidades virtuales son espacios donde la gente puede construir nuevas redes sociales a partir de sus significados ya conocidos. Dentro de las comunidades virtuales se crean redes de significado bajo las cuales los miembros pueden interactuar unos a otros. Los miembros de las comunidades se cohesionan y con el tiempo van reproduciendo un *habitus*<sup>67</sup> preestablecido en la comunidad. Dicho *habitus* está formado por las estructuras sociales, políticas y culturales que van aprehendiendo durante las estadias en las comunidades en línea.<sup>68</sup> El *habitus* que se gesta se impone y se reproduce dentro de los espacios virtuales, lo cual determina el tipo de contenidos de los que se habla y la forma en que dichos contenidos se distribuyen. Toda comunidad en línea, todo espacio, todo foro virtual está revestido de instituciones cargadas de poder simbólico. Esto facilita que las formas de control se difuminen entre los usuarios.<sup>69</sup> La realidad que se vive cuando se navega es una creación que favorece la difusión de ciertos valores, conductas y formas de entender la vida. Así los rituales no aparecen de manera gratuita en las redes. Son formas que se van solidificando y sirven de plataforma desde las cuales se construyen los discursos. El verdadero poder de los conglomerados empresariales tecnológicos no radica en su capacidad de agregar usuarios sino en su facultad para discriminar los contenidos que se publican. La importancia del rol que juegan las instituciones y el *habitus* en estudio del comportamiento de los usuarios en línea se puede resumir en el hecho de que ayudan a explicar cómo funciona un sitio en Internet y por qué lo hace de tal o cual manera.

Los espacios virtuales son los marcos de la realidad del cibernauta y cumplen la función de replicar conductas y valores, determinan la manufactura de formas de pensamiento similares y homogéneas.<sup>70</sup> Al excluir los discursos y los contenidos no deseados, sólo queda lugar para la asimilación de instituciones *ad hoc* con los objetivos de determinados grupos. Así, las instituciones de con-

<sup>66</sup> Christian Fuchs, *Internet and Society: Social Theory in the Internet Age*, Routledge, Nueva York, 2008.

<sup>67</sup> Sue North, Ilana, Snyder y Scott Bulfin, "Digital-Tastes: Social Class and Young People's Technology Use", *Information, Communication & Society* 11, núm. 7, 2008, p. 895.

<sup>68</sup> Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La Reproducción; Éléments Pour Une Théorie Du Système D'enseignement*, Éditions de Minuit, París, 1970, p. 15.

<sup>69</sup> Nick Couldry, "Media, Symbolic Power and the Limits of Bourdieu's Field Theory", *EServer TC Library*, enero 1, 2003, p. 06.

<sup>70</sup> Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Northeastern University Press, 1986, p. 24.

trol y exclusión se consolidan y persisten en el tiempo, siendo absorbidas por cada nuevo miembro que se agrega.<sup>71</sup>

## Conclusión

El concepto de Estado nunca ha dejado de ser una construcción ritualizada del hombre. De ahí que no es posible considerarlo como un ente inamovible. Aunque, si bien es cierto que el ser humano no puede existir fuera de las interacciones simbólicas generadas en la colectividad, tampoco es posible afirmar que éstas no puedan darse fuera del Estado, o que incluso esta forma de organización no pueda cambiar y devenir en algo diferente. Lo mismo cabe para todas las formas de socialización, ya sean virtuales o afincadas en el mundo físico.

El problema de exponer a la razón como fundamento del Estado y, por ende, de las acciones sociales subyace en el hecho de negar que éstas también se afincan en la naturaleza biológica del hombre. De ahí que muchas veces se trata de naturalizar y justificar relaciones de poder que no tienen ninguna base racional, dejando de aceptar la naturaleza cambiante de las ideas y concepciones sobre lo que es bueno y malo, permisible o prohibido.

El orden racional ficticio que subyace en las interacciones sociales de Internet reviste a su vez de otras problemáticas. Bajo la bandera del orden y el desarrollo, el Estado impulsa y promueve el acceso a Internet y el uso de servicios digitales que poco o nada tienen que ver con las necesidades de las comunidades. Se tiene la visión que un mundo sin Internet es un mundo miserable y que sólo con el acceso para todos es posible el mejoramiento social. Pero las políticas digitales en la última década demuestran lo poco que se parece el infierno al paraíso: lejos del *Edén digital* de la “sociedad del conocimiento” nos encontramos con telecentros sin uso, servicios en línea poco utilizados, y sobre todo cantidades increíbles de dinero desperdiciado en políticas públicas ingenuas, que confunden medios con fines. Un examen a detalle sobre estas acciones gubernamentales nos obliga a repensar la relación entre *mythos* y *logos*, entre deber ser y ser, pero sobre todo nos alientan a no confundir el afecto que se pueda tener con proyectos que aducen a la civilización como bandera, con la verdad de la exclusión que generalmente nace de esta clase de proyectos.

<sup>71</sup> Natalie Bennett, “Putting the Body into ‘Cyberspace’: Imagining the Experience of Being an Active Agent in a Wired World”, Centre for Mass Communications Research at the University of Leicester, 2000.

El origen del concepto de “sociedad del conocimiento” se incrusta en medio del discurso progresista que apela a una modernidad basada en la tecnología, sobre todo de Internet. Se auspicia bajo una fe ciega en la ecuación: *información igual a progreso, igual a felicidad*. La “sociedad del conocimiento” se convirtió en la última década en el estandarte reformista de muchas instituciones internacionales como la UNESCO.

“... El concepto de ‘sociedades del conocimiento’ incluye una dimensión de transformación social, cultural, económica, política e institucional, así como una perspectiva más pluralista y desarrolladora...”.<sup>72</sup>

Un análisis genealógico<sup>73</sup> nos obligaría a cuestionarnos desde cuándo la información se convirtió en conocimiento, desde cuándo se dio por un hecho que sentarse frente a un ordenador provocaría mediante “generación espontánea” una perspectiva más pluralista y desarrolladora. ¿Cuáles han sido las motivaciones que subyacen en este cambio de consideración por la tecnología? ¿Qué ha impulsado a estas instituciones a entronizar Internet como el fin de las políticas públicas? ¿Cuándo dejó de ser un medio de comunicación y se convirtió en la utopía por excelencia del siglo XXI?

Fecha de recepción: 31/08/2012

Fecha de aceptación: 07/05/2013

<sup>72</sup> Sally Burch, “The Information Society/ the Knowledge Society”, in *Word Matters: Multicultural Perspectives on Information Societies*, ed. Alain Ambrosi, C & F Éditions., Francia 2005.

<sup>73</sup> Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire,” in *Hommage à Jean Hyppolite*, ed. Suzanne Bachelard, Épipiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.





## EL SÍMBOLO, LA PARTE FILOSÓFICA DEL *MYTHOS*

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL\*

JOSÉ LUIS BALCÁRCCEL ORDOÑEZ\*\*

### Resumen

El impulso vital es comunitario y creativo. La literatura expresa tal impulso y reconstruye los movimientos que lo frenan y lo destruyen, agudizados hoy. Gaston Bachelard, Wünenburger y el hermeneuta Paul Ricoeur se adhieren a la actual tendencia filosófica de volver a los *mythos* para desmitologizarlos: para reflexionar sobre sus posibles mensajes. Bachelard trabaja el “agua” como fuente de la vida y la muerte. Hemos ejemplificado juntando textos distanciados: *Los ríos profundos* de José María Arguedas y “La sonrisa de Marko” de Marguerite Yourcenar en el paso de lo casuístico, individual, a lo general y abstracto. Luego, el símbolo hace pensar (Ricoeur): fue y es la zona liminar de la filosofía y la literatura.

*Palabras clave:* Filosofía actual, mitos, símbolos, desmitologizar y literatura.

### Abstract

The vital impulse is creative and community. The literature expresses this impulse, and reconstructs the movements that stop and destroy it, sharpened today. Gaston Bachelard, Wünenburger and the hermeneutist Paul Ricoeur adhere to the current philosophical tendency to return to the *Mythos* for demythologize them: to reflect on their possible messages. Bachelard works “water” as

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas y Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, mpalazoa@yahoo.com

\*\* Docente de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

a source of life and death. We exemplified joining texts apart: *Los ríos profundos* by Jose Maria Arguedas and Marguerite Yourcenar's "La sonrisa de Marko" in the passage from the casuistic and individual to the general and abstract. These pages are fueled by Ricoeur's statement: the symbol makes thinking and has been in the liminal zone in the origins of Philosophy.

**Keywords:** Current philosophy, myths, symbols, demythologize, literature.

## Introducción

La filosofía contemporánea ha dado un giro enorme: regresó a los caminos de sus orígenes después de rebasar el periplo positivista-analítico. Ahora, vuelve a los mitos para encontrar lo que Ricoeur llamó su "mundo", es decir, posibles sugerencias teóricas y prácticas que ofrecen (tabúes incluidos). La pregunta es, pues, qué nos dicen a nosotros los mitos y la literatura. Este nuevo giro nace desde que la filosofía reivindicó la vida, entendida como auto-producción.

En esta época crítica, ponderar la creatividad humana (la vida), dialogar, encontrando las huellas de los *mythos*, es, quizá, un camino para ayudar a que se evite la muerte de la especie y del planeta.

Este intento filosófico requiere desmitologizar (hacer a un lado a los dioses; no necesariamente desecharlos de la fe; pero sí de la filosofía) para encontrar ese centro informativo vital de los mitos. Desmitizar ha conllevado terminar con las generalizadas "certidumbres" de un mundo reiterativo o predecible, esto es, carente de vida.

El tema de estas páginas son los relatos o mitos que están formados por símbolos, especies de signos que hablan de quiénes somos en cada tiempo y espacio, y de cómo conservamos huellas del pasado.

La segunda parte del artículo ejemplifica por medio del símbolo de la vida y de la muerte: Arguedas se identificó con el agua porque careció de identidad (se suicidó). Luego, el ser humano cree en su identidad y se identifica mediante símbolos. El segundo mito-leyenda, escrito por Marguerite Yourcenar, habla del héroe legendario y brutal; pero capaz de unir poblaciones en lucha cuando se identifica con Eros. Al final del cuento, Eros une poblaciones rivales. Desgraciadamente, el Amor fue vencido por Tánatos en la antigua Yugoslavia.

## La vida, la epistemología nueva y la esperanza

Haremos un canto filosófico a dos voces sobre la vida (*bíos, Leben, vie, vita*), es decir a su impulso (*Lebenswelt*). Con el tiempo, reaccionamos a la manera

de A. N. Whitehead: estamos hartos de un mundo estúpido que se repite con un porcentaje que lo hace previsible. Los humanistas siempre hemos estado más interesados en su “autofruición individual”,<sup>1</sup> es decir, en aquella viejísima observación de que la vida se auto-produce, se regula a sí misma, se auto-mueve,<sup>2</sup> lleva en sí misma su organización creativa que, en el caso de nuestra especie, la mueve el deseo. Las vitales prácticas inesperadas llevan el misterio de la indeterminación, del azar, de la incertidumbre, de la diferencia, problemas que han devenido acuciantes en las ciencias contemporáneas, inspiradas precisamente en la vida, tan distante de los minerales y las máquinas:

Los seres vivos son objetos extraños —escribe Jacques Monod—. Los hombres de todos los tiempos han debido más o menos confusamente saberlo. El desarrollo de las ciencias de la naturaleza a partir del siglo XVIII, su expansión a partir del siglo XIX, lejos de borrar esta impresión de extrañeza, la volvían aún más aguda.<sup>3</sup>

Desde la ontología juzgamos que morir es el último acto vital: según nosotros nacimos para vivir. Nacimos para vivir. Tánatos, nuestra muerte, pertenece a nuestros sucesores, testigos de que el agua corporal se nos escapa. Ahora bien, la plástica o adaptada vida humana también es competencia, relaciones tróficas (de comida), de “apetencia”... En la era actual de crisis nihilista y apatía, la diferencia cultural o genérica, el diálogo, la paz, el intercambio con el medio ambiente han sido aplastados por los repetitivos tiranos dominadores, los pragmáticos y los pusilánimes. La vida, entonces, con su armadura entra en lucha para que se reconozca lo comunitario, hoy interrumpido por la envidia, el odio y las discriminaciones clasistas, sexistas, “raciales” y de los centros hacia las periferias: el dominio, cuya base es la *pleonexía*, querer todo el poder económico, el político y la pleitesía cultural para uno con exclusión de los demás. Siguiendo la hermenéutica, vemos que en los horrores de la actualidad, las fronteras entre Eros y Tánatos se diluyen. Estamos en el caos, las guerras, los exilios y las hambrunas, hundiéndonos en el abismo. Sin embargo, entre ambos titanes se levanta la divinidad alegórica Ananke (aludida por Freud y otros psico-filósofos): el destino mortal que va tejiendo el hilo de la existencia individual hasta cortarlo; la cómplice de Eros porque impele a sentirse allegados y a luchar creativamente por las generaciones por-venir: no sólo forja la proximidad, sino

<sup>1</sup> Alfred N., Whitehead, *Nature and life*, Greenwood Publishing, Londres 1968, p. II.

<sup>2</sup> Platón, *Oeuvres complètes*, trad. Leon Robin, Belles Lettres, París, 1917, p. 245c.

<sup>3</sup> Monod, Jacques, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, trad. Francisco Ferre Levin, rev. Antonio Cortés Tejedor, 2ª ed., Tusquets, Barcelona, 1984 (Cuadernos Ínfimos, 100), p. 202.

que se vuelca a un mañana, que no conoceremos, sólo con la esperanza en principio de alcanzar instituciones más justas donde convivir con los otros y para éstos (ideal aristotélico para definir la ética). Si fuéramos eternos, seríamos un motor inmóvil. La estética lo ha sabido desde sus inicios: cuando, por ejemplo, un escritor relata sus penas desgarrantes de soledad, su pesimismo queda atravesado por el optimismo de escribir sus palabras, que buscan comunicarse con potenciales lectores contemporáneos o del futuro.

### Los mitos en origen y la literatura

El futuro no lo vemos. El pasado lo llevamos adentro como una herencia, dentro de la cual ocupan un sitio especial los mitos, las narraciones repletas de significados; desde su horizonte los rescataron algunos los presocráticos y lo sigue haciendo la literatura, con sus ficciones que, gracias a sus sentidos, dichos con diversas figuras retóricas, como los símbolos, operan igual que la varita mágica de un hada madrina: conciernen a las vidas diferidas, y de las otras, del porvenir. Captamos nuestra “humanidad” mediante el discurso y las acciones del otro. Bajo estas ideas, Freud reactivó símbolos mitológicos para hacerlos útiles a la comprensión de sí. Ricoeur sigue los pasos con mucho detenimiento a los planteamientos filosóficos de este psicoanalista que siempre deseó ser filósofo.

Cada símbolo reclama que se rescaten los significados arcaicos o huellas que llevan sus formulaciones novedosas. Los simbólicos mitos primitivos fueron narraciones anónimas sobre una historia de *illo tempore* o etapa inmemorial,<sup>4</sup> no ubicada en ningún calendario ni tampoco en un mapa, que protagonizaron seres divinizados. En aquel origen esta imaginación fue propia del *homo religiosus*, observa Wünenburger: se creía que la apariencia sensible de algo ocultaba fuerzas directrices invisibles, que, finalmente, la mayoría se antropomorfizaron.

La diégesis o historia contada era la puesta en escena de un drama. *mythos* es un “mensaje y un medio, un corpus de historias a describir y una práctica social narrativa”.<sup>5</sup> Platón y Aristóteles dijeron que una trama mítica consta de un principio, medio y fin (estén plasmados en el orden que fueren son entendidos así, linealmente), una inalterable unidad relacionada de manera incam-

<sup>4</sup> Jean-Jacques Wünenburger, “Mytho-phorie: formes et transformation du mythe”, en Jean-Jacques Wünenburger, dir., *Art, mythe et création*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, 1998, p. 112.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 111: “es un message et un medium, un corpus d’histories à décrire et une pratique sociale narrative” (traducción nuestra).

biable u *holon*.<sup>6</sup> En sus inicios, el mito pasó de boca a oído. Su comprensión supuso una escucha comprensiva. Aun en algunos pueblos indígenas de América perduran tales prácticas orales que religan. Cuando el *mythos* pasó a la escritura, sus destinatarios no solamente fueron los contemporáneos del mito-creador o del mito-narrador, sino los que aún quieren y pueden escuchar sus mensajes.

### Desmitologización y desmitización

La letra fijada o escritura facilitó poner a tales *mythos* en *epojé*, por ejemplo, dudar de los dioses del Olimpo o desplazarlos del espacio sagrado hacia las ciencias o hacia el universo de las fantasías, siempre informativas. Al alejarse de la actitud exclusivamente reverente, no cuestionadora, los receptores abandonaron los vericuetos de la trama como un recurso anecdótico. Los presocráticos poco a poco fueron argumentando los mensajes, los visos de veracidad de la “fábula”.

La filosofía sabe que el texto mítico-literario habla de lo que era y no era, según fórmula ritual de los cuentos maravillosos. En términos de Bultmann, los filósofos retomados por Ricoeur y Wünenburger, los sabios, los lectores y hasta los escuchas desmitologizaron la cultura religiosa en boga: su actitud distanciada de la fe llevaba al descubrimiento de otro tipo de enseñanzas implícitas en esos relatos.

Desde hace mucho, la humanidad supo que las simbolizaciones fantasiosas no dicen a la letra lo que desean significar, sino que usan el *sensus communis*: el poder heurístico de su ficción depende de que la trama particularice, invente y conforme situaciones y personajes. Con este artilugio, numerosos predicados del relato incursionan en realidades universalizadas, en perspectivas generales y abstractas allende de la diégesis. En las letras, sucedáneas de la mitología, la acción arraiga en sujetos cuya existencia es inventada (ha sido neutralizada la verdad como correspondencia directa, que no indirecta), y gracias a este proceder deja entrever un mundo habitable o habitado. El *sensus communis*, además, fija los mensajes en la memoria y pasa de lo incoactivo a lo generalizable (hace abstracción).

En la filosofía actual, tanto Ricoeur como los filósofos de lo imaginario cambiaron el desprecio que padecieron el mito y la literatura bajo la presión racionalista, que va de Platón hasta el racionalismo positivista.<sup>7</sup> Sin embargo,

<sup>6</sup> Platón, *Oeuvres complètes*, p. 505c.

<sup>7</sup> Wünenburger, “Mytho-phorie: formes...”, p. 121.

de-construir la imaginación que se ha apropiado de la realidad nunca equivale a desterrar los ordenadores mítico-legendarios con que se impusieron las categorías de justicia e injusticia, hermandad y sociabilidad, entre otras. Las míticas narraciones imaginarias insinúan valores y contravalores como si fueran el sueño de una argumentación filosófica. El pensamiento moderno es consciente de que tal desprecio a la imaginación productora afectó el conocimiento de la génesis y posteriores orientaciones tanto de la filosofía como de las ciencias:

[...] el filósofo no sabría contentarse con yuxtaponer en un eclecticismo plano las dos modalidades de desmitización, debe construir una relación. Es necesario, entonces, determinar la problemática con base en la cual deviene posible articular sistemáticamente la desmitificación y desmitologización que renuncia al mito y reconquista de su fondo simbólico.<sup>8</sup>

Al margen de su fe religiosa, el esteta, por ejemplo, tiene que dejarse comunicar la “sustancia simbólica” y su valor pragmático.<sup>9</sup> El pensamiento de cualquier índole gana si comprenderlo es apropiarse de las figuras del pensamiento ancestral que han guiado, generalmente de forma no consciente, sus teorías. Wünenburger observa que el nacimiento de la filosofía y la creación literaria confirman un proceso de desmitologización de la cultura que ha sido en provecho de una racionalización mórbida que escinde vida y pensamiento.<sup>10</sup> También el lector de literatura desmitiza, abriéndose a la filosofía. Luego, es conveniente que circulen las tramas literario-míticas porque afectan no sólo el gusto, sino la existencia de todos. Por lo tanto, la estructura intencional de los mitos y la Literatura —su sentido—, según Ricoeur, hacen pensar mucho al filósofo:

El símbolo da que pensar: este enunciado que me encanta dice dos cosas; el símbolo da; yo no pongo el sentido, él me da el sentido; pero lo que me da es hacerme pensar [...], el enunciado sugiere, pues, a la vez que todo ha sido dicho en enigma y sin embargo que es necesario comenzar y recomenzar siempre en la dimensión del saber.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Paul, Ricoeur, *Le conflict des interprétations. Essays d'hermeneutique*, Seuil, París, 1969, p. 331: “[...] le philosophe ne saurait se contenter de yuxtaponer dans un électionisme plat les deux modalités de desmythisation: il doit en construire une relation. Il faut donc déterminer la problematique sur la base de laquelle il devient possible d'articuler systematiquement désmythification et désmythilogisation, renoncement au mythe et reconquête du fons symbolique...” (traducción nuestra).

<sup>9</sup> Wünenburger, “Mytho-phorie: formes...”, p. 111.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>11</sup> Paul, Ricoeur, *Le conflict des interprétations...*, p. 284: “Le symbole donne à penser: cette sentence qui m'enchante dit deux choses; le symbole donne; je ne pose pas le sense, c' est lui qui me donne le sense; mas ce qu' il donne est à penser [...] la sentence suggère donc à la fois que

Los símbolos mítico-literarios son enigmáticos porque nacen en una parte de la imaginación no-consciente, y a veces estrictamente inconsciente. Ejercen una fascinación más o menos irreflexiva porque los intereses quiméricos que se sueñan y simbolizan en la vigilia son más fuertes que los calculados, piensa Bachelard. El filósofo catalán-hindú Panikkar visualiza el mito como aquello que damos por supuesto porque “creemos tanto que ni siquiera creemos que creemos” en palabras de su estudioso.<sup>12</sup>

Los símbolos son los presupuestos borrosos que como imágenes nutren los sueños y cuyo fondo significativo se convierte en símbolos de la vigilia. La filosofía positivista ha malentendido el razonamiento literario, que atribuye sólo a la conciencia, explicándolo como un mundo cerrado, con sentido pero sin relación (mediada, indirecta o abierta) con sus referencias (pertinentemente propuestas).

## Símbolo

El relato mítico se compone esencialmente de símbolos o signos que, excepto los más obvios, muestran y ocultan. Su plan expresivo designa hechos y cosas sin hechos ni cosas. Está formado por una mitad física y otra oculta, inseparable de la primera “el significado de *symbolon* reposa en cualquier caso en su presencia, y sólo gana su función representadora por la actualidad de ser mostrado o dicho”.<sup>13</sup> Su estructura de presencia/ausencia comunica un pensamiento implícito o latente mediante su analogización. Abarca, además, una cadena sincrónica y diacrónica de potenciales intenciones significativas. El intelectualismo filosófico francés reduce todavía la imaginación a un aspecto de la conciencia y lo imaginario a lo irreal, objeta Wünenburger en “Le mythe de l’oeuvre ou le discours voilé des origines”,<sup>14</sup> porque tales corrientes hacen a un lado la citada expresión que Bachelard escribió en *La poética del espacio*<sup>15</sup> de que nos proporciona un “estado de alumbramiento”.

tout est déjà dit en énigme et pourtant qu’ il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser” (traducción nuestra).

<sup>12</sup> Jordi Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependencia, pluralisme, interculturat*, Institut d’ Estudis Catalans, Barcelona, 2007, p. 193.

<sup>13</sup> Hans-Georg, Gadamer, *Verdad y método I*, trads. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Sígueme, Salamanca, 1988 (Hermeneia, 7), p. 110.

<sup>14</sup> Jean-Jacques, Wünenburger, “Le mythe de l’oeuvre ou le discours voilé des origines”, en Jean-Jacques Wünenburger, dir. *Art, mythe et creation*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, 1998, p. 9.

<sup>15</sup> Paul, Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, intro. José Luis Aranguren, trads. Alberto García Suárez y Luis Valdés Villanueva, Taurus, Madrid, 1960 (Humanidades/Filosofía), p. 177.



Dentro de la acepción de lo imaginario como novedad, en estas páginas nos interesa lo que se plasma en la literatura, que actualiza lo sucedido, lo posible o lo que pudo suceder. Para Bachelard la racionalización de los sentidos míticos nunca se agotan al racionalizarlos, porque absorben lo real en un irreal figurado, repleto de acepciones y afectos. Nuestra hermenéutica se funda en tantas sugerencias que cualquier comprensión queda corta al convertirse en una explicación, que se pretende única porque el símbolo está repleto de intencionalidades latentes. Sin embargo, Ricoeur y Wünenburger coinciden con Gilbert Duran en que los imaginarios son instancias de nuestra ontología que se prestan a muchas interpretaciones. Se formulan en un lenguaje disponible que habla del ser.

### Diversificación

Los mitos se adaptan a diversos espacios y tiempos: “son un flujo de sentido que se instala por medio de un gran número de canales que les confieren sus singularidades que aseguran su diseminación”. De esta manera, los dramas universales y humanos se equiparan, redondea Bachelard.<sup>16</sup> Al expresarse, el autor también expresa el mundo; pero no puede dejar de configurar el suyo propio: la estética sabe que la literatura no sólo se vincula con la ontología, sino, previamente, con la antropología filosófica.

La literatura no repite los mitos, sino que sus discursos nuevos reenvían a la oscuridad originaria.<sup>17</sup> y a la creatividad que cruza tiempos y culturas: preñez de lo imaginario que fecunda —*mitos spermatikos*—,<sup>18</sup> originando juegos desacralizados a los cuales no se puede imponer un fin.

Ejemplificaremos con una y sólo una perspectiva comprensiva del agua.

### El agua

Los símbolos del bien no están sometidos a un positivo criterio valorativo, sino que Eros, vida y cultura, tiene que luchar con Tánatos, muerte y anticultura. Esta situación jala a tales símbolos en direcciones opuestas. Tal es el caso del agua. Según la tesis bachelariana el escritor que se consagra a ésta es un sensitivo

<sup>16</sup> Wünenburger, “Mytho-phorie: formes...”, pp.116 y *passim*.

<sup>17</sup> Jean-Jacques, Wünenburger, “Le mythe de l’oeuvre ou...”, p. 10.

<sup>18</sup> Jean, Libis, “Clôture mythique et ouverture romanesque”, en Jean-Jacques Wünenburger, dir., *Art, mythe et creation*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, 1998, p. 73.

inmerso en el vértigo: debido a su pena ilimitada desaparece a cada minuto, cotidianamente; no tiene la constancia ni la solidez de la tierra ni de las gemas.

La indicación sobre la antropología de *Los ríos profundos*, del peruano José María Arguedas, acaba perfilando la no identidad como algo contrario al ser social que somos. Ernesto, el protagonista, cuenta, en analogía con las vivencias de los “transculturados” (asunto de filosofía política) que, siendo hijo de no-indios y con parientes de latifundistas (Ernesto no es hijo de Túpac Amaru, ni nieto de Amaru, el primordial dios serpiente), aprendió primero el quechúa que el español. Siendo huérfano, se identificó con las experiencias desgarrantes de los indios socialmente estigmatizados. El bando agresor ha sido el de los miembros de la cultura “misti” o costera. Necesitado de filiación, este personaje expresa el dolor abismal de un eterno pasajero en tránsito por las casas india e hispana: su desarrollo fue la continua caída de un rebelde que sólo la conjuró cuando decidió dormirse para siempre.

Para Arguedas, el agua es la madre de donde nacemos y quizá donde podamos renacer: es vida. Paradójicamente, también es ahogo y pestilencia. Esta figura retórica la asocia con la no-identidad, el rechazo y la falta de identificación, esto es, con la orfandad. En la abundante narrativa arguediana, el agua dulce del río y de la cascada es el inagotable principio cambiante: fuente de juventud que circula evaporada por las alturas y cae como lluvia para engrosar cauces y abonar la vida. Sus personajes solitarios buscan el fluir acuoso que canta, ríe, exalta.<sup>19</sup> Entonces es centro de regeneraciones que purifican: circulación irreversible, promesa de mejora. En lo líquido encuentra la felicidad que, en su visión melancólica, reúne a las personas. Caricia visual y auditiva, las ondas acuosas son crines de caballos que atrapan el arcoíris, y por donde navegan barcos de papel. Son sabiduría, un pozo de conocimientos, y tienen la magnificencia<sup>20</sup> de las palabras con fuerza de torrente.<sup>21</sup> Para el creyente el agua bendita limpia y borra los pecados mediante las abluciones y su aspersión. Arguedas sueña con la eterna ruptura mediante la inmersión, a partir de la cual sobreviene un giro nuevo en la historia personal y colectiva. Venciendo el miedo, dice, un héroe precoz se lanzó a las aguas hondas, nadando a contracorriente, cruzándolas al corte; ahora tal vez llegará hasta las piedras para erigirse y contemplar la luz que se interna por regiones desconocidas.

En la narrativa arguediana, los ríos profundos son la tragedia del solitario en busca de un factor vivificante, del agua primaveral que abunda en los reman-

<sup>19</sup> José María, Arguedas, *Los ríos profundos*, Pról. Mario Vargas Llosa, La Habana, Casa de las Américas, La Habana, 1965 (Literatura Latinoamericana), pp. 255 y 28.

<sup>20</sup> *Biblia de Jerusalén*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 1998, Prov. 20: 5.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Prov. 18: 4.

sos. En concordancia con la observación de Tristan Tzara, recogida por Bachelard, el río es un espejo de voces donde la psique herida encuentra ayuda si habla con la corriente desde el chorro del manantial,<sup>22</sup> porque, inversamente, el habla acuosa responde con un lenguaje que entiende el ser humano.

Cuando el agua se bifurca, uno de sus afluentes es vida o sangre, todas las sangres, “¿acaso tu sangre no es agua?”<sup>23</sup> El “Yawar maru” es río de agua sangrienta, llanto de sangre, tristeza salada. Los cauces divergentes murmuran la injusticia, la náusea, rompen los huesos de quien los reta, ahogan al marginado. El símbolo del agua en Arguedas se escapa o bien protege la vida, la acoge y la alimenta.<sup>24</sup>

El etnólogo Arguedas sabe que en los santuarios escondidos bajo la nieve andina se ofrenda un púber al dios desfallecido porque éste se abrió las venas para que fluyera el agua vital. Entonces el agua es reabsorción, diluvio, torrente, vuelta a lo embrionario, disolución, anegamiento, sacrificio y, quizá, huida feliz.

Quien lleva en el alma todas las sangres se enfrenta con los canales de desagüe y las corrientes que golpean al indio con las aguas inferiores. Entonces este huérfano observa los ríos mórbidamente: cansado de los mecanismos civilizatorios del dominio decide irse a las aguas hondas y no regresar nunca más.

Terminamos con otro ejemplo de un mito-leyenda (típica estructura de conflicto de opuestos y su resolución). Estamos hablando de la declarada comparación intertextual que plantea Marguerite Yourcenar en “La sonrisa de Marko”, héroe de los Balcanes, con el Aquiles de la *Iliada*. Ambos textos cuelgan de hechos históricos, las ficciones míticas, porque su fin es narrar ciertas formas de vivir; su fuerza simbólica es más mostrativa que demostrativa.

Aquiles y Marko son brutales. Uno atraviesa las gargantas, apresa los pies con espinas, revienta con piedras los ojos; la cólera vengadora de Aquiles, el otro, cuando es motivada por la muerte de Patroclo, deja tintos los ríos de Troya y arrastra muchos tramos el cadáver de Héctor, rodeando la tumba de su amigo. Ambos también son nadadores tan portentosos como Ulises, vidas que triunfan de las olas vertiginosas. Los dos se miran narcisistamente en el espejo acuoso del que salen triunfantes y calmos. Como si hubiera ascendido triunfalmente al cielo, Marko Karjlevic no se desplazaba a Kotor en barca, sino a nado.

Marguerite Yourcenar describe la noche en que éste irascible y obstinado se enfrentó a la horrenda pelirroja que, tras una noche de pasiones sadomasoquistas, avisó a los turcos de las conspiraciones fraguadas por los habitantes

<sup>22</sup> Arguedas, José María, *Los ríos...*, p. 285

<sup>23</sup> *Ibid.*, José María, *Los ríos...*, p. 57.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 61, 140, 143, 151, 159, 207, 233 y 239.

de los Balcanes. Si para Bachelard el mar simboliza defunción, porque no cumple con el deber de servir al hombre, Marko, rodeado por enemigos, se lanzó al mar tempestuoso. Un pescador lo atrapó; él se fingió muerto. Después de que fue crucificado y le quemaron los pies, las mozuelas islámicas bailaron una danza erótica en torno de su cuerpo. Haisché, la más hermosa, dirigía la coreografía con un pañuelo rojo; sus pies descalzos rozaron el cuerpo del hipotético muerto. El corazón de Marko empezó a latir con violencia; en sus labios se dibujaba una sonrisa, y se alzaban para dar un beso. Haisché tapó con su pañuelo este indicio de vida para volverlo un arrollo de silencio. Liberado de enemigos, Marko reconquistó el país y raptó a Haisché. Los dos formaron una nueva patria. Se hizo efectivo *El beso* (de Klimt): de la torre de Babel escapa una cabeza y un cuerpo, que se reclinan para besar a una mujer de otro compartimiento. Eros logró que fraternizaran serbios islámicos y cristianos. La trama se clausura con una comparación entre Aquiles y Marko, en boca de un ingeniero: “No quisiera hablar mal de los héroes griegos [Aquiles]: se encerraban en su tienda en un ataque de despecho; aullaban de dolor cuando se morían sus amigos; arrastraban por los pies el cadáver de sus enemigos alrededor de las ciudades conquistadas, pero, créame usted, le faltó a la *Ilíada* una sonrisa de Aquiles”:<sup>25</sup> la defensa violenta sólo se desecha con el amor, con la dulzura de una sonrisa.

El don de amor ofrendado por Arguedas antes de suicidarse y por Yourcenar habla de justicia, perdón, identidad, fraternías. Pese a sus diferencias de tono son cantos de Eros para que, en símbolos como el agua, encontremos unas bases explicativas de la polifónica vida.

El símbolo ha sido base de nuestras afectivas reflexiones que rozan la ontología, la falta de identidad, la guerra, el amor y el internacionalismo. Nadie podrá escribir un discurso filosófico sin usar los símbolos que, hoy actualizados, nacieron allá en tiempos del *mythos*.

Fecha de recepción: 14/08/2012

Fecha de aceptación: 11/03/2013

<sup>25</sup> Marguerite, Yourcenar, “La sonrisa de Marko”, en *Cuentos orientales*, trad. Emma Calatayud, 3ª ed., Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, México, 1999 (Alfaguara Bolsillo), p. 37.

## LA BELLEZA COMO *PROMESSE DU BONHEUR* Algunas notas sobre su origen en Stendhal

ESTEBAN ALEJANDRO JUÁREZ\*

### Resumen

Por lo menos desde que autores como Charles Baudelaire, Friedrich Nietzsche o Theodor W. Adorno evidenciaron su riqueza significativa para la reflexión estética, filosófica y política, se ha vuelto un lugar común aludir al nombre de Stendhal cuando se piensa en la belleza como “promesa de felicidad”. Tomando principalmente las obras en las cuales Stendhal registró esta formulación, el siguiente artículo explorará los distintos momentos que gravitaron en torno a dicha noción de belleza. A partir de la reconstrucción de esos momentos, que denominaremos “erótico-sensual”, “crítico-negativo” y “utópico”, trataremos de descubrir las conexiones mediante las cuales esta noción de belleza adquiere en Stendhal una impronta política notable. Según nuestro hilo conductor, estas conexiones se establecen mediante la potencialidad de lo bello de cuestionar otras esferas no estéticas de los asuntos humanos.

*Palabras claves:* Stendhal, belleza, promesa, felicidad, arte, política, estética.

### Abstract

Since authors such as Charles Baudelaire, Friedrich Nietzsche and Theodor W. Adorno showed its significant importance to aesthetic-philosophical-political

\* Profesor asistente de la Universidad Nacional de Córdoba, Secretaría de Ciencia y Tecnología, Argentina, juarezeal@hotmail.com

reflection, it has become a commonplace referring to Stendhal when beauty is thought as a “promise of happiness”. Considering mainly the works in which Stendhal registered this formulation, the following article will explore different moments that gravitated towards this notion of beauty. Starting from the reconstruction of those moments, which we call “erotic-sensual”, “critical-negative” and “utopian”, we will try to discover the connections from which Stendhal’s notion of beauty acquires a significant political mark. According to our train of thought, these connections can be established by means of the potentiality of beauty to question other unaesthetic areas of human affairs.

**Keywords:** Stendhal, beauty, promise, happiness, art, politics, aesthetic.

## Introducción

El nombre de Stendhal, otro de los tantos seudónimos de Henri Beyle, no sólo remite a la fama literaria de uno de los fundadores del “realismo trágico moderno”,<sup>1</sup> sino también a las desventuras de un viajero y *bon vivant* animoso, de fina sensibilidad, transido por infortunadas pasiones amorosas. Además, por lo menos desde Charles Baudelaire y Friedrich Nietzsche, es frecuente asociarlo a una célebre definición de la belleza. El 28 de octubre de 1816, según consta en su libro de viajes *Roma, Nápoles y Florencia*, Stendhal concluye sus impresiones sobre una reciente velada junto a un grupo de mujeres italianas con el siguiente epigrama: “La belleza no es nunca otra cosa que una *promesa de felicidad*”.<sup>2</sup>

El presente artículo desea explorar esta aserción de belleza como *promesa de felicidad*. Partiendo de la descripción de Stendhal del proceso de cristalización en la experiencia del amor, delimitaremos tres momentos significativos contenidos en aquella formulación de la belleza, a los que denominaremos erótico-sensual, crítico-negativo y utópico. La tesis orientativa que seguiremos sostiene que los diferentes momentos de la noción de belleza como promesa de felicidad se determinan y se articulan en relación con el contexto social y con la valoración stendhaliana de la política. Para pensar este último aspecto, utili-

<sup>1</sup> Cfr. Erich Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 430 y 438.

<sup>2</sup> Stendhal, “Roma, Nápoles, Florencia”, en *Obras completas*, Tomo I, Aguilar, México, 1955, p. 474. La formulación stendhaliana de la belleza como promesa de felicidad también aparece en “Historia de la pintura en Italia” y en “Del Amor”. Véase Stendhal, “Historia de la pintura en Italia”, *op. cit.*, p. 293, y del mismo autor, “Del amor”, *op. cit.*, pp. 724 y 738.

zaremos los aportes de Konrad Lotter sobre el giro político que opera en la idea de belleza de Stendhal, así como también nos apoyaremos en una tradición materialista de interpretación que se ha caracterizado por atender a las mediaciones de los productos estéticos con el contexto socio-histórico. Con ello pretendemos mostrar la potencialidad de esta formulación surgida en la esfera estética y artística para poner en cuestión otras dimensiones de los asuntos humanos, especialmente aquellas referidas al trato social y a la política.

### Cristalización

Algunos años después de la publicación del registro de sus experiencias por Italia, Stendhal escribe un ensayo introspectivo titulado *Del amor*. En él detalla un curioso fenómeno basado en una observación realizada en Salzburgo:

En las salinas de Salzburgo se arroja a las profundidades abandonadas de la mina una rama de árbol despojada por el invierno; al cabo de dos o tres meses la retiramos cubierta de cristales brillantes; las ramillas más diminutas... aparecen guarnecidas de infinitos diamantes, estremecidos y deslumbradores; imposible reconocer la rama primitiva.<sup>3</sup>

Stendhal apela a esta imagen metafórica de la rama de Salzburgo para presentar el fenómeno de la cristalización. Con esta expresión, Stendhal designa un instante crucial en la experiencia del amor. Ese instante refiere a la actividad por la cual la fantasía descubre en las singularidades del objeto deseado o en los rasgos de la persona amada nuevos detalles deslumbrantes, los cuales a su vez provocan en el sujeto que lo contempla nuevos goces y otros nuevos descubrimientos.<sup>4</sup> Esto es, al convertirse por medio de la capacidad de la fantasía, los detalles antes inadvertidos del objeto amado proliferan y pasan a desbordar el horizonte del aquí y ahora de la percepción del amante. A su vez, el goce que se produce ante los detalles transfigurados hace aparecer al objeto en nuevas facetas. Así, el objeto sometido a este proceso se vuelve bello, al mismo tiempo que recipiente de una expectación de un placer intensificado.

