

---

## DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura  
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”  
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Morelia, Mich., México. Año XII, No. 24, Julio 2011, ISSN 1665-3319  
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex  
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

### *Consejo Editorial*

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo  
Alberto Cortez Rodríguez  
Eduardo González Di Pierro  
Rosario Herrera Guido  
Oliver Kozlarek  
Marina López López  
Elena María Mejía  
Fernanda Navarro Solares  
Eduardo Pellejero  
Víctor Manuel Pineda  
Ana Cristina Ramírez  
Mario Teodoro Ramírez Cobián

## DEVENIRES

*Director fundador:* Mario Teodoro Ramírez  
*Directores:* Rosario Herrera Guido y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo  
*Editor:* Sergio Hilario González Espinosa  
*Asistente Editorial:* Olga Santana Ramos  
*Servicio Social:* Arturo Knight Mendoza

---

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx), [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com) Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$180.00; en el extranjero: 25 dólares.

*Comité Asesor Nacional*

LUIS VILLORO  
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN  
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL  
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

---

*Comité Asesor Internacional*

EUGENIO TRÍAS  
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE  
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA  
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ  
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ  
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED, Madrid.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XII, NO. 24, JULIO 2011

---

## Índice

### Artículos

- Instanciando una legítima utilidad filosófica en la religión:  
Molinismo, presciencia divina y libertad humana* 7  
ANAID OCHOA ECHEVERRÍA
- Respuesta a “Instanciando una legítima utilidad filosófica en la religión”  
de Anaid Ochoa* 27  
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
- Réplica a la respuesta de Eduardo González de “Instanciando una legítima  