La asociación del proceso de cristalización con esta definición de la belleza ya es deslizada por el mismo Stendhal al esbozar, luego de referirse en un

<sup>3</sup> Stendhal, "Del amor", *op. cit.*, p. 723. Véase también en esta obra, pp. 876-882.

<sup>4</sup> Esta imagen resonará posteriormente en las exploraciones de Sigmund Freud sobre los mecanismos psíquicos del enamoramiento y del extravío narcisista del amor. Véase, Raymundo Mier Garza, "Stendhal y Freud: la transitoriedad, los tiempos del amor", en *Tramas*, México, N° 9, (junio 1996), pp. 77-101.

pasaje de *Del amor* a la cristalización, una lacónica nota al pie: “la belleza es una *promesse du bonheur*”.<sup>5</sup>

Visto desde la tradición estética, como percibió tempranamente Baudelaire, en la noción stendhaliana de belleza el énfasis puesto sobre este elemento contingente de los detalles transfigurados es hostil al discurso clasicista. Según la representación corriente de este discurso, los detalles evanescentes de un objeto sólo serían tenidos en cuenta si entran en relación con la totalidad armónica de su figura.<sup>6</sup> Fuera esta relación, los matices cambiantes del objeto serían desdeñados como imperfecciones. Baudelaire indica que, si bien Stendhal “somete demasiado lo bello al ideal infinitamente variable de la felicidad” y “despoja con excesiva liviandad a lo bello de su carácter aristocrático”, su noción de belleza posee “el gran mérito de apartarse decididamente del error de los académicos”.<sup>7</sup> En la oposición a lo que era considerado bello por sus caracteres invariantes y su conformidad con el todo, la belleza pasa ahora a ser definida por las expectativas de satisfacción de los impulsos del amor-pasión y la atención a los detalles (por cierto, además del amor-pasión distingue en *Del amor* otros tres tipos de amores —el amor-gusto, el amor-físico y el amor-vanidad—, aunque pareciera no sentirse atraído más que por el amor-pasión y, dentro de éste, por uno solo de sus momentos: el de las cristalizaciones).

Con la entronización del placer por el detalle, Stendhal también socava la delimitación clásica de lo bello como opuesto a lo feo. El interés del amante abarca también a la fealdad. Ésta, al ser absorbida inconscientemente en una red de múltiples correspondencias, se desprende de su tradicional carácter repulsivo. Con ello se sacude la constitución de la belleza entendida como perfección formal o armonía de la forma. Stendhal lo expresa, en un registro similar al relato que un siglo más tarde esbozará Walter Benjamin en *Calle de dirección única*, del siguiente modo:

Hasta los pequeños defectos de su rostro, una marca de viruela, por ejemplo, entenece al hombre enamorado y le sumerge en profundo éxtasis cuando la ve en otra mujer, ¡qué sucederá, pues, cuando se trata de su amada! Y es que experimenta mil sentimientos en presencia de esa marca de viruela, que esos sentimientos son en su mayoría deliciosos, todos del más alto interés, y que, cualesquiera que sean, resurgen increíblemente vivos a la vista de aquella marca, aun en el rostro

<sup>5</sup> Stendhal, *op. cit.*, p. 738.

<sup>6</sup> Véase, Hans R. Jauß, “Nachahmungsprinzip und Wirklichkeitsbegriff in der Theorie Romans von Diderot bis Stendhal”, en Hans R. Jauß (ed.), *Nachahmung und Illusion*, Wilhelm Fink, Múnich, 1969, especialmente pp. 174-178.

<sup>7</sup> Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, Alción, Córdoba, 2005, p. 19.



de otra mujer. Si se llega, pues, a amar la *fealdad*, es porque en este caso la fealdad es belleza.<sup>8</sup>

Como se desprende de este pasaje, Stendhal considera que al abismarse en los detalles del objeto amado, al mismo tiempo el amante acrecienta el propio universo de sensaciones presentes. La belleza pone así en movimiento un mecanismo de la fantasía que exagera la energía del propio sujeto hasta el límite de desdibujar el objeto percibido.<sup>9</sup> El propio universo subjetivo del enamorado se conmueve y se abandona a sí mismo al éxtasis de las sensaciones. Este abandono le permite también descubrir toda una suerte de matices y diferenciaciones en el objeto amado, imperceptibles antes de sumergirse en el proceso. En virtud del amor de quien se detiene ante lo bello, lo antes no visto en el objeto entra en el ámbito de lo experimentable. Con ello, la imaginación del sujeto sumido en el ciclo de la cristalización más que sólo producir arbitrariamente proyecciones irreales sobre el objeto, ocultándolo, o reflejarlo tal cual según la mecánica percepción cotidiana, le devuelve “a lo real la multiplicidad de sus dimensiones”.<sup>10</sup>

A su vez, esta experiencia se puede extender en la ausencia del objeto, por obra del recuerdo involuntario que desencadena la percepción de rasgos semejantes a los del objeto amado encontrados en otros objetos. Esta imbricación de estratos conscientes e inconscientes en la construcción del objeto dentro del proceso de cristalización hace que, en Stendhal, la delimitación entre lo ilusorio y lo real se vuelva oscilante.<sup>11</sup>

Esta oscilación se expresa en el proceso evocativo al que Stendhal apela para referirse a la belleza. Prefigurando la técnica que sería explotada luego por la narrativa proustiana, Stendhal conecta en la noción de lo bello diversos estratos de la temporalidad con la experiencia erótica:

<sup>8</sup> Stendhal, “Del amor”, *op. cit.*, p. 738. Dice Benjamin: “Y nadie, al pasar, podrá adivinar que es justamente aquí, en lo imperfecto y reprochable, donde anida la arrebatada emoción amorosa del amante”. Walter Benjamin, “Einbahnstraße”, en *Gesammelte Schriften*, Tomo IV.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 92.

<sup>9</sup> Según Ortega y Gasset, el amor en Stendhal es visionario en el sentido de que “no sólo no ve lo real, sino que lo suplanta”. José Ortega y Gasset, “Estudios sobre el amor”, en *Obras completas (1933-1941)*, Tomo V, Revista de Occidente, Madrid, 1951, p. 564.

<sup>10</sup> Para un desarrollo de este punto desde otra perspectiva, véase Roland Barthes, “Prefacio a Stendhal, Paseos por Roma/Los Cenci”, en *Variaciones sobre la literatura*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 135.

<sup>11</sup> Cfr. Michel Guérin, *La política de Stendhal. ‘Los bandidos y el zapatero’*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 30 y 44.

La vista de todo aquello que es extremadamente hermoso, en la naturaleza y en las artes, trae a la memoria, con rapidez fulmínea, el recuerdo del ser amado... Es por ello que el amor de lo bello y el amor se dan vida mutuamente... En el hecho de que tales placeres no pueden agotarse recordándolos a voluntad, está tal vez la razón de que se renueven con tanta fuerza, tan pronto como algún objeto nos arranca de la ensoñación consagrada a la mujer amada, y nos la recuerda más vivamente mediante alguna nueva referencia.<sup>12</sup>

### **La felicidad como intensidad vital. Acercamiento al momento erótico-sensual**

El carácter oscilante que encierra el proceso de cristalización se aplica también a la reticencia de Stendhal a determinar una noción general de la idea de felicidad. Cuando la nombra directamente, la reviste con descripciones particularmente audaces, pero también muchas veces contradictorias. Esto no significa que Stendhal dote a la felicidad de un estatuto nebuloso. Por el contrario, busca la clarificación de la dicha en sus variantes, sus intensidades, sus estratos cualitativamente diversos, aunque ello conlleve en algunos pasajes ciertas tensiones.

En ocasiones, la felicidad se ciñe al paroxismo de las emociones, pero sin dejar de estar precedida de la mediación de la duda; pues es la posterior confirmación del amante de que su amor es correspondido, la iluminación exacta de la sensación compartida, la que enciende la “locura del amor”.<sup>13</sup> En otras ocasiones, la idea de felicidad se descubre en la descripción de determinados modos colectivos, en las costumbres y ritos de algunos pueblos,<sup>14</sup> en especial de aquellos en donde se aprecia la entrega sensual a lo que depara inocentemente una situación concreta.<sup>15</sup> A veces es algo tan arraigado en todos que intentar disquisiciones filosóficas al respecto se torna una tarea tan sospechosa como innecesaria.<sup>16</sup> Otras, en cambio, el acceso a la felicidad reclama el es-

<sup>12</sup> Stendhal, “Del amor”, *op. cit.*, p. 735.

<sup>13</sup> “¿A quién ama?... cuando la respuesta que nos dirigimos a nosotros mismos es satisfactoria, hay momentos de felicidad divina, tales, que acaso no existe nada en el mundo comparable con ellos”, *ibid.*, p. 881.

<sup>14</sup> Stendhal se distancia sutilmente de una interpretación pragmatista de la felicidad generada por las costumbres: “No son los actos más o menos útiles a los hombres, sino el cumplimiento escrupuloso de los ritos lo que, en este país [Italia], conduce a la felicidad eterna”. Stendhal, “Roma, Nápoles y Florencia”, *op. cit.*, p. 542.

<sup>15</sup> Por ejemplo, la felicidad en Italia sería “haberse entregado a la inspiración del momento”. Stendhal, “Del amor”, *op. cit.*, p. 788.

<sup>16</sup> “Es inútil definir la felicidad: todo el mundo la conoce”, *ibid.*, p. 863.

fuerzo del juicio cognitivo como su condición de posibilidad, o por lo menos una tensión ineludible con él.<sup>17</sup>

De cualquier modo, se podrían reconocer a partir de estas someras exploraciones algunas determinaciones negativas. La felicidad no sería equivalente ni a la calma epicúrea de las pasiones ni a una elevación mística o religiosa.<sup>18</sup> Tampoco correspondería al estado de bienestar que produce una acción calculada y exitosa. Menos aún sería asequible, de una vez y para siempre, a la plena consciencia, por medio de la contemplación serena de los objetos bellos.

A pesar de todos estos matices, muchos intérpretes coinciden en enfocar el rasgo principal de la felicidad que contiene la belleza en Stendhal en la intensificación de las sensaciones y los instintos. Friedrich Nietzsche fue uno de los primeros en observarlo. En *Genealogía de la moral* cita el motivo stendhaliano de la belleza para articular una doble invectiva: primero, contra el ascetismo de la idea kantiana de belleza y, luego, contra la estima de Schopenhauer de lo bello por su efecto balsámico sobre el instinto sexual y la voluntad.<sup>19</sup> En efecto, como destaca Nietzsche, el novedoso desplazamiento que efectúa Stendhal consiste en que une sin compensaciones la noción de belleza al impulso sexual y a la “excitación de la voluntad”.

Siguiendo a Nietzsche, Giorgi Agamben ha advertido mucho tiempo después la cesura que produce la irrupción de la belleza como promesa de felicidad en la comprensión de la estética y del arte moderno. A partir de esta cesura, la belleza en el arte moderno se asociaría, no ya al juicio de un receptor que contempla plácidamente obras armónicas o interesantes, sino a un “ilimitado acrecentamiento y potenciación de los valores vitales”.<sup>20</sup> Con base en esto, según Agamben, la formulación de Stendhal sobre la belleza —mejor dicho, la apropiación nietzscheana de aquella— conmovería los fundamentos del pensamiento estético occidental. Pues, la estética ya no dependería más de la reflexión sobre el espectador desinteresado ante lo bello, sino que se centraría en el

<sup>17</sup> “Conocer a fondo a los hombres, juzgar sanamente los acontecimientos es, pues, un gran paso hacia la felicidad”, Stendhal, “Diario”, en *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 917.

<sup>18</sup> Aunque no es ajena al discernimiento, la apertura de la sensibilidad stendhaliana difiere del hedonismo atribuido a Epicuro como el deleite basado en la calma anímica que posibilita el control racional sobre determinadas pasiones: “Así que, cuando decimos que el deleite es el fin, no queremos entender los deleites de los lujuriosos y derramados, y los que consisten en la fruición, como se figuran algunos,... sino que unimos el no padecer dolor en el cuerpo con el estar tranquilo en el ánimo.” Epicuro, “Carta a Menecea”, en Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Tomo II, Orbis, Madrid, 1985, p. 210.

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, “Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift”, en *Werke in drei Bände*, Tomo II, Carl Hanser, München/Wien, 1999, pp. 845 y ss.

<sup>20</sup> Giorgi Agamben, *El hombre sin contenido*, Áltera, Barcelona, 2005, p. 11.

impetuoso creador interesado.<sup>21</sup> Así entendido, el criterio de la belleza artística estaría centrado ahora en el modo en que la energía artística enfrenta la tarea de la transformación radical de la vida.

A estas breves indicaciones, es necesario agregarles la siguiente aclaración: con la idea de belleza como intensificación y transformación de la vida, en realidad Stendhal recupera de un modo novedoso la centralidad que tuvo la felicidad en el pensamiento y la literatura francesa del siglo XVIII.<sup>22</sup> Esta recuperación, que acentúa mucho tiempo antes que Sigmund Freud el momento erótico-sexual del goce estético, resulta significativa si se tiene en cuenta que, por lo menos en el pensamiento filosófico alemán de fines del siglo XVIII y principios del siguiente, la felicidad había sido confinada a un lugar secundario en los asuntos prácticos. Por ejemplo, Kant la había desacreditado como elemento rector de la vida moral<sup>23</sup> y Hegel terminaría de condenarla al desterrarla a un lugar intrascendente en las páginas vacías de la historia.<sup>24</sup>

Además, en estas líneas ya se insinúa que la noción de belleza condensa un momento crítico que desborda la esfera propiamente estética y que se irradia hacia otras esferas de la acción y del lenguaje. Por momento crítico se entiende el potencial de la belleza para contrastar, trastocar o romper el sentido instituido en la vida cotidiana de una época determinada. En lo que sigue trataremos de acercarnos al modo en que aparece esa dimensión crítica de lo bello. Y esto con el fin de visualizar las conexiones implícitas que Stendhal establece entre este término estético con otras esferas de los asuntos humanos, especialmente con la política.

<sup>21</sup> Un punto de inflexión en este proceso contra la fórmula kantiana del goce desinteresado se encontraba ya en Friedrich Schlegel, una de las fuentes de Stendhal. Véase, Friedrich Schlegel, "Über das Studium der griechischen Poesie", en *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Tomo I, Schöningh, Paderborn, 1979, p. 208.

<sup>22</sup> Sobre la centralidad del tema de la felicidad en el siglo XVIII, véase Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII siècle*, Colin, París, 1960.

<sup>23</sup> Desde el rigorismo moral kantiano, la dicha es rechazada como principio del mundo práctico porque, si bien sería una "una ley subjetivamente necesaria" como ley natural, objetivamente constituiría "un principio muy contingente", variable entre los diferentes sujetos y, debido a esa contingencia y variación, no podría proporcionar una ley universal determinante de la voluntad para los seres racionales. El deseo de felicidad se encuentra ligado al amor de sí mismo y obedecería a la "materia", es decir, al deseo de los sujetos de obtener placer por seguir una norma práctica. Véase Immanuel Kant, "Kritik der praktische Vernunft", en *Gesammelte Werke*, Tomo V, Elektronische Edition der Akademie-Ausgabe, Bonn, 2008, p. 25.

<sup>24</sup> Georg W. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", en *Werke*, Tomo XII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 42.

## Actualidad y crítica

Si bien la dimensión crítica que gravita en la idea de belleza de Stendhal se percibe ya en la indagación de las conexiones inmanentes de algunos de sus textos, se pueden inquirir también nuevos registros de esa dimensión en la relación polémica que la experiencia estética entabla con las exigencias de su propio presente histórico.<sup>25</sup> Aquí nos encontramos con otro momento de la idea de belleza como promesa de felicidad, que se liga a su momento de “intensificación de los valores vitales”: el de la negación de la sociedad existente.

Como ha sido destacado por muchos comentadores, es precisamente Stendhal quien puso de relieve el vínculo crítico de la escritura literaria con la urdimbre de la propia “actualidad” política y social.<sup>26</sup> Basta reiterar aquí que su “procedimiento narrativo”<sup>27</sup> constituye uno de los más notables desplazamientos literarios que introdujo *Rojo y negro*: justamente el de prescindir del recurso de trasladar la narración de las aventuras eróticas de sus personajes a tiempos y lugares remotos y tratar de forma explícita con la “actualidad”, algo desconcertante hasta ese momento.

De esta innovación narrativa, tan enfatizada por sus posteriores intérpretes, ya se jactaba el mismo escritor en un artículo de 1832, firmado con el seudónimo de D. Gruffot Papera:

El señor de Stendhal, aburrido de esa Edad Media, de las *ogivas* y de las vestiduras del siglo XV, ha osado contar una aventura que había tenido lugar en 1830 y a dejar al lector en completa ignorancia de la forma de los vestidos que portan la señora de Rênal y la señorita de La Mole, sus dos heroínas, ya que esta novela tiene dos, cosa que va en contra de todas las reglas seguidas hasta aquí.<sup>28</sup>

En efecto, las fuerzas sociales surgidas en la Restauración borbónica aparecen en *Rojo y negro* en conflicto con la posibilidad de comunicación y la

<sup>25</sup> Lo moderno en la esfera artística sería, para Stendhal, la destreza de “presentar a los pueblos las obras literarias que, en el estado actual de sus costumbres y creencias, son capaces de darles el mayor goce posible.” Stendhal, “Racine y Shakespeare”, en *Obras completas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 1111.

<sup>26</sup> Véase una obra clásica sobre el subgénero novela política, Irving Howe, *Politics and the Novel*, New American Library, Nueva York, 1987, pp. 25-50.

<sup>27</sup> Sobre la función de la narración en el realismo literario como respuesta a las exigencias estéticas del tiempo histórico, véase Georg Lukács, “¿Narrar o describir? A propósito de la discusión sobre naturalismo y formalismo”, en *Problemas del realismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 171-216.

<sup>28</sup> Stendhal, “Appendice: Projet d’article sur le rouge et le noir”, en *Le rouge et le noir. Romans et nouvelles*, Gallimard, Paris, 1952, p. 703.

búsqueda de la felicidad de sus tres héroes, Julien Sorel, Mathilde de La Mole y Madame de Rênal. Ambos momentos, fuerzas sociales que pugnan por estabilizarse e individualidades que intentan diferenciarse, son interdependientes. La constitución del mundo sensible y las expectativas de felicidad de estos personajes, junto con sus desventuras, adquieren sentido en el inestable escenario socio-político instituido por el régimen de la Restauración: concretamente, las luchas, abiertas tras el ocaso de la Revolución y de las gestas napoleónicas, entre las ambiciones de ascenso social de un nuevo tipo antropológico, el sujeto burgués,<sup>29</sup> y el instinto de autoconservación de la aristocracia sanguínea y del clero jesuítico. Estos últimos, si bien ya debilitados por el desmoronamiento de las bases que habían legitimado su autoridad y privilegios, todavía conservaban un poder social considerable.<sup>30</sup>

Además, esto se acompaña de una significativa inflexión histórico-social experimentada por el propio Stendhal. Esta inflexión atañe de un modo singular al cambio de función social de los salones franceses: de ser un incipiente ámbito de discusión pública y de ejercicio de la libertad de expresión,<sup>31</sup> pasan a componer lugares aburridos, desprovistos de cualquier estímulo que trascienda la hipocresía, el tráfico de influencias o el galanteo emprendido con vistas a revestirse de algún tipo de prestigio.

En los siglos XVII y XVIII —escribe Erich Auerbach a propósito del lugar central que ocupa este fenómeno en *Rojo y Negro*— los salones de esta especie eran de todo, menos espacios en los que se destilaba aburrimiento. Pero el ensayo emprendido por el régimen borbónico, con medios insuficientes, de restaurar condiciones definitivamente superadas y liquidadas hacía tiempo por los acontecimientos, creó en los círculos oficiales y directivos de sus partidarios una atmósfera muy convencional, carente de libertad y llena de afectación, contra la cual son impotentes del todo el ingenio y la buena voluntad de las personas reunidas.<sup>32</sup>

Según Auerbach, el tedio que impregna a los salones no podría atribuirse a la accidental apatía de algunos individuos aislados, sino que constituiría más bien un fenómeno social e histórico definido por el estado de cosas implemen-

<sup>29</sup> A propósito del ascenso social en los personajes de *Rojo y Negro*, véase, Peter Bürger, *Aktualität und Geschichtlichkeit. Studien zum gesellschaftlichen Funktionswandel der Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, pp. 151 y ss.

<sup>30</sup> Cfr. Peter Bürger, *op. cit.*, p. 149; Georg Lukács, *Ensayos sobre el realismo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1965, p. 96; y Harry Levin, *El realismo francés (Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola, Proust)*, Laia, Barcelona, 1974, p. 154.

<sup>31</sup> Véase al respecto, Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gilli, México, 1994, pp. 71-88.

<sup>32</sup> Erich Auerbach, *op. cit.*, p. 427.

tado por la monarquía borbónica. El entusiasmo libertario y la audacia de las opiniones sobre temas de interés general en el espacio público, ya sean políticos, religiosos, literarios o de historia reciente, que representaban para Stendhal parte de un pasado heroico de la burguesía revolucionaria, estaban ahora obliterados por el miedo de la nobleza al retorno de los fatídicos sucesos de 1793. También, por la apatía política que procura la democracia del dinero, fomentada por la racionalidad calculadora de la nueva burguesía acaudalada, por los tenderos, como los llama peyorativamente Stendhal.<sup>33</sup>

Sumidas en este terreno hostil, las pretensiones de felicidad de los personajes stendhalianos se revelan continuamente tan excepcionales, en relación con su posición social dentro de esa complejión de fuerzas, como imposibles de ser complacidas por medio de sus propias acciones.

### El momento utópico

Este trasfondo también moldea la dimensión crítica de la idea de lo bello como promesa de felicidad que Stendhal presenta ocasionalmente en *Del amor* y en *Roma, Nápoles y Florencia*. Para él, en esta atmósfera signada por el aburrimiento, una felicidad no sometida a graduaciones no tendría lugar más que en la esfera marginal de lo bello. Ella, al igual que sucedería con los deseos y acciones de los protagonistas stendhalianos, destacaría por su excepcionalidad. Según deja entrever la lectura de Stendhal, la posibilidad de una felicidad plena es allí conservada, pero al precio del permanente fracaso de su consagración en la sociedad burguesa.

De ahí que podamos sugerir que la idea de belleza ya contiene una tensión que la trasciende. En tanto que la felicidad se manifiesta mediatamente como promesa de lo bello, ella está al mismo tiempo, para decirlo en un lenguaje hegeliano, afirmada, negada y diferida. Pues la belleza afirma con su promesa aquella intensidad de las pasiones que, en el plano de la sociedad antagónica, no se concede a los sujetos. Dentro de ese marco, la belleza también alberga una dimensión polémica, negativa, dirigida contra la reducción de la experiencia sensible que ejerce el nuevo orden burgués, a la vez que deja latente la realización de una experiencia de la felicidad no atrofiada.

Frente al arribismo y la apatía social posnapoleónicas, que ahogan la eferescencia de la imaginación en el espacio público, Stendhal exalta el reducto de cristalización que él había encontrado casi de un modo exclusivo en sus viajes por Italia: sus mujeres, sus hábitos apasionados y sinceros y, sobre todo,

<sup>33</sup> Cfr. Georg Lukács, *op. cit.*, p. 103.

su música y su pintura.<sup>34</sup> Para este sutil observador del arte renacentista, las pasiones que despierta la belleza artística contrastan con la infelicidad provocada por la atmósfera de hastío e hipocresía que sofoca a su época. Así, aborto ante los hermosos ojos de Ovidio representados en un dibujo del Parnaso de Rafael, Stendhal define la belleza como lo opuesto a la expresión de la desdicha.<sup>35</sup>

No obstante, el escritor halla en las artes —así como también en las mujeres y hábitos italianos— algo que excede la mera negación del predominio del esnobismo de opinión, de la frialdad y la afectación en el trato y de la infelicidad reinante. El arte, en tanto promesa de felicidad, carga sobre sí con una perspectiva temporal que desborda su aquí y ahora. Éste sería el momento utópico de la fórmula stendhaliana. Con ello se quiere decir que la belleza del arte abre expectativas enlazadas a la latencia en el presente de que el interés extremo en la felicidad sea plenamente colmado. Aunque, para Stendhal, en absoluto el logro artístico significaría el simultáneo cumplimiento de la felicidad en un determinado aquí y ahora, en todo caso, la belleza, incluso cuando para afirmarse suspenda en tanto promesa toda plasmación, inscribe en lo real un horizonte de posibilidades de una existencia cualitativamente diferente.

Este momento utópico de la *promesse du bonheur* ha sido destacado por Theodor Adorno. Acotando la formulación stendhaliana de la belleza a la esfera artística, Adorno advirtió que su fuerza crítica estaba sujeta a un determinado momento histórico. Esta dignidad crítica brotaría del deseo de la obra realista de apropiarse de elementos del mismo círculo de lo real e intentar asimilarse a ellos. Pero, según entiende Adorno, pretender esa semejanza, todavía posible a principios del siglo XIX, significaba que la configuración artística aún podía retener un gesto de agradecimiento hacia la existencia al acentuar lo que en ella apuntaba más allá de sí misma, a la utopía.<sup>36</sup> El agradecimiento sería siempre un gesto antieconómico. Desde esta perspectiva, la promesa del arte stendhaliano entrañaría, en la actitud de gratuidad y agradecimiento, una relación de semejanza con algo existente aún no violentado completamente ni por la vanidad de los sujetos, ni por el cálculo de beneficios; en suma, una experiencia no distorsionada de comunicación entre la constitución propiamente estética y la de la realidad empírica.

<sup>34</sup> Véase Stendhal, “Roma, Nápoles, Florencia”, *op. cit.*, pp. 513 y ss.

<sup>35</sup> Stendhal, “Historia de la pintura en Italia”, *op. cit.*, p. 274.

<sup>36</sup> Según Adorno, esto pudo ser sostenido sólo en un tipo de formación social no completamente integrada. *Cfr.* Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, pp. 461 y 379.



A este momento utópico se le agregaría la siguiente advertencia: si bien la promesa se extrae de una esfera de esa realidad existente, es decir, de la de lo bello, su cumplimiento no se encuentra en este dominio. Ni la creación artística más bellamente lograda puede desprenderse del carácter de ser una producción ilusoria, una apariencia. En definitiva, insinúa una y otra vez Stendhal, se trataría sólo de arte. Por eso, sostendremos que los momentos crítico y utópico de la belleza no estarían disociados de las fuerzas materiales que entañarían la acción política. Ésta, según veremos a propósito de algunos comentarios de Stendhal sobre arte y política, sería su contraparte y su complemento.

### Un giro político

Ese exceso en lo real mismo que labra la concepción stendhaliana de la belleza toma un “giro político”<sup>37</sup> allí donde el novelista alude a las condiciones que posibilitan tanto la creación artística como la felicidad colectiva. Ahora la belleza que procede del arte se contrapone a una felicidad generalizada: “Las cosas que necesitan las artes para prosperar —dice Stendhal— suelen ser contrarias a las que necesitan las naciones para ser felices”.<sup>38</sup> Con este viraje, la fuerza de apertura utópica que trae aparejado lo bello se disipa.

Mientras que las épocas donde el arte tiene mayor vigor son aquellas en las que impera el despotismo, la opresión de los pueblos y la desmesura de las pasiones de los soberanos, las épocas de mayor libertad son aquellas en las que el talento necesario para el arte empalidece. La secuencia transita de manera pendular de un extremo a otro; lo que anima a la creación da paso a aquello que termina envenenando el suelo que la alimenta. La constitución de las artes “exige ocio y pasiones fuertes, pero el ocio da lugar a la cortesía y la cortesía aniquila a las pasiones”.<sup>39</sup> Concebida en estos términos, la secuencia no pareciera alumbrar una salida.

Por un lado, Stendhal estima razonable y justo un gobierno de dos cámaras con un presidente, aunque sea también desfavorable a la originalidad de las creaciones artísticas.<sup>40</sup> “¿Qué importa?”, dice el autor luego de describir la serie de efectos de aquella secuencia, “la libertad es lo necesario, y las artes, cosa

<sup>37</sup> Véase Konrad Lotter, *Schönheit als Glücksverprechen. Anmerkungen zu Stendhal, Heine, Tocqueville, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche, Freud und Adorno*, Salon Verlag, Köln, 2000, p. 4.

<sup>38</sup> Stendhal, “Roma, Nápoles y Florencia”, *op. cit.*, p. 611.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> “Más afortunados que nuestros padres, nosotros sabemos que todo gobierno compuesto por dos cámaras y un presidente es aceptable, pero no hay que engañarse: este gobierno eminente-

superflua sin la cual se la puede pasar muy bien”.<sup>41</sup> En determinadas constelaciones políticas y sociales, la misma significación del arte se vuelve cuestionable. Pues, para Stendhal, la libertad sería privilegiada sobre los productos del arte, a los que considera en este contexto meros artificios superficiales de la vida. Es cierto que con ello se comprometería, en principio, sólo al arte, y no a la totalidad de la idea de belleza como promesa de felicidad, ya que Stendhal no la circunscribe sólo a la belleza artística.

También se podría pensar, como manifiesta Konrad Lotter, que el “demócrata Stendhal”<sup>42</sup> se inclinaría por la libertad y sacrificaría al arte porque la felicidad que éste promete sería equivalente a libertad política y a la autodeterminación, y su realización, a una estetización general de la vida cotidiana.<sup>43</sup> Por lo tanto, si la belleza cumple lo prometido, se conquistaría el reino de libertad entendido como comunidad de hombres autodeterminados, ideal sostenido tanto por Rousseau, como luego por anarquistas y por algunas tendencias marxistas.

Sin embargo, Lotter identifica aquí aquello que el planteo general stendhaliano mantiene en tensión, y cuyo vínculo interno no es totalmente visible. La libertad que postula Stendhal es una condición de posibilidad, no un fin en sí mismo, por más que aparezca en determinada coyuntura histórica como un fin, en tanto algo que no se tiene y se desea conquistar. El interés, por antonomasia, sería siempre la felicidad terrenal. Además es ambiguo el tipo de libertad al que refiere Stendhal cuando dice que la “libertad es lo necesario”. Las alusiones a la creación de un espacio público, de una constitución, en donde se pueda desplegar la libertad, no bastan para decidir si estaría pensando en un régimen que se limite a garantizar las libertades civiles y el bienestar en el ámbito privado, en uno cuyo fin sea la estimulación de una felicidad entendida como formas diversas de participación de las voluntades individuales en los asuntos comunes, o en alguna modalidad que articule a ambas.

Por otro lado, luego de la derrota del proyecto napoleónico orientado a transformar la vanidad y la ambición individual en virtud política para la felicidad colectiva de la nación francesa, el nuevo modelo de libertad que comienza a observarse, no sin asombro y desconfianza, es el modelo norteamericano. En él, piensa Stendhal, la realización de una sociedad libre implica la reducción a la mínima expresión del poder colectivo sobre los individuos. No obstante, con

temente razonable es probablemente también desfavorable al talento y a la originalidad”, *ibid.*, p. 568.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>42</sup> Konrad Lotter, *op. cit.*, p.10.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 4.

la realización de este tipo de libertad lo que desaparecería serían las condiciones para gestar las artes, condiciones que serían también el fermento para la constitución de sujetos felices y con carácter apasionado, capaces de amores intensos y de producir cristalizaciones.

De acuerdo con Stendhal, una vida común deseable no podría prescindir del criterio de la búsqueda de la felicidad del individuo.<sup>44</sup> Un régimen que no contemple esto en toda su dimensión podría fomentar algún grado de libertad, cierto margen de maniobra personal en la vida privada, pero no conformar sujetos individuales con fuerzas suficientes para generar su propia dicha. En esta perspectiva, la felicidad, si bien se vería favorecida por la reducción de la presión estatal, sólo se lograría por el efecto de una praxis constitutiva de individuos creativos y autónomos: “Un gobierno libre es un gobierno que no hace daño a sus ciudadanos, sino que, por el contrario, les da la seguridad y la tranquilidad. Pero de esto a la felicidad hay aún mucha distancia; la felicidad debe creársela el hombre mismo”.<sup>45</sup>

Desde la concepción stendhaliana, una forma feliz de vida colectiva presupondría la existencia de sujetos singularizados, activos, capaces de autodeterminarse como causa de su propia emoción. También requeriría individuos no coaccionados por el obrar violento de un poder tutelar. Si bien la dicha dependería de la praxis del individuo, para el disfrute serían necesarias las garantías que impone un régimen justo. El problema aquí es que Stendhal ve que el régimen justo y razonable que surge históricamente para contrarrestar los abusos de la irrupción de las pasiones de los hombres poderosos tiende a la homogeneización social, lo cual pone en peligro los contenidos positivos que el novelista encuentra en la individualidad, la espontaneidad y la originalidad. Todavía más, lo sensato de la libertad y de la igualdad podría desembocar en la apatía completa, tanto individual como colectiva, tal como sucede en la democracia estadounidense.

En América del Norte, constata Stendhal con un diagnóstico no muy distante del que efectuará algunos años más tarde Alexis de Tocqueville:

el gobierno desempeña muy bien su oficio, y no hace daño a nadie. Pero, como si el destino quisiera desconcertar y desmentir toda nuestra filosofía, o más bien acusarla de no conocer todos los elementos del hombre, alejados como estamos desde hace tantos siglos, por el desdichado estado de Europa, de toda verdadera experiencia, vemos que cuando falta a los americanos el mal precedente de los

<sup>44</sup> Según ha notado Guérin, en Stendhal la caza de la felicidad es un axioma. Cfr. Michel Guérin, *op. cit.*, p. 110.

<sup>45</sup> Stendhal, “Del amor”, *op. cit.*, p. 802.

gobiernos, parece que les falta algo de sí mismos... Son justos, son razonables, y no son felices.<sup>46</sup>

Siguiendo el diagnóstico político de Stendhal, la implementación de condiciones similares a las de los Estados Unidos traería consigo el imperio del dinero y de la lógica del beneficio. Bajo estas condiciones, no quedaría tiempo para apasionarse ante la belleza o para dedicarse al cultivo de las artes. Esto también tendría como corolario la necesidad política de halagar indistintamente las inclinaciones de la mayoría y de mantenerlas en un nivel de juicio conformista y estandarizado: “La tiranía de la opinión, ¡y qué opinión!, es tan necia en las pequeñas ciudades de Francia como en las de los Estados Unidos de América”.<sup>47</sup>

Decididamente, Stendhal abomina tanto de la vida provinciana francesa como de aquella alternativa cuantificadora de la democracia que menosprecia la vitalidad de los procesos de cristalización y el anhelo de una felicidad auténtica. Bajo la subordinación de los hombres a una sociedad organizada según la ley de la ganancia privada y la racionalidad de los medios con vistas a la mera autoconservación física de sus miembros, las condiciones para la constitución de la individualidad, para el surgimiento de las artes y para la felicidad acaban disipándose. Como advertiría el ilustrado aristócrata Tocqueville, “el alma de estos hombres no se ensancha gradualmente como su casa”.<sup>48</sup>

La frialdad en el trato y la parquedad de carácter se vuelven, según ambos autores, las disposiciones anímicas fundamentales, ya que ellas posibilitan en gran medida el éxito en los negocios y la ampliación de las propiedades. Para este nuevo tipo antropológico intuido por Stendhal y ahondado por Tocqueville, todo interés, energía y deseo que no entre dentro del juego del rendimiento económico y la mera reproducción de la propia vida se torna fútil. “Diríase —observa el novelista— que en esas gentes se seca la fuente de la sensibilidad”.<sup>49</sup>

En un pasaje de *Roma, Nápoles y Florencia*, Stendhal bosqueja un tipo de formación política en donde se podría cultivar la felicidad. Sin embargo, el es-

<sup>46</sup> Stendhal, “Del amor”, *op. cit.*, p. 803. Por su parte, Tocqueville presentará el siguiente cuadro sobre el empequeñecimiento del individuo burgués en la democracia estadounidense: “Lo que principalmente desvía a los hombres de las democracias de la grande ambición, no es la pequeñez de su fortuna, sino el esfuerzo violento que hacen todos los días por mejorarla; obligan al alma a emplear todas sus fuerzas en realizar cosas mediocres, lo cual no puede menos de limitar bien pronto su vista y circunscribir su poder”. Alexis Tocqueville, *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 579.

<sup>47</sup> Stendhal, “Le rouge et le noir”, en *Romans et Nouvelles*, *op. cit.*, p. 222.

<sup>48</sup> Alexis Tocqueville, *op. cit.*

<sup>49</sup> Stendhal, “Del amor”, *op. cit.*, p. 803.

critor permanece también aquí sujeto a la exaltación de la problemática figura mediadora del héroe enérgico y excepcional, del creador individual que pueda acortar la distancia entre la minoría ilustrada y la gran masa del pueblo: “Entre el Estado actual y el gobierno de la opinión, hace falta un Napoleón, y ¿de dónde sacarlo?”.<sup>50</sup>

Así expuesto, el desafío que se le impone a la acción política queda circunscripto a una posibilidad que debe vislumbrarse en el marco de una situación aparentemente dicotómica. A su vez, la interrogación final reclama al espacio político algo que, como se desprende de lo anterior, ya no se encuentra en condiciones de satisfacer. A partir del modo en que Stendhal describe la situación social, se puede entrever su desconfianza con respecto a la pronta emergencia de algún tipo vibrante de subjetividad con las fuerzas para superar la apatía generalizada. De manera que, con este planteo, flaquean las expectativas de una felicidad plena abiertas por las experiencias políticas revolucionarias.

La belleza, en general, y la artística, en particular, prometerían esa felicidad cuya realización no ha cumplido la dimensión política.

### El repliegue al arte

Ante el dilema histórico entre el anhelo de felicidad y un régimen político que alimente la libertad de todos sin caer en el orden desapasionado y nivelador de los Estados Unidos, Stendhal suele evocar también una imagen idealizada de un fragmento del pasado. Ese pasado reconstruido refiere a las frustradas tentativas por instaurar un “republicanismo”<sup>51</sup> exultante de pasiones, cuyo prototipo ubica en el Medioevo italiano. “Cuando, por desgracia para la felicidad pública, para la justicia, para el buen gobierno, pero por suerte para las artes, se vieron oprimidos los republicanos de la Edad Media, los más enérgicos, los que amaban la libertad más que la mayoría de sus conciudadanos, se refugiaron en los bosques”.<sup>52</sup>

Stendhal observa que, impotentes en una sociedad opresiva, los defensores de una libertad no escindida de la felicidad de todos optaban por la fuga hacia la naturaleza y por vivir como bandidos. Aquí, más que una apelación rousseauiana a la nostalgia del estado natural perdido, se podría cifrar la figura del re-

<sup>50</sup> Stendhal, “Roma, Nápoles y Florencia”, *op. cit.*, p. 543.

<sup>51</sup> Sobre las oscilaciones entre opiniones republicanas y antirrepublicanas en Stendhal, véase Michel Crouzet, “Misanthropie et vertu. Stendhal et le problème républicain”, en *Revue des Sciences Humaines*, (janvier/mars 1967), pp. 29-52.

<sup>52</sup> Stendhal, “La abadesa de Castro”, en *Obras completas*, tomo II, *op. cit.*, p. 1418.

pliegue hacia la producción artística ante la imposibilidad de la política de transformar la vida. Es decir, así como el camuflaje natural del bosque permite a los bandidos medievales gestar y salvaguardar la dignidad de la libertad y de una vida rica en sensaciones,<sup>53</sup> ambas prometidas al mismo tiempo que confiscadas en el interior de la estructura social, del mismo modo Stendhal se refugia en su madurez hacia la artificialidad de la producción artística.<sup>54</sup> En ese repliegue parece quedar en suspenso la pretensión de unir la propia felicidad y la libertad interior con la felicidad y la libertad colectiva. Lo que resulta del retraimiento hacia la experiencia individual y creativa del artista abocado a la escritura es la moderación de la fuerza de la vida anímica del apasionado hombre de acción.

En la escritura, esta operación sobre la propia sensibilidad, sobre el “mundo propio”, conecta con la liberación de los cánones artísticos naturalizados. Stendhal sólo observa el precepto estético de alcanzar una prosa cristalina, desprovista de rellenos innecesarios u ornamentos rítmicos, aunque su objeto sea la expresión de las más recónditas y oscuras pasiones humanas.

Para lograr este propósito, Stendhal no se apoya en ninguno de los patrones literarios dominantes de la época; a éstos más bien los desdeña.<sup>55</sup> Su manual de escritura lo extrae, en cambio, del Código Civil napoleónico, al que confiesa leer diariamente para acostumbrarse a la acritud de su lenguaje.<sup>56</sup> En una carta dirigida a Balzac, quien en una elogiosa reseña a *La Cartuja de Parma* le había observado alguna incorrección en su estilo, el viejo Stendhal apunta: “Yo no veo más que una regla: *ser claro*. Si no soy claro, todo mi mundo desaparece. Yo quiero hablar de lo que pasa en el fondo del alma de Mosca, de la duquesa, de Clélia”.<sup>57</sup>

La defensa de la libertad y la felicidad irrestricta no se dispone ya en el actuar revolucionario estrictamente político; ahora se filtra en la laboriosa operación del escritor sobre una forma que pretende ser reflejo de interioridades

<sup>53</sup> Sobre el rol de los salteadores y bandidos en Stendhal, véase Harry Levin, *op. cit.*, pp. 147 y ss. y 168.

<sup>54</sup> El lugar de la felicidad esquivada que detentaban casi exclusivamente las mujeres que amó, en los últimos años de su vida pasa a ocuparlo la escritura: “Después de ellas, mis obras.” Stendhal, “Vida de Enrique Brulard”, en *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 730.

<sup>55</sup> Para Stendhal, el estilo dominante estaría representado por la pomposidad y el tono declamatorio de Chateaubriand: “El estilo de M. de Chateaubriand y de M. de Villemain me parece decir: 1º muchas pequeñas cosas agradables pero inútiles (como el estilo de Ausone, de Claudio, etc.); 2º muchas pequeñas falsedades, agradables de oír”. Stendhal, “Borrador de la carta escrita por Stendhal a Balzac con motivo del artículo de este sobre la Cartuja de Parma”, en *Obras completas*, Tomo III, México, Aguilar, 1956, p. 1756.

<sup>56</sup> *Cfr.* Giuseppe T. di Lampedusa, *Stendhal*, Península, Barcelona, 1996, pp. 24 y ss.

<sup>57</sup> Stendhal, *op. cit.*

excepcionales. De ese modo, Stendhal encuentra en el trabajo con el lenguaje literario, como su personaje Julien Sorel lo hace en la renuncia al conformismo social y en la entrega al delito, o como él mismo en sus viajes a Italia, un antídoto contra la vulgaridad y la avaricia propias de los nuevos ricos. Éstos son, ante los ojos stendhalianos, impermeables a la dimensión sensible.

Por esto, Stendhal imaginaba que sus lectores no podrían encontrarse entre los hombres de negocios y entre los tenderos. Ellos no podrían comprender la promesa que encierran las desenfundadas aventuras de sus personajes principales. La riqueza de la dimensión sensible de estos últimos, cuya atención dicta a Stendhal una exigencia de estilo, es “un país en el que no es fácil que penetre la mirada de los nuevos ricos, como el latinista director de la Moneda, el conde Roy, M. Laffitte, etc., etc.... La mirada de los tenderos, de los buenos padres de familia, etc., etc.”.<sup>58</sup>

### **La subjetividad escindida: pasiones revolucionarias y seguridad burguesa**

La distancia crítica que el arte realista toma de las reglas vigentes en el orden social a través del estilo ha sido un tópico frecuente discutido en la interpretación de las obras literarias.<sup>59</sup> En el caso de Stendhal, la operación estética sobre la constitución de la sensibilidad de los personajes también ha sido pensada por una importante tradición de estudiosos como una forma de cuestionamiento del presente histórico.

Desde esta perspectiva, la dimensión crítica de la belleza como promesa de felicidad contendría un significativo valor cognitivo: ella sería vinculante con el conocimiento de una realidad extraestética al constituirse en una negación determinada de lo socialmente devenido y reificado. Esa rebeldía contra lo existente mostraría la mutilación real de cualquier goce auténtico en medio de un tipo de relaciones sociales que reduce la dicha a una noción abstracta o la circunscribe a una propiedad o a un bien, cuyo anhelo y satisfacción sería un privilegio de los poderosos. E incluso a éstos la felicidad plena también les sería negada, aunque en un grado diferente que a los grupos sin privilegios. Pues ellos la considerarían una mera posesión de honores u objetos, pero ya no como “intensificación de los valores vitales”. A ello se puede atribuir el énfase

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> Una esclarecedora síntesis de los clásicos debates generados en torno al realismo en el interior de una estética materialista marxista se encuentra en Fredric Jameson, “Reflections in Conclusion”, en Fredric Jameson (Ed.), *Aesthetics and Politics*, Verso, London, 2002, pp. 196-212.

sis que pone Stendhal en la dimensión profundamente individual y sensible, en cierto modo extraordinaria, de algunos de sus héroes y heroínas.

Aquel énfasis correspondería, en Stendhal, a la representación de lo desdichado y lacerado en una época en la que gobierna tanto el lastre de una nobleza aterrada por el pasado reciente, así como la apatía, el aburrimiento y la fijación en el dinero de la burguesía ascendente. Pero como en esa época se ahogarían tanto los impulsos enérgicos de la revolución como aquellos que motivaron las gestas napoleónicas, a esos personajes apasionados no les quedaría más salida para proteger su integridad fuera de lo común, y sosegar en parte su descontento, que la infamia, el delito o la muerte. Con esta paradójica resolución, Stendhal expresa el límite de la formación de una interioridad que ni puede encontrar una plena satisfacción en sí misma, ni tampoco puede hallarla en un mundo social banalizado.

Georg Lukács centró las debilidades de esta rebelión literaria contra lo existente en la incapacidad de Stendhal, debida a su apego a los valores e intereses del período heroico de la burguesía revolucionaria, de entender el “carácter históricamente necesario” del fin de una etapa en la evolución del capitalismo.<sup>60</sup> No obstante, más que la personificación de la imposibilidad psicológica de un hijo pródigo de la clase burguesa de trascender los lindes de ésta, se podría resaltar en la representación stendhaliana las aporías propias de un quiebre histórico, social y conceptual determinado precisamente por el derrumbe de las certidumbres en las cuales reposaba el entusiasmo de la praxis revolucionaria.

En consonancia con algunas ideas de Peter Bürger y Remo Bodei, sugerimos que lo que allí pierde todo tipo de sustento es la esperanza en el cumplimiento del proyecto impulsado por los ilustrados del siglo XVIII.<sup>61</sup> Éstos aspiraban a orientar las acciones de los hombres hacia la configuración de un orden social racional en el cual la felicidad colectiva cobijaría plena y necesariamente a la felicidad individual. Ésta era deseada, pero se legitimaba sólo por intermedio de aquélla. En efecto, el honor de estos individuos se medía por el sacrificio del bienestar y de los goces inmediatos, tanto los propios como los del círculo familiar, que estaban dispuestos a realizar para extender la felicidad a todo el cuerpo social. Al ponerse al servicio de este fin, podían suponer que todo sacrificio, hasta el de su propia existencia física sería recompensado en el futuro con el establecimiento de una más noble y rica figura de la felicidad. Esto implicaba que la misma voluntad se proyectaría más allá de su muerte al fomentar un estilo de vida guiado por el compromiso afectivo con los otros, vinculante tanto con sus coetáneos como con las generaciones venideras.

<sup>60</sup> Cfr. Georg Lukács, *La novela histórica*, Era, México, 1966, p. 93.

<sup>61</sup> Cfr. Peter Bürger, *op. cit.*, p. 156.



Un ejemplo de estos ideales todavía se encuentra en François-Noël Babeuf. Antes de ser sometido a la pena capital por su participación en la “Conjura de los iguales”, Babeuf condensó en una última carta a su familia la imagen purificada de las ambiciones y los ideales revolucionarios:

Mis amados, espero que se acuerden de mí y hablen de mí con frecuencia. Espero que crean que los he amado mucho a todos. No concebía otro modo de hacerlos felices más que por medio de la felicidad común. He fracasado; me he sacrificado; muero también por ustedes... El único bien que te quedará de mí será mi reputación. Y estoy seguro de que tú y los niños tendrán un gran consuelo gozando de ella. A ustedes les será agradable oír decir a los corazones sensibles y rectos, al hablar de su padre y de su esposo: Fue perfectamente virtuoso. Adiós. Ya sólo me une a la tierra un hilo, que se romperá mañana.<sup>62</sup>

Lejos de concretarse la añoranza de Babeuf de una felicidad común terrena iluminada por una estricta voluntad virtuosa, el período posrevolucionario trajo consigo una inestable organización de las relaciones económicas, políticas y sociales, dominadas por la vanidad, las intrigas, la lógica de la ganancia y la avidez ilimitada de sujetos posesivos en permanente competencia entre sí.

Ante esto, Stendhal no asumiría ni la abnegada posición de los revolucionarios igualitarios,<sup>63</sup> al estilo de Babeuf, ni mucho menos vindicaría el impulso burgués hacia la maximización del beneficio económico individual. Por su propia experiencia histórica, Stendhal ya conoce los excesos de la burguesía revolucionaria y las formas sociales represivas que fueron instauradas para encauzar el desenfreno de aquélla. Sin embargo, el mismo también percibe que esta nueva constitución social, dirigida ahora por los propietarios, obstruye aquellas condiciones que harían posible la satisfacción del goce sensible.

Lo que se produce en la época de Stendhal es la reducción de la felicidad a un mero estado de ánimo azaroso, sin conexión con la organización política de una sociedad orientada a la felicidad común. La felicidad que podría deparar tanto la solidaridad con los otros, como el amor y el goce sensual, cuya materialización se prefigura en el placer sexual, se ve drásticamente restringida. En el ámbito de la competencia económica, la misma se convierte en un elemento más de una cadena de cálculos, en un instrumento para la obtención de beneficios o la disminución de riesgos. En el ámbito de la moral ascética dominante,

<sup>62</sup> François-Noël Babeuf, “Dernière lettre de Graccus Babeuf á sa femme et ses enfants”, en Philippe Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Librería romántica, Bruselas, 1828, pp. 322 y ss.

<sup>63</sup> Cfr. Remo Bodei, “El rojo, el negro, el gris: el color de las modernas pasiones políticas” en Silvia Vignetti Finzi (Ed.), *Historia de las pasiones*, Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 342-345.

la felicidad se transforma en una moderada aspiración que de ningún modo podrá ser cumplida en este mundo. Con el establecimiento de la sociedad burguesa, el mismo placer “es racionalizado —pragmática o moralmente— y aparece como un simple medio para un fin que está más allá de él, al servicio de la dócil subordinación del individuo a las formas existentes del proceso de trabajo”.<sup>64</sup>

Nuevamente la voluptuosa vida italiana, cuya veneración Stendhal no se cansa de profesar, aparece como contrapeso de la racionalización del goce que acompaña al modo burgués de producción: “Quitadle a Italia el ocio, dadle trabajo inglés, y le arrebatáis la mitad de su felicidad”.<sup>65</sup>

Con este trasfondo, las aspiraciones a una felicidad irrestricta, que en *Roma, Nápoles y Florencia* remitían todavía al contrastante vínculo entre felicidad pública y felicidad individual, en *Rojo y Negro* se atrincheran en la intimidad indócil de sus personajes extraordinarios.<sup>66</sup> Esto encuentra una clara expresión en los conflictos de conciencia que brotan del interior del ambicioso Julien Sorel.

Al final del capítulo XII del Libro I de la novela, Julien se debate ante la disyuntiva de un posible ascenso a la estabilidad burguesa, por medio de una oferta de trabajo de su amigo Fouqué, o mantenerse incólume, como ávido lector de Napoleón, en sus tempranas ambiciones de una vida exultante de placeres y aventuras:

Como Hércules, se encontraba dividido, no entre el vicio y la virtud, sino entre la mediocridad seguida de un bienestar asegurado y todos los sueños heroicos de su juventud. “No tengo una verdadera firmeza —se decía y ésta era la duda que más daño le hacía. No soy de la madera con que se hacen los grandes hombres, puesto que temo de que ocho años pasados en procurarme el pan me quiten esa energía sublime que impulsa a realizar cosas extraordinarias”.<sup>67</sup>

Si las ambiciones son excesivamente racionalizadas, hasta el punto de llegar a asemejarse a la hipocresía que combaten, se termina condicionando a la misma energía vital del impulso sensible.<sup>68</sup> El héroe stendhaliano no podrá escapar, ni siquiera en su condena a muerte, a esta racionalización del ámbito de lo sensible, la cual pone freno a la consumación en esta sociedad de una auténtica felicidad.

<sup>64</sup> Herbert Marcuse, “Zur Kritik des Hedonismus”, en *Kultur und Gesellschaft I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, p.154.

<sup>65</sup> Stendhal, “Roma, Nápoles y Florencia”, *op. cit.*, p. 535.

<sup>66</sup> Peter Bürger, *op. cit.*, p. 155.

<sup>67</sup> Stendhal, “Le rouge et le noir”, *op. cit.*, p. 287.

<sup>68</sup> Cfr. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 140.

Con base en esto, sostenemos que en Stendhal se enuncia el límite histórico de la conformación de una sensibilidad fragmentada entre la añoranza del ciudadano virtuoso y apasionado y el advenimiento del individualismo burgués. Así, Stendhal expresa la ambigüedad contenida en la constitución del concepto de individuo burgués. Ese individuo comprende tanto la posibilidad del despliegue de lo singular libremente diferenciado, un sujeto autónomo garante de su propia praxis y dueño de su destino, como al potencial sujeto asilado en sus asuntos privados, el cual sobrepone su propia seguridad y sus intereses egoístas a cualquier otro tipo de fines.

### Consideraciones finales

En el origen stendhaliano de la noción de belleza como promesa de felicidad aparecen entrelazados, por lo menos, tres momentos significativos.

El momento erótico-sensual, que asociamos al proceso de cristalización y a la intensificación de los valores vitales, ha sido enfáticamente destacado desde Nietzsche por diferentes interpretaciones. En torno a este momento también es posible articular otros dos momentos de la noción de belleza: el crítico-negativo y el utópico. El crítico-negativo refiere a dos aserciones particularmente relevantes. Por un lado, la belleza en Stendhal se opone a una concepción que liga lo bello a la contemplación desinteresada por parte del espectador. Por otro, aquella definición aparece como la contraimagen de la alienación creciente de la subjetividad burguesa. La belleza sería el lugar donde se conservan las fuerzas de resistencia contra un mundo en el cual la intensidad de las pasiones revolucionarias comenzaría a apaciguarse. Pero si la belleza retiene la fuerza de la negación, como promesa alberga también un momento utópico: el remitir a un mundo en el cual la felicidad sensible pudiese ser plenamente gozada.

Como vimos, el tratamiento de la noción de belleza desborda la esfera de los problemas estéticos y artísticos. Stendhal es consciente de que lo bello por sí mismo no posee la fuerza material necesaria para cumplir lo que su momento utópico promete. Esto nos llevó a pensar los indicios de un giro político en la noción de belleza, sobre todo allí donde el escritor francés alude a las condiciones políticas que posibilitan el surgimiento del arte.

También sostuvimos que Stendhal entroniza la búsqueda de la felicidad y considera a la belleza como esa dimensión concreta del presente en la cual quedan resguardadas las promesas incumplidas del ámbito político. Pero lo bello, según esta perspectiva, no tendría la misión de crear las condiciones sociales necesarias para eliminar los infortunios de los seres humanos. Lo bello en Stendhal sería esa dimensión de lo real que contendría, con su fuerza inten-

sificadora de vida, la capacidad para advertir, cuestionar o trastocar la alienación reinante en otras dimensiones sociales. La esfera que tendría la función de crear las condiciones necesarias para la felicidad de todos es, para Stendhal, la esfera política.

Sin embargo, salvo cuando construye su imagen idealizada de Italia, el lugar en donde la cristalización arraiga en lo cotidiano y la felicidad se vive como hábito, Stendhal observa que los gobiernos democráticos existentes en su tiempo, aquellos que podrían generar las condiciones para una vida feliz, abonan a su vez el terreno para extinguir la vitalidad sensible atribuida a la ambigua noción de individuo.

Según sugerimos en nuestro planteo, el retraimiento de Stendhal a la producción artística opera como una modalidad de resistencia contra el agotamiento de la sensibilidad y la diferenciación de los individuos, al mismo tiempo que expresa una manera de atesorar en la belleza artística la promesa incumplida de una vida auténticamente feliz.

Fecha de recepción: 16/08/2012

Fecha de aceptación: 15/04/2013

**“SOLA FIDES, SOLA SCRIPTURA”**  
**La disputa de Leipzig y el rompimiento de**  
**Martín Lutero con la Iglesia romana (1517-1521)**

**ESTEBAN RAMÍREZ GONZÁLEZ\***

Las grandes y dramáticas peripecias de la historia... vistas desde lejos parecen finales inevitables, impuestos por la necesidad de los tiempos... Vistas de cerca, parecen el resultado de muchos episodios contingentes, de ocasiones en parte aprovechadas y en parte perdidas... El gran drama se diluye en las historias individuales.

MAURIZIO VIROLI,  
*La sonrisa de Maquiavelo*

**Resumen**

**E**l presente ensayo aborda los debates conocidos como la ‘Disputa de Leipzig’ (1519) y su impacto en el rompimiento de Martín Lutero con la Iglesia romana (1517-1521). Se evalúa la importancia de este evento en el desarrollo del pensamiento luterano, de forma particular, en el desafío a la autoridad pontificia implícito en su teología, la radicalización de su postura frente a la respuesta de

\* Maestro y candidato a doctor por el Instituto de Altos Estudios Internacionales y de Desarrollo (IHEID), Ginebra, Suiza, y estudiante doctoral visitante en la Universidad de Oxford, [esteban.ramirez@iheid.ch](mailto:esteban.ramirez@iheid.ch)

Este ensayo está basado en la investigación realizada como parte de mis estudios de Bachillerato Internacional en 2006. Algunas modificaciones han sido introducidas para destacar su relevancia en torno a la historia global y las relaciones internacionales, campos en los que trabajo actualmente. Agradezco a Ma. Cristina Camacho de la Torre por su supervisión durante las primeras etapas de esta investigación.

la Iglesia romana a su doctrina, así como el impulso para llegar hasta el rompimiento. Situando el contexto histórico de la Disputa, este ensayo traza también el desarrollo y la importancia de la teología luterana en cada uno de los momentos que se consideran determinantes en el rompimiento, mostrando así el impacto de la agencia individual en el devenir histórico.

*Palabras clave:* Reforma protestante, Martin Lutero, Disputa de Leipzig, teología, agencia, constructivismo.

## Abstract

This essay addresses the ‘The Leipzig Dispute’ (1519) and its impact on the confrontation between Martin Luther and the Roman Church (1517-1521). It evaluates the importance of this event in the development of Lutheran thought—in particular, the challenge to pontifical authority implicit in his theology, the radicalisation of his position before the Roman Church, and the motivation to reach the final break. Setting the historical context of the Dispute, this essay also traces the development and importance of Lutheran theology through each of the defining moments leading to the break with the Roman Church, thus illustrating the role of individual agency in historical development.

*Key words:* Reformation, Martin Luther, Leipzig Dispute, theology, agency, constructivism.

## Introducción

“Por amor a la verdad y por el anhelo de alumbrarla”,<sup>1</sup> introduce Martín Lutero (1483-1546) las 95 tesis que clavara en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg en 1517. Palabras ciertas, pues en ellas expresaba no tanto un desafío a la Iglesia,<sup>2</sup> o las bases para un cisma teológico o una polémica doctrinal,<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Martín Lutero, *Las 95 tesis*, en *Obras de Lutero* (ed. de Teófanos Egido), Sígueme, Salamanca, 2001, p. 65.

<sup>2</sup> “Lo último que se proponía era escindir su Iglesia, la católica (=“universal”), y dividir su mundo... tampoco estaba realizando un acto desacostumbrado... era común entre los clérigos iniciar un debate de esta manera. El equivalente actual sería publicar un artículo provocador en una revista académica”. Jacques Barzun, *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente*, Taurus, Madrid, 2001, p. 31.

<sup>3</sup> En el presente trabajo se hace una distinción importante entre teología y doctrina, términos usualmente confundidos. *Teología* refiere a la concepción general sobre Dios y el cristianismo, tal y

como la culminación de una profunda crisis personal y religiosa: una búsqueda para sanar a su *alma enferma*<sup>4</sup> del peso del pecado que se atribuía y que habría de atormentarlo desde sus años en el convento de Erfurt hasta el descubrimiento de la doctrina de la justificación por la gracia, tras el estudio de la *Epístola a los Romanos* del apóstol Pablo, ya como profesor de Teología en la Universidad de Wittenberg (ca. 1516).

Las *Tesis* ciertamente respondían a la proliferación de indulgencias,<sup>5</sup> como la venta que el monje dominico Johannes Tetzel llevaba a cabo exitosamente en las proximidades de Wittenberg,<sup>6</sup> o las que se expedían tradicionalmente en esa misma ciudad en la víspera de su publicación.<sup>7</sup> La respuesta de Lutero ante el asunto de las indulgencias es la de quien, habiendo encontrado una "solución evangélica a sus propias deudas, le es imperdonable que la gente fuera privada de su dinero difícilmente ganado a cambio de promesas carentes de valor".<sup>8</sup>

Sin embargo, tres años más tarde, en los tratados de 1520, Lutero ha abandonado la posición abierta al diálogo y sujeta de la autoridad eclesiástica, que había claramente manifestado en las tesis.<sup>9</sup> En 1517 Lutero escribe: "yo aplaudo y sigo a la Iglesia en todo",<sup>10</sup> mientras en 1521 declara abiertamente que el Papa es el anticristo y sostiene su desafío a la Iglesia aun ante la Dieta imperial

como las ideas de Lutero sobre la justificación por la gracia a través de la fe y la supremacía de la Biblia. Por otro lado, *doctrina* refiere a una aplicación más concreta dentro de un sistema teológico, por ejemplo, diferentes opiniones sobre las indulgencias.

<sup>4</sup> Véase el estudio clásico de William James sobre psicología de la religión, en *The Varieties of the Religious Experience*, Secaucus, Touchstone, NJ, 2004, capítulos 6 y 7.

<sup>5</sup> Originalmente concesión hecha a cualquiera que participara en las cruzadas o que diera dinero para permitir que alguien carente de recursos lo hiciera. Las indulgencias liberaban a los pecadores de un determinado tiempo de castigo en el purgatorio antes de que fueran al cielo. En teoría, éstas creaban una especie de crédito sobre el tesoro de méritos acumulado por Cristo y los santos en el Cielo. Pero ni la teoría ni la conexión con el dinero estaba bien definida, y los clérigos aprovechaban la situación, como Tetzel, simplemente vendiendo indulgencias. Mortimer Chambers (*et al.*), *The Western Experience*, McGraw-Hill, Nueva York, 1999, p. 438.

<sup>6</sup> Como apunta Febvre, Lutero "no necesitaba del 'escándalo de Tetzel' para ver acción a los predicadores de indulgencias". *Martin Lutero: Un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.82. Véase también Patrick Collinson, *La Reforma*, Debate, Barcelona, 2004, traducción de José Antonio Bravo, pp. 68-70.

<sup>7</sup> Sobre la venta de indulgencias, véase Jonathan W. Zophy, *A Short History of Renaissance and Reformation Europe: Dances Over Fire and Water*, Prentice Hall, Lebanon, Indiana, 1996, pp. 158-159, y Dietrich Schwanitz, *La cultura*, Taurus, Madrid, 2004, pp. 101-102. Sobre la venta de indulgencias en Wittenberg, Febvre, *op. cit.*, p. 87.

<sup>8</sup> Chambers *et al.*, *op. cit.*, p. 438.

<sup>9</sup> Egido, *op. cit.*, p. 19.

<sup>10</sup> Lutero ante Cayetano en Augsburgo, citado en James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 190 y 191.

en Worms. En otras palabras, la querrela doctrinal inflamada por el asunto de las indulgencias en 1517, se consumaba en 1521 ya no como un debate académico o una tímida propuesta de reforma, sino como el rompimiento definitivo con la Iglesia Romana.<sup>11</sup> Es así que surge la pregunta, ¿cuáles fueron las principales causas de éste rompimiento, de la transformación de las primeras ideas reformadoras en un ataque directo a la Iglesia?

En el contexto de debates contemporáneos en torno a la historia global y las relaciones internacionales —la naturaleza de la “agencia”,<sup>12</sup> la difusión y el impacto de las ideas a nivel “global”,<sup>13</sup> y la relación entre *longue durées* y coyunturas críticas—,<sup>14</sup> el caso de Lutero ilustra la forma en la que la interacción entre individuos y su contexto histórico pueden marcar un hiato decisivo en el devenir histórico. El cisma religioso que abriera Martín Lutero entre 1517 y 152 resonaría fuertemente en los Tratados de Münster y Osnabrück, mejor conocidos como la Paz de Westfalia, y la definición de “soberanía” como principio organizador característico de la modernidad.<sup>15</sup> La Reforma protestante de Lutero determinó en muchos sentidos el surgimiento del mundo moderno: las guerras de religión que cambiaron el rostro de Europa y sentaron las bases de un nuevo orden internacional, la evangelización de América, e incluso los orígenes del Imperio alemán.

<sup>11</sup> “En 1521, Lutero fue llevado frente al emperador Carlos V y los príncipes electores del Imperio para ser juzgado... No sólo se negó a retractarse, “¡Había dicho de forma inequívoca que el Papa y los concilios se habían equivocado y contradicho con frecuencia... [y que] podía demostrarse que [históricamente]!” Lutero consumaba así el rompimiento con la Iglesia. Heiko A. Oberman, *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, pp. 240-251.

<sup>12</sup> Véanse las ponencias de Kathryn Sikkink, Iver Neumann, y Martha Finnemore, “The Future of Constructivist Research in International Relations”, Universidad de Oxford, 30 de abril de 2013.

<sup>13</sup> Conferencia dictada por Sir Christopher Bayly durante el “Global Knowledge Workshop”, Universidad de Oxford, 10 de mayo de 2013. Véase también, Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, Oxford, Blackwell, 2004; y David Armitage, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

<sup>14</sup> Jeremy Adelman, “Latin American *Longues Durées*”, en *Latin American Research Review*, 39(1), 2004; James Mahoney y Celso Villegas, “Historical Enquiry and Comparative Politics”, en Carles Boix y Susan Stokes, *Oxford Handbook of Comparative Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

<sup>15</sup> Kalevi J. Holsti, *Peace and War: Armed Conflicts and International Order, 1648-1989*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 25-42, y Robert B. J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Cfr. Esteban Ramírez, “Violence, Sovereignty and the Transformation of Order in the Modern World-System”, documento de trabajo, Instituto de Altos Estudios Internacionales y de Desarrollo. Reconozco mi deuda con Nick Onuf por las largas discusiones sobre la Paz de Westfalia, la genealogía de la soberanía, y los orígenes del orden internacional.



Mientras que los orígenes y desarrollo de este proceso estuvieron fuertemente marcados por el contexto político, intelectual y religioso de la época, algunas de las facetas más individuales del pensamiento de Lutero sentaron los orígenes y dieron forma al rompimiento, determinando así el curso de la Reforma protestante. El presente ensayo busca ilustrar cómo la teología, desarrollada con base en su exégesis bíblica y experiencia religiosa, condujo a Martín Lutero a desafiar la autoridad papal y a cuestionar los fundamentos doctrinales de la Iglesia. Siguiendo la cadena acontecimientos que conducen a Lutero de Wittenberg (1517) a Worms (1521), y con base en un análisis de fuentes primarias y secundarias, se destacará la importancia de la Disputa de Leipzig (1519) en este proceso.

### El legado del pasado: antecedentes

Martín Lutero nació en 1483, hijo de Hans Luther, un ambicioso minero,<sup>16</sup> y Margarethe Lindermann, descendiente de una familia burguesa de Eisenach.<sup>17</sup> Gracias a ella y a la ambición de su padre, Lutero recibió una excelente educación, primeramente en Magdeburg y posteriormente en Eisenach, donde cursó sus estudios universitarios<sup>18</sup> y sería introducido al nominalismo de Guillermo de Occam y de Gabriel Biel.<sup>19</sup> Lutero era un alumno brillante,<sup>20</sup> sin embargo, súbitamente abandonó sus estudios de derecho para entrar al convento de los Agustinos-ermitaños de Erfurt. Dentro de la vida monástica, en la severidad de

<sup>16</sup> De Lamar Jensen, *Reformation Europe. Age of Reform and Revolution*, D.C. Heath & Company, Lexington, Mass., 1992, p. 55.

<sup>17</sup> Collinson, *op. cit.*, p. 65

<sup>18</sup> Jensen, *op. cit.*, p. 55

<sup>19</sup> El nominalismo fue propuesto por el fraile inglés Guillermo de Occam, sostiene una acentuada separación entre la razón y la fe —al contrario de lo propuesto por Tomas Aquino y la escolástica medieval— y concede la primacía a esta última, junto con un fuerte énfasis en tanto la incognoscibilidad de Dios así como su omnipotencia. "Los universales —decía— no son cosas reales... sino palabras (nomina)... Nuestro espíritu por su naturaleza, no puede aprehender sino realidades individuales y contingentes; de donde se deduce que todas las ciencias que pretenden sobrepasarlas, como la metafísica y la teología, no ofrecen ninguna seguridad: fallan desde la base". Charles Guignebert, *Cristianismo medieval y moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 165. Además de ello, Occam también adelantaba una crítica a la doctrina del inefable papal: "ni la primacía del Papa ni la jerarquía son en sí necesarias a su existencia... El Papa puede equivocarse, el Concilio también... la única regla debe buscarse en las Escrituras", Guignebert, *op. cit.*, pp. 161 y 162.

<sup>20</sup> Un contemporáneo suyo recuerda: "el empezó a estudiar seria y esforzadamente lógica así como el resto de las artes libres y retóricas... empezaba sus estudios cada mañana con oración y misa. Su regla era 'Ansiosamente orado es casi estudiado.' Nunca se quedaba dormido o faltaba a clase, cuestionaba a sus profesores de una manera honorable. Estudiaba con sus compañeros y el tiempo en que no había clases lo pasaba en la biblioteca", Jensen, *op. cit.*, p. 56.

la práctica católica, Lutero experimentaría la insuficiencia de las buenas obras, de ser un “monje impecable”,<sup>21</sup> ante la realidad psicológica y atemorizante del pecado, preámbulo de su descubrimiento de la doctrina de la justificación por la fe.

El ambiente social en el que se desarrolló el joven Lutero transpiraba el deseo de una reforma religiosa.<sup>22</sup> El humanismo cristiano que había inspirado en las clases educadas una preocupación por el retorno al estudio del Antiguo y Nuevo Testamentos;<sup>23</sup> la interiorización del cristianismo<sup>24</sup> y el interés en un cristianismo libre de superstición y vulgaridad; la valoración de la *filosofía de Cristo*<sup>25</sup> y la búsqueda de una Iglesia depurada de la corrupción. Ideas semejantes habían sido expuestas por pensadores como Erasmo de Róterdam, John Wycliff y Jan Huss;<sup>26</sup> así como por el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, quien había logrado implementar una moderada reforma en la Iglesia de España.<sup>27</sup>

A falta de una reforma temprana como en el caso de España, la Iglesia enfrentaba una situación difícil en el Sacro Imperio.<sup>28</sup> En medio de la agitación política causada por la muerte del emperador Maximiliano I en 1519, Carlos V

<sup>21</sup> Traducción del latín de Teodoro K. Rabb del Prefacio de Lutero a la edición de 1545 de sus escritos, en Otto Scheel (ed.), *Dokumente zu Luther Entwicklung*, Mohr, Tübinga, 1929, pp. 191 y 192.

<sup>22</sup> “...hay que señalar que el movimiento humanístico septentrional dio a la ‘reforma’ el arma-zón técnico y la independencia mental suficientes para construir estructurar la verdadera rebelión religiosa”. Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Historia universal siglo XXI. Los fundamentos del mundo moderno*, Siglo XXI, México, 2002, p. 228.

<sup>23</sup> “El deseo de leer la escritura en su más genuina forma era, sin duda, piadoso... Pero tras ese deseo se ocultaba la exigencia de encontrar la confirmación a una espiritualidad nueva, todavía no estructurada, pero claramente opuesta a la tradicional, y, en especial, a la de los últimos siglos de la Edad Media... entre 1466 y 1478, habían salido las primeras ediciones en alemán, holandés, italiano y francés de la Biblia; en 1470 había visto la luz en Augsburgo la primera de las Biblias ilustradas, más accesibles por su complemento iconográfico. Ya antes de que Lutero se rebelase contra Roma, las distintas ediciones de la Escritura no se contaban en Europa por decenas sino por centenares”. Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 229.

<sup>24</sup> “En esta especie de nueva entrega al contacto directo —es decir, a la búsqueda del contacto— entre el hombre y Dios, el prestigio perdido por las instituciones tradicionales y el profundo descontento espiritual por ellas provocado, empujaban a los creyentes a poner, por lo menos, entre paréntesis a la Iglesia visible, y a intentar la realización de una renovada experiencia religiosa con sólo las propias fuerzas”. Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 231.

<sup>25</sup> Jensen, *op. cit.*, p. 53.

<sup>26</sup> Armando Saitta, *Guía crítica de la historia moderna. La Reforma Protestante*, FCE, México, 1998, pp. 57-59.

<sup>27</sup> De tal modo que cuando, años después, las atronadoras prédicas de los reformadores protestantes resonaron por toda Europa, no encontraron ecos en España, *cf.* Juan A. Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1999, ed. de Alicia Mayer, p. 70.

<sup>28</sup> Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 72.

logró ser coronado emperador romano a cambio de numerosas concesiones<sup>29</sup> a los príncipes electores,<sup>30</sup> quienes buscaban aumentar su poder territorial y autonomía.<sup>31</sup> Bajo este clima de incertidumbre política e incipientes tensiones "proto-nacionalistas", la justificación por la fe predicada por Lutero sería un decisivo catalizador de la Reforma.<sup>32</sup> La corrupción de la Iglesia habría de sumarse a esta combinación de factores domésticos, tal y como lo ilustra el asunto de las indulgencias.

El príncipe Alberto de Hohenzollern, arzobispo de Magdeburgo y administrador de Halberstadt, había llegado a un arreglo con Roma para obtener el arzobispado de Maguncia a través de un préstamo hecho por la familia de banqueros imperiales, los Fugger. Roma exigió a Alberto recaudar los 29,000 florines de oro adeudados a través de la promulgación de indulgencias para la construcción de la Basílica de San Pedro en Roma, ofreciéndole la mitad de la suma recaudada.<sup>33</sup> El monje dominico Johannes Tetzel llevó a cabo la venta con gran éxito, contribuyendo a la proliferación de indulgencias a las que respondían las *Tesis* de Lutero, haciendo pública la reflexión teológica desarrollada durante sus años como profesor de teología en la Universidad de Wittenberg.<sup>34</sup>

### La experiencia personal y la "nueva teología" luterana

En esta coyuntura se entrelazan las inquietudes personales y el genio teológico de Lutero con las tensiones históricas de la Alemania imperial, conduciendo conjuntamente a la transformación histórica conocida como la Reforma. "Lo que enseñó —escribió Lutero a Johann von Staupitz en 1518— es que los hombres

<sup>29</sup> Entre ellas, "a) no convocar el *Reichtag* [Dieta] fuera del territorio imperio; b) no penetrar el imperio con tropas extranjeras; c) no emplear otra lengua sino la Latina o germana", *ibid.*, p. 72.

<sup>30</sup> "El derecho de elección era ejercido por los siete príncipes electores (Maguncia, Colonia, Tréveris, Sajonia, Palatinado, Brandeburgo y Bohemia); ellos elegían al 'Rey de Romanos', el cual requería de la coronación por parte del Papa para poder ostentar el título de emperador", Heinrich Lutz, *Reforma y Contrarreforma*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, p. 43.

<sup>31</sup> "Los nuevos campos de conflicto aparejados a la crisis de la Iglesia han de verse sobre el trasfondo de este antagonismo de principio entre el Emperador y el Estado territorial de impronta estatal", Lutz, *op. cit.*, p. 45.

<sup>32</sup> "En cierto sentido... significaba la culminación de una añeja esperanza mantenida por siglos por todos los pueblos nórdicos: la reivindicación germano-nacional, frente a la latinidad representada por Roma, y el rescate Paulino del Evangelio, de la influencia tomista", Romano y Tenenti, *op. cit.*, pp. 231 y 73.

<sup>33</sup> Lutz, *op. cit.*, p. 53.

<sup>34</sup> Ver *supra*, nota 5.

depositen su confianza, no en oraciones ni en méritos ni en obras propias, sino sólo en Jesucristo, porque no nos salvaremos sino por la misericordia de Dios”.<sup>35</sup> En estas palabras Lutero esboza su formulación de una teología de inspiración paulina, compuesta de dos partes esenciales: la justificación a través de la fe y la consagración de las Escrituras como única fuente de autoridad en materia religiosa.

En junio de 1505, cuando Lutero entró por primera vez al convento agustino de Erfurt, llevaba ya consigo, en sus inquietudes personales, el germen de la Reforma.<sup>36</sup> Como sugiere De Lamar Jensen, si bien Lutero justificó su dedicación monástica a consecuencia del voto hecho durante una repentina tormenta en la que se sintió cerca de la muerte; ésta respondía también a una profunda crisis personal, fermento de la gran ansiedad que sentía respecto a sus convicciones religiosas, específicamente, la dificultad de obtener la salvación a través de buenas obras.<sup>37</sup> Así que, más allá del contexto intelectual, social y religioso de la época, “nadie señaló con el dedo al agustino de Erfurt y de Wittenberg el camino que había de seguir. Lutero fue el artesano, solitario y secreto, no de su *doctrina*, sino de su *tranquilidad interior*”.<sup>38</sup> El carácter psicológico e íntimo de las inquietudes que constituían el trasfondo de la teología luterana son subrayadas por Lucien Febvre, con la claridad que bien distintiva de la historiografía de *l'école des Annales*.

Durante años, la experiencia religiosa de Lutero consistió en una constante *Anfechtung*, asaltos de duda y terror por su situación delante Dios.<sup>39</sup> Irónicamente, la rigidez de la vida monástica, de sus penitencias y disciplina, no bastaron para brindarle la seguridad de la salvación. La institución monástica, incapaz de proporcionarle la tranquilidad deseada, le permitió sin embargo articular sus inquietudes en el sofisticado lenguaje teológico del incipiente humanismo renacentista. Gracias al favor del doctor Johann von Staupitz, Lutero fue enviado a la Universidad de Wittenberg, donde se doctoró en 1512 y se convirtió en lector de teología. Allí, finalmente, Lutero encontró en el Evangelio la tranquilidad que buscaba a través de la apropiación de la doctrina paulina de la justificación por la fe:<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Johann von Staupitz, vicario general del convento agustino de Erfurt, mentor y amigo de Lutero. Martín Lutero a Johann von Staupitz, 31 de marzo de 1518, en *Obras*, op. cit., p. 376.

<sup>36</sup> Febvre, op. cit., p. 17.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Febvre, op. cit., p. 56.

<sup>39</sup> Jane E. Strohl, “Luther’s Spiritual Journey”, en Donald McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 150.

<sup>40</sup> Probablemente realizó su descubrimiento ca. 1513, año en el que ya era lector de Teología en Wittenberg y del que se conserva su escrito más antiguo: *Lecciones sobre el salterio*. En él, ya

Cuando el hombre no encuentra nada dentro de sí que le pueda salvar. Este es el momento en el que advierte la promesa y la oferta divina que dice: '¿Quieres cumplir todos los mandamientos [...] verte libre de los pecados a tenor de lo exigido por la ley? Pues mira: cree en Cristo; en él te ofrezco toda gracia, justificación, paz y libertad; si crees lo poseerás [...] a base de la fe' [...] Esto significa que la fe, compendio de la ley entera, justificará a quienes la posean, de forma que no necesitarán nada más para ser justos y salvos [...] 'La fe de corazón es la que justifica y salva'.<sup>41</sup>

Inspirado por su búsqueda personal, articulada a través de sus conocimientos teológico y las herramientas humanistas, satisfacía Lutero no sólo su propia necesidad sino la de la incipiente sociedad renacentista de una fe fundamentada en las Escrituras,<sup>42</sup> de carácter personal e interior,<sup>43</sup> y centrada en la figura de Cristo.<sup>44</sup> En el fondo, la nueva teología luterana despojaba a la Iglesia romana de la exclusividad de la salvación. Lutero había encontrado en las Escrituras, en la respuesta a su inquietud individual, un argumento concluyente contra uno de los principios fundamentales de la hegemonía de la Iglesia romana: la salvación era posible fuera de la iglesia, a través de un acto estrictamente personal y no regulable: *sola fides*.

Resulta evidente entonces la importancia del segundo pilar de la teología de Lutero: la autoridad suprema de las Escrituras, *sola scriptura*. Pues en ellas se encontraba el fundamento de la doctrina de la justificación por la fe, a la posibilidad de la salvación fuera de la Iglesia Romana.<sup>45</sup> Más tarde, en su respuesta al Cardenal Cayetano, Lutero glosaría dicha convicción:

Nadie está justificado excepto el que cree en Dios, como está dicho en la Epístola a los Romanos I:17 y en Juan III:18 [...] Por tanto, la justificación de un justo y de su vida como hombre justo constituye su fe [...] La fe no es más que creer lo que Dios promete o dice [...] Cualquier cosa destacable que leemos que sucedió en el Antiguo o en el Nuevo Testamento, leemos que fueron hechas por la fe, no por las obras, no por una fe general, sino por una fe dirigida [...] Yo aplaudo y sigo a la Iglesia en todo. Sólo me opongo aquellos que, en nombre de la Iglesia

se encuentra un avance de su doctrina de la justificación por la gracia, *cf.* Egido and Febvre, *op. cit.*, p. 56.

<sup>41</sup> "La libertad del cristiano en Lutero", M. Obras, *op. cit.*, p. 159.

<sup>42</sup> Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 229.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>44</sup> Jensen, *op. cit.*, p. 53.

<sup>45</sup> "Lo único que en el cielo y en la tierra da vida al alma es la palabra de Dios. Nada más necesita si posee la palabra de Dios [...] para actuar y fortalecer esta fe de manera permanente". *La libertad del cristiano*, en Lutero, *Obras, op. cit.*, p. 159, la cita proviene de la "Epístola a los Romanos", cap. 1.

Romana, quieren construir una Babilonia para nosotros, como si la Sagrada Escritura ya no existiese.<sup>46</sup>

De este modo, mientras Tetzel recorría los territorios aledaños a Sajonia con su venta de indulgencias, Lutero ya había resuelto sus inquietudes personales y estructurado sus ideas en los cursos impartidos en la Universidad de Wittenberg sobre las epístolas paulinas. Entonces, con el asunto de las indulgencias, las ideas de Lutero, cuyas implicaciones revolucionarios probablemente él mismo probablemente desconocía,<sup>47</sup> resonaron a lo largo de todo el imperio en las aspiraciones del pueblo germano. Posteriormente, los sucesivos debates y confrontaciones, marcados por la arrogancia e intransigencia de la Iglesia, conducirían a Lutero y a su doctrina al rompimiento con Roma.

### La doctrina luterana y el desafío a la Iglesia Romana

Para ilustrar la interacción entre la agencia individual y la coyuntura histórica, será útil mostrar la importancia de los momentos que conducen a Lutero de la controversia sobre las indulgencias al rompimiento. Como será posible apreciar, más allá del contexto histórico, de los hechos por sí mismos y de los intereses de los diferentes actores sociales e individuales presentes, el apego de Lutero a su teología, fuente de su paz interior, habría de ser la guía que lo conduciría al rompimiento definitivo. El asunto de las indulgencias es ciertamente “el primer eslabón de una cadena que une a Wittenberg con Worms”,<sup>48</sup> una cadena que une el descubrimiento de la teología personalista de Lutero con su papel de agente de cambio, de maestro y predicador de la Reforma, en la que, evocando la conocida introducción del *18 Brumario*, “Lutero se disfrazó de apóstol Pablo”.<sup>49</sup> La imaginación popular idealiza la venta de indulgencias llevada a cabo por Tetzel vinculada a la “compra” del obispado de Maguncia por Alberto de Hohenzollern; pero si bien este episodio presenta un dramática ilustración de la co-

<sup>46</sup> Lutero frente a Cayetano en Augsburg, citado en Atkinson, *op. cit.*, pp. 190 y 191

<sup>47</sup> Véanse las obras de Febvre, Egido, Collinson, y Wriedt, *op. cit.*

<sup>48</sup> Febvre, *op. cit.*, p. 77.

<sup>49</sup> “La tradición de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de lo vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas [...] es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra [...] para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”, Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

rupción atribuida a la Iglesia, el papel de Tetzel como supuesto catalizador de las *Tesis* ha sido cuestionado por varios autores.<sup>50</sup>

Atendamos entonces las palabras de Lutero. En las *Tesis* contra las indulgencias, el tratamiento del tema de las indulgencias se centra en su entendimiento del Evangelio: "todo cristiano verdaderamente arrepentido tiene la debida remisión plenaria de la pena y de la culpa, aun sin la adquisición de las cartas de indulgencia [...] El tesoro verdadero de la iglesia consiste en el sacrosanto evangelio"<sup>51</sup> Así los argumentos de Lutero unen "con el más estrecho de los lazos, su doctrina sobre las indulgencias a su doctrina general, a su concepción en conjunto de la vida cristiana",<sup>52</sup> basada en la fe como único medio de salvación y en la Escritura como única fuente de autoridad teológica.

Cronológicamente, la publicación de las *Tesis* generalmente recibe una atención injustificada. ¿Si verdaderamente éstas constituyen el desafío de Lutero, por qué la respuesta de Roma, la amenaza de excomunión, llega hasta 1520? Por el contrario, los eventos se suceden con parsimonia. Después de las *Tesis* de 1517 Lutero no sólo continúa enseñando en la Universidad de Wittenberg, sino que incluso logra hacer triunfar sus argumentos doctrinales durante la reunión del capítulo agustino en Heidelberg, a principios de 1518. ¿Qué sucedió en esos dos años en los que las represalias de Roma tardaron en llegar?

Como se ha sugerido anteriormente, la teología luterana implicaría tarde o temprano el "cuestionamiento de la *autoridad última* dentro de la iglesia".<sup>53</sup> Un asunto que, a diferencia de la relativa insignificancia de las indulgencias, eventualmente desafiaba radicalmente a la autoridad papal y la misma estructura eclesiástica, fundamentos del *statu quo* y del Sacro Imperio. Probablemente, en un principio, Lutero "no comprendió cabalmente las consecuencias de su interpretación";<sup>54</sup> lo que explicaría su tono conciliador, característico de

<sup>50</sup> "¿Así, pues, Tetzel? Sin duda. Pero, en primer lugar, fijémonos en la fecha. El 31 de octubre es la víspera de Todos los Santos. Y el día de Todos los Santos era cuando cada año los peregrinos acudían [...] a Wittenberg, para ganar los perdones visitando las reliquias [...] La indulgencia predicada por Tetzel: bien. La indulgencia adquirida en Wittenberg igualmente." Febvre, *op. cit.*, p. 87. Véase a Armando Saitta, Patrick Collinson, De Lamar Jensen y Jonathan Zophy, *op. cit.*

<sup>51</sup> Lutero, M., *Las 95 tesis*, *op. cit.*, pp. 68 y 69, párrafos (tesis) 36, 62 y 93 respectivamente.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>53</sup> Markus Wriedt, "Luther's Theology", en *The Cambridge Companion to Martin Luther*, *op. cit.*, p. 94 (las cursivas son nuestras).

<sup>54</sup> "Yo aplaudo y sigo a la Iglesia en todo", Lutero ante Cayetano en Augsburgo, citado en Atkinson, *op. cit.*, pp. 190 y 191.

1517.<sup>55</sup> Entonces, ¿cuándo se dio cuenta de las implicaciones de su teología, que hasta entonces se había desarrollado inofensivamente dentro de los muros universitarios?

En 1518, Lutero es llamado a comparecer en Augsburgo<sup>56</sup> ante el cardenal Cayetano,<sup>57</sup> quien esperaba de él la retracción.<sup>58</sup> Lutero se mantuvo firme en su doctrina sobre las indulgencias, afirmando la primacía de la Biblia sobre cualquier decreto y negando que la autoridad papal estuviese por encima de la Escritura.<sup>59</sup> La reacción irascible de Cayetano prefiguraba la actitud que habría de caracterizar la posición de la Iglesia frente al emergente desafío luterano.<sup>60</sup> Ante el fracaso del encuentro la situación comienza a tornarse amenazante, Staupitz intenta reunir dinero para mandar a Lutero a París y lo releva de su voto de obediencia para facilitar el escape. Finalmente, Lutero regresa a Wittenberg bajo la protección del príncipe elector de Sajonia, y vemos nuevamente la política imperial estructurando decisivamente el *tempo* de los acontecimientos: Lutero goza entonces de un breve periodo de paz que, irónicamente, habría de facilitar la polarización.<sup>61</sup>

En 1519, Johannes Eck,<sup>62</sup> profesor de la Universidad de Ingolstadt, desafió a Andreas von Karlstadt de la Universidad de Wittenberg,<sup>63</sup> e indirectamente a Lutero,<sup>64</sup> a participar en una serie de debates celebrados en el castillo de Pleisensburg en julio del mismo año, mejor conocidos como la “Disputa de Leipzig”.<sup>65</sup>

<sup>55</sup> Atkinson, *op. cit.*, pp. 190 y 191.

<sup>56</sup> Gracias a la intervención del príncipe Federico, padrino de la Universidad de Wittenberg, y príncipe elector de Sajonia, quien intercedió por Lutero ante el emperador Maximiliano pidiéndole que las autoridades romanas escucharan a Lutero en un lugar neutral.

<sup>57</sup> “Tommaso De Vito, vicario general de los dominicos que participaba en la Dieta de Augsburgo como legado papal...el teólogo más distinguido de su generación”. Collinson, *op. cit.*, p. 75.

<sup>58</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 189.

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> “Explotó y le gritó a Lutero que no volviese a menos que fuese para retractarse”. *Idem*

<sup>61</sup> Mientras tanto, tensiones políticas dentro del Imperio habrían de jugar también en su contra: justo cuando Roma intenta continuamente sobornar a Federico para que ceda a Lutero, el emperador Maximiliano muere (1519) y resulta evidente que Carlos de España —su sobrino— lo sucederá en el trono. Federico era uno de sus principales opositores, de modo que a Roma —quien también se oponía a su elección— una buena relación con Federico era vital. Cuando fue evidente que Carlos sucedería al emperador, para Roma una buena relación con Federico dejó de ser importante. De momento Lutero pasó a un segundo plano.

<sup>62</sup> “El polemista más temido de Alemania...un erudito por derecho propio, fuere, sin miedo e independiente”. Atkinson, *op. cit.*, p. 197.

<sup>63</sup> Jensen, *op. cit.*, p. 61.

<sup>64</sup> Lutero a Staupitz, 20 de febrero 1519, en Lutero, *Obras, op. cit.*

<sup>65</sup> Disputa de Leipzig (1519) o *Leipziger Disputation*. De aquí en adelante referida como “Leipzig” o “Disputa”. Debate teológico entre representantes de las Universidades de Ingolstadt y Wit-



Durante la primera semana, Eck fácilmente derrotó al viejo Karlstadt instando a Lutero a intervenir y, a pesar de que éste debía centrarse en el tema de las indulgencias, Eck logró desviar a Lutero hacia la exposición de su teología —llevándolo a desafiar públicamente la autoridad Papal y de los concilios eclesiásticos<sup>66</sup> y a identificarse con las ideas heréticas de Jan Huss.<sup>67</sup>

La Disputa de Leipzig sería suficiente para convencerse de que ciertamente la autoridad eclesiástica era discutible y para reconocer el papel antagónico de su doctrina. Ciertamente la polémica en Leipzig fue suficiente para convencer a Roma de la amenaza planteada por Lutero y esta vez la condena sería definitiva. "Eck redactó el escrito de acusación formal y lo envió a Roma [...] [y, en junio] de 1520 el papa León X promulgó la bula *Exsurge Domine* amenazando a Lutero de excomunión".<sup>68</sup>

Fue durante estas confrontaciones formales, en Augsburgo y en Leipzig, así como a través de su interacción con los teólogos y representantes del papado, que su teología (aquella fuente de tranquilidad interior y su fundamento evangélico) se hacía incompatible con la postura intransigente y autoritaria de Roma. Irónicamente, la reacción excesiva de Cayetano en Augsburgo y de Eck en Leipzig, como partidarios del papado, parece haber llevado a Lutero a apreciar la verdadera naturaleza excluyente de su nueva teología con la autoridad romana. La resistencia de Roma a aceptar la crítica del humilde teólogo desatada por las indulgencias,<sup>69</sup> despertaría al Reformador nacido del fuego del debate, dispuesto a desafiar la autoridad de Roma aun a riesgo de muerte.<sup>70</sup>

tenberg. Aunque el debate debía centrarse en el tema de las indulgencias, Eck desvió la discusión hacia la cuestión de la autoridad Papal. Lutero desafió directamente la autoridad papal cuando Eck identificó a Lutero con las creencias de Jan Huss (declaradas oficialmente heréticas). Véase Atkinson, *op. cit.*, pp. 197-203. Ver *infra*, nota 118.

<sup>66</sup> *Idem*.

<sup>67</sup> "Lutero respondió que muchas de las opiniones de Huss eran evangélicas y cristianas y no podían ser condenadas abiertamente", Atkinson, *op. cit.*, p. 200.

<sup>68</sup> Collinson, *op. cit.*, p. 77.

<sup>69</sup> En el cuestionamiento de las indulgencias, Lutero "no estaba atacando el Dogma en lo absoluto (con lo que quería decir la doctrina que había sido definida clara y formalmente por el Papa y el Concilio), solamente doctrinas que [...] como doctor de la divinidad, estaba autorizado a traer a discusión y a discutir. Incluso, esta cuestión de las indulgencias aún estaba *sub iudice* técnicamente; estaba esperando que se concretase la doctrina". Atkinson, *op. cit.*, p. 181.

<sup>70</sup> Como puede observarse claramente en una carta que escribe camino a Augsburgo en 1518 para entrevistarse con Cayetano, "las palabras de un hombre consciente por completo de su situación peligrosa y de las ideas que estaba dispuesto a defender con su vida [...] Sólo queda una cosa: mi cuerpo débil y quebrantado. Si me quitan esto, me convertiré en el más pobre durante una hora de mi vida [...] Pero no podrán quitarme mi alma", Atkinson, *op. cit.*, p. 185.

Una vez que Lutero comprendió las implicaciones de su teología, su papel de profeta, y al movimiento que encabezaría como “la causa de Dios”<sup>71</sup> no tardó en confirmarse en el papel que ya se atribuía de tiempo atrás.<sup>72</sup> Así, invocaba visiblemente las vestiduras del mártir apostólico que tanto lo inspiraba y bajo este paulino, Lutero emprendió una nueva etapa de escritura<sup>73</sup> y publica los panfletos de 1530, “que eran [...] declaraciones de guerra”.<sup>74</sup> En diciembre del mismo año Lutero quemó públicamente la bula de excomunión. La ruptura había sido consumada. “Tres semanas después, León X emitía otra bula en la que [lo] excomulgaba definitivamente”.<sup>75</sup>

### La disputa de Leipzig y el rompimiento con Roma

En el prólogo a la edición de sus obras completas de 1545, Lutero incluye una concisa narración de la Disputa de Leipzig en la que le atribuye el haberle mostrado: “que el papa no es por derecho divino cabeza de la Iglesia”,<sup>76</sup> y que, en su rechazo a la autoridad de la doctrina bíblica, constituía la “obra del diablo”.<sup>77</sup> Lo tardío de la fecha sugiere una interpretación crítica. Sin embargo, considerando que “el Lutero de 1547 sigue siendo en su fe, el Lutero de 1520”,<sup>78</sup> ésta brinda una visión importante del papel de Leipzig en su teología y, consecuentemente, en el rompimiento. Por otro lado, en las *Charlas de sobremesa*, producto de las reuniones informales en la casa de Lutero y fechadas posteriormente a 1539, Lutero no sólo relata el evento sino que reconoce su importancia en el desarrollo de su pensamiento: “cuando... se enfrentó conmigo el doctor Eck, que fue el que me despertó y me desperezó... inspiró mis primeros pensamientos contra el Papa... me empujó hasta donde yo nunca hubiera llegado de otra forma”.<sup>79</sup>

Como puede apreciarse con claridad, el Lutero de 1545 afirma únicamente que fue en la Disputa cuando se convenció por primera vez de dos de las ideas

<sup>71</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 188.

<sup>72</sup> “Dios no sólo me conduce, me arrebató, me empuja”. Lutero a Staupitz, 20 de febrero 1519, en *Obras*, *op. cit.*, p. 377.

<sup>73</sup> Jensen, *op. cit.*, p. 63.

<sup>74</sup> Collinson, *op. cit.*, p. 77.

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> Lutero “Prólogo a la edición de sus obras completas (1545)”, en *Obras*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>77</sup> *Idem.*

<sup>78</sup> Febvre, *op. cit.*, p. 12.

<sup>79</sup> “Charlas de sobremesa”, en Lutero, *Obras*, *op. cit.*, p. 431, mis cursivas; no se encuentran fechadas, pero es probable que éstas hayan precedido la redacción del prólogo. *Cfr.* “Introducción” de Teófanos Egido al “Prólogo” de 1545, en Lutero, *Obras*, *op. cit.*, p. 364.

fundamentales de su ideología reformadora; mientras que un Lutero más joven, ca. 1539, atribuye un mayor peso a Eck y la Disputa.<sup>80</sup> En conjunto, ambos documentos complementan una imagen coherente: Lutero atribuía a la Disputa de Leipzig una gran importancia, afirmando que esta había determinado el desafío directo a la autoridad papal, la radicalización de su postura frente a la Iglesia romana, y el impulso para llegar a donde "nunca hubiera llegado de otra forma". Con base en las palabras de Lutero, examinadas a la luz de diferentes fuentes secundarias, es posible afirmar que la Disputa fue el determinante del rompimiento de Martín Lutero con la Iglesia romana, hasta el punto de que:

*(a) La Disputa de Leipzig hizo patente a Lutero las implicaciones de su propia teología y el desafío implícito a la autoridad eclesiástica*

En Leipzig a Lutero "debe de habersele hecho claro [...] que su enfoque exegético y su razonamiento teológico permitían como única autoridad a las Escrituras y cuestionaban radicalmente la estructura misma de la Iglesia".<sup>81</sup> Como se ha mencionado, la teología luterana de la justificación por la fe implicaba el "cuestionamiento de la autoridad última dentro de la iglesia"<sup>82</sup> por sus dos postulados fundamentales, bajo las que la Iglesia pierde dos prerrogativas teológicas esenciales: la administración de la salvación y su carácter de intermediario entre Dios y los hombres.<sup>83</sup>

Sin embargo, hasta 1519 la cuestión no había adquirido un papel decisivo en la forma en la que Lutero veía su relación con Roma, y no sería hasta la Disputa de Leipzig cuando Lutero manifestaría abiertamente las implicaciones de su teología. Sin embargo, de forma casi mecánica se asocian comúnmente los momentos más dramáticos de este periodo con las "Reforma", hasta tal grado que la simplificación del mecanismo causal alcanza dimensiones irrisorias.<sup>84</sup> Atkinson, por ejemplo, reconociendo la importancia del debate teológico

<sup>80</sup> La diferencia entre el propósito de ambos documentos y sus respectivas audiencias es evidente: en el primero Lutero, al publicar sus obras, se presta a ser apologetico con el origen de su Reforma. Además, ¿como conceder demasiada importancia a uno de sus principales adversarios en tiempos de las guerras de religión! Pero, en la intimidad de su mesa y teniendo a sus amigos de audiencia, la interpretación de Lutero resulta diferente: Leipzig cobra mayor importancia.

<sup>81</sup> Wriedt, "Luther's Theology", *op. cit.*, p. 93.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>83</sup> Dios salva a través de la fe. Consecuentemente y contrario a lo establecido por el derecho canónico, sí es posible la salvación fuera de la iglesia. Segundo: la Biblia, como fuente única de la fe, es la única autoridad en materia religiosa.

<sup>84</sup> Véase la acertada hipérbole y crítica de Raymond Plant: "1 Lutero movió su mano; 2 clavó una pieza de papel a la puerta de su iglesia en Wittenberg; 3 Lutero causó la Reforma", en *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 92. Para una discusión contemporánea de la relación entre la historia y la elucidación de mecanismos causales

suscitado posteriormente, nos advierte: “la historia siempre recordará la dramática fijación de las tesis [...] y la aún más dramática situación en Worms [...] pero el juicio de Augsburgo fue igualmente dramático y posiblemente más trascendente que los otros dos”.<sup>85</sup>

¿Por qué? Simplemente porque en el momento en el que Lutero clavaba las tesis no sabía que su planteamiento teológico, como también sugiere Oberman, planteaba de fondo una pregunta trascendental: ¿de quién era la autoridad última, de la Biblia o del Papa?<sup>86</sup> La controversia se manifestó primeramente en el juicio que el teólogo oficial del Papa, Prierias, hizo de las tesis en 1518; y, posteriormente, iría desenvolviéndose en la audiencia a la que Lutero fue sometido en Augsburgo en 1518, el debate en Leipzig en 1519, y finalmente el juicio en Worms en 1521. Sin embargo, Atkinson concede demasiada importancia al juicio de Augsburgo y, junto con Guignebert, al asunto de las indulgencias.

De acuerdo con ambos autores, “criticar a fondo las indulgencias y su justificación era plantear, quisiéralo o no, todo el problema del pontificalismo”.<sup>87</sup> Atkinson hace patente el peso de Leipzig en dicha cuestión: “Leipzig hizo a Lutero verse a sí mismo más claramente. Ahora comprendía que su ataque al tráfico de indulgencias no estaba simplemente fustigando un abuso, sino clavando una daga en el corazón de la mediación sacerdotal, que negaba el derecho de cada creyente individual a acercarse a Dios”.<sup>88</sup> Ciertamente, Leipzig hizo ver a Lutero que desafiaba la mediación sacerdotal pero no a causa de la cuestión de las indulgencias, como afirma Atkinson, sino con base en su nueva teología, que era en sí el origen de la cuestión de las indulgencias y el quid del debate.

Con ello concuerda Oberman: “no fueron las tesis sobre las indulgencias lo que provocó los revolucionarios efectos [...] [sino] el debate sobre la cuestión de la inhabilidad de los concilios, del poder universal del Papa y del derecho a invitar a la Iglesia a la conversión apelando a las Escrituras”;<sup>89</sup> debate que no tendría lugar directamente *hasta* la Disputa de Leipzig, cuando Eck condujo a Lutero a una discusión sobre la autoridad pontificia.

Empero, mientras que Guignebert únicamente ve en el asunto teológico la causa de la ruptura, Atkinson aporta un enfoque sumamente importante: en Leipzig, Lutero “dominaba una gran cantidad de *material histórico*, que le empujó a poner en duda por completo los decretos y a ver el pontificado medieval

en las ciencias sociales, consúltese Boix and Stokes, *Oxford Handbook of Comparative Politics*, *op. cit.*

<sup>85</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 187.

<sup>86</sup> Oberman, *op. cit.*, p. 234.

<sup>87</sup> Guignebert, *op. cit.*, p. 204.

<sup>88</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 202.

<sup>89</sup> Oberman, *op. cit.*, pp. 232 y 233.

como una imposición reciente y falsa en el cristianismo".<sup>90</sup> Si bien Lutero ya había previamente sentado los precedentes para desafiar las prerrogativas espirituales de la Iglesia Romana en su teología, Leipzig lo conducía por otro camino: la argumentación histórica.

(b) *La Disputa impulsó a Lutero a encontrar un argumento histórico contra la autoridad Papal*

A pesar de que Charles Guignebert no logra identificar la importancia de la crítica histórica del papado, realizada por Lutero como preparación para la controversia de Leipzig; su trabajo identifica acertadamente la centralidad del desafío histórico. Según él, para resolver el problema teológico de Lutero: "era necesario remontarse en la tradición de la Iglesia más allá de los límites de la Edad Media y representarse la cristiandad sin Papa".<sup>91</sup> Y eso fue justamente lo que el desafío de Eck lo llevó a hacer. Para responder al argumento de Eck, paráfrasis del inefable papal,<sup>92</sup> Lutero esgrimió una crítica histórica:<sup>93</sup>

[En Leipzig, Lutero] demostró que la supremacía del Papa no tenía más que 400 años de antigüedad, que no existía en lo absoluto en la mitad oriental de la Iglesia, ni nunca había existido. La Iglesia Griega no tenía nada que ver con el Papa, y los grandes Concilios que habían formulado la fe católica, no sabían nada de la primacía Papal.<sup>94</sup>

Así, en su preparación para la Disputa, Lutero además logró probar la invalidez del argumento temporal de la Iglesia. Después de Leipzig, Lutero no veía en la Iglesia nada más que otra institución humana, una ni siquiera demasiado antigua. De este modo, la crítica histórica junto al cuestionamiento teológico hacían al ataque de Lutero contra la autoridad papal algo devastador: los papas y concilios podían, *de facto*, ser desafiados dentro de un contexto cristiano. El andamiaje histórico reforzaba el argumento teológico: el cristianismo era posible fuera de la Iglesia.

<sup>90</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 198, mis cursivas.

<sup>91</sup> Guigneber, *op. cit.*, p. 204.

<sup>92</sup> Principio canónico que aseguraba la supremacía del Papa en asuntos teológicos. En palabras del teólogo de la corte Papal, Prierias: "El Papa es la suprema autoridad y el fundamento de la Iglesia universal. Es *infallible* 'cuando toma una decisión en su calidad de Papa'. Su doctrina es la 'regla infalible de fe donde recibe su poder y autoridad la Sagrada Escritura' [...] Está doctrina sobre el Papa decidiría el no de Lutero a Roma". Citado por Oberman, *op. cit.*, p. 235.

<sup>93</sup> "Que la Iglesia [Romana] sea superior a todas las demás se demuestra con insípidos decretos que han lanzado los Papas [...] durante 400 años. Contra esto, están la evidencia histórica de 1500 años, el texto de la Divina Escritura y el decreto del Concilio de Nicea". Lutero citado por Atkinson, *op. cit.*, p. 198.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 202.

La discusión de la *autoridad* pontificia, en este contexto, prefigura de forma análoga aquella sobre la naturaleza de la *soberanía* en el orden internacional —que ha oscilado entre argumentos positivos (que enfatizan las constitución legal del orden político) y aquellos personalistas (que enfatizan el papel del ejecutivo).<sup>95</sup> Aunque no es posible abordar esta cuestión dentro de los límites del presente ensayo, es importante subrayar que el modelo histórico-teológico de Lutero,<sup>96</sup> concernido con la naturaleza de la *autoridad pontificia*, adelantaba tanto interrogantes, así como un modelo argumentativo análogos a los que caracterizarían subsecuentes debates sobre la “soberanía” estatal, uno de los principales ejes de la organización política del mundo moderno.<sup>97</sup>

Antes de Leipzig, el desafío implícito a la autoridad pontificia había permanecido dentro de la esfera teológica-doctrinal, y limitado a los clérigos y eruditos. Después de Leipzig, el papado fue puesto bajo discusión histórica y por ende social. Así, cuando Lutero regresó a Wittenberg y “escribió para el pueblo alemán un informe del debate”<sup>98</sup> estaba trasgrediendo el terreno teológico y académico, reducido y seguro, y llevando el conflicto al ámbito social: invitaba a la gente a participar en el juicio y tomar parte en la contienda. Al plantear esta polémica en el explosivo contexto histórico, entre aspiraciones contradictorias de una sociedad en transformación y en el delicado equilibrio político del Sacro Imperio.

(c) *La Disputa de Leipzig hizo evidente a la Iglesia romana el peligro político que representaba Lutero dentro del contexto social, económico y político del Sacro Imperio*

Como apunta Guignebert, enfatizando el contexto social en el que tiene lugar la Disputa: “el monje alemán se convirtió inmediatamente, en el núcleo de la cristalización de todas las *ideas de oposición* al clero romano, de todos los *anhelos de reforma* dispersos en Alemania”.<sup>99</sup> Lucien Febvre, en su análisis de

<sup>95</sup> Las referencias clásicas son las obras de Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, y *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago, 2006. Véase también la interpretación de Agamben en *State of Exception*, Chicago, University of Chicago Press, y la crítica a Agamben en Nicolas Rengger, *Just War and International Order: The Uncivil Condition in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

<sup>96</sup> Consúltese Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1963.

<sup>97</sup> Thomas J. Bierkstekker y Cynthia Weber, *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; and John Ruggie, “Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations”, *International Organization*, 47 (1993).

<sup>98</sup> *Idem*.

<sup>99</sup> Guignebert, *op. cit.*, p. 204, mis cursivas.

la sociedad alemana de 1517, señala tres elementos principales de este contexto social: el descontento de los burgueses y campesinos por el abuso económico de la Iglesia Romana, y su incomprensión de la mediación eclesiástica; la ambición de los nobles y los príncipes por los dominios de la Iglesia; y el descontento nacional por "la mala disposición de la Curia" a llevar a cabo reformas importantes en su relación con el Imperio y su desdén hacia el pueblo germano.<sup>100</sup>

De tal modo, tras el desafío histórico/teológico a la autoridad Papal esgrimido por Lutero en Leipzig: "los burgueses vieron que la oposición a la tiranía sacerdotal no era necesariamente irreligiosa, y que una Alemania independiente de Roma era una posibilidad religiosa".<sup>101</sup> Febvre resalta algo que Atkinson pasa desapercibido: tras la Disputa de Leipzig, Lutero no solo "negaba el derecho y el origen divino del pontificado",<sup>102</sup> tal y como sus argumentos sugerían, sino que pasa a ser visto como un líder capaz de unir a la desarticulada "Alemania" en un movimiento "proto-nacional". A tal grado que Ulrich von Hutten, quien dirigiría la "revuelta de los caballeros" contra la Iglesia y el Emperador en 1520, lo invita a unírsele bajo la sugerente consigna de "padre de la Patria".<sup>103</sup>

El enfoque de Oberman, enfocado en los aspectos teológicos, no acierta a ver que tan importantes como la teología luterana fueron también sus efectos sociales. Tal y como argumenta Febvre, tras la Disputa había mucho más que un simple debate académico o teológico: "detrás de los bancos de Leipzig, atiborrados de auditores, estaba toda una Alemania todavía estremecida por la elección imperial y que escuchaba con avidez. Una Alemania que, cada vez más nítidamente, percibía en Lutero una fuerza de combate y de destrucción".<sup>104</sup> La Iglesia definitivamente sintió también al reformador que se gestaba tras el debate de Leipzig, y fue justamente entonces cuando se asestó oficialmente el golpe definitivo contra Lutero, pues:

*(d) En Leipzig, Eck logró condenar públicamente las ideas de Lutero como herejías, culminando la posición intransigente de la Iglesia, y empujándolo al rompimiento definitivo*

Desde que Lutero cuestionó la doctrina de las indulgencias en 1517, la posición de la Iglesia se había mantenido tajante: "obedece, o la muerte".<sup>105</sup> En

<sup>100</sup> Febvre, *op. cit.*, p. 103 y *cf.* con Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 72.

<sup>101</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 202.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 202. En relación con el "anhelo de reforma", contrástese el contexto cultural en que se desenvuelve la controversia de los manifiestos rosacruces, Umberto Eco, "The Power of Falsehood", en *On Literature*, Harcourt, 2005.

<sup>103</sup> Febvre, *op. cit.*, p. 131.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 137.

principio, ésta fue la respuesta sucintamente articulada por el teólogo oficial de la corte Papal a las *Tesis contra las indulgencias* de Lutero: “quien al contemplar las indulgencias diga que la Iglesia Romana no debe hacer lo que efectivamente hace, es un *hereje*.” Así, declaraba infalibles no sólo las enseñanzas, sino también los actos de la Iglesia.<sup>106</sup> Este planteamiento se repite más adelante cuando Lutero fue auditado en Augsburgo.<sup>107</sup>

La posición de Cayetano había sido igualmente arrogante y contundente: “decir a este ‘andrajoso’ frailecito el curso de la acción que esperaba de él: la retracción”.<sup>108</sup> Sobre la importancia de Augsburgo, Oberman se muestra decidido: “Cayetano contribuyó de manera importante a aclarar la posición de Lutero [...] [quien] se mantuvo firme en tomar como maestra a la Escritura”.<sup>109</sup> Cayetano confrontó a Lutero, como último recurso, con la dicotomía “*credis, vel non credis?* [...] ¿crees o no?”, a la que se reducía todo el asunto a los ojos de la Iglesia —ante semejante disyuntiva, surge naturalmente la pregunta: ¿por qué Lutero no se retractó?

La reticencia del papado a escuchar su postura, surgida de esa antigua sed existencial, que sólo había superado a través de la *certeza* que tenía en su nueva teología, le daba a Lutero la razón.<sup>110</sup> Pues, justamente el apóstol advertía: “aunque un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema”.<sup>111</sup> La Iglesia, segura en sus muchos años de supremacía, no acertaba ver lo que ya era evidente a los ojos de muchos individuos —humanistas, burgueses y eruditos, pero quizás también mineros, artesanos y algunos campesinos germanos— de la época: que la autocracia eclesiástica corroía los principios de su autoridad moral y espiritual, al contradecir *de facto* lo explícitamente establecido en la Biblia, junto con los numerosos abusos y corrupciones suscitados por ella. Febvre entonces, enmarca claramente al Lutero inmerso en este contexto:

Cuando Lutero comparece en Augsburgo ante Cayetano, cerca de un año antes de su torneo con Eck, ya ha sido declarado herético, sin más trámites, por sus jueces romanos [...]. Al clasificarlo así [de hereje] [...] [la Iglesia] lo expulsaba

<sup>106</sup> Oberman, *op. cit.*, pp. 245 y 246.

<sup>107</sup> “Tommaso De Vito, vicario general de los dominicos que participaba en la Dieta de Augsburgo como legado Papal...el teólogo más distinguido de su generación” Collinson, *op. cit.*, p. 75.

<sup>108</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 189.

<sup>109</sup> Oberman, *op. cit.*, pp. 239 y 240.

<sup>110</sup> Asaltos de duda y terror por su situación delante Dios, por no tener la certeza de que sus esfuerzos para agradar a Dios eran suficientes. Sobre la travesía espiritual de Martín Lutero véase el ensayo Jane E. Strohl, “Luther’s Spiritual Journey”, en *The Cambridge Companion to Martin Luther*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>111</sup> “Epístola a los Gálatas”, capítulo 1, verso 8.



poco a poco fuera de esa unidad, de esa catolicidad en cuyo seno proclamaba querer vivir y morir [...] Cerraba el camino de Martín Lutero, la puerta pacífica, la puerta discreta de una reforma interior.<sup>112</sup>

Ciertamente, la estrategia de la Iglesia de zanjar de antemano el debate y, posteriormente, condenar a Lutero como hereje lo impulsó a desafiarla con más fuerza. Sin embargo, dicha condenación no se hace pública y contundente hasta después de la Disputa de Leipzig, cuando en el candor del debate Eck logró hacerle reconocer públicamente que para él la teología de Jan Huss,<sup>113</sup> esas ideas condenadas como desafiantes y heréticas, y por las que Huss había sido quemado en 1415, eran "evangélicas y cristianas y no podían ser condenadas abiertamente".<sup>114</sup>

Leipzig permitió a la Iglesia condenar a Lutero definitivamente, sin ver que lo arrastraba a sí a la confrontación directa de Worms. Así, en la síntesis de Collinson: "fue como arrojar el guante. Eck redactó el escrito de acusación formal y lo envió a Roma".<sup>115</sup> Finalmente, en junio de 1520, León X promulgó la bula *Exsurge Domine* amenazando a Lutero de excomunión. La respuesta de Lutero a León X, en septiembre del mismo año, es sugerente: "pero si en esto se hizo algo mal es culpa de Eck, quien emprendiendo una tarea que sobrepasaba sus fuerzas, mientras buscaba furiosamente su propia gloria, reveló la *ignominia romana* a todo del orbe".<sup>116</sup>

La amenaza de excomunión, a estas alturas, ya no podía surtir efecto, pues la identificación con Huss que Eck había logrado hábilmente, proporcionó a Lutero un último argumento decisivo. Entre la teología de Huss y la de Lutero, existía tal "afinidad"<sup>117</sup> que Lutero veía en su condena la condena de su propia teología y, puesto que ésta no podía estar equivocada por estar fundamentada en la Biblia, la condena y muerte de Huss mostraba claramente a la Iglesia romana como directamente contraria a la Escritura. La *ignominia romana* que Leipzig había revelado: he aquí la semilla de los escritos reformadores de 1520,

<sup>112</sup> Febvre, *op. cit.*, pp. 139 y 141.

<sup>113</sup> Jan Huss (ca.1372-1415). Clérigo, profesor y rector de la Universidad de Praga, en el reino de Bohemia. Sostuvo ideas reformadoras. Se manifestó contra la venta de indulgencias; cuestionó el poder de los sacerdotes como intercesores entre los hombres y Dios y la necesidad de una jerarquía eclesiástica. Fue juzgado, hallado culpable de herejía y quemado en Constanza en 1415. Zophy, *op. cit.*, pp. 35 y 36.

<sup>114</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 200.

<sup>115</sup> Collinson, *op. cit.*, p. 77.

<sup>116</sup> Martín Lutero al Papa León X, 28 de septiembre de 1520, en *The Harvard Classics 1909-14*, cfr. con la traducción al español en Alejandro Herrera, *Antología del Renacimiento a la Ilustración. Textos de Historia Universal*, UNAM, México, 1972.

<sup>117</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 200.

*A la Nobleza Cristiana, La cautividad Babilónica de la Iglesia y La libertad del Cristiano*, en los que Lutero desarrolló sus doctrinas, y que no dejaban lugar a ningún tipo de reconciliación. Eventualmente, Lutero rompe finalmente con la Iglesia cuando se niega formalmente a retractarse de ellos en el juicio frente a la Dieta Imperial en Worms (1521).<sup>118</sup>

Oberman, sostiene una conclusión aún más atrevida: al identificar a la Iglesia como contraria a la Biblia, Lutero inmediatamente comienza a concebirla como un “instrumento del diablo”.<sup>119</sup> De este modo, Lutero diagnostica a la Iglesia ya no como una autoridad cuestionable o un problema social, sino como la antítesis del cristianismo evangélico, contra la cual no podía sino enfrentarse abiertamente.<sup>120</sup> Es decir, Leipzig sentaría las bases para una transformación radical de importantes clivajes y conflictos a lo largo del Sacro Imperio.<sup>121</sup>

Finalmente, al estar convencido Lutero de la corrección de la doctrina de Huss y de su carácter cristiano, la condena por parte de la Iglesia se convertía en el último argumento en contra de su hegemonía: se hacía evidente que las sentencias pontificias podían ser erróneas e incluso, al ser contrarias a las Escrituras, anticristianas. Así, la Iglesia, en su aparente triunfo y en la condena de Lutero en Leipzig, contribuía sin saberlo a fortalecer los argumentos que lo impulsaban a sostener el desafío, manteniéndose firme en su postura al ser juzgado en Worms en 1521, momento en el que se consumó el rompimiento.

## Conclusión

“A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios... estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme de nada”,<sup>122</sup> fue la respuesta de Lutero frente al emperador, los príncipes electores, y las autoridades eclesiásticas en la dieta de Worms. Constituye este momento la apoteosis de su enfrentamiento con Roma. Finalmente, después de audiencias y disputas,

<sup>118</sup> Cfr. Jensen, *op. cit.*, pp. 63 y 64. Una interesante reflexión sobre la forma en la que la instituciones enmarcan los conflictos internos de los individuos, consúltense los ensayos de Michael Oakeshott publicados en *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Fund, 1991, y *On History*, Liberty Fund, 1999.

<sup>119</sup> Oberman, *op. cit.*, p. 187.

<sup>120</sup> Atkinson, *op. cit.*, p. 185.

<sup>121</sup> Cfr. Holsti, *op. cit.*, cap. 2.

<sup>122</sup> Martín Lutero, “Discurso pronunciado en la dieta de Worms (1521)”, en *Obras, op. cit.*, p. 175.

de escritos y discusiones, de debates académicos, cartas y enfrentamientos indirectos, de verse amenazado y entre el juego político, Lutero finalmente toma una decisión y lo hace plenamente ante el riesgo de muerte, delante del mismo emperador, ante una Alemania que observa atenta la confrontación entre David y Goliat.<sup>123</sup>

Cabe entonces concluir en primer lugar, como se ha mostrado a lo largo de este ensayo, cómo la nueva teología de Lutero —*sola fides, sola scriptura*— lo condujo al rompimiento con Roma, desde el asunto de las indulgencias en 1517 hasta su comparecencia ante el emperador en 1521. Primeramente, cuando en el plano del debate académico protestó contra el abuso de las indulgencias, teniendo como base la paz interior que su descubrimiento doctrinal la había dado; progresivamente, cada una de las disputas —en Augsburgo, luego en Heidelberg, y finalmente en Leipzig— fueron descubriendo las implicaciones de su nueva teología y el papel de reformador antagónico a la curia romana.

Finalmente, al ser presentado ante el emperador, Martín Lutero respondió a la famosa pregunta con la que Cayetano había cerrado toda posibilidad de diálogo años antes en Augsburgo: "*credis, vel non credis?... ¿crees o no?*" La respuesta de Lutero nuevamente volvía a ser igualmente contundente: ¡sí!, creía en la Escritura pero no en el papa, ni en los concilios, ni en la jerarquía eclesiástica, que tan poco digna de confianza había demostrado ser. Lutero creía, sí, en su teología, en la *suficiencia de la fe* y en la *autoridad insuperable de la Escritura*, creía en la fórmula teológica que eventualmente había traído a su vida la certeza de la salvación. Así, a fin de cuentas fue esa teología, surgida de su descubrimiento escritural como de su búsqueda espiritual la que lo condujo al rompimiento definitivo con Roma.

En segundo lugar, volviendo nuestra atención a la Disputa de Leipzig, cabe retomar las palabras de Lutero: "fue él [Eck en Leipzig] quien inspiró mis primeros pensamientos contra el Papa, *el que me empujó hasta donde yo nunca hubiera llegado de otra forma*".<sup>124</sup> Así, se observa que Lutero acertaba a apreciar con claridad dos de los elementos fundamentales que hacen de Leipzig el detonante del rompimiento: primeramente, el que Lutero viera en la oposición pontificia a su exégesis bíblica la antítesis misma de su teología y un desafío a la única autoridad que él reconocía: la escritura.

Eck literalmente llevó a Lutero más lejos, pues su Disputa fraguó los argumentos y el convencimiento que Lutero necesitaba para seguir el camino de la ruptura, incluso frente al emperador en Worms. Retomando las interrogantes planteadas al comienzo del presente ensayo, es posible afirmar que la Disputa

<sup>123</sup> Cfr. Collinson, *op. cit.*, p. 63.

<sup>124</sup> "Charlas de sobremesa", en Lutero, *Obras, op. cit.*, p. 431.

tuvo un efecto catalizador. Lutero emergió de ella habiendo reafirmado su teología y reconocido sus más profundas implicaciones; convencido de haber demostrado históricamente la invalidez de la hegemonía de Roma y, quizá, comenzando a apreciar el papel de líder que su trabajo y sus ideas le conferían al frente de Alemania.

Y, nuevamente y sobre todas ellas, habiendo adquirido la convicción —producto del debate— de que su teología y la ortodoxia romana eran irreconciliables. En suma, que fue la Disputa de Leipzig, precisamente en cada una de estas razones, determinante en el rompimiento de Lutero con la Iglesia. Nuevas preguntas y líneas de investigación pueden discernirse con base en este trabajo: considerando la importancia de Leipzig en el rompimiento: ¿hasta qué punto, en consonancia con las fuerzas políticas, económicas y sociales desatadas por ella, influyó la Disputa el curso mismo de la Reforma?, y en todo caso, ¿hasta qué punto podría considerarse a Leipzig (1519), en contraposición con la fijación de las tesis en Wittenberg (1517), su verdadero punto de partida?

Fecha de recepción: 01/11/2013

Fecha de aceptación: 12/12/2013

El Comité Editorial de la revista *EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO* ofrece en este número la publicación de un texto original del Mtro. Esteban Ramírez basado en una investigación propia, el cual fue apropiado y reproducido por el Dr. Francisco Illescas Nájera en el artículo publicado en *EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO*, vol. IV, núm. 7, junio, 2010, pp. 11-31.

La Monografía del Mtro. Esteban Ramírez González “¿Hasta qué punto fue la Disputa de Leipzig (1519) determinante en el rompimiento de Martín Lutero (1483-1546) con la Iglesia Romana?” fue sometida a la evaluación de la Organización del Bachillerato Internacional (OBI) en el 2006, como parte de sus estudios de Preparatoria Internacional en el Campus Ciudad de México, donde fue Becario de Excelencia “Don Eugenio Garza Sada” del 2003 al 2006.

## EL ESCRITOR ALFONSO JUNCO O EL PERFIL IDEOLÓGICO DE UN FRANQUISTA MEXICANO

CARLOS SOLA AYAPE\*

### Resumen

**E**n el contexto de la Guerra Civil de 1936, el escritor mexicano Alfonso Junco habría de ser uno de los más acérrimos defensores de Franco y su franquismo y, a la postre, un ferviente partidario no sólo de la cruzada del Caudillo en contra del bando republicano, sino de la decisión, una vez finalizado el conflicto, de arrojar al exilio a la otra España. En aquellos años de pleno apogeo de la Revolución mexicana, desde periódicos como *La Nación* o *Novedades* y también desde determinadas editoriales mexicanas como *Jus* o *Botas* se haría verdadera apología del franquismo, tal y como quedará evidenciado a través de la presentación del perfil ideológico de este franquista mexicano.

*Palabras clave:* Alfonso Junco, catolicismo, comunismo, exilio republicano, Francisco Franco.

### Abstract

In the context of the Civil War of 1936, Mexican writer Alfonso Junco was to be one of the staunchest supporters of Franco and his regime and, ultimately, a fervent supporter of not only Franco's crusade against Republican side, but also a supporter of the exile. In that period of the Mexican Revolution, newspapers, like *La Nación* or *Novedades*, and also certain Mexican publishers, like *Jus* o

\* Profesor investigador del Departamento de Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, csola@itesm.mx

*Botas*, did a true apology of Franco's Regime, as will be demonstrated through the presentation of the ideological profile of this Mexican franquist.

**Keywords:** Alfonso Junco, catholicism, communism, republican Exile, Francisco Franc.

El alzamiento español no es un hecho solitario, sino vitalmente conectado con el desenfreno irreligioso y tiránico, bolchevizonte y criminal que estaba ahogando a España. [...] La guerra española fue inequívocamente, con una avasalladora claridad, una guerra justa.

ALFONSO JUNCO (1946)

## 1. Introducción

La Guerra Civil española de 1936-1939 sería un acontecimiento histórico que acabaría marcando la vida y obra del escritor regiomontano Alfonso Junco. Pocos como él tuvieron tan claro que aquel conflicto bélico había sido una batalla bien ganada al comunismo, pero que, por el contrario, los estandartes de la cruzada del franquismo debían permanecer en todo lo alto para seguir combatiendo con impulso y firmeza la acechante plaga bolchevique. Si durante la guerra, Junco no tendría reparo en justificar, por activa o por pasiva, el alzamiento nacional en contra de la República de Manuel Azaña, una vez finalizado el enfrentamiento también tendría claro que había que contribuir por todos los medios al alcance a la construcción del régimen franquista para evitar el resurgimiento de la pandemia moscovita. Desde la lealtad y el compromiso, Junco sería un confeso franquista hasta el día de su muerte.

Su copiosa obra literaria —rica, por otra parte, en géneros diversos— da fe de un Junco que, en su calidad de católico y amante de la vieja España, no tutearía a la hora de poner la pluma y su tintero al servicio de los valores de la cruz, reflejando de esta manera el rostro bien definido de aquel México religioso de los años cuarenta que, tan sólo una década antes, había sido derrotado por la mano presidencial en los campos de batalla de la Cristiada. Lejos de reconocer la derrota, y desde un talante netamente combativo, este escritor mexicano apostaría por la necesidad de gestar una nueva revolución nacional en México, al estilo de lo que Franco venía haciendo en su España. Semejante movimiento revolucionario debía beber de las fuentes del cristianismo, para así

hacer frente a ese comunismo defensor del ateísmo y a un liberalismo que, a través de su reformismo laico, venía logrando la degradación de las viejas costumbres mexicanas en el nombre de una mal concebida libertad.

Al fin y al cabo, Alfonso Junco, al igual que otros pensadores mexicanos coetáneos de los años cuarenta y cincuenta, se comportaría como un miliciano más, hasta convertirse en partidario de todo aquello que saliera —aunque fuera por la vía de las armas— en defensa de la religión católica. En aquella fase de institucionalización de la Revolución mexicana, coincidente con los sexenios presidenciales de los generales Cárdenas y Ávila Camacho, hubo mexicanos que harían de su trinchera una plataforma de propaganda del régimen franquista. De ahí la pertinencia de estas páginas, donde quedará evidenciado que para Alfonso Junco el general Francisco Franco habría de ser uno de sus líderes más idolatrados.

## 2. El pensamiento combativo de un católico anticomunista

Alfonso Junco nació en la ciudad nortea de Monterrey un 25 de febrero de 1896. Hombre entregado al cultivo de las letras desde muy temprana edad, Junco tuvo la habilidad de compaginar su vocación literaria con sus labores profesionales de contador público, una mancuerna que lograría preservar con acertado equilibrio hasta la fecha de su jubilación. Por el contexto histórico que le tocó vivir, no hay duda de que su biografía quedaría marcada por los avatares del larvado proceso revolucionario mexicano. Por citar algunos de sus hitos destacados, baste recordar que tenía 14 años cuando se hizo público el plan de San Luis de Francisco I. Madero; 20 años, cuando la aprobación de la Constitución mexicana de 1917 —la magna carta de la Revolución—; 29 años, cuando los cristeros se armaron y se echaron al monte para luchar en contra del desafiante anticlericalismo del presidente Plutarco Elías Calles y, por último y entre otros más, 40 años, cuando tuvo lugar, en el marco de aquella segunda España republicana, el “alzamiento nacional” del general Francisco Franco, un acontecimiento bélico que llegaría a marcarle de manera muy especial. Después, y tras el desenlace de la Guerra Civil, la llegada del exilio republicano español a México coincidiría con el momento culminante de su madurez política e intelectual y, como se irá viendo a lo largo de estas páginas, la fuerza y hasta dureza argumentativa de sus ideas sería especialmente dirigida contra aquellos refugiados españoles que, dicho sea de paso, contarían con el favor del entonces presidente Lázaro Cárdenas y después de su sucesor, el también militar Manuel Ávila Camacho.

Tal vez porque la primera mitad de su vida transcurrió entre convulsiones políticas y conflictos armados, de su personalidad destacaría no sólo su inteligencia, sino una “voluntad firme y tenaz”.<sup>1</sup> Su copiosa obra literaria —tanto en verso como en prosa— nos habla de un escritor y periodista no sólo entregado a la disciplina del quehacer cotidiano, sino de un hombre que acabaría cultivando un amplio espectro temático que iría desde la historia, la sociología o la religión hasta la gramática o las biografías. Como se verá, la Guerra Civil española, el franquismo y, cómo no, el exilio republicano español también serían parte fundamental de su nutrido repertorio. A su vez, y fiel a su espíritu combativo, a lo largo de su carrera literaria, Junco libraría “sonadas polémicas periodísticas”. Como explica Octaviano Valdés, “sin perder nunca serenidad y cortesía, más de una vez hizo saltar a su oponente, con su lógica y erudición. Cualidad suya es la información cuidadosa en que apoyaba sus tesis. Podría ser discutible alguno de sus puntos de vista, pero nunca la seguridad de sus datos”.<sup>2</sup> Precisamente, una de ellas sería la que mantendría con Indalecio Prieto a fines de 1946. Al líder socialista republicano, exiliado en ese entonces en México, le reclamaría por activa y por pasiva una explicación pública sobre el destino —y hasta devolución a la España franquista— de los tesoros del yate *Vita*.

Así era Alfonso Junco, un escritor entregado a la mística de su pluma combativa, un hombre que, como pocos, conocería la dureza y las dificultades de la vida. En uno de sus libros, titulado *El difícil paraíso*, se confesaría con estas palabras: “Hemos elegido, a sabiendas, la vía más dura. Y queremos que la dificultad siga hasta el final y, después del final, que la vida nos sea difícil antes del triunfo y después del triunfo. El paraíso no es el descanso”.<sup>3</sup> Como se pondrá de manifiesto, en la quietud de su tintero los refugiados españoles no encontrarían precisamente ni el paraíso ni el descanso, ni mucho menos un remanso de paz. Si por la vía presidencial, México había abierto las puertas y puertos al exilio español, en este país habrían de encontrar la incomodidad de las páginas impresas de escritores como Alfonso Junco. La paz no podía abrazar a los derrotados de aquella guerra del 36.

Para el caso que nos ocupa, y por la dimensión de su obra, estamos en presencia de uno de los intelectuales más importantes del México de las déca-

<sup>1</sup> Octaviano Valdés, *Semblanzas de académicos*, Ediciones del Centenario de la Academia Mexicana, México, 1975, pp. 146-148.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso*, Editorial Helios, México, 1940. Las semejanzas discursivas son manifiestas con el discurso que sobre la revolución española pronunció José Antonio Primo de Rivera en el cine Madrid de la capital española, aquel 19 de mayo de 1935.



das de los cuarenta y cincuenta del pasado siglo —México siempre lo escribiría con jota— y, sin duda, una de las figuras más representativas del pensamiento católico mexicano de todos los tiempos. Así, “la idea religiosa, luz y norma de su vida, se convierte en ritmo interior en la esfera de su alma”,<sup>4</sup> un entrecomillado que deja al descubierto no sólo el valor de sus creencias religiosas, sino la manera de entender la vida desde los postulados del catolicismo y hasta de la Iglesia católica. En cierta ocasión, sería contundente al escribir que, en la vida y tras la muerte, “sólo Dios puede dar la victoria”.<sup>5</sup>

Más allá de estas apreciaciones, lo cierto es que no será aquí donde se haga una valoración crítica de la vasta obra literaria de este escritor regiomontano, sino más bien una exposición de los principios que dieron forma a su férreo y hasta dogmático pensamiento político, caracterizado, desde su declarada devoción por la cruz de Cristo y por el franquismo, así como por su antiliberalismo, su antifascismo y su anticomunismo. “El liberalismo, a nombre de la libertad, ejerció en todas partes la tiranía —escribiría Junco—. Limitó y proscribió muchos derechos religiosos, e impuso por la fuerza un laicismo que estaba en pugna con el sentir de las inmensas mayorías. Así conculcaba el principio democrático al propio tiempo que lo tremolaba como bandera”.<sup>6</sup> En la misma línea, y cuando el mundo se preparaba para adentrarse en la Segunda Guerra Mundial, Alfonso Junco se definiría con absoluta transparencia, en lo que sería un verdadero ejercicio de confesión en aquellos años de tanta turbulencia política y no pocos extremismos ideológicos. He aquí su testimonio, recogido en su libro *Savía*: “No soy fascista. No soy comunista. Me hallo, pues, en posición despejada para decir algunas verdades fundamentales sobre esa imperiosa bifurcación de caminos que hoy solicita al mundo”.<sup>7</sup> Esa posición despejada le permitiría declararse, sin temor a las dudas, en un confeso del franquismo.

Así, debe significarse que buena parte de esas “verdades fundamentales” del escritor mexicano estarían vinculadas con su mordaz crítica —rayando la obsesión— en contra del marxismo y, en general, de la ideología comunista difundida estratégicamente desde la Unión Soviética. “La furia atea del bolchevismo es esclavizante y sanguinaria”, llegaría a escribir Junco en 1939.<sup>8</sup> Un año después, este pensador mexicano ya tenía claro que “el gran principio disolvente de las modernas sociedades es la interpretación materialista de la historia,

<sup>4</sup> Octaviano Valdés, *Semblanzas de académicos*, op. cit., pp. 146-148.

<sup>5</sup> Alfonso Junco, *Savía*, Editorial Polis, México, 1939, p. 12.

<sup>6</sup> Alfonso Junco, *Inquisición sobre la Inquisición*, Editorial Jus, México, 1967, p. 16.

<sup>7</sup> Alfonso Junco, *Savía*, op. cit., p. 59. Precisamente, en noviembre de 1937, Junco escribiría un interesante ensayo sobre las semejanzas y diferencias entre el fascismo y el comunismo, documento que también se publicaría en este libro.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 36.

de donde deriva el postulado de la lucha de clases, que desgarró las naciones en una lucha civil continua”.<sup>9</sup> Así declarado el diagnóstico, para Junco la solución a este problema pasaba por lograr el siguiente objetivo: “Eliminar este principio corrosivo es la necesidad urgentísima de la época en que vivimos”,<sup>10</sup> ya que la búsqueda de la verdad jamás podría encontrarse en una ideología “corrosiva” como el comunismo: “El primer mandamiento del decálogo comunista es mentir. Mentir con astucia y sin restricción, por todas las vías y en todo trance”, apostillaría también.<sup>11</sup>

Huelga decir que, para un hombre de fe en Cristo como el regiomontano Junco, el comunismo era una ideología frontalmente contraria a la religión católica y, en consecuencia, era preciso combatirla desde todos los frentes posibles hasta su definitiva erradicación. En lo que respecta a la “cuestión española” —acepción utilizada en la Conferencia de San Francisco para referirse a la problemática gestada en España durante y después de la Guerra Civil—, su fuerte convicción ideológica es lo que acabaría explicando la posición partidista que, sin tibiezas, Junco adoptaría durante y después del conflicto. Como es de imaginar, desde el primer momento su pluma y tintero se decantarían tan a favor de uno de los bandos, como tan acérrimo enemigo del adversario.<sup>12</sup> Su principio rector no dejaba lugar a dudas: ganar, primero; derrotar, hasta las últimas consecuencias, después. “¿Qué se le había perdido a Rusia en España? —se preguntaría Junco—. Y, sin embargo, estaba allí, infectándolo todo. Lenin lo había preannunciado, y le andaban haciendo buena la profecía. Confabulados o inconscientes, los gobernantes contemplaban. Y era urgente salvar de la gangrena moscovita la esencia hispánica”.<sup>13</sup>

Así dicho y explicado, Junco no podía encontrar mejor argumentación para justificar aquel alzamiento militar que tendría lugar un 18 de julio de 1936, en pocas palabras, porque la gangrena moscovita estaba devorando hasta su desaparición a la misma esencia hispánica, con la confabulación y hasta inconsciencia de quienes estaban al frente de las instituciones de la segunda República. Después, y tras el conflicto armado, nadie como el mexicano Alfon-

<sup>9</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, *op. cit.*, pp. 381-382.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>12</sup> Recordemos que, así Junco, así el resto de españoles residentes en México vivieron la guerra con la misma tensión bipolar. No hay que olvidar que “la confrontación entre los miembros de la colonia española por la marcha de la guerra fue muy violenta, involucrándose abiertamente el personal de la embajada Abdón Mateos, “Gordón Ordás y la guerra de España desde México”, en Ángel Viñas (dir.), *Al servicio de la República. Diplomáticos y guerra civil*, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación-Marcial Pons Historia, Madrid, 2010, pp. 257 y 258.

<sup>13</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, *op. cit.*, p. 17.

so Junco celebraría el último parte de la Guerra Civil, cuando el primero de abril de 1939 el generalísimo Franco pronunciaría desde Burgos este escueto y contundente, pero a la vez simbólico mensaje: “En el día de hoy, cautivo y desarmado el Ejército Rojo, han alcanzado las tropas nacionales sus últimos objetivos militares. La guerra ha terminado”. Ciertamente, y tras esta sentencia lapidaria, la guerra no sólo había terminado, sino que la imposición de la victoria había comenzado. Lejos de abrigar un proyecto de paz, para los perdedores el fenómeno del exilio habría de ser un hecho irreversible. Como es sabido, el devenir de aquel conflicto terminaría gestando la fractura de las dos Españas.

Precisadas las aristas de su perfil ideológico, y desde su confesa condición de católico creyente y practicante, Alfonso Junco no dudaría en entregarse al análisis comparado entre las propuestas que brindaba el comunismo y las de su catolicismo salvador y redentor. Para él, la verdadera y única salvación del mundo no pasaba por ninguna de las ideologías al uso, sino por la “novedad” que ofrecía una longeva religión de siglos. He aquí su testimonio de diciembre de 1939, cuando la Guerra Civil había finalizado y el mundo no conocía todavía el verdadero y cruento alcance que nos habría de deparar la Segunda Guerra Mundial: “La pasión roja es destruir: destruir vidas, destruir bienes, destruir pudores. Destrucción es la huella de su pie. La pasión católica es construir”.<sup>14</sup> Tal vez por eso, no dudaría en visualizar cuál era el futuro de los “ismos” contrarios a la religión y al ideal católico, un mensaje también dirigido para el régimen revolucionario de su México natal: “El liberalismo envejeció: el cristianismo sigue mozo. Caducará la novelería del comunismo; subsistirá la novedad del cristianismo”.<sup>15</sup>

En este sentido, y en aquellos años bisagra entre la Guerra Civil española y la segunda gran guerra, Junco tenía muy claro que todo cuanto había sucedido en España entre 1936 y 1939 era la fehaciente prueba de la fuerza y capacidad de resistencia del cristianismo. El conflicto armado había llegado a su fin gracias a la fortaleza y triunfo de la cruz. Después, aquélla sería la victoria del Caudillo, al fin y al cabo, un guerrero más al servicio de Dios. Por eso, y para Junco, a una de esas dos Españas —la de Franco, entiéndase— le había cabido “el honor de ser soldado y mártir de la civilización cristiana”,<sup>16</sup> porque “el imperialismo soviético quiso madrugar en España” y, pese a sus esfuerzos, “fracasó”.<sup>17</sup> Para este pensador mexicano, la insurgencia franquista estaba más

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>15</sup> Alfonso Junco, *Savia*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>16</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, *op. cit.*, p. 386.

<sup>17</sup> Alfonso Junco, *España en carne viva*, Ediciones Botas, México, 1946, p. 353.

que justificada y, por encima de todo y de todos, al general Franco le había cabido el honor de salir en defensa de España. Tal y como la propaganda franquista insistió durante casi 40 años, el Generalísimo era el rostro de la salvación de España por medio de la espada y de la cruz. En paralelo, y como se advierte, desde México esta tesis habría de encontrar en Alfonso Junco uno de sus más fervientes seguidores. En aquellos tiempos de la institucionalización de la Revolución mexicana, el regiomontano Alfonso Junco había hecho de su escritorio un verdadero altar de la cruz y del general Franco uno de sus grandes defensores de la causa de Cristo.

En palabras de Junco, “el alzamiento español no es un hecho solitario, sino vitalmente conectado con el desenfreno irreligioso y tiránico, bolchevizante y criminal que estaba ahogando a España”.<sup>18</sup> Por eso, la legitimidad de la cruzada de Franco estaba más que garantizada, por cuanto “la guerra española fue, inequívocamente, con una avasalladora claridad, una guerra justa”.<sup>19</sup> Sobre sus causas, Junco advertiría en diciembre del 39 que lo que había provocado el alzamiento nacional no sería “una determinada forma de gobierno, ni muchísimo menos un republicanismo leal”, sino la “urgentísima defensa del ser hispánico ante una tiranía inexcusable, cada vez más influida y mangoneada por el comunismo internacional”.<sup>20</sup> Por eso, contra ese bolchevismo —“enemigo de Dios y de la civilización”—,<sup>21</sup> se había levantado una España para acabar con una tiranía manejada por el comunismo internacional. Como puede imaginarse, lo que tendría lugar después estaría impulsado por la perentoria necesidad de usar cuantos medios fuesen necesarios para la defensa y salvación de ese “ser hispánico”. Había llegado el momento de la sangre y el martirio y, para ello, y como último pero necesario recurso, el uso de la fuerza militar, “porque se le cerró todo otro camino. Y la fuerza se puso al servicio del Derecho; en defensa no sólo de la patria, sino de Dios y de la civilización”.<sup>22</sup>

Como se observa, los términos violencia, Derecho, patria, Dios, civilización y, claro está, Francisco Franco quedarían especialmente vinculados en el particular relato que Junco haría de la Guerra Civil española. Bajo el grito al unísono del bando nacional capitaneado por Franco, una España se había levantado en contra de un régimen no democrático, sino tiránico. “No hubo insurgencia contra auténticas democracias —escribiría Alfonso Junco en su obra *El difícil paraíso*—, sino contra tiranías efectivas. Ante el oprobio comunista,

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 63 y 69.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>21</sup> Alfonso Junco, *España en carne viva*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>22</sup> *Idem.*

síntesis de la antipatria, se intensificó el hambre de Patria. Y la aspiración central se concretó en un grito: ‘¡Arriba España!’”.<sup>23</sup> En tan sólo unas líneas, acababa de un plumazo con el espíritu democrático de la segunda República Española y mostraba en toda su crudeza el rostro de una tiranía tan antipatriota como filocomunista. No había resquicio a la duda: Franco había salido al encuentro de España para ser su salvador y, a la postre, el verdadero defensor de Dios y de la civilización cristiana.

Es más, y por paradójico que resulte, lo que Franco vino a traer a España después de ganar la guerra no sería una dictadura *manu militari*, sino una verdadera democracia, al menos, desde la particular concepción política de este escritor regiomontano. Su siguiente testimonio es francamente revelador. Dice así:

Verdadera democracia: he aquí este ideal, proclamado a boca llena por Franco. No le tiene él miedo ni aversión a la profanada palabra. Verdadera democracia: que no se identifica —claro está— con el mero sufragio inorgánico ni con cualquiera otra fórmula externa o mendaz, sino con el aliento profundo, humano, cristianísimo e hispanísimo que respeta la dignidad de la persona, escucha y sirve al pueblo, impulsa la integral elevación de las postergadas mayorías, y busca y facilita la colaboración de todos en la empresa del bien común.<sup>24</sup>

En opinión de Junco, Franco era ese cristianísimo e hispanísimo demócrata en busca del bien común; de los vencedores, entiéndase.

Por eso, y al hilo del comentario hecho más arriba acerca de la misión constructora y reconstructora del catolicismo, Junco tenía muy claro que en aquella guerra —tan fratricida como internacionalizada— “la zona de Franco era de orden y florecimiento” y, una vez conseguido el triunfo militar e impuesta la victoria por las armas, había quedado “un ímpetu portentoso de reconstrucción: de las almas y de las cosas”.<sup>25</sup> En su obra *México y los refugiados. Las Cortes de paja y el corte de caja*, este escritor mexicano sería especialmente contundente: “Franco y su gobierno —formado por gentes íntegras y capaces— afrontan con denuedo los problemas de la posguerra y pugnan por aprovechar todas

<sup>23</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, *op. cit.*, pp. 17 y 18. Como puso de manifiesto Julio Gil, “la violencia es, sin duda, el rasgo más destacado de la vida nacional entre febrero y julio de 1936 y el que contribuyó de un modo más patente al progreso de la opción golpista de la derecha”. Julio Gil Pecharrómán, *La Segunda República*, Historia 16, Madrid, 1999, p. 188.

<sup>24</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, *op. cit.*, pp. 126 y 127.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 187. Sin duda, Junco fue un apologeta del franquismo y no tuvo reparo alguno en salir en defensa de su Caudillo cuantas veces fue necesario. En el presente libro, no duda en salir en su auxilio ante los bombardeos aéreos que dirigió en contra de la población en determinadas ciudades españolas.

las fuerzas limpias para la reconstrucción y la grandeza de España”.<sup>26</sup> Por eso, y a modo de reclamo, en febrero de 1940 se atrevería a decirle al político socialista Indalecio Prieto, el que fuera, primero, ministro de Marina y Aire en el gobierno de Largo Caballero (4 de septiembre de 1936) y, después, ministro de la Defensa Nacional en el gobierno de Juan Negrín (17 de mayo de 1937), lo siguiente: “Lo sensato, lo patriótico, es acallar resentimientos —muy explicables— y acatar la realidad. Realidad hoy presidida por varón de tan clara vida, tan altos propósitos y tan estupendas obras como Franco”.<sup>27</sup> En pocas palabras, Junco le exigía a un refugiado como Prieto que se resignase a su condición de exiliado *sine die*.

Por eso, y una vez ensalzada la figura del dictador, desde México haría la siguiente recomendación a los unos y a los otros, pidiendo a todos sin excepción, entre otras cosas y por encima de todo, sacrificio: “A vencedores y a vencidos toca [...] ensanchar miras estrictas, atenuar circunstanciales discrepancias, sacrificar personales preferencias, armonizar diversidades, anular resquemores, para entregarse, con fervor absoluto, a la magna tarde. ‘España, una, grande y libre’”.<sup>28</sup> Era claro que, desde el escritorio de Junco, España era sólo una España, la de Franco. Por eso, “desaparecido el régimen en que actuaba Negrín, firmemente instaurado el Gobierno Nacional de Franco, reconocido —con la excepción absurda y penosa de Méjico— por todos los países civilizados, empezando por las ‘democracias’ como Inglaterra, Francia y Estados Unidos, ¿cómo puede soñarse jefe o representante de un gobierno que no existe? ¿Qué derecho alcanzará a darle sombra para retener y manejar lo ajeno?”.<sup>29</sup> Era evidente que éstas no eran preguntas, sino respuestas, y que venían a deslegitimar las instituciones republicanas españoles del exilio, reconstruidas en la ciudad de México tras la convocatoria de Cortes en agosto de 1945.

Amén de este tipo de consideraciones, Alfonso Junco se haría eco de otro de los grandes argumentos que esgrimiría Franco durante muchos años y que

<sup>26</sup> Alfonso Junco, *México y los refugiados. Las Cortes de paja y el corte de caja*, Editorial Jus, México, 1959, p. 19. Recordemos lo que Junco diría de este libro en sus primeras páginas: “En dos de los mayores diarios de nuestra metrópoli fui escribiendo sobre estas cuestiones, al compás de los sucesos y en presencia de las máximas figuras políticas de la inmigración española. Recógense aquí por orden cronológico esos trabajos. Méjico, diciembre de 1959”.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 19 y 20.

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 12 y 13. Haciendo alusión a la retención y manejo de lo ajeno, Junco dirigía sus críticas contra Juan Negrín, especialmente, por estar en posesión de los tesoros que sacó de España con el exilio y que, al decir del escritor regiomontano, le pertenecían prácticamente en su totalidad a la otra España, a la de Franco. Recordemos que Juan Negrín se vio obligado a dejar España definitivamente tras el golpe de Estado del Consejo de Defensa del coronel Segismundo Casado a comienzos de marzo de 1939.

sería uno de los temas centrales de la machacona y doctrinaria propaganda de este régimen militar. Nos referimos al intento estratégico de desvincular al Caudillo con el líder y cabeza intelectual del tercer *Reich*: Adolf Hitler. En palabras de Paul Preston, buena parte de la estrategia para la supervivencia del Caudillo de cara al extranjero fue el realce de los elementos católicos y monárquicos, el rechazo a los fascismos y la presentación de su régimen como un producto exclusivamente español.<sup>30</sup> Desde su declarada animadversión al fascismo, Junco haría su particular valoración del régimen franquista, tal y como se verá un poco más adelante, entrando en el juego de un calculado y estratégico análisis comparado con el nazi-fascismo.

Era más que evidente que, de cara a su supervivencia, el franquismo debía ser liberado de turbias y equívocas etiquetas. Así, lo que sucedió y venía sucediendo en España nada tenía que ver con lo acaecido en Italia o Alemania antes de la segunda gran guerra. Éstas fueron sus palabras: “El Estado español no tiene nada que ver, ni con la aberración racista y el neopaganismo de los nazis, ni con la estodolatría y otros excesos de Mussolini y Hitler”. Libre de semejantes pecados, apostillaría a modo de conclusión definitiva la siguiente sentencia: “Si está [Franco], pues, limpio de lo que a éstos enturbia, ¿por qué envasarlo sistemáticamente bajo una etiqueta equívoca que le traiga una condenación que no merece?”.<sup>31</sup> Recordemos que, al respecto, uno de los miembros de la delegación mexicana en San Francisco, Luis Quintanilla, declararí­a en la sesión del 19 de junio de 1945 lo siguiente: “Es un hecho bien conocido que las fuerzas militares de la Italia fascista y de la Alemania nazi intervinieron abiertamente para colocar a Franco en el poder”.<sup>32</sup> Pero eso lo decía un miembro del gobierno revolucionario de Ávila Camacho, y no un hispanista católico como Alfonso Junco.

Tan sólo un mes después de la finalización de la Guerra Civil, y con el propósito de secundar el proceso de reconstrucción de las almas y de las cosas —y también, claro está, de la imagen del Caudillo—, Alfonso Junco escribiría desde México lo siguiente, anteponiendo, por encima de todo, la sinceridad ante la cruz: “Franco y los suyos son católicos sinceros, y como tales repudian todo lo que en el nazismo es repudiable. No hay quien condene el fanatismo racial

<sup>30</sup> Paul Preston, *Franco, “Caudillo de España”*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1994, p. 665.

<sup>31</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>32</sup> Y añadiría: “Y dado que ésta es una guerra para erradicar los últimos vestigios del Eje [...] no deja de ser razonable pedir que no se permita participar en ninguna conferencia o sociedad de las Naciones Unidas a ningún gobierno impuesto sobre nación alguna por las fuerzas militares del Eje”. José Antonio Matesanz, *México y la República Española. Antología de documentos, 1931-1977*, Centro Republicano Español, México, 1978, p. 123.

y la idolatría del Estado tan radicalmente como la doctrina católica”.<sup>33</sup> De este modo, Franco era retratado como ese líder católico que, por encima de todo, se ponía al servicio de la cruz y, por ende, la cruz se ponía al servicio de España para los años venideros. En la misma línea, Junco dejaría claro, en octubre del 39, que el caso estaba visto para sentencia ante tanta evidencia reunida, eso sí, sólo al alcance de aquellas personas con capacidad y buena fe: “Queda evidente e indiscutible para toda persona de capacidad y buena fe que, cuando en la España Nueva se habla de totalitarismo, no se entiende ni aplaude con ello ningún género de opresión, absolutismo o estadolatría”.<sup>34</sup> Para la ocasión, el tintero de Junco no guardaba las palabras “opresión” ni tampoco “exilio”.

El activismo militante del escritor mexicano Alfonso Junco se ponía una vez de manifiesto, al salir, una y otra vez, en defensa de Franco y su franquismo. El Generalísimo había logrado en España acabar con el republicanismo rojo, el gran mal del catolicismo, algo que los cristeros no pudieron hacer con el régimen revolucionario de Calles en aquella guerra civil entre mexicanos durante el lapso 1926-1929. Desde este confeso representante del México católico y tradicional, el general Franco se mostraba como ese paladín que había sido capaz de vencer al maligno y, a partir del éxito de su cruzada, se mostraba ante el mundo como la verdadera esperanza de la cruz ante los acechantes peligros del comunismo y hasta del liberalismo. Paradojas del destino, su vocación anticomunista es lo que a la España de Franco le aseguraría la comprensión de los países occidentales en el bipolar marco de la Guerra Fría. Estados Unidos y las democracias europeas sabían que en aquella dictadura unipersonal encontrarían un sólido bastión para frenar la expansión del comunismo soviético por el suelo europeo, cortina de hierro incluida. Evidencias como ésta ponen de manifiesto que en democracia el pragmatismo político siempre acaba siendo condescendiente hasta con las dictaduras.

### 3. Junco y la ensoñación imperial del franquismo

Como vemos, la guerra civil de 1936 había acabado, pero la posguerra no había hecho más que comenzar. Nueva cruzada, aunque el mismo dios; nada nuevo bajo el sol, sobre todo si tenemos en cuenta que el ideario político de la Falange ya recordaba sin tibiezas su vocación imperial: “Tenemos voluntad de Imperio. Afirmamos que la plenitud histórica de España es el Imperio”. Y para hacer realidad tal sueño, la propuesta recuperaría el viejo vínculo entre España

<sup>33</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, op. cit., p. 19.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 129.



y la América hispana. En palabras de Pérez Montfort, “la Falange reconocía en la Iglesia y en la religión una base fundamental para la creación del nuevo Estado. Con respecto a Hispanoamérica, en el programa de Falange se decía que ‘tendemos a la unificación de la cultura, de intereses económicos y de poder. España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico’”.<sup>35</sup>

Ciertamente, y una vez consumada la guerra, la reconstrucción de España también pasaría por impulsar esta idea del imperio, con el fin de ejercer un liderazgo sobre la América hispana, reconstruir el viejo imaginario del imperialismo español de aquellos tres siglos de dominio colonial y, finalmente, todo hay que decirlo, por convertir esta especie de tutela en una moneda de cambio en materia de política exterior con el fin de asegurar un cierto poder de influencia ante los países europeos y los Estados Unidos. Como puso de manifiesto Rosa Pardo:

Franko consideró que en tanto no fuese factible la ejecución de una política de fuerza, de poder militar y económico, siempre se podría intentar una cierta política de prestigio. El ámbito más indicado para ello [...] era el Nuevo Continente, dado que, en el fondo, la influencia que España mantenía en América constituía uno de los últimos residuos de la pasada grandeza española.<sup>36</sup>

Bajo el antifaz de la Madre patria, el régimen franquista buscaría proyectarse más allá de sus fronteras para tener sus opciones en el escenario internacional.

Dadas así las cosas, las muchas páginas que Alfonso Junco escribió sobre el capítulo de la posguerra española —exilio republicano, incluido— nos advierten de la presencia de un pensador mexicano totalmente convencido de la necesidad de consumir el proyecto de reconstrucción del imperio español hasta ver realizada la meta de una España, liderada por Franco, convertida en timonel espiritual del mundo hispánico, donde, claro está, México habría de ser uno de sus hijos predilectos. No por casualidad se traía con frecuencia a colación aquellos versos de Rubén Darío, versos de especial agrado para el escritor regiomontano:

Únanse, brillen, secúndense, tantos vigores dispersos:  
formen todos un solo haz de energía ecuménica.  
Sangre de Hispania fecunda, sólidas, ínclitas razas,  
muestran los dones pretéritos que fueron antaño su triunfo.  
Vuelva el antiguo entusiasmo, vuelva el espíritu ardiente  
que regará lenguas de fuego en esa epifanía.

<sup>35</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 83.

<sup>36</sup> Rosa Pardo Sanz, *Con Franco hacia el Imperio: La política exterior española en América Latina, 1939-1945*, UNED, Madrid, 1995, p. 31.

Huelga decir que todo pasaba por la formación de un solo haz, bien hecho y mejor atado, regado con esa sangre renovada de un hispanismo en la hora sagrada de aquella nueva epifanía. Ese hispanismo habría de considerar “indisoluble la religión católica del ser español”.<sup>37</sup> Y, ante tal propuesta, la dicha de Junco no podía alcanzar cotas más elevadas.

Por si acaso, y con el fin de desterrar aviesas ideas sobre futuras reconquistas territoriales, Junco se entregaría a una labor pedagógica para mostrar y demostrar que, bajo la bandera del hispanismo, no había posibilidad alguna, por remota que ésta fuera, de una agresión militar a México ni al resto de los países americanos, so pretexto de poner en práctica semejantes sueños imperiales. Por más descabellado que fuera, la conquista de Franco debía hacerse siguiendo otras estrategias, más afines a la espiritualidad católica. He aquí el siguiente fragmento, puesto, claro está, al servicio de la estirpe:

¿Quién puede seriamente pensar en una agresión bélica de España contra América? Se trata, obvio es, de un sentido espiritual, pacífico, fraterno, de integridad hispánica que reconstituya la opacada grandeza de nuestra estirpe. ¡Y qué falta nos hace recobrar la plenitud de nuestra propia fisonomía y exaltar los valores de nuestra esencia profunda, ante un panamericanismo artificioso e incoherente, que no es sino la sarcástica hermandad de las ovejas con el lobo!<sup>38</sup>

Recuérdese que ese “panamericanismo artificioso e incoherente”, al que alude Junco, guardaba relación con la política del buen vecino, impulsada por el presidente estadounidense Theodore Roosevelt, ya desde marzo de 1933, con el propósito de vertebrar un diálogo entre las naciones del continente americano ante la ambición belicista del desafiante nazismo de Hitler. Como puso de manifiesto Rafael Velázquez, esta política de buena vecindad “tenía que trabajar a toda su capacidad para consolidar un mecanismo de solidaridad continental y establecer las bases para defenderse de la amenaza de la crisis europea”.<sup>39</sup> Y todo ello, garantizando el escrupuloso respeto a dos principios

<sup>37</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y Falange...*, op. cit., p. 16.

<sup>38</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, op. cit., pp. 35 y 36. El capítulo se titula “Imperio y tradición”.

<sup>39</sup> Rafael Velázquez Flores, *La política exterior de México durante la Segunda Guerra Mundial*, Universidad del Mar-Plaza y Valdés, México, 2007, p. 31. Como apunta Enrique Moradiellos, “la tragedia española, convertida en un sangriento *reñidero de Europa*, se desarrollaría justo a la par y en íntima vinculación con la crisis final que daría origen a la segunda gran guerra continental del siglo XX. La crisis del orden europeo y mundial que se manifestó tan vivamente en 1936 tenía su origen en la fragilidad del sistema de relaciones internacionales surgido tras la apretada victoria de la coalición aliada (Gran Bretaña, Francia, Rusia y los Estados Unidos) contra Alemania y sus satélites (Austria-Hungría y el imperio otomano) en noviembre de 1918”. Enrique Moradiellos, *El re-*

esenciales del nacionalismo revolucionario mexicano y zócalo fundacional de su política exterior: la soberanía nacional y el principio de no intervención.

Esta circunstancia tampoco pasaría desapercibida para Alfonso Junco, y en ese acercamiento de México a los Estados Unidos, en paralelo con su distanciamiento de la Madre patria, se encontraba buena parte de los problemas en los que estaba sumido México ante semejante “panamericanismo de comedia”. En palabras de Junco:

Ahora —y este ahora daba cuenta de toda una centuria—, dispersos, alejados de una España en decadencia o debilidad, hemos gravitado en torno a los Estados Unidos; y hasta hemos llegado a la aberración de acatar un panamericanismo de comedia, en que hacemos el arrugado papel de comparsas de nuestro adversario natural. Éste, que ha arrebatado a los pueblos de América todo el territorio y toda la autonomía que ha tenido a bien, hoy logra que postulemos, fraternalmente, en Panamá, una sarcástica defensa panamericana.<sup>40</sup>

En efecto, no le faltaba razón a Junco al decir que dicha reunión de los países americanos había tenido en Panamá, precisamente en septiembre de 1939 y tras el estallido de la Segunda Guerra Mundial y unos meses después del fin de la Guerra Civil española. Dicho encuentro formaba parte de un plan estratégico de consultas entre las partes con el fin de sondear la realidad internacional y anticipar acciones comunes de una manera dialogada y consensuada. Para la ocasión, de dicha reunión se obtendría no sólo una declaración de neutralidad ante el conflicto europeo —por cierto, una de las tesis impulsadas por Eduardo Hay, entonces secretario de Relaciones Exteriores de México—, sino el compromiso entre las partes a favor de preservar la paz en el continente americano, así como de cooperar en pro del restablecimiento de la paz mundial.<sup>41</sup> Como bien se sabe, con el ataque japonés a la base norteamericana de *Pearl Harbor* y el hundimiento de varios buques mexicanos por las tropas nazis, al menos en lo que respecta a Estados Unidos y a México, estos buenos propósitos quedarían en papel mojado con su inmediata entrada en la guerra.

Al respecto, era claro que Alfonso Junco temía que la América hispana cayese bajo la órbita de influencia de los Estados Unidos y, en consecuencia,

*ñidero de Europa: las dimensiones internacionales de la guerra civil española*, Barcelona, Ediciones Península, Barcelona, 2001, p. 47.

<sup>40</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, op. cit., pp. 146 y 147.

<sup>41</sup> Sobre esta política de buena vecindad, secundada por México en el marco de la crisis europea, y su posicionamiento ante el primer franquismo, véase Carlos Sola Ayape, “El régimen presidencialista mexicano ante el primer franquismo (1939-1955)”, en Abdón Mateos y Agustín Sánchez Andrés (eds.), *Ruptura y transición. España y México, 1939*, Eneida, Madrid, 2011, pp. 185-212.

la propuesta de una reconstrucción del universo hispano, liderada por la Madre patria de Franco, habría de ser la fórmula ideal para frenar cualquier expansionismo procedente del vecino del norte. Implícitamente, dicha reconstrucción se habría de acometer desde el símbolo de la cruz y desde la correspondiente restauración de los valores concebidos por el catolicismo. Para Junco, la España republicana, como la Rusia leninista o el México revolucionario, formaban parte de una terna de países donde los católicos venían siendo perseguidos: “Y sí hay Estados modernos, de inspiración no católica, en que se persigue a los católicos: la Rusia de Lenin y Stalin, el Méjico de Calles y satélites, la España de Azaña y de Negrín”.<sup>42</sup> Al respecto, en su libro *Savia*, publicado en 1939, Junco recuperaría uno de sus fragmentos de febrero de 1926, escrito en plena eferescencia de la guerra cristera y de la particular ofensiva del presidente Calles en contra de los intereses de la Iglesia católica mexicana. Frente a un presente negro para el catolicismo, el futuro era, sin embargo, promisorio y cargado de optimismo:

Robadle templos, cerradle escuelas, expulsadle religiosos, cargadla de grilletes y de afrentas: crimen estéril. La Iglesia, con obsesión desconcertante, que fuera estúpida si no fuese divina, recomienza. Mañana os enterrará: lleva veinte siglos de enterrar perseguidores. Y reflorecerá con nueva juventud después de la poda.<sup>43</sup>

En pocas palabras, en Franco y en su proyecto de revitalización del universo hispano estaban depositadas sus esperanzas para remediar tantos temores y encontrar la solución a tantos problemas. He aquí el siguiente fragmento de octubre de 1939:

Si España revive su pujanza y nosotros tenemos el sentido común, el sentido vital de estrechar nuestros vínculos culturales, económicos y políticos con ella; si trabajamos por realizar la gran Confederación Hispánica que nos defienda de la disgregación, de la absorción, de la deformación que a lo largo de un siglo hemos venido padeciendo bajo el influjo interesado y poderoso del Norte, habremos al fin corporizado, para grandeza y bien de todos, el alma de la Hispanidad. Eso es lo que en España llaman hoy Imperio.<sup>44</sup>

En síntesis, añadiría Junco en otro pasaje de su libro *El difícil paraíso*, “cuando en la España Nueva se habla de Imperio se alude a una resurrección

<sup>42</sup> Alfonso Junco, *España en carne viva*, op. cit., p. 204.

<sup>43</sup> Alfonso Junco, *Savia*, op. cit., pp. 113-116.

<sup>44</sup> Alfonso Junco, *El difícil paraíso...*, op. cit., p. 149.

de pujanza y prestigio, que facilite y acelere el triunfo de la Hispanidad".<sup>45</sup> Al respecto, y secundando el mismo tenor, diría lo siguiente:

No existen ambiciones imperiales de España en sentido materialista. La palabra Imperio tiene para ellos sentido espiritual. Así lo ha declarado, rotundamente, Franco. [...] Por Imperio designan pujanza que acelere un resurgimiento de cultura y prestigio; ancha confraternidad de los pueblos hispánicos, afianzados y orgullosos en la grandeza de su estirpe.<sup>46</sup>

Para reforzar sus tesis, Alfonso Junco recuperaría unas declaraciones del mismo Francisco Franco, con motivo de una entrevista concedida al escritor argentino Ricardo Sáenz Hayes, del periódico *La Prensa* de Buenos Aires. Al referirse a los países de América, he aquí lo que diría Franco:

Nuestra intención y deseo es unirnos apretadamente, en hermandad de haz, cuyas espigas salieron de la misma semilla y germinaron en el mismo surco. [...] El imperio consiste en restaurar el prestigio de una raza. En alumbrar, de nuevo, al mundo con los resplandores de nuestra cultura. En labrar la grandeza y poderío de nuestra nación. En extender por el universo el crédito de la Nueva España. En recoger y fundir, en un camino de exaltación de la Patria, los millones de españoles perdidos en el mundo. En dar a España la universalidad olvidada y en ofrecer a América, en el solar español, un orgullo de raza y una restauración de estirpe.<sup>47</sup>

Así resumida, ésta era la nueva misión de Franco al término de la guerra y también la de un correligionario del franquismo como era el escritor mexicano Alfonso Junco. Por eso, la llegada del exilio español a México, su país natal, habría de ser un pretexto más para justificar la pertinencia del alzamiento nacional, así como el nuevo proyecto de imperio e hispanidad que impulsaría el franquismo. Desde su dogmática aversión al comunismo, Junco no tendría dudas a la hora de emitir su juicio histórico sobre aquella España republicana, en su opinión, aherrojada por el comunismo marxista, eso sí, hasta que apareció la figura castrense del salvador, ése al que llamaban el Caudillo. Éstas eran sus palabras: "Allí está toda la Rusia bolchevique transportada a la España roja. Es lo más siniestro de la siniestra parodia. Aun después de haberlo visto, parece inverosímil. El mundo no sabe lo que debe a Franco".<sup>48</sup> Secundando la misma

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>48</sup> Alfonso Junco, "El mundo no sabe lo que debe a Franco", *El Universal*, 11 de septiembre de 1939. Véase también en Alfonso Junco, *España en carne viva, op. cit.*, p. 104.

línea, en febrero de 1945 Junco se aprestaba nuevamente a salir en defensa de Franco, en este caso, para recordar la gesta que éste hizo cuando logró que “su” España permaneciera ajena a la segunda Guerra Mundial.<sup>49</sup> He aquí su testimonio:

El régimen de Franco, mediante esfuerzos que atestiguan no común capacidad, ha logrado salvar a España de la guerra; y el pueblo español, unánime, le está agradecido. Superando resentimientos, debe estarle agradecido todo español de casta. [...] Con firmeza españolísima y con soberano patriotismo, Franco logró el milagro de mantenerse libre del huracán que rugía a sus puertas y empujaba con ímpetu de forzarlas.<sup>50</sup>

Y como será habitual en la obra de Junco, éste tomaría declaraciones de otros para reforzar sus propias tesis. Así, el general Franco haría “con ello un formidable servicio a las Naciones Unidas, según lo declaró la autoridad máxima Churchill”.<sup>51</sup> Si bien es cierto que ésa fue la intención de Churchill en sus declaraciones en la Cámara de los Comunes —primavera de 1944—, no es menos cierto, y esto no lo dijo Junco, que las esperanzas de un inminente acercamiento británico se vinieron abajo cuando Londres manifestó su radical discrepancia respecto al sistema político español.<sup>52</sup>

No hay duda de que este escritor mexicano estaba en sintonía con las proclamas que predicaba la propaganda franquista de aquel entonces. Tal es así que la idea de que Franco había logrado mantenerse ajeno a tamaño conflicto mundial acabaría siendo una de las premisas de su legitimidad no sólo ante los españoles, sino ante el exterior, primer ministro del Reino Unido incluido. Implícitamente era una crítica dirigida hacia los países que formaban parte de las Naciones Unidas, los mismos que habían vetado la entrada a este organismo internacional a un país como España que, para incompreensión de muchos, tan formidable servicio había hecho a la causa de la unión de las naciones gracias a su líder Franco. Por eso, el Caudillo era ese referente al que había que secundar, poniendo a su servicio el don de su pluma combativa. Escribiría Junco en cierta ocasión:

<sup>49</sup> Como puso de manifiesto Paul Preston, en numerosos discursos y declaraciones Franco se atribuyó el mérito de haber evitado que “España se viera envuelta en la Segunda Guerra Mundial y describió a España como un feliz oasis de paz en un mundo turbulento en el que las hordas comunistas estaban constantemente al acecho”. Paul Preston, *Franco, “Caudillo de España”...*, *op. cit.*, p. 674.

<sup>50</sup> Alfonso Junco, *México y los refugiados...*, *op. cit.*, pp. 51-53.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> Véase Javier Tusell, *La España de Franco*, Historia 16, Madrid, 1999, p. 84.

Puesto que el Sr. Negrín y el Sr. Giral y el propio Sr. Prieto [...] reconocen jurisdicción en las Naciones Unidas para meterse en las cuestiones de España, bien podrían las Naciones Unidas —sin ofender a nadie— pedir a esos señores información sobre el resonante asunto de los tesoros. Bien podrían también, muy respetuosamente y amigablemente, solicitar sus luces tanto a Rusia como a Méjico.<sup>53</sup>

No había dudas de que Alfonso Junco quería seguir haciendo su guerra desde la fortaleza de su pluma, secundando las tesis brindadas por el franquismo. España debía seguir haciendo su cruzada a favor de la religión católica y en contra del comunismo bolchevique. Con la Guerra Civil, se había logrado ganar una batalla, pero la salvación de España debía ser el resultado de una cruzada permanente. A nadie se le escapa que Franco encontraría en esta propuesta uno de sus principales argumentos para legitimar su presencia caudillista al frente de los destinos nacionales, más aún si encontraba en pensadores como Alfonso Junco un gran aliado para deslindar su figura de cualquier forma de totalitarismo y, dicho esto, después de la segunda gran guerra y la derrota en los campos de batalla del nazi-fascismo. Un nuevo testimonio de Junco sirve para ilustrar cuanto se dice:

El totalitarismo riñe con la tradición y el espíritu hispánicos. Y el nuevo Estado tiene por inspiración cardinal, revivir y fortalecer esa tradición y ese espíritu. El totalitarismo es contrario a la doctrina católica. Y Franco es católico profundo, y su régimen acata y venera esa doctrina. No hay, pues, identidad, sino oposición, entre el actual Estado español y el totalitarismo.<sup>54</sup>

Asegurada la pureza ideológica de Franco y su régimen impuesto tras la guerra, el régimen político de aquel México era el responsable no sólo de caer bajo la órbita de los Estados Unidos, sino además de ser cómplice con “el peligro comunizante, con sus mil añagazas y cautelas y manos tendidas”.<sup>55</sup> Y tal peligro no sólo seguía vivo en el mundo, sino en México, “donde nos inundó de vergüenzas y estragos, y donde ahora se recalienta y acurruca al fuego de la guerra fingiendo solidaridad con las democracias que aborrece y esperando el momento propicio de volverse a descarar”.<sup>56</sup> Así, “tenemos la aberración de que

<sup>53</sup> Alfonso Junco, *México y los refugiados...*, *op. cit.*, p. 59. Esos tesoros de los que habla Junco no eran otros que el patrimonio que, autoridades como Prieto o Negrín, sacaron de España con motivo del exilio. Al respecto, véase Ángel Herrerrín López, *El dinero del exilio: Indalecio Prieto y las pugnas de posguerra (1939-1947)*, Siglo XXI de España, Madrid, 2007, 252 pp.; Amaro del Rosal, *El oro del Banco de España y la Historia del Vito*, Grijalbo, Barcelona, 1976, 254 pp.

<sup>54</sup> Alfonso Junco, *España en carne viva*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>56</sup> *Idem.*

pueblos tan lejanos y diferentes de Rusia como Méjico, sean víctimas de agitaciones bolcheviques, absolutamente artificiales y movidas desde afuera”.<sup>57</sup> El resultado de todo aquello, con la clara complicidad del Estado mexicano, era la degradación de las costumbres y la urgente necesidad de una regeneración moral de la sociedad mexicana. He aquí, por tanto, la razón que venía a explicar el porqué México había abierto las puertas de sus fronteras al exilio republicano español.

#### 4. Valoraciones finales

En su conferencia del 4 de marzo de 1941, pronunciada en el anfiteatro Bolívar de la Escuela Nacional Preparatoria de la ciudad de México, y que publicaría después con el significativo título *La ola de fango*, Alfonso Junco haría su particular radiografía de la sociedad mexicana y ponía el dedo en la llaga, a modo de denuncia, sobre la degradación de las costumbres fruto de la complicidad del Estado revolucionario mexicano, cuyo ideario era visto como “una clara acción en contra de aquella ‘unidad espiritual’ que enarbolaba el hispanismo conservador”.<sup>58</sup> En palabras del orador, “duele que lo que antaño pareciera imposible, hoy sea monstruosamente cotidiano. Duele la inercia de las fuerzas sociales, y no ya la inercia sino el apoyo a veces del Estado para lo que enturbia las costumbres”.<sup>59</sup> Para Junco, el México de los años 40 vivía “una época de desajuste y crisis”, fruto de “un evidente retroceso moral respecto a la realidad que conocimos, sin necesidad de ser viejos, los que guardamos memoria de veinticinco o treinta años atrás. Y no hablo particularmente de política, sino de atmósfera familiar y social”.<sup>60</sup>

Este pensador mexicano, y frente a “la turbia vorágine de ahora”, diagnosticaba la presencia de un México con “hambre de pureza”, y lo hacía con estas palabras: “Tenemos hambre de todas esas cosas limpias, elevadas, serenas, ennoblecedoras, que en la mujer parecen refugiarse como en su alcor nativo, y que se sintetizan, sublimadas, en la mujer por excelencia: María”.<sup>61</sup> La solución, por tanto, pasaba por “mudar de espejo”, un recado que enviaba especialmente a la mujer, que debía, más que nunca, “mirarse en el espejo de María, donde toda la limpieza, toda gracia, toda fuerza, todo atractivo, tienen su sitio y

<sup>57</sup> Alfonso Junco, *Savia*, op. cit., p. 65.

<sup>58</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y Falange...*, op. cit., p. 31.

<sup>59</sup> Alfonso Junco, *La ola de fango*, s. n., México, 1941, p. 10.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 22.



resplandor”.<sup>62</sup> La cultura católica, así concebida por el escritor regiomontano, también imponía su rol a la mujer mexicana.

Como se ha puesto de manifiesto en estas páginas, no cabe duda de que la Guerra Civil española fue uno de los temas que con mayor presencia apareció en las páginas impresas del escritor mexicano Alfonso Junco. Su pluma y tintero se pusieron al servicio de un conflicto que lo vivió con especial intensidad y hasta entusiasmo. Desde un posicionamiento ideológico de rígidas aristas, a camino entre su profunda fe religiosa y su confeso anticomunismo, Junco tomó partido sin tibiezas por el bando nacional desde el mismo momento del alzamiento militar del general Franco. A partir de esta declaración de intenciones, y una vez que dio el paso al frente, lo que vendría después sería una actitud congruente con la posición tomada desde el momento en que se supo que España estaba en guerra. Pocos como él, en su calidad de buen franquista, celebrarían con tanto júbilo el día de la victoria, así como la consiguiente salida de España del exilio republicano. Reproduciendo aquella tensión dialéctica, Alfonso Junco se entregaría a la labor de analizar la “cuestión española” desde un maniqueísmo frontal que no dejaría lugar a un solo atisbo de valoración que no fuese desde el dogmatismo de los extremos: Franco y sus milicianos representarían al bando de los buenos y los integrantes del exilio republicano serían la encarnación viva de los malos.

Para este escritor regiomontano, la España de Franco —emblema de la verdadera madre patria— debía impulsar la idea de un nuevo imperio, capitaneado por Franco, bajo el estandarte de la cruz y de un hispanismo capaz de reunir en un solo haz a la vieja estirpe depositada en los países de la América hispana. Para él, y desde su negación del republicanismo del exilio, no había más que una España —grande y libre—, gracias al liderazgo y cruzada de Franco. En este sentido, el pensamiento de Junco se haría eco, de una u otra forma, del caleidoscopio ideológico de aquellos años cercanos a la Segunda Guerra Mundial, formado por buena parte de los grandes “ismos” contemporáneos: el liberalismo, el fascismo y el marxismo. Su apego a los principios doctrinarios del franquismo se debía precisamente a que no sería partícipe de ninguna de estas tres ideologías. Por el contrario, a su modo de ver, con Franco compartiría dos de sus grandes pasiones: su amor a España y su devoción por la cruz de Cristo.

Descendiendo a un plano nacional, que dicho sea de paso no se vería ajeno a las diatribas ideológicas del momento, Alfonso Junco no escatimaría argumentaciones para dejar bien clara su opinión sobre el régimen presidencialista mexicano, así como del franquismo español. Así, y si bien es difícil imagi-

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 7.

nar que hubiera partidarios de los presidentes Lázaro Cárdenas o de Manuel Ávila Camacho en la España franquista, Junco dejaría en evidencia que había no pocos partidarios de Franco en el México revolucionario. El escritor mexicano se mostraría con orgullo como un correligionario de la gran cruzada que Franco había emprendido no sólo en contra del comunismo, sino a favor de la conformación de una gran confederación de naciones americanas bajo el estandarte común de la hispanidad y como estrategia para frenar el expansionismo ideológico, cultural y religioso procedente de los Estados Unidos. Así, no hay duda de que, en la pluma y tintero de este pensador mexicano, la geografía del franquismo habría de tener un referente sin igual, hasta el grado de compartir y reproducir, una a una, las tesis de la propaganda franquista. De la lectura de su obra, y no hay prácticamente una sola página donde no quede esto demostrado con diáfana claridad, se desprende que Alfonso Junco era un combatiente que se atrevió a poner su palabra al servicio de Dios.

Terminamos el manuscrito, no sin antes recordar que el 14 de enero de 1947, y a nombre de “Su Excelencia el Jefe del Estado y Generalísimo de los Ejércitos”, Alfonso Junco recibiría la “Encomienda de Número” de la Orden de Isabel la Católica. Así, y del expediente abierto para tal causa por el Ministerio de Asuntos Exteriores, recuperamos para la ocasión un manuscrito del presbítero y literato navarro Sixto Iroz, hombre también afecto al régimen franquista, en donde hacía votos para que el escritor mexicano Alfonso Junco recibiera una condecoración del gobierno español, “que bien pudiera ser la de Isabel la Católica”. Del capítulo de argumentaciones, y pensando en el ministro de Asuntos Exteriores, destacamos el siguiente entrecorillado:

Don Alberto Martín Artajo tiene que conocer la personalidad del Sr. Junco: se trata de un católico práctico al estilo de los más rancios españoles. Es un hispanófilo entusiasta. Todo lo que escribe en la prensa lo encamina a defender la obra de España, especialmente en estos momentos críticos. El Sr. Junco agradecería enormemente ese galardón del Gobierno español.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Y añadía: “Yo pienso ir a Méjico para Navidad, a fin de pasar unos días con mi familia. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para llevarle la condecoración y conseguiría que la Colonia española, numerosísima, le rindiese un homenaje merecidísimo. Sería un acto de resonancia. El Sr. Junco, a quien conozco personalmente y conozco su labor constante, se merece eso y mucho más”. Véase Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación [AMAEC], R-4902, exp. 85. Al respecto, el encargado de negocios de España en Washington remitiría al ministerio de Asuntos Exteriores español un telegrama con fecha de 19 noviembre de 1947 con estas palabras: “Se dice que el 22 [noviembre], Casino Español Méjico rendirá homenaje a nuestro amigo Alfonso Junco, nombrarlo socio de honor. Como al parecer V. E. concedió a señor Junco condecoración durante su estancia ahí, agradecería me precisase de qué condecoración se trata”. AMAEC, R-4902, exp. 85.

El 10 de julio de 1947, Alfonso Junco y señora serían homenajeados en Madrid por el ministro de Asuntos Exteriores español, Alberto Martín Artajo. Al banquete asistirían un total de 29 comensales, entre ellos, personalidades tan vinculadas al franquismo como Joaquín Ruiz Giménez, Carlos Cañal, Fernando María Castiella o Ernesto Giménez Caballero. A pesar de que en ese entonces España todavía venía padeciendo los estragos y miserias de la posguerra, el menú incluyó consomé-gazpacho, langosta fría Miraconcha, supremas de ave Farnesio, ensalada, helado Otelo, pastelería y frutas.<sup>64</sup> No había dudas de que, por los méritos reunidos en defensa del régimen, el mexicano Alfonso Junco era un huésped distinguido del franquismo.

Fecha de recepción: 26/10/2012

Fecha de aceptación: 14/03/2013

<sup>64</sup> AMAEC, R-1632, exp. 138. "Año 1947. Banquete en honor de Alfonso Junco, ofrecido por el Ministerio de Asuntos Exteriores (10 de julio de 1947)".



# EL CUIDADO INFORMAL DE PERSONAS CON ENFERMEDAD RENAL CRÓNICA

## Una mirada desde la salud colectiva y la teoría de las representaciones sociales

BERTHA RAMOS DEL RÍO\*  
EDGAR CARLOS JARILLO SOTO\*\*

### Resumen

**E**l objetivo de esta investigación fue comprender desde la salud colectiva y la teoría de las representaciones sociales el contenido de las representaciones y sus relaciones simbólicas en un grupo de cuidadores primarios informales que cuidaban de personas con insuficiencia renal crónica (IRC). Participó una muestra intencional de 21 cuidadoras informales de personas con IRC de la Unidad de Hemodiálisis del Hospital General de México “Dr. Eduardo Liceaga”. La metodología fue cualitativa con enfoque comprensivo-interpretativo. La recolección de los datos se hizo a través de una entrevista focalizada / semi-estructurada, y analizados con el programa Atlas ti.5. El cual permitió elaborar categorías que facilitaron la comprensión de los datos. Se definieron dos tipos de dimensiones de representación social: a) *Existentes*, definidas así por pertenecer a la teoría de las representaciones sociales (información, campo de representación y actitud acerca del cuidado); y b) *Emergentes*, que fueron aquellas que surgieron al momento del análisis de contenido de las unidades de análisis (motivación, apoyo social, necesidades,

\* Docente de la Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM. Carrera de Psicología, Programa Psicología de la Salud, México, becaau@yahoo.com

\*\* Docente de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X). División de Ciencias Biológicas y de la Salud. Doctorado en Ciencias en Salud Colectiva, México, jsec6322@correo.xoc.uam.mx

consecuencias y prácticas de cuidado). Los resultados permitieron conocer los contenidos de las representaciones sociales y estructurar un modelo de representación social acerca del cuidado informal. Se concluyó que adentrarse en la subjetividad de las cuidadoras a través de sus representaciones sociales “visibilizaba” su rol como cuidadoras. Conociendo esto por medio de sus actitudes alrededor del cuidado, sus motivaciones, necesidades, consecuencias y las prácticas de cuidado. Lo cual resulta de suma importancia ya que hace visible al cuidado informal como problemática social en el campo de la salud.

*Palabras clave:* cuidado primario informal, salud colectiva, representaciones sociales, insuficiencia renal crónica.

### Abstract

The objective of this research was to understand from the collective health and social representations theory the content of the representations and symbolic relationships in a group of primary informal caregivers who care in everyday people with chronic renal failure (CRF). Participated an intentional sample of 21 informal caregivers of people with CRF in the Hemodialysis Unit of the General Hospital of Mexico. We used qualitative methodology with comprehensive-interpretative approach, which is a oriented mode in-depth understanding of social phenomena, such as informal health care. The data collection was through a focused interview and data were analyzed using content analysis assisted with the Atlas program ti.5. This program allowed the development of categories that facilitated the understanding of the data. We defined two types of social representation dimensions: a) Existing, this dimension belongs to the theory of social representations (information, field representation and attitudes about care) and b) Emerging, so called because this dimension emerged at the time of content analysis of the units of analysis (motivation, social support, needs, consequences and care practices). The results allowed to know the contents of social representations and to structure a social representation model of informal care about. It was concluded that embrace subjective of caregivers through social representations to make visible their rol like caregivers. Knowing this through their attitudes arroud of the care, motivattions, needs, consequences and practices care. Which is extremely important because it makes visible to informal care as social problems in the field of health.

**Key words:** primary informal care, collective health, social representations, chronic kidney failure.

Cuidar de un enfermo(a) en el hogar es una situación que muchas personas han experimentado en algún momento de la vida. Sin embargo, el problema es cuando éste se convierte en una situación cotidiana, sistemática, no ocasional y de larga duración. Desde hace por lo menos tres décadas, describir y comprender la experiencia de cuidar de otros es un tema que muchos países desarrollados (Estados Unidos, Canadá, Alemania, España, entre otros) han estudiado ampliamente. Esto debido fundamentalmente al incremento poblacional de las personas mayores dependientes en condición de enfermedad y/o discapacidad. Sin embargo, es hasta hace relativamente poco que diversos países en América Latina como Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México han empezado a estudiar a las personas que asumen la responsabilidad de cuidar de otros, “experiencia que se sabe cuando inicia... pero no cuando termina”.

### Cuidado informal en salud

Los cuidados, en su forma más habitual, son acciones positivas y cotidianas que cada persona realiza para sí misma y para otros, con el fin de mantener un funcionamiento satisfactorio de la persona que los recibe.

*Cuidar* de otros en cualquier etapa de la vida implica una interacción humana de carácter interpersonal, intencional y único que sucede en un contexto sociocultural. Su objetivo es garantizar la sobrevivencia social y física de las personas en condición de dependencia. Es decir, de aquellos que no pueden cuidar de sí mismos por causa de la edad (niños, adultos mayores), la enfermedad, la invalidez o la discapacidad.<sup>1</sup> Es decir, es un proceso intersubjetivo y simétrico, en el cual ambos, quien es cuidado y el que cuida, establecen una relación recíproca y afectiva que parte del reconocimiento del otro como ser humano.<sup>2</sup> El *cuidado* es el resultado de muchos actos pequeños y sutiles, cons-

<sup>1</sup> S. L., Robles, *Una vida cuidando a los demás. Una “carrera” de vida en ancianas cuidadoras, Ponencia presentada en el Simposio Viejos y Viejas Participación, Ciudadanía e Inclusión Social, %1 Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile del 14 al 18 de julio de 2003.*

<sup>2</sup> B., Ramos-del Río (comp.), *Emergencia del cuidado informal como sistema de salud*, México, Miguel Ángel Porrúa, FES-Zaragoza, UNAM, México, 2008.

cientes o inconscientes que no se puede considerar sean completamente naturales o sin esfuerzo. Es una relación que implica en el cuidador actitudes, motivaciones, sentimientos, acciones, conocimiento y tiempo.<sup>3,4</sup>

Aunque el cuidado del otro es una vieja práctica, recientemente se ha problematizado como una cuestión de índole social, determinada por el rápido envejecimiento de la población, una mayor esperanza de vida y sobrevivencia, el acelerado incremento de las enfermedades crónico degenerativas, neurodegenerativas y las discapacidades, las cuales colocan a las personas en condición de fragilidad y dependencia. Situaciones que han generado una alta demanda de cuidado por tiempo prolongado o permanente y un decremento en la oferta de los servicios de salud, lo cual implica un cambio en la demanda y prestación de cuidados de salud “no remunerados” por parte de familiares.<sup>5</sup>

De los tres grandes sistemas provisorios de cuidado de salud —la familia, el sistema público y otros sistemas privados—, la base del cuidado sigue siendo la familia. Diversos estudios demuestran la participación minoritaria de los servicios formales en el cuidado de personas dependientes en comparación con el papel que tiene la familia como principal proveedora de cuidados de salud que, en ocasiones, es el único agente de prestación de cuidados de salud.<sup>6</sup> Ante esto, es común ver cómo las personas, especialmente mujeres, permanecen por largas horas en las salas de espera de los espacios hospitalarios y de urgencias ya sea para recibir información acerca de su paciente o para atender a sus demandas. Personas que nadie repara en ellas ni las tiene en cuenta, pasando desapercibidas e “invisibles” para el sistema de salud, las instituciones y muchas veces por la propia familia. Sin embargo, estas personas que cuidan son altamente necesarias porque realizan una actividad que pocos asumen, valoran y comprenden. Es decir, el cuidador solo es “visible” ante los demás cuando no hay quien se encargue de cuidar de esa persona en condición de enfermedad y dependencia. Situación que resulta en ahorros sustanciales para los sistemas de salud de los países, producto de menores estancias hospitalarias por altas tempranas, y sobre todo, por el ahorro de recursos en la atención

<sup>3</sup> F., Torralba i Roselló, *Antropología del cuidar*, Institut Borja de Bioètica, Fundació MAPFRE, Medicina, Madrid, 1998.

<sup>4</sup> F., Torralba i Roselló, *Ètica del cuidar: fundamentos, contextos y problemas*, Madrid: Institut Borja de Bioètica, Fundació MAPFRE, Medicina, Madrid, 2002.

<sup>5</sup> G., Martínez, M., Miranda y N., Aguilera, “Informe sobre la seguridad social en América 2006 los retos del envejecimiento y la discapacidad: Empleo y aseguramiento, y convenios internacionales de seguridad social (Reseña)”, *Bienestar y Política Social*, 2(1), 2007, pp. 203-207.

<sup>6</sup> R. E., Masanet y C. D., La Parra, “Los impactos de los cuidados de salud en los ámbitos de vida de las personas cuidadoras”, *RES*, 11, 2009, pp. 13-31.



a la salud.<sup>7,8</sup> Sin embargo, a pesar de que las implicaciones y costes que ejerce el cuidado informal en los cuidadores son altas, rara vez son reconocidas y por tanto atendidas.

El *cuidado informal* es por tanto, una práctica social en la que se establece una relación de carácter humano que involucra el intercambio de experiencias y subjetividades propias de sus actores, los cuidadores informales y sus receptores de cuidado. Además de ser una práctica social que implica la realización de tareas diversas que demandan del cuidador esfuerzos / energías y tiempos distintos que pueden vulnerar su propia salud. Tareas que van desde llevar a cabo actividades básicas de la vida diaria o de autocuidado (bañar, vestir, asear, comer, etc.), hasta aquellas que tiene que ver con actividades instrumentales (llevar al médico, movilizar al paciente, hacer trámites administrativos y legales, etc.). Este tipo de cuidado, tanto en países desarrollados como en desarrollo, se caracteriza por ser una actividad no profesional, no remunerada, frecuentemente realizada por mujeres, no valorada socialmente, que se desarrolla en el ámbito de las relaciones privadas o familiares dentro del hogar.<sup>9,10</sup>

Por otro lado, el *cuidado informal* es un concepto complejo y multidimensional. En primer lugar, porque implica no sólo la realización de una serie de tareas (dimensión física) sino también relaciones y sentimientos (dimensión emocional o relacional). En segundo lugar, el cuidado puede considerarse como un proceso con diferentes fases, en el que la persona que cuida: (a) identifica necesidades y elige estrategias de acción, (b) asume responsabilidades, (c) desempeña tareas específicas, y (d) tiene en cuenta las reacciones de la persona receptora de los cuidados. Por último, el cuidado posee una di-

<sup>7</sup> G., Nigenda, C., Matarazzo y M., López-Ortega, *Los cuidados a la salud en el hogar: tendencias e inequidades. Análisis desde una perspectiva de género*, FUNSALUD-SSA, México, 2005.

<sup>8</sup> G, Nigenda, M., López-Ortega, C. Matarazzo y C., Juárez-Ramírez, "La atención de los enfermos y discapacitados en el hogar. Retos para el sistema de salud mexicano", *Salud Pública de México*, 49(4), 2007, pp. 286-294.

<sup>9</sup> M., Calvente-García, R. I., Mateo y P. A., Eguiguren, "El sistema informal de cuidados en clave de desigualdad. Parte I. La salud y el sistema sanitario desde la perspectiva de género y clase social", *Gaceta Sanitaria*, 18 (Supl. 1), 2004, pp. 132-139.

<sup>10</sup> B. A., Lozada, C. I., Montorio, F. M., Izal y G. M., Márquez, *Estudio e intervención sobre el malestar psicológico de los cuidadores de personas con demencia. El papel de los pensamientos irracionales*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Secretaría de Estado de Servicios Sociales, Familias y Discapacidad. IMSERSO, Madrid, 2006.

mención ética y política que repercute en un ámbito social y físico más amplio que el interpersonal.<sup>11, 12</sup>

### Representaciones sociales y salud colectiva

*Las Representaciones Sociales* (RS) son aquel saber común, espontáneo, ingenuo o natural en contraposición al conocimiento científico que se construye en la vida cotidiana de los individuos a partir de sus experiencias, pero también de sus contenidos (información, creencias, ideas, opiniones, imágenes, valores y actitudes) que reciben y transmiten a través de la cultura, la educación y la comunicación social.<sup>13</sup> Además, las RS permiten la comprensión del mundo construido por los sujetos en la interacción social. El punto de partida de dicho concepto se origina en la comprensión de las formas como los individuos entienden, conciben, imaginan, dominan y viven ese mundo.<sup>14</sup> Las representaciones nutren los significados cotidianos que sobre los objetos se tienen, los transforma y los recrea e influyen sobre las maneras de utilizar esos objetos y las respuestas ante ellos. Asimismo, las RS se caracterizan por ser un saber que permite a los sujetos interpretar y dar sentido a lo que sucede, son una producción social y colectiva, en tanto la visión de la realidad es producida y compartida bajo un referente común, son importantes en la configuración y conformación de la identidad de los grupos. Su estudio permite aprehender las formas y los contenidos de la construcción colectiva de la realidad social y ofrece los medios para intervenir sobre ella.

Por su parte, la *Salud Colectiva* (SC) se ha preocupado por conocer y comprender las prácticas y los saberes en salud. Campo de conocimiento en el cual la SC contribuye al estudio del proceso *salud / enfermedad / atención/ cuidado* (PSEAC) de las poblaciones en su carácter de proceso social; investiga la salud y la producción y distribución de las enfermedades en la sociedad como proce-

<sup>11</sup> H. V., Ewijk, H., Hens, G., Lammersen, P., Moss (eds.), *Mapping of Care Services and the Care Workforce; Consolidated Report*, Londres, Thomas Coram Institute, Londres, 2002.

<sup>12</sup> M., García-Calvente, D., La Parra, "La investigación sobre cuidados informales en salud desde una perspectiva de género", en C. Borrell, C. y L. Artazcoz, (coords.), *5º Monografía Sociedad Española de Epidemiología. Investigación en género y salud*, Barcelona, Sociedad Española de Epidemiología, 2007.

<sup>13</sup> D., Jodelet, "La representación social: fenómenos conceptos y teoría", en *Moscovici S. Psicología Social. II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales, cognición y desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 1988.

<sup>14</sup> Y., García, "Representaciones sociales: aspectos básicos e implicaciones para la psicología", *Revista Psicogente*, 11, 2003, pp. 4-16.

sos sociales y no solo biológicos. Además de comprender, las formas con que la sociedad identifica sus necesidades y problemas de salud, busca su explicación y se organiza para enfrentarlos.<sup>15,16</sup> De esta forma, la SC analiza dicho proceso en su expresión biológica y social, así como en su dimensión cultural y subjetiva, donde esta última se refiere a la interpretación y la forma como se enfrentan y se viven estos procesos desde la subjetividad individual y colectiva.<sup>17</sup> Subjetividad que solo puede comprenderse y contextualizarse en el universo de las creencias, valores y comportamientos del medio sociocultural de cada persona, así como de las condiciones materiales de vida<sup>18</sup> las cuales influirán en la representación social que se tenga sobre cada uno de los momentos del PSEAC. Por lo tanto, la SC en las etapas de atención y cuidado de este proceso no se limita al área médica (preventiva o curativa) sino que incluye y reelabora conceptos y prácticas relativas a la alimentación y la nutrición, la higiene y el saneamiento básico, la educación y la recreación, la sexualidad y la reproducción, la religiosidad y las normas sociales, el trabajo y la vivienda.<sup>19,20</sup>

En los últimos años, son muchos los estudios que han dado cuenta del incremento de personas involucradas en el cuidado de una persona en situación de dependencia ya sea por edad, enfermedad o por discapacidad. La atención en el hogar de estas personas ha hecho que las instituciones de salud identifiquen al hogar como un escenario en el cual transferir el cuidado de los enfermos, y a la familia, particularmente uno de ellos, como el actor fundamental que ha de realizarlo, denominado *cuidador primario informal* el cual está ligado profundamente al proceso de *salud-enfermedad-atención-cuidado* (PSEAC).

La idea de realizar la presente investigación sobre el cuidado informal desde la perspectiva de la Salud Colectiva y las Representaciones Sociales, surge después realizar estudios de tipo epidemiológico relacionados con el perfil so-

<sup>15</sup> N., Almeida, *La ciencia tímida. Ensayos de reconstrucción de la epidemiología*, Lugar Editorial, Universidad Nacional de Lanus, Buenos Aires, 2000.

<sup>16</sup> S. E., Jarillo, A. M. Garduño y B. E., Guinsberg, en S. E., Jarillo y B. E., Guinsber, *Temas y desafíos en SC*, Lugar Editorial, Argentina, 2007.

<sup>17</sup> A. O., López y S. M. F., Peña, *Salud y sociedad. Aportaciones del pensamiento latinoamericano. Medicina Social*, 1(3), 2006, pp. 82-102. Disponible en: [www.medicinasocial.info](http://www.medicinasocial.info)

<sup>18</sup> A. L., Kornblit y A. M., Mendes Diz, *La salud y la enfermedad: aspectos biológicos y sociales*, Aique, Buenos Aires, 2000.

<sup>19</sup> T. I., Hernández, M. M., Arenas y S. R., Valde, "El cuidado a la salud en el ámbito doméstico: Interacción social y vida cotidiana", *Rev. Salud Pública*, 35(5), 2001, pp. 443-450.

<sup>20</sup> H., Restrepo, "Incremento de la capacidad comunitaria y del empoderamiento de las comunidades para promover la salud", *Rev. Fac. Nac. Salud Pública*, 19(1), 2001, pp. 41-56.

ciodemográfico del cuidador informal del paciente con enfermedad crónico-degenerativa en condición de dependencia.<sup>21,22</sup> Asimismo, de estudiar diversas variables psicológicas relacionadas con esta forma de cuidado.<sup>23,24,25</sup> Después de esto y de una amplia revisión en la literatura sobre el tema, se observó que la investigación positivista y epidemiológica ha predominado en este tema destacando la descripción de los cuidadores y su relación con diversas variables, entre ellas la carga del cuidado, la calidad de vida, el afrontamiento, entre otras. Lo que permitió identificar que poco se ha estudiado, tanto en México como en otros países, respecto de la subjetividad de estos cuidadores; particularmente, sobre sus significados, imágenes, creencias, actitudes, entre otras, elementos que facilitarían la comprensión del cuidado informal como un problema de índole social.

Estas perspectivas teóricas centrales en la presente investigación posibilitaron conocer y comprender tal subjetividad en los cuidadores primarios informales de personas con insuficiencia renal crónica son la *Salud Colectiva* y la *Teoría de las Representaciones Sociales*. La primera de ellas permitió analizar el cuidado informal desde su determinación social.<sup>26,27,28</sup> Mientras que la segunda, facilitó adentrarse en la subjetividad de las cuidadoras a través de su saber común, espontáneo, ingenuo o natural construido en la vida cotidiana, a partir

<sup>21</sup> S. N., Islas, B., Ramos-del Río, E. M., Aguilar y G. M., García, *Perfil psicosocial del cuidador primario informal del paciente con EPOC*, Revista del Instituto de Enfermedades Respiratorias México, 9(4), 2006, pp. 266-271.

<sup>22</sup> B., Ramos-del Río, E. B., Barcelata, L.C., Figueroa, R. M., Rojas, S. N., Islas, R. V. Alpuche y R. A. Salgado, "Perfil del cuidador informal en el contexto del hogar", en B. Ramos-del Río (comp.), *Emergencia del cuidado informal como sistema de salud*, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, FES Zaragoza, México, 2008.

<sup>23</sup> R. V., Alpuche, B., Ramos-del Río, R. M., Rojas, y L. C., Figueroa, "Validez de la entrevista de carga de Zarit en una muestra de cuidadores primarios informales", en *Psicología 238 y Salud*, 18(2), 2008, pp. 237-245.

<sup>24</sup> R. O., Alfaro, V. T., Morales, P. F., Vázquez, R. S., Sánchez, B., Ramos-del Río y L. U., Guevara, *Rev. Med. Instituto Mexicano del Seguro Social*, 46(5), 2008, pp. 485-494.

<sup>25</sup> L. C., Martínez, B., Ramos-del Río, R. M., Robles, G. L., Martínez y L. C., Figueroa, "Carga y dependencia en cuidadores primarios informales de pacientes con parálisis cerebral infantil severa", *Psicología y Salud*, 22(2), 2012, pp. 275-282.

<sup>26</sup> J., Breilh, *Taller internacional: Hacia una metodología interdisciplinaria e intercultural para la investigación de los determinantes sociales y la desigualdad de la salud como herramienta de política*, Quito-Ecuador, julio 11-22, 2007.

<sup>27</sup> E., Granda, "¿A qué cosa llamamos SC, hoy?", Ponencia presentada en el VII Congreso Brasileño de SC (Brasilia 29 de julio al 2 de agosto de 2003).

Disponible en: <http://www.unfpa.org.pe/vz/vz1/AquecosallamamosSaludColectivaHoy.pdf> consultado el 23 julio de 2009.

<sup>28</sup> S. E., Jarillo y B. E., Guinsberg, *Temas y desafíos en Salud Colectiva*, Lugar Editorial, Argentina, 2007.

de su experiencia de cuidar de una persona con insuficiencia renal crónica, pero también de los contenidos o información que reciben y transmiten a través de la cultura, la educación y la comunicación social.<sup>29</sup>

Es así como esta investigación de tipo cualitativo tuvo como objetivo comprender desde la salud colectiva y la teoría de las representaciones sociales el contenido de las representaciones y sus relaciones simbólicas en un grupo de cuidadores primarios informales que cuidaban en lo cotidiano de personas con insuficiencia renal crónica. Sus resultados permitirán contribuir a la reflexión sobre la vida de los cuidadores de personas con enfermedad renal crónica en condición de dependencia.

## Método

Se utilizó una metodología cualitativa con enfoque comprensivo-interpretativo<sup>30</sup> cuya modalidad está orientada a la comprensión en profundidad de los fenómenos sociales, como es el caso del cuidado informal en salud. Asimismo, se empleó un *diseño fenomenológico* congruente con los planteamientos de Moscovici y Jodelet<sup>31</sup> sobre las representaciones sociales ya que se enfoca en las experiencias individuales y subjetivas de los participantes, que en este caso serán cuidadores primarios informales. Para fines de esta investigación se consideraron las premisas de la Fenomenología citadas por Salgado,<sup>32</sup> éstas son: 1. Describir y entender los fenómenos desde el punto de vista de cada participante y desde la perspectiva construida colectivamente; 2. Analizar los discursos y temas específicos, así como en la búsqueda de sus posibles significados; 3. Confiar en la intuición y en la imaginación del investigador para lograr aprehender la experiencia de los participantes; 4. Contextualizar las experiencias en términos de su temporalidad (tiempo en el que sucedieron),

<sup>29</sup> D., Jodelet, "El otro, su construcción, su conocimiento", en S., Valencia Abundis, *Representaciones sociales: Alteridad, epistemología y movimientos sociales*, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias de la Salud, México, 2006.

<sup>30</sup> M., Sandín, *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*, McGraw Hill, Barcelona, 2003.

<sup>31</sup> Moscovici y Jodelet acentúan la postura fenomenológica, dándole el rango epistemológico de ciencia, al considerar las "representaciones sociales" como una forma de conocimiento social específico, natural, de sentido común y práctico, que se constituye a partir de las experiencias, saberes, modelos de pensamiento e información, que recibimos y transmitimos por la tradición, la educación y la comunicación social (Moscovici, 1984 y Jodelet, 1986; citados en Martínez, 2006).

<sup>32</sup> L. A. Salgado, "Investigación cualitativa: Diseños, evaluación del rigor metodológico y retos", *Liberabit*, 13, 2007, pp. 71-78.

espacio (lugar en el cual ocurrieron), corporalidad (las personas físicas que las vivieron), y el contexto relacional (los lazos que se generaron durante las experiencias); y 5. Encontrar temas sobre experiencias cotidianas y excepcionales en las técnicas de recolección de datos utilizadas (entrevistas, grupos de enfoque, recolección de documentos, materiales e historias de vida, entre otras).

### Técnica de recolección de datos

Los datos cualitativos se recopilaron a través de:

- *Ficha de Identificación del Cuidador Primario Informal y del Receptor de Cuidado*: Concentra las características socio-demográficas del informante: Cuidador Primario Informal (CPI) y Receptor de Cuidado (RC) o persona cuidada. Para el caso del primero se preguntaron cualidades como: sexo, edad, lugar de residencia, escolaridad, estado civil, ocupación y religión; en cuanto al cuidado: tiempo de cuidado, parentesco con el receptor de cuidado, número de horas de cuidado, y nivel subjetivo de dependencia del receptor de cuidado (éste evaluado por el cuidador con base en una escala subjetiva que iba de 0 a 10, donde 0 significaba totalmente independiente y 10 totalmente dependiente); y con respecto al RC: sexo, edad, diagnóstico clínico, y periodo de evolución de la enfermedad).
- *Guión de Entrevista Semiestructurada*<sup>33</sup> *para el Cuidador Primario Informal*: Después de una revisión y análisis detallado de la literatura sobre cuidado informal y representaciones sociales se identificaron los subtemas que sirvieron de base para elaborar las preguntas de la entrevista, tales como: información acerca del cuidado, motivaciones para cuidar, imagen, creencias y opiniones acerca del cuidado, apoyo social, y emociones expresadas en torno al cuidado. Así, la entrevista estuvo conformada por 34 preguntas abiertas que sirvieron de guión al momento de ser aplicada a los cuidadores. Las entrevistas con los informantes fueron audiograbadas y posteriormente transcritas para su análisis. Se sugiere consultar el apartado de procedimiento para conocer de forma detallada la manera cómo fue elaborado este guión de entrevista. El uso de esta

<sup>33</sup> El propósito de la entrevista de investigación cualitativa es obtener descripciones del mundo vivido por las personas entrevistadas, con el fin de lograr interpretaciones fidedignas del significado que tienen los fenómenos descritos (Kvale, 1996; citado en Martínez, 2006).

técnica permitió recuperar la “voz de los cuidadores informales” que con frecuencia es apagada por la indiferencia de los organismos sociales (los propios pacientes o receptores de cuidado, su familia, las instituciones y la comunidad).

### **Informantes**

Participó una muestra intencional de 21 cuidadores primarios informales (CPI) de personas con insuficiencia renal crónica (IRC) de la Unidad de Nefrología y Hemodiálisis del Hospital General de México. Los criterios de inclusión para esta muestra de estudio fueron: *a)* Haber sido cuidador por lo menos los últimos seis meses de una persona con IRC; *b)* Mayores de 18 años de edad; *c)* Dedicar por lo menos seis horas diarias continuas al cuidado; *d)* Residir en el hogar del receptor de cuidado; y *e)* Asistir a las sesiones de tratamiento de hemodiálisis con el paciente. Mientras que los criterios fueron: que los CI presentaran dificultades para escuchar y comunicarse durante el transcurso de la entrevista. Se consideró importante incluir este último criterio ya que durante el proceso de selección de la muestra se presentaron cuatro casos de CPI que eran personas adultas mayores con dificultad para escuchar y responder a lo que se le preguntaba; así como dos cuidadores que no hablaban español pues eran cuidadores de procedencia indígena que venían del interior de la República. Cabe destacar que los cuidadores con estas características evidencian un problema digno de considerar en otras investigaciones, ya que pone de manifiesto su precariedad para asumir la responsabilidad de cuidar de otro. Situación que los coloca en una condición de gran vulnerabilidad física, psicológica y social para enfrentar el cuidado de personas con enfermedad, como lo puede ser un paciente con insuficiencia renal a medida que se hace crónica.

### **Procedimiento**

En la Figura 1 se presenta de forma esquemática el procedimiento del estudio, el cual se llevó a cabo en dos fases: 1ª Fase. Correspondió al diseño y piloteo de los instrumentos de recolección de información: la ficha de identificación y la entrevista semi-estructurada. Para esta última se definió como tema central el cuidado informal de una persona con enfermedad crónica dependiente, a partir del cual se establecieron las categorías de análisis de las representaciones sociales: información acerca del cuidado, campo de representación entorno

al cuidado y actitud ante el cuidado. Posteriormente, se elaboró un guión de entrevista con base en estas categorías, y se estableció una secuenciación aleatoria para las preguntas, las cuales todas fueron abiertas. A continuación, se realizó una aplicación piloto de la entrevista con seis cuidadores informales de personas con insuficiencia renal crónica. Al término de éste se realizó un análisis del mismo para determinar la claridad de las preguntas, y el tiempo promedio de aplicación, así como la inclusión de otras preguntas, sugeridas por los participantes en el piloteo. Preguntas que se incluyeron en la categoría de emergentes. 2ª Fase. Una vez que se tuvo la versión final de los instrumentos, se procedió al trabajo de campo con la muestra de estudio. Este se llevó a cabo durante el turno matutino del servicio de Hemodiálisis de la Unidad de Nefrología del Hospital General de México. La muestra de cuidadores fue contactada por la psicóloga de esta Unidad consultando la lista de pacientes con Insuficiencia Renal Crónica (IRC) que recibirían tratamiento de hemodiálisis en las dos semanas siguientes, tiempo en el cual se efectuaron las entrevistas. Una vez que los participantes eran citados por la psicóloga del servicio y seleccionados por el investigador bajo los criterios establecidos para la investigación, se les explicó el objetivo del estudio y solicitó su consentimiento informado y autorización para audigrabar la entrevista. Actividad que se llevó a cabo en uno de los consultorios de la Unidad de Nefrología. Cuando el cuidador aceptaba participar se le decía que mientras su familiar o receptor de cuidado estaba en la sesión de tratamiento se le preguntarían algunos datos personales y haría una entrevista de manera individual y con una duración promedio de 45 minutos por cuidador entrevistado. Tiempo que podía ser mayor o menor de acuerdo con las características de cada participante. Al finalizar se agradecía la colaboración de los cuidadores y se aclaraban dudas en caso de ser necesario. Cabe destacar que desde el piloteo de la entrevista se pudo observar que los cuidadores mostraron una gran disposición al ser entrevistados. Durante esta última fase, hubo cuidadores que expresaron: “Esta es la primera vez que alguien me hace preguntas sobre mí, nadie me había preguntado cómo me siento yo, pues los doctores y las enfermeras solo me preguntan por mi enfermo ... ¿y yo qué...?”.

Habiendo en muchos de los casos expresiones de llanto, necesidad y deseos de hablar de ellos, y de mostrarse enojados por comportamientos del paciente, como por ejemplo, no hacerles caso y no respetar la dieta, ante lo que uno de los cuidadores expresó: “A veces no se qué hacer cuando (RC) no me hace caso, aquí no nos dicen que hacer en estos casos, quisiera que nos apoyaran más para poder aguantar porque a veces siento que ya no puedo... y ellos se ponen muy difíciles”.



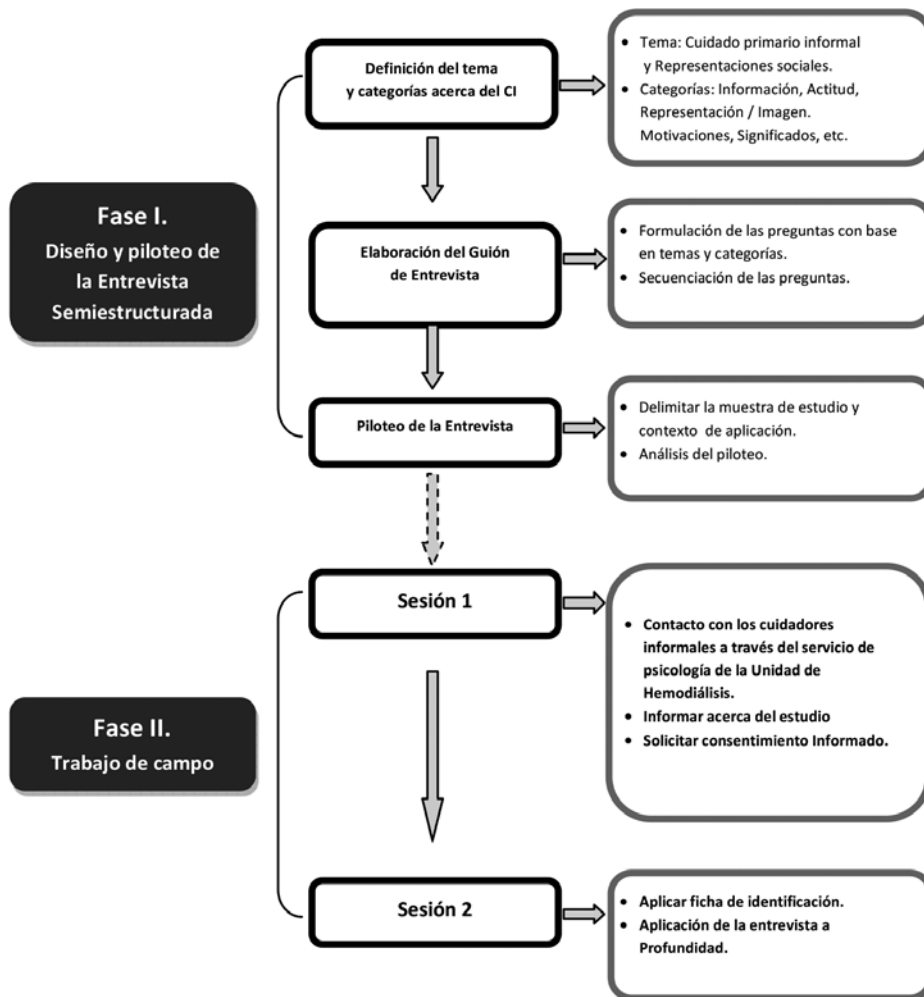


Figura 1. Algoritmo de procedimiento.

## Análisis de datos

Como herramienta de investigación se utilizó el *análisis de contenido*, cuyo propósito fue identificar y clasificar de la unidad de análisis las palabras, frases y párrafos de la entrevista semiestructurada que contenían información que permitiera explorar y explicar las representaciones sociales de los cuidadores. Para llevar a cabo el análisis de contenido se utilizó el programa ATLAS ti.5<sup>34</sup> (2008) como herramienta de apoyo para el proceso de análisis cualitativo de datos. El uso de este software permite la interpretación de hallazgos y la estructuración teórica.

### Unidad y proceso de análisis

Se determinó como unidad de análisis a los segmentos contenidos en los textos de la entrevista semiestructurada (palabras, frases y párrafos) aplicada a cada uno de los participantes en el estudio que cumplieron con los criterios de selección. Por su parte, el proceso de análisis de contenido con el programa ATLAS ti.5 se apoyó en la propuesta de Varquillas<sup>35</sup> (2006) que comprende cinco etapas: 1. El contacto primario con el documento; 2. La preparación del documento; 3. El análisis; 4. La creación de redes; 5. La interpretación analítica; y 6. La estructuración de los hallazgos. Se presentan a continuación las etapas conforme fue desarrollándose el proceso de análisis de esta investigación.

## Resultados y discusión

### I. Caracterización socio-demográfica de la muestra de estudio

En la tabla 1 se describe la caracterización socio-demográfica de los CI que participaron en el estudio, los cuales tenían una media de edad de 44 años (21 a 64), la mayoría mujeres (100%), casadas (80%), amas de casa (95%), y de baja escolaridad (80% solo primaria). En cuanto a su economía reportaron ingresos mensuales entre 3 a 5 mil pesos; unas vivían en la zona conurbada a la Ciudad de México (65%), mientras que otras provenían del interior de la República Mexicana (35%), además de ser personas que en su mayoría (75%) no cuentan con seguridad social.

<sup>34</sup> Para mayor información sobre el programa se sugiere consultar [http://system.atlasti.com/downloads/QuickTour\\_es.pdf](http://system.atlasti.com/downloads/QuickTour_es.pdf)

<sup>35</sup> C., Varquillas, "El uso del ATLAS.ti y la creatividad del investigador en el análisis cualitativo de contenido UPEL. Instituto Pedagógico Rural de Mácaro", en *Revista de Educación*, 12(No. Extraordinario), 2006, pp. 73-86.

<b>Tabla 1</b> <b>Caracterización socio-demográfica</b> <b>de los cuidadores primarios informales (n= 21)</b>	
Edad	$\bar{X}$ = 44.09 años (21-65; DE 12.62)
Sexo	100% Mujeres
Edo. civil	80% Casadas
Religión	85% Católicas (creyentes)
Escolaridad	80% Educación Primaria
Lugar de residencia	65% Zona conurbada al DF 35% Interior de la república 98% Viven en la casa del receptor de cuidado
Ocupación	95% Amas de casa 35% Amas de casa y comerciantes
Ingreso económico mensual	3 a 5 mil pesos en promedio
Gasto de tratamiento (Hemodiálisis)	\$1,200.00 /semana
Seguridad social	SI 25% (IMSS, ISSSTE) NO 75%

Por otra parte, en la tabla 2, se muestra la caracterización socio-demográfica de las personas con IRC que recibían los cuidados. Estos receptores son personas jóvenes con una edad promedio de 34.5 años, la mayoría hombres (75%), de parentesco directo (89%) con la cuidadora (hijos, hermanos, esposos), todos con diagnóstico médico de insuficiencia renal crónica (100%), leve a moderadamente dependientes, que han recibido cuidados informales en promedio desde hace dos años y medio durante siete horas diarias. Cabe destacar que el 100% no contaba con seguridad social en salud por lo que era atendido en una institución de salud pública.

Con respecto a la dependencia es importante señalar que ésta podía variar en función del estado en el cual se encontrara el receptor de cuidado (RC). Es decir, cuando este se encontraba bajo un estado de crisis de la enfermedad renal (acumulación de líquidos, dolor, debilidad, etc.) la dependencia era mayor que cuando se encontraba estable. Por tanto, las demandas de cuidado hacia el cuidador variaban en función de esta condición.

Tabla 2 Caracterización socio-demográficas del receptor de cuidado (RC).	
Edad del receptor de cuidado	$\bar{X}$ = 34.5 años
Sexo del receptor de cuidado	75% Hombres
Diagnóstico del receptor de cuidado	100% Insuficiencia Renal Crónica (IRC)
Parentesco	89% Directo (hijos, hermanos, esposos)
Nivel Subjetivo de dependencia	6 (leve-moderado)
Tiempo de cuidado	$\bar{X}$ = 2.4 años
No. hrs. de cuidado/día	X= 7 hrs. diarias
Seguridad social	Sí ----- NO 100%

## II. Modelo de representación social del cuidado informal

Los resultados encontrados en esta investigación permiten proponer un Modelo de RS del CPI que cuida de personas con enfermedad renal crónica. Este integra las dimensiones existentes y emergentes de representación y la relación simbólica entre ellas. Es decir, condensa un conjunto sistemático de representaciones provenientes de informaciones, imágenes, creencias, valores, actitudes, motivaciones, necesidades, entre otras, que permiten a las cuidadoras comunicarse y actuar en el proceso del cuidado. Asimismo, orientarse en el contexto social en el que viven, racionalizar sus acciones, explicar situaciones relevantes y preservar su identidad. Cabe destacar que una característica importante de este modelo de RS es que sus categorías significan un conocimiento compartido por todo el grupo de cuidadoras participantes en la investigación, bajo la noción de una “teoría de sentido común”.

En la Figura 1, se presenta el *Modelo de Representación Social del Cuidador Primario Informal*, donde se puede observar que la categoría central la ocupa el *Sujeto de la representación*, es decir el *cuidador primario informal*. Categoría central a partir de la cual se desprenden dos conjuntos de dimensiones de primer nivel, las existentes y las emergentes además de categorías de segundo nivel correspondientes a cada una de ellas. El planteamiento de este modelo es que las categorías existentes de representación social basadas en la Teoría de las Representaciones Sociales establecen relaciones simbólicas con las categorías

emergentes del cuidado informal. De acuerdo con Branchs<sup>36</sup> (2000) para conocer o establecer una representación social es necesario determinar *qué se sabe* (información); *qué se cree o cómo se interpreta* (campo de representación); y *qué se hace o cómo se actúa* ante el objeto de representación (actitud). Preguntas que en el contexto del cuidado informal se plantean y responden como sigue:

¿Qué sabe el cuidador acerca del cuidado?

Como se puede observar en la Figura 1, la *dimensión de información* se relaciona de manera simbólica con las categorías emergentes de apoyo social formal, necesidades del cuidador (información), consecuencias del cuidado y prácticas de cuidado (tareas de autocuidado e instrumentales). La representación de estas relaciones implica que la información acerca del cuidado en las cuidadoras es insuficiente, por tanto, estas demandan de los profesionales de la salud (médicos y enfermeras, particularmente), apoyo e información formal sobre los procedimientos curativos, dietas y manejo del paciente en casa. Conocimiento que podría facilitar las tareas de autocuidado e instrumentales que realizan con el receptor de cuidado. Lo que podría prevenir consecuencias físicas y emocionales derivadas de la carga que implica el cuidado informal.

¿Qué creencias tiene y cómo se expresa el cuidador informal?

En la dimensión campo de representación (ver Figura 1), las imágenes de representación expresadas por las cuidadoras tienen que ver con “el que cuida”, “aquel que recibe los cuidados” y “el espacio del cuidado”. Estas imágenes se relacionan directamente con las prácticas de cuidado, donde los médicos, Dios y las mujeres son los encargados de llevar a cabo este tipo de tareas (autocuidado, instrumentales y acompañamiento) en una persona que es percibida como “un enfermo”, “alguien que no puede valerse por sí mismo” y que es cuidado en dos espacios sociales, el hospital y la casa. Respecto de las *creencias* estas parecen relacionarse simbólicamente con las prácticas de cuidado ya que en las cuidadoras la creencias principal tiene que ver con la “auto-exigencia de hacer más y bien” durante el proceso de cuidado lo que parece determinar la manera en cómo estas realizan las tareas de cuidado. En cuanto a los *valores*, éstos son representados por la gratitud y la empatía, los cuales se considera tienen correspondencia con la motivación para cuidar, ya que hacerlo genera en las cuidadoras satisfacción y recompensa. Además de que la responsabilidad, el compromiso, el respeto y la empatía dirigen muchas de las prácticas de cuidado que realizan las cuidadoras en el proceso de cuidar del otro.

<sup>36</sup> M., Branchs, “Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones Sociales”, en *Peer Reviewed Online Journal*, 9:3, 2000, pp. 1-3.15.

### DIMENSIONES EXISTENTES DE REPRESENTACIÓN SOCIAL

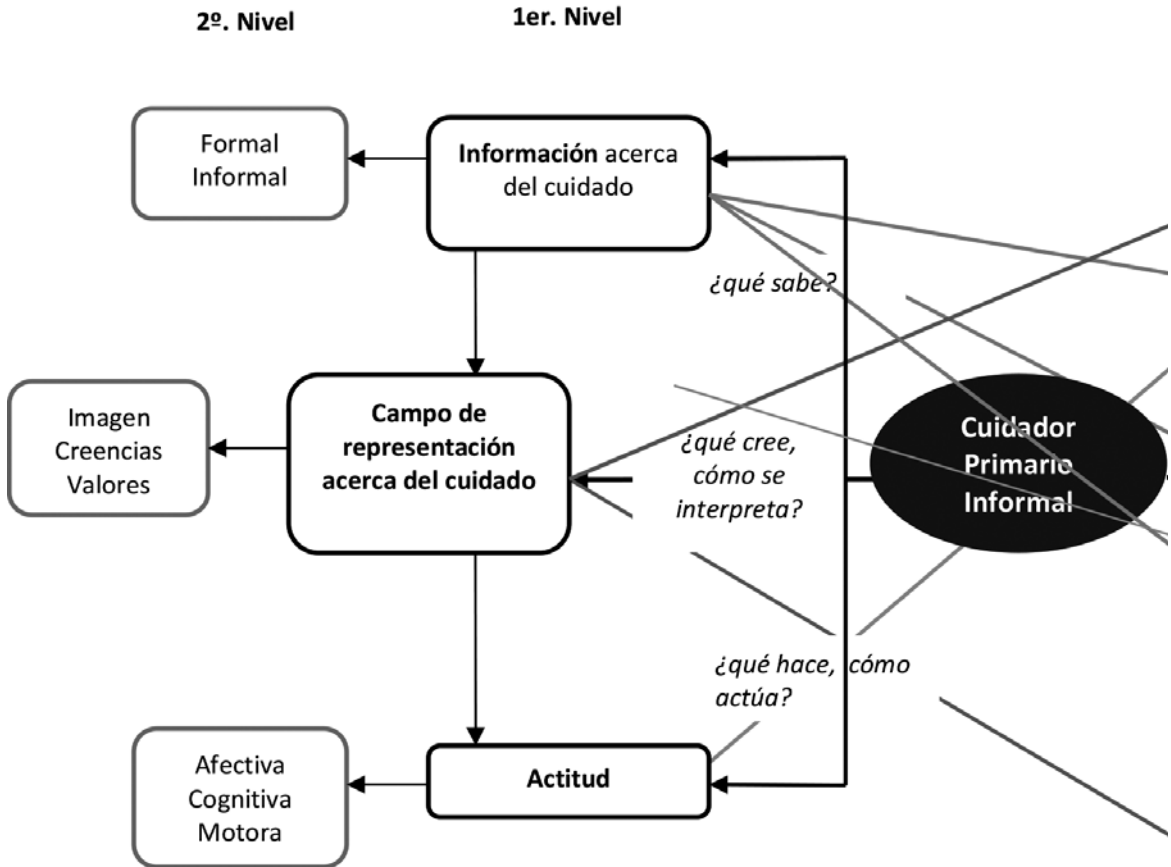
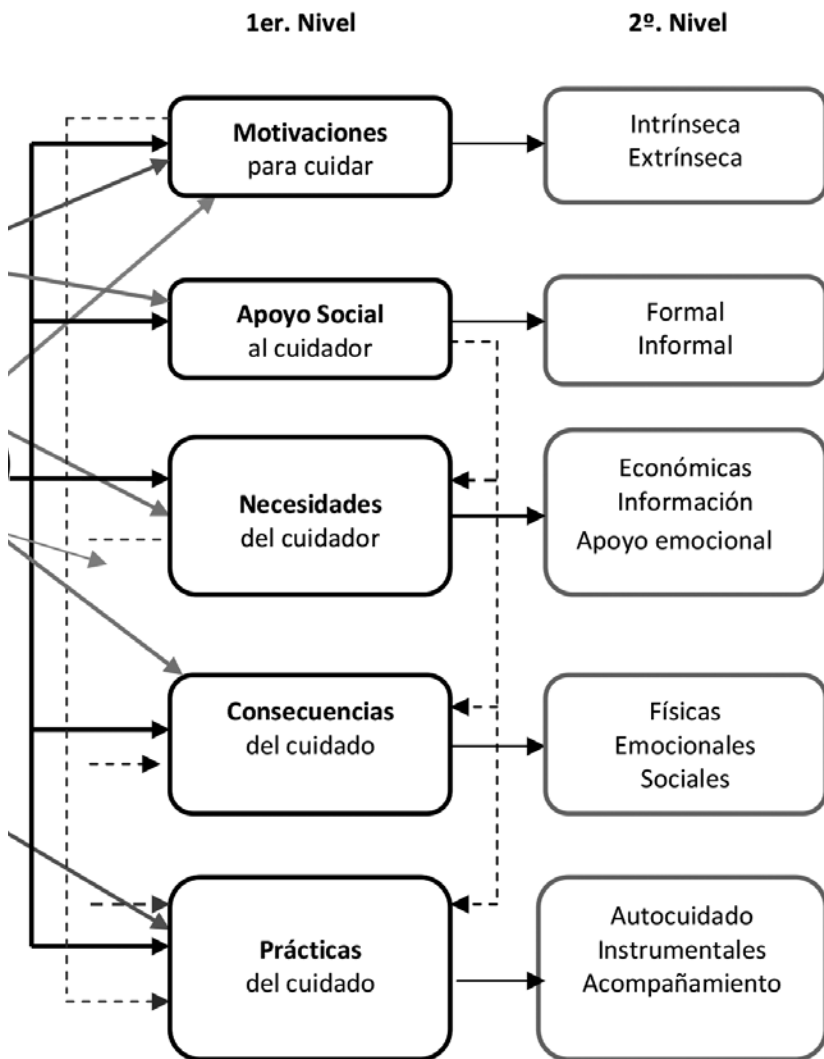


Figura 1. Modelo de representación social del cuidador primario informal.

## DIMENSIONES EMERGENTES DE REPRESENTACIÓN SOCIAL



¿Qué hace y cómo actúa el cuidador informal?

Ahora bien, en la dimensión de actitud (ver Figura 1), en su *componente afectivo* se puede observar que la actitud positiva de las cuidadoras se relaciona simbólicamente con las motivaciones intrínsecas acerca del cuidado generando en ellas satisfacción por cuidar del otro. Asimismo, esta actitud se corresponde favorablemente con las prácticas de cuidado ya que facilita la relación y el contacto directo entre el cuidador y la persona cuidada durante las tareas de cuidado. El *componente cognitivo* de la actitud asume una relación simbólica con las consecuencias del cuidado ya que la “autoexigencia” puede conducir a cargas derivadas del cuidado con implicaciones físicas y emocionales en las cuidadoras. Por último, el *componente motor* de la actitud se relaciona simbólicamente con las prácticas de cuidado ya que las cuidadoras asumen una conducta prosocial<sup>37</sup> con la persona cuidada, actitud que les facilita realizar sus tareas como cuidadoras. Es decir, asumiendo un comportamiento voluntario con la finalidad de ayudar o beneficiar a otro, como por ejemplo, dar apoyo y comprensión a la persona que cuidan.

Por otro lado, en la misma Figura 1 se pueden ver las relaciones simbólicas que se establecieron entre las dimensiones emergentes de representación social. La relación entre la categoría motivaciones y las prácticas de cuidado significa que las motivaciones de la cuidadora para cuidar de su familiar enfermo determinan la manera como se llevan a cabo las prácticas de cuidado. Por ejemplo, las motivaciones intrínsecas del cuidado conllevarán a una práctica menos desgastante que si fueran de tipo extrínseco, ya que las cuidadoras lo hacen por afecto hacia la persona cuidada y no por obligación o expectativa de recompensa.

Por su parte, la categoría de necesidades del cuidador establece relaciones simbólicas con las prácticas y las consecuencias de cuidado. Lo que significa que en la medida que las necesidades de las cuidadoras sean cubiertas (mayor información formal, apoyo económico y emocional, entre otras), las prácticas se llevarán a cabo con más facilidad y, por tanto, menos desgaste y carga en ellas. Finalmente, el apoyo social se relaciona con las necesidades del cuidador y las prácticas de cuidado; lo que representa que a medida que las cuidadoras reciban mayor apoyo tanto formal como informal, éstas verán satisfechas algunas de sus necesidades expresadas, tales como ser informadas en el aspecto técnico del cuidado y recibir apoyo y ayuda de sus familiares para cuidar de la

<sup>37</sup> Se retoma el concepto de “conducta prosocial” definida por Pakaslahti, Karjalainen y Keltikangas-Järvinen (2002) para referir a la actitud motora que se observó en la muestra de cuidadoras estudiadas en esta investigación.



persona enferma, situación que repercutiría favorablemente en el desempeño de sus tareas de cuidado y en su salud y bienestar.

Para finalizar y a modo de conclusiones se puede decir que desde la mirada de la Salud Colectiva, en México, no hay políticas de salud que incluyan el cuidado y apoyo a los cuidadores informales de personas en condición de dependencia ya sea por enfermedad o discapacidad. El perfil epidemiológico y socio-demográfico de un colectivo en la sociedad como son los CPI que asumen cuidados de larga duración requieren un análisis multinivel que permita comprender por qué y cómo las condiciones sociales, económicas, culturales, y política impactan favorable o desfavorablemente sobre la salud y el bienestar psicológico y social de estos cuidadores. De lo contrario se continuará persistiendo la visión reduccionista acerca de este colectivo social. Al parecer, existe un desplazamiento de cuidados cada vez mayor hacia el sistema informal, lo que implica que habrá una menor cobertura de los servicios formales dentro de las instituciones que participen en el cuidado de las personas dependientes. Esta presencia del cuidado informal exige que se establezca desde el Estado Mexicano un programa social a las cuidadores/as que proporcionen apoyos a personas dependientes. El cuidado de la salud del otro sigue siendo indispensable para el mantenimiento y la preservación de la vida. Para lo cual los/as cuidadores/as han construido significados y prácticas socioculturales diversas que determinan formas particulares de cuidar. La noción del cuidado está constituida por la relación que se establece con los otros y con el entorno. La noción del cuidado informal está constituida principalmente por la relación “afectiva” que se establece entre cuidador y receptor de cuidado. Donde el cuidador informal funge como enlace entre la familia, los profesionales de la salud y las instituciones.

Por otro lado, y desde la perspectiva de la Teoría de las Representaciones Sociales, se puede decir que las cuidadoras perciben información y apoyo formal insuficientes del sistema de salud. Las cuidadoras de personas con IRC manifiestan una alta demanda al sistema de salud sobre información formal que pueda apoyarles en su función como cuidadores y en su relación con el RC. El saber de las cuidadoras acerca del cuidado a la salud se construye a través de su experiencia en la interacción con distintos espacios y agentes sociales, los cuales van aportando toda una gama de conocimientos relacionados con el cuidado-curación informal. Esto es, una de las fuentes de información y conocimiento de las cuidadoras lo constituye su propia experiencia como cuidadoras y la relación o comunicación social con su grupo de referencia. La imagen de “cuidador” no es una imagen con la cual se sienten identificadas las cuidadoras, pues es una imagen que le corresponde a los profesionales de la salud (médicos y enfermeras) y a Dios. Aunque también a las mujeres, dado

que estas culturalmente han aprendido a serlo. Otras dos imágenes claramente identificadas por las cuidadoras son el espacio donde se cuida, referidos al hospital y el hogar. El ámbito doméstico es considerado un espacio de socialización para el aprendizaje del cuidado informal y la reproducción del modelo médico dominante.

Fecha de recepción: 26/04/2013

Fecha de aceptación: 15/05/2013



**RESEÑAS**

**KATHLEEN M. COLL, *Remaking Citizenship, Latin Immigrants & New American Politics*, Stanford California, Stanford University Press, EUA, 2010, 233 pp.**

Tenía mucho que no me encontraba con un libro diferente en cuanto al fenómeno migratorio en los Estados Unidos. El libro *Remaking Citizenship*, de la autora norteamericana Kathleen M. Coll llegó a mis manos por recomendación de un buen colega, el Dr. Heriberto García. En un principio pensé que el trabajo sería, como muchos sobre el tema que he leído, muy académico, sin embargo, encontré en su contenido un ingrediente que regularmente está ausente en este tipo de lecturas: el factor humano. Inmediatamente me di a la tarea de su lectura y me llevé una grata sorpresa. Se trata de una académica, que ha encontrado en sus trabajos una ventana o medio de expresión para exteriorizar, sin descuidar la calidad de un científico social serio, el factor vivencial y/o humano del fenómeno. Si bien es cierto que la migración ha sido abordada desde múltiples trincheras, me parece que existe un vacío editorial en donde la visión de un académico queda estática y se limita sólo a dar diagnósticos, o en el mejor de los casos a realizar complejos ejercicios de retrospectiva sobre el tema. He aquí una de las varias aportaciones del libro de Coll.

La obra de Coll está dividida inteligentemente en ocho apartados, que se titulan Conviviendo con mujeres unidas y activas: *Passing the Time with MUA; Law, Politics, and the American Dream*; *Learning the Ropes: Stories of Motherhood and Citizenship*; Autoestima y la doble misión del grupo: *Self-Esteem and the Dual Mission of the Group*; Desahogandose y aprendiendo a hablar: *Speaking Up and Speaking Out*; Convivencia, necesidades y problemas: *Vernaculars of Belonging and Coalition*; *Remarking Citizenship: Immigrants, Personhood, and Human Rights* y el apéndice.

Ya en su contenido, en el libro de Coll, encontré lo que quizá sea un área de oportunidad para los estudios del tema. Sus pasajes, muchos de ellos autobiográficos, me llevaron al imaginario colectivo de los migrantes. No sólo describe y soporta sus argumentos, sino que se sumerge en la idiosincrasia de los personajes. Por ejemplo, el caso de la guatemalteca indocumentada

Ximena<sup>1</sup> que aparece en la introducción de la obra, nos acerca de manera lúcida y terrenal a las preocupaciones de un sector de la población indocumentada en los Estados Unidos que mediante la asistencia (voluntaria) a eventos o ceremonias de ciudadanía espera lograr que su buena conducta social le ayude a “arreglar sus papeles”. A primera vista esto parecería una actitud proactiva en términos de ciudadanía en los migrantes que aprenden y entienden el sistema en los Estados Unidos, sin embargo, en este caso, Coll nos deja claro el proceso de maduración ciudadana que Ximena experimenta, lo que nos habla de una evolución en su idea de y concepto de “ciudadanía”.

Coll descubre que actos comunes y corrientes de un migrante, como asistir a eventos de esta naturaleza, son el termómetro de una evolución política de los nuevos miembros (migrantes) de la sociedad norteamericana que saben que su participación política no es cuestión de un voto, sino de una forma de vida enmarcada en una sociedad que respeta los derechos políticos de sus ciudadanos. He aquí una de las virtudes del libro: logra traducir eventos comunes que quizá puedan quedarse en el terreno de la experiencia personal, en hechos que impactan las relaciones sociales y la integración de los migrantes a su nuevo entorno. Pero esta nueva visión no queda allí. Existe, además, una conciencia a futuro, tal es el caso cuando reflexiona en torno al destino de su hijo recién nacido en territorio de los Estados Unidos.

De la misma manera, el libro de Coll nos da una radiografía actualizada de cuál es el mapa migratorio de la ciudad de San Francisco y sus aéreas vecinas. Igualmente, diagnostica el momento en el que se encuentran las organizaciones que trabajan con grupos minoritarios, tal es el caso de Mujeres Unidas y Activas (MUA). Paralelamente a esto, destaca el proceso de autogestión y efectividad política de sus miembros mediante el ejercicio democrático de la protesta. Ejemplo de esto lo encontramos en las manifestaciones que se oponían a la ley HR 4437 en California.<sup>2</sup>

Otro elemento novedoso que encontramos es el nuevo rol de la mujer latinoamericana (indocumentada) en las organizaciones comunitarias, tal es el caso de Cristina.<sup>3</sup> A pesar de su situación de indocumentada, no se atemoriza y se atreve a salir del oscurantismo y el silencio para hacer valer su opinión y dejar sentir su presencia en la sociedad norteamericana. Queda claro que el trabajo de campo con actores que están íntimamente ligados al fenómeno hace del trabajo de Coll una obra de forzosa consulta para aquellos que están interesa-

<sup>1</sup> Kathleen M. Coll, *Remaking Citizenship, Latin Immigrants & New American Politics*, Stanford California, Stanford University Press, EUA, 2010, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

dos en acercarse al entorno y sentir de los migrantes en un contexto de indefinición legal (autorización o no de la residencia).

En este mismo sentido, la obra tiene el valor de dejar claro las condiciones de marginalidad social de las mujeres latinas indocumentadas, destacando su entorno adverso y las relaciones sociales casi inexistentes que las caracterizan. Igualmente, subraya el rol que estas mujeres juegan en una sociedad en la que les es difícil desarrollarse, orillándolas a una situación de insolación.<sup>4</sup>

En lo referente al impacto social de Mujeres Unidas Activas, cabe resaltar que su activismo no sólo se limita a lo político, sino que destaca otra de sus misiones que es la de ofrecer apoyo (autoayuda) en el reforzamiento de la autoestima de las mujeres indocumentadas. Asimismo, destaca que el centro intenta eliminar los brotes de violencia doméstica a la que están expuestas las mujeres indocumentadas en los Estados Unidos.<sup>5</sup> Pero la crítica va más allá. Coll logra comprender y describe perfectamente la importancia de las transformaciones personales de estas mujeres que se manifiesta en su desarrollo político colectivo.<sup>6</sup> El trabajo contextualiza el fenómeno migratorio de las mujeres latinas indocumentadas con miras a dar una explicación integral al asunto<sup>7</sup> y refuerza la tesis de la influencia de la globalización en los procesos económicos (políticas económicas) de las naciones, en este caso, las que están íntimamente relacionadas con el fenómeno migratorio.<sup>8</sup>

Coll hace un llamado a la inclusión legal en el debate político y académico de aquellos que están fuera en la categoría de ciudadanos<sup>9</sup> y pone énfasis en un problema social que acontece cotidianamente debido a la descomposición social que sufren las familias de los migrantes que llegan a trabajar, en un primer momento de forma temporal a los Estados Unidos, pero que finalmente se quedan. La ampliación de la familia (nacimiento de hijos de indocumentados con ciudadanía norteamericana) es la causa común, por lo cual se ven forzados a quedarse a radicar permanentemente. Según Coll, los hombres de estas familias son los que desean el regreso a sus países de origen, sin embargo, las mujeres se niegan a hacerlo por miedo a enfrentar violencia doméstica o una vida sin independencia. Cabe destacar que a pesar de que el factor económico los motivó a migrar, muy pocos de los entrevistados por Coll argumentaron que esta razón justificaba su regreso. En lugar de ello, insistían en que sus hijos, o

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 175.

ellos mismos habían cambiado mucho como para regresar a casa de nueva cuenta.<sup>10</sup>

Finalmente, cabe hacer mención al método, el estado de la cuestión y la teoría que la autora utiliza para confirmar sus supuestos de investigación. Sin duda, la antropología cultural confrontando a la etnografía<sup>11</sup> permitió a Coll concluir que en el caso de los migrantes mexicanos que son elegibles para su naturalización, el bagaje cultural y su historia personal (idioma y miedo al examen de ciudadanía) influyen en que éstos tengan un bajo nivel de naturalización una vez que obtienen la ciudadanía.<sup>12</sup> Me parece que ésta es la aportación más importante de Coll, es decir, lograr que su obra refleje un diálogo permanente entre el método y la teoría, lo que permite a la autora explicar de manera ágil y sencilla el fenómeno de las mujeres latinoamericanas indocumentadas en el área de San Francisco, California, a través de la óptica de la antropología cultural, lo que por supuesto nos invita a utilizar la misma metodología científica en otros casos de estudio con miras a obtener resultados que expliquen el fenómeno migratorio en el mundo de manera clara y concisa.

**ADOLFO A. LABORDE CARRANCO\***

Fecha de recepción: 23/06/2011

Fecha de aceptación: 11/04/2012

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 185 y 186.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 189.

\* Profesor Investigador del TEC de Monterrey. Campus Santa Fe, México, [adolfo.laborde@itesm.mx](mailto:adolfo.laborde@itesm.mx).

**Nichoas D. Kristof and Sheryl WuDunn, *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide* [Mitad del cielo: transformando opresión en oportunidad para las mujeres del mundo], Knopf, Nueva York, 2009.**

**E**l texto *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide*<sup>1</sup> describe las dificultades y retos que confrontan las mujeres y niñas del mundo en desarrollo, los crímenes cometidos contra ellas, las condiciones sociales en que viven y los problemas relacionados con sus derechos humanos, explicando la problemática a través de estudios de caso de África, Latinoamérica y Asia.

Este análisis investigativo de la condición de la mujer en el mundo en desarrollo es obra de un par de periodistas Nicholas D. Kristof y Sheryl WuDunn, la primera pareja del *New York Times* en ganar un Pulitzer en periodismo por su reportaje de China.

La tesis de la investigación es que el reto ético inaplazable del siglo XXI es alcanzar la igualdad de género en el planeta; “En el siglo diecinueve, el reto ético primordial era la esclavitud. En el siglo veinte era la lucha contra el totalitarismo. Pensamos que en este siglo, el más importante reto ético será la lucha por la igualdad de género en el mundo en desarrollo”.<sup>2</sup>

Para enfatizar la magnitud del problema que enfrentan las mujeres en muchas culturas del mundo en desarrollo, citan el trabajo de Amartya Sen, laureado indio del Premio Nobel de Economía, que calcula que faltan 107 millones de mujeres y niñas del mundo. Otros estudios calculan que faltan de 60 a 101 millones de mujeres y niñas, a causa de la discriminación de género. Abortar fetos femeninos, no vacunar a las niñas pero sí a los niños, alimentarlas menos y peor, y llevarlas al hospital sólo cuando están muy enfermas hace que la

<sup>1</sup> Nicholas D. Kristof, Sheryl WuDunn, *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide* [Mitad del cielo: transformando opresión en oportunidad para las mujeres del mundo], Knopf, Nueva York, 2009.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. xvii. Todas las traducciones que se realizan en el presente texto, son elaboradas por la autora.



mortandad entre ellas sea mucho mayor. Por ejemplo, en la India, mueren 50% más niñas de 1 a 5 años que niños, por todas estas razones.<sup>3</sup>

Los autores aseveran que han muerto más niñas y mujeres en los últimos cincuenta años que todos los hombres en las guerras del siglo XX. Más mujeres y niñas mueren en este “genocidio” que en todos los genocidios del siglo XX.

Ilustran cómo las mujeres no son la causa del problema del subdesarrollo y de la pobreza, sino más bien la solución, lo que se denomina el Efecto Niña (*Girl Effect*). En China, en la provincia de Guangdong, las mujeres que laboran en las maquiladoras crearon el programa más exitoso contra la pobreza jamás inventado: de hecho, afirman que la explosión económica de China se debe en gran parte a la inclusión y el esfuerzo de las mujeres en la vida económica de China. ¿Qué es entonces el Efecto Niña? Consiste en quitar la represión contra las mujeres al educarlas, capacitarlas, permitir que migren a las ciudades, razón por la que se casan más tarde y tienen menos hijos, y también logran así la independencia económica. Además, el dinero que ganan sirve para proteger a hermanos menores y a sus familias.

El Efecto Niña lo explotó de forma expansiva y brillante Muhammad Yunus, quien mereció un Premio Nobel de la Paz por su esfuerzo al desarrollar en Bangladesh el concepto de las microfinanzas para las empresas de mujeres, a través del Banco Grameen. Como consecuencia, Bangladesh ahora es sede del programa más grande —y exitoso— contra la pobreza. Lo decía Lawrence Summers, cuando era el primer economista del Banco Mundial, “Invertir en la educación de las niñas es la inversión con mejores resultados en el mundo en desarrollo”.<sup>4</sup>

Kristoff y WuDunn muestran qué ocurre en los países donde no se invierte en las niñas y mujeres, con el corolario de subdesarrollo que esto implica: la razón del terrorismo islámico tiene menos que ver con el Corán, y más con la falta de participación femenina en la economía de sus sociedades. La India, por la poca educación para las niñas, tiene de 2 a 3 millones de niñas y mujeres que trabajan en la prostitución, puesto que no existen otras opciones de empleo. De hecho, es en países más sexualmente conservadores donde existe la prostitución forzada, como en India, Pakistán e Irán. Por razones de esta índole, un artículo en *Foreign Affairs* asevera que el tráfico contemporáneo de esclavos es más amplio y nutrido en nuestra época que el tráfico de esclavos a través del Atlántico en los siglos XVIII y XIX.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. xvi.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.xx.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11, cita de Ethan B. Kapstein, “The New Global Slave Trade”, en *Foreign Affairs* 85, núm. 6 (November/December, 2006), p. 105.

A través de minuciosos análisis los autores demuestran cómo la cultura misógina se transmite también de madre a hija, puesto que las mujeres absorben los códigos culturales, y los transmiten, tanto como los hombres en sus opresivos rituales sociales. Existen, por ejemplo, al menos 5000 “homicidios por honor” cada año en el mundo musulmán, donde participan los miembros femeninos de las familias para asesinar a sus hijas por supuestas transgresiones contra los rígidos códigos morales para las mujeres.

Se entiende que las mujeres son marginadas en el mundo en desarrollo, además, porque siguen muriendo el mismo número en el parto que hace 30 años: unas 536,000. Entre tanto, han mejorado las cifras de mortandad infantil, como la longevidad en general, pero la cifra de mortandad por parto se mantiene igual, puesto que no se ha hecho la inversión en salud materna que se requiere para revertir este problema.

Los autores, a través de estudios de caso, demuestran cómo revertir el problema de la pobreza, del terrorismo y de la violencia por medio de la educación. Se cita el éxito del programa Oportunidades en México, donde se ofrece subsidios económicos a las familias que envían a sus niños, pero en especial, a sus niñas a la escuela. Oportunidades ha sido lo bastante exitoso que sirve de modelo para otros países en vías de desarrollo.

Un valioso análisis demuestra cuán mal se gasta el poco dinero de las familias muy pobres en el mundo si los hombres son jefes de familia. Éstos típicamente derrochan el 20 por ciento de sus ingresos en una combinación de alcohol, prostitución, dulces, refrescos, y fiestas, y no en la educación de sus hijos. En México, las familias más pobres gastan el 8.1% de sus magros ingresos en este rubro, incluido, ciertamente, las quinceañeras.<sup>6</sup> Pero si el dinero de la familia lo administra la mujer, esto no ocurre, puesto que lo gasta en la salud y la educación de sus hijos. Citan a la investigadora de MIT, Esther Duflo:

Quando las mujeres ostentan más poder, la salud infantil y su nutrición mejora. Esto sugiere que políticas que buscan aumentar el bienestar de las mujeres en los casos de divorcio y su acceso al mundo laboral puede impactar en resultados en sus hogares, en especial, en la salud infantil [...] Al aumentar el control de las mujeres sobre los recursos, aún en el corto plazo, mejoran las condiciones en el hogar, que así mejoran [...] la nutrición y la salud infantil.<sup>7</sup>

Además del uso de estudio de casos ilustrativos de cómo mujeres en países en vías de desarrollo, tales como India, Pakistan, Sri Lanka, Sud África, Afganistán, China, pueden salir adelante con sus familias gracias a opciones de

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 193.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp.194 y 195.

educación, capacitación y microcréditos para crear empresas, los autores ofrecen un apéndice de organizaciones que apoyan a las mujeres en todo el mundo en el campo de la salud, la educación, la capacitación y las microfinanzas, como Ashoka, (BRAC) en Bangladesh, Averting Maternal Death and Disability, (CARE), Center for Reproductive Rights, Equality Now, Population Services International, Pro Mujer, Women for Women International, Women's World Banking, y Grameen Bank, entre otros.

*Mitad del cielo* es un trabajo poderoso donde demuestran los dos periodistas que si queremos llegar al cumplimiento del aforismo chino "La mitad del cielo lo detentan las mujeres", tenemos que invertir en el bienestar y en la educación de las niñas y de las mujeres, para que ellas también sostenga el mundo y para que no se nos tambalee el planeta en el subdesarrollo, la pobreza, la violencia, y el terrorismo.

**VIVIAN ANTAKI\***

Fecha de recepción: 08/10/2010  
Fecha de aceptación: 13/09/2011

\* Académica del Tecnológico de Monterrey, Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales, Campus Ciudad de México, México, vantaki@itesm.mx

**Jon Elster, *La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, Gedisa, México, octubre, 2010.**

Con 71 años de edad y una pasión por la investigación social de más de 40 años, Jon Elster ha hecho grandes contribuciones a los ámbitos de las ciencias sociales, la economía, la política y la filosofía. Su pensamiento, ha sido plasmado en más de una docena de libros originales, sin tomar en consideración otros tantos en los que ha colaborado y casi un centenar de artículos en las más prestigiosas revistas y volúmenes colectivos de todo el mundo. Su estilo atomístico y su facilidad para explicar los problemas más complejos, lo han llevado a que algunas de sus obras sean consideradas textos de referencia en el estudio de las ciencias sociales, y al parecer, el texto que aquí se presente va por el mismo camino.

*La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos para las Ciencias Sociales*, no solo se presenta como una nueva exposición de ideas de la teoría elsteriana, sino que como el mismo autor lo menciona en el prefacio, se pretende como una revisión de la aclamada obra que lo dio a conocer en los ámbitos académicos, su texto de 1989 *Tuercas y tornillos para las ciencias sociales*. Sin embargo, aunque se considere como una actualización de su anterior texto, su contenido es tan actual, profundo y significativo que podría llegar a calificarse como la obra culmen de este famoso sociólogo y filósofo noruego.

En cuanto a la obra *La explicación del comportamiento social: Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, conserva el típico estilo que ha logrado que Jon Elster sea altamente valorado entre los investigadores contemporáneos, es decir, un alto grado explicativo, una narrativa amena y novedosos planteamientos que, como en el caso de esta publicación, han surgido de dos décadas de investigación. Esta característica de abordar los temas a partir de planteamientos sencillos y una gran cantidad de ilustrativos ejemplos logra que este nuevo libro de Jon Elster trascienda las ciencias sociales, despertando el interés del lector desde la introducción hasta la última página.

Estructuralmente hablando, el libro se divide en cinco secciones con un total de veintiséis capítulos, sin incluir la introducción y las conclusiones. Se cuenta con un temario muy semejante a lo que fue su obra antecesora, pero a

diferencia de *Tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, en este texto se agrega una sección específica para explicar los procesos mentales anteriores a la acción y otra más para exponer las lecciones dadas por las ciencias naturales. Cabe señalar que aunque estos temas ya habían sido abordados en su anterior obra, no contaban con la explicación tan profunda y detallada como la Elster les da en esta nueva ponencia.

Uno de los puntos más significativos de este reciente trabajo es el abordaje tan profundo y claro que se hace de los mecanismos causales, tema que en el anterior libro no había sido tan trabajado por el autor. En esta exposición de su teoría, Elster señala a los mecanismos causales como la explicación más importante y objetiva de los fenómenos sociales, por lo que al ser un punto toral para el resto de la obra, son necesariamente el tema que se aborda en la primera sección. Sin embargo, es importante señalar la considerable diferencia que se tiene de esta primera parte y el resto de las secciones, ya que si al principio se hacen explicaciones con carácter general y objetivo, en los posteriores apartados se construye, como el mismo autor lo ha expresado, un conjunto de herramientas explicativas y de carácter sustantivo para casos particulares y fenómenos específicos.

Con base en lo anterior es que se puede apreciar que el apartado introductorio del texto se convierte en un listado de situaciones y casos concretos, ordenados conforme a las cuatro secciones sustantivas de la obra. Elster justifica dicha exposición de enigmas y explicaciones a partir de la bilateralidad que existe entre tales fenómenos y los mecanismos causales que los explican, es decir que algunos de ellos tienen que ver con procesos mentales, con acciones humanas, con lecciones naturales, o bien con situaciones de interacción social. Sin embargo, el noruego es consciente de que aunque ha tratado señalar una buena cantidad de ejemplos, ni la lista, ni la explicación que se puede llegar a dar de estos casos particulares, llegan a ser realmente exhaustivas, además de que a pesar de su catalogación, muchos de estos casos van mas allá de uno solo de los apartados, pudiendo bien pertenecer a varias categorías.

En cuanto a su capitulado, cada sección de la obra varía conforme a los elementos que requieren ser explicitados. Su primera sección, "Explicación y mecanismos", es un apartado corto que se conforma únicamente por tres capítulos, en los cuales Elster retoma algunas de las ideas que ha estado trabajando durante las últimas dos décadas, replanteándolas de manera fresca y mejorada. Los temas más sobresalientes de este apartado son el abordaje que hace de los mecanismos causales, los cuales considera como la explicación básica de los fenómenos sociales. Asimismo aprovecha la ocasión para reafirmar su compromiso y defensa del individualismo metodológico, método explicativo en el que muchos intelectuales consideran a Elster uno de sus mayores expositores.

En el segundo apartado, "La mente", retoma la importancia del individuo sobre el ente social, ya que al considerar que la acción humana individual es la unidad elemental de la vida social, todos los fenómenos planteados deben ser explicados a partir de los procesos mentales de sus agentes individuales. De esta manera, los cinco capítulos que conforman esta sección giran en torno al proceso de intencionalidad, considerando las fuentes de las motivaciones, así como las alteraciones más comunes que suelen darse en la toma de las decisiones anteriores al acto.

Es importante señalar que son los dos últimos capítulos del segundo apartado y el primero de la tercera sección los que son torales si se busca comprender el sentido de la racionalidad elsteriana, considerando que éste es uno de los temas que durante años apasionó la mente del sociólogo noruego.

Para Elster, el estudio de la racionalidad de los actos surge como una respuesta a los modelos tradicionales que ponían especial atención en la valoración de la consistencia de las acciones y no tanto en la racionalidad de las motivaciones. Por ello, es que en su obra *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad (1988)*, expone su rechazo ante lo que él llamaría las teorías estrictas, proponiendo de manera alternativa un nuevo enfoque que profundizará en los elementos generadores del acto, evaluando no solamente su consistencia, sino también su racionalidad. De esta forma, es que según la teoría amplia de la racionalidad propuesta por Jon Elster, los actos se considerarían racionales, solamente si tanto las creencias y las emociones, así como los deseos y las oportunidades, son racionales.

El anterior señalamiento es, sin duda, uno de los puntos que el noruego quiso considerar en esta nueva obra, sin embargo, aunque parece ser que todo el tercer apartado está dedicado al tema de la racionalidad e irracionalidad de los actos, una gran parte de las explicaciones se generan un tanto implícitas, por lo que si el lector no se encuentra muy familiarizado con la obra elsteriana, pudiera encontrarse ante una sección un tanto confusa y oscura. Sin embargo, este no es un problema que solo se dé en el presente texto, sino que de igual manera, ya era contemplado en la obra anterior, pues en *Tuercas y tornillos para las Ciencias Sociales* solo se hace referencia a la noción de racionalidad en menos de cuatro capítulos, mismos que son compartidos con otras nociones como lo fueron en su momento sus aportaciones a la teoría de la elección racional.

Con base en lo anterior es que para el lector inexperto e interesado en los abordajes elsterianos sobre racionalidad se recomienda una lectura previa a la única obra en la que Elster, aborda la noción de racionalidad amplia de una forma explícita y conceptual, es decir, su obra antes citada, *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad (1988)*, la cual dedica casi en su totalidad a la exposición y explicación de dicha propuesta elsteriana.

Continuando con el análisis de las secciones que dividen la obra que aquí se presenta, la cuarta parte del libro, “Lecciones de las ciencias naturales”, contiene una exposición de diferentes conocimientos que las ciencias sociales pueden extraer de disciplinas como la neurociencia y la fisiología. En sus tres capítulos, Elster analiza algunos de los postulados más sencillos de la biología evolutiva, así como la manera en que la selección natural puede ser extremadamente útil si se buscan análogos aplicables en la selección del comportamiento humano.

El último y quinto apartado, es sin duda el más significativo de toda la obra, ya que por medio de sus nueve capítulos, Elster aborda las que suelen llegar a ser, las problemáticas más comunes de las ciencias sociales, es decir, aquellas que surgen a partir de la interacción humana. Un aspecto que es sobresaliente en este apartado, es el novedoso abordaje que hace el noruego de las normas sociales, haciendo una distinción entre las normas morales, las cuasi-morales y las sociales. Esta nueva clasificación no había sido planteada con anterioridad en sus pasadas obras y es tan relevante que viene a modificar de sobremano algunos de los postulados que Elster había traído consigo durante sus anteriores escritos. De esta manera, el capítulo veintidós de *La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, difiere y mejora notablemente la aproximación que se hace a las normas sociales por el respectivo capítulo doce de su antecesora, *Tuercas y tornillos para las ciencias sociales*.

Elster cierra esta interesante obra con un apartado de conclusiones personales que giran en torno a un cuestionamiento que el mismo autor considera fundamental para la comprensión y estudio de las ciencias sociales, es decir, la interrogante de si estas ciencias sociales realmente son posibles. A su vez, lamenta el carácter no predictivo de esta área del conocimiento, considerando que las explicaciones por medio de líneas causales (mecanismos) solo permiten un acercamiento a posteriori de los fenómenos sociales, lo que imposibilita la acumulación de conocimientos sobre la realidad social. Además, expone que el comportamiento humano es tan complejo e inestable que se pone a las ciencias sociales en una situación desventajosa ante otras ciencias como las ciencias naturales o las ciencias exactas, las cuales se sustentan en escenarios más constantes.

*La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos para las ciencias sociales* es una obra que bien pudiera parecer intimidante para el lector que busque un texto introductorio a esta interesante área del conocimiento, sin embargo, como se mencionó anteriormente, la metodología que caracteriza a Jon Elster logra que a pesar de la profundidad teórica que se alcanza en su exposición, éste sea un texto muy accesible y liberado de todo tecnicismo. Con

base en lo anterior, es que se puede decir que el estilo característico del noruego, su apasionamiento por la explicación de los fenómenos sociales y el arduo camino que ha recorrido dentro de la evolución de su teoría son factores que se hacen evidentes en la presentación de su nueva obra, la cual se convertirá, sin lugar a duda, en un factor de trascendencia de este aclamado filósofo y sociólogo contemporáneo.

**JOSÉ CARLOS VÁZQUEZ PARRA\***

Fecha de recepción: 24/11/2011

Fecha de aceptación: 08/05/2012

\* Docente de la Escuela de Derecho y Diplomacia, Departamento de Psicología y Formación Ética, ITESM, Campus Puebla, México, [jcvazquezp@itesm.mx](mailto:jcvazquezp@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. 16 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 anualmente, uno en junio y otro en diciembre.

### **Secciones de la revista**

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

1. **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
2. **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
3. **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
4. **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
5. **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.
6. **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 2.54cm arriba y abajo, y 3.17cm, lado izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y el disquete o 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 colocaran luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición 'en', nombre (o inicial) seguido del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma)
- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

### **Envío de colaboraciones:**

Los trabajos serán enviados a la revista **EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO**. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica:

**en-claves.ccm@servicios.itesm.mx**

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfatizen las aportaciones de la colaboración.
- 5 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 lo 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](mailto:en-claves.ccm@servicios.itesm.mx)

# PROMETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

Año III, Núm. 7, verano 2013, ISSN 1852-9488

## ARTÍCULOS

ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA – *¿O lo uno o lo otro?*  
*Sobre la politización de la diferencia*

NAHUEL PALLITO Y GUILLERMO FOLGUERA – *El gen y sus metáforas en el estudio ecológico del comportamiento animal: variaciones, implicancias y vigencias*

DIEGO PARENTE – *La frontera entre diseñadores y usuarios en el ámbito de los artefactos técnicos. Intersecciones y aporías*

## CINE Y CIENCIA

MICHEL GHERMAN – *“Valsa com Bashir” e o massacre de Sabra e Chatila: Entre a amnésia política e a responsabilidade da memória*

CELSO RIBEIRO CAMPOS ET AL. – *Quebrando a banca. A probabilidade e os cassinos*

ADILSON SILVA OLIVEIRA – *O riso e o humor no filme “O Homem Nu”*

## ENTREVISTAS

Entrevista a ALBERT LÁZARO-TINAUT – *“La traducción literaria siempre es una aproximación”*

## RESEÑAS

Nicolás Stracella – *Texto, significado y mundo*, compilado por L. Basso y L. Catoggio

<http://www.PROMETEICA.com.ar/>  
[info@prometeica.com.ar](mailto:info@prometeica.com.ar)

**Andamios. Revista de Investigación Social**  
**Volumen 9, número 20, septiembre-diciembre, 2012**



**Envío de colaboraciones**

Toda contribución deberá enviarse en versión electrónica a: [andamios@admin.uacm.edu.mx](mailto:andamios@admin.uacm.edu.mx)

Le pedimos que consulte nuestros *Lineamientos Editoriales* en nuestra página web en la dirección: [www.uacm.edu.mx/andamios](http://www.uacm.edu.mx/andamios) ya que sólo se reciben los artículos que cumplen con ellos.

También puede consultar nuestra publicación en nuestra página web.

**Dossier: Pensamiento latinoamericano: tradición e innovación**

*Ethos* y desarrollo en Leopoldo Zea  
Andrés Kozel

La antinomia tradición / modernidad en los intelectuales de la Reforma Universitaria de Córdoba en 1918. Un análisis desde la geopolítica histórica argentina  
Mina Alejandra Navarro

Civilización y barbarie. La instauración de la “diferencia colonial” durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como “diferencia cultural”  
Patricio Lepe-Carrión

Travesías de un pensar constante. La formulación de América Latina como objeto de conocimiento  
Verónica Renata López Nájera

Totalidad, sujeto y política: los aportes de René Zavaleta a la teoría social latinoamericana  
Jaime Ortega Reyna

Las ambigüedades de la historización de la violencia en Argentina y Chile  
Daniel Inclán

**Traducción**

Cinco cuestiones sobre el Pensamiento Social Brasileño  
Lilia Moritz Schwarcz y André Botelho

**Entrevista**

Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez  
Fernando Hernández González y Tania Rodríguez Mora

**Artículos**

Aproximaciones teóricas y conceptuales para una definición del estado del arte de la comunicación de los destinos turísticos  
Jordi de San Eugenio Vela

El Movimiento del 68 en México: interpretaciones historiográficas 1998-2008.  
Ahremi Cerón

Identidad y protesta social. Contribuciones al estudio de su relación  
María Virginia Romanutti

La certeza de sí y este imposible sujeto  
Cristina Pérez Díaz

La taxonomía del cambio: enfoques y tipologías para la determinación del cambio de las políticas públicas  
César Nicandro Cruz-Rubio

Apuntes sobre la ausencia de la noción de “sujeto político femenino” en el pensamiento ilustrado  
Karina Ochoa Muñoz

**Reseñas**

En dirección múltiple  
Norma Garza Saldivar

Fausto en América Latina  
Oscar Rosas Castro

Acotaciones en torno al genocidio  
Dora Elvira García

TEXTO  
filia  
OTX3T  
pilif  
TEXTO  
filia

literatura y  
arte contemporáneo

www.textofilia.com  
editorial@textofilia.com  
tel. 5575 8964



## Teoría y Debate

- Miguel Ángel Vite Pérez**  
9 Una interpretación heterodoxa de la crisis financiera global
- Jaime Tamayo**  
39 Trescientos años de Rousseau y la democracia en México

## Estado

- Martha Gloria Morales Garza, Efraín Mendoza Zaragoza  
y Luis Alberto Fernández García**  
51 De reglas blandas, árbitros mansos y malos partidos:  
las leyes y la autonomía del órgano electoral de Querétaro
- Felipe González Ortiz, Ivett Tinoco García  
y Alejandro Macedo García**  
79 Inseguridad y violencia. Narrativas en torno a la violencia  
y la inseguridad en el Estado de México

## Sociedad

- Alejandro Klein**  
117 Empobrecimiento, nuevos pobres y viejos pobres.  
Un palimpsesto de inscripciones borrosas
- María del Carmen Ventura Patiño**  
157 Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho

## Reseñas

- Jorge Alonso Sánchez**  
179 *La democratización frustrada. Limitaciones institucionales  
y colonización política de las instituciones garantes de derechos,  
y participación ciudadana en México*
- Marcos Pablo Moloezni**  
193 *Potencias medias y potencias regionales en el sistema político  
internacional de Guerra Fría y Posguerra Fría (Propuesta de  
dos modelos teóricos)*
- David Foust Rodríguez**  
201 *El sentimiento de inseguridad y su repercusión  
social y política*



# AnáMnesis

Revista de teología.

*AnáMnesis* es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

*AnáMnesis* publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O.P.  
Apartado 23-161,  
Xochimilco  
16000 México, D.F.  
MÉXICO

Suscripción anual (2 números)  
-México \$200.00. M.N.  
-Otros países: US \$ 40.00

# ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot, Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Angel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O.P.  
Apartado 23-161,  
Xochimilco  
16000 México, D.F.  
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):  
-México \$200.00. M.N.  
-Otros países: US \$ 40.00



## Vera Humanitas

Coordinación de Desarrollo Humano Profesional,  
Universidad La Salle

**Vera humanitas**, Revista de la Coordinación de Humanidades, publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés; ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del diskette correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

**Consejo Editorial:** Dra. Georgina Andrade Morales, Lic. Jorge Campos Artigas, R. P. Lic. Carlos Castillo Osorio, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, R. P. Lic. Serafín Mendoza Álvarez, Mtro. César Rangel Barrera, Lic. Guadalupe Dolores Santoyo Renaud, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz.

**Precio de suscripción:** Suscripción Anual (dos números): \$250.00; Número suelto o atrasado: \$ 150.00.

Para el extranjero: Suscripción anual (dos números): \$ 90.00 us. dlls. Número suelto o atrasado: \$ 70.00 us. dlls.

Enviar toda correspondencia al Editor: Dr. Enrique Ignacio Aguayo Cruz, a la siguiente dirección:

*Vera humanitas*  
Apartado Postal 18-907,  
Col. Tacubaya,  
Delegación Miguel Hidalgo,  
C. P. 11800,  
México D. F.

Teléfono: 5278-95-00 con 30 líneas, exts. 2263 y 2398.

E-mail: [vera\\_humanitas@ulsa.edu.mx](mailto:vera_humanitas@ulsa.edu.mx)



# OPCIÓN

LITERATURA  
HISTORIA  
FILOSOFÍA  
FOTOGRAFÍA  
DIBUJO

La revista Opción del itam  
te invita a colaborar en sus páginas.  
Para más informes o suscripciones:  
[opcionitam@yahoo.com.mx](mailto:opcionitam@yahoo.com.mx)  
o al teléfono 56284000 ext. 4669

**ITAM**

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar  
en el mes de mayo de 2014 en

**Porrúa**Print.

República de Argentina núm. 17 Colonia Centro  
CP 06020 Delegación Cuauhtémoc, México, DF.

Tel. 5704 7506

# CONTENIDO

## Artículos

- 13 *El límite como concepto plástico en la obra de Eduardo Chillida. Una lectura desde la filosofía del límite de Eugenio Trías*  
Javier Lomelí Ponce
- 39 *Las funciones psíquicas superiores, la corteza cerebral y la cultura. Reflexiones a partir del pensamiento de A. R. Luria*  
Raúl Ernesto García Rodríguez / Victoria González Ramírez
- 63 *La inserción del ecopesimismo en la literatura contemporánea. La costa de los mosquitos*  
Daníar Chávez Jiménez
- 85 *Las nuevas formas de la exclusión digital*  
David Ramírez Plascencia
- 111 *El símbolo, la parte filosófica del mythos*  
María Rosa Palazón Mayoral / José Luis Balcárcel Ordoñez
- 123 *La belleza como promesse du bonheur. Algunas notas sobre su origen en Stendhal*  
Esteban Alejandro Juárez
- 147 *"Sola fides, sola Scriptura". La disputa de Leipzig y el rompimiento de Martín Lutero con la Iglesia Romana (1517-1521)*  
Esteban Ramírez González
- 171 *El escritor Alfonso Junco o el perfil ideológico de un franquista mexicano*  
Carlos Sola Ayape
- 195 *El cuidado informal de personas con enfermedad renal crónica. Una mirada desde la salud colectiva y la teoría de las representaciones sociales*  
Bertha Ramos del Río / Edgar Carlos Jarillo Soto

## RESEÑAS

- 219 *Remaking Citizenship, Latin Immigrants & New American Politics*  
Adolfo A. Laborde Carranco
- 223 *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide [Mitad del cielo: transformando opresión en oportunidad para las mujeres del mundo]*  
Vivian Antaki
- 227 *La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*  
José Carlos Vázquez Parra

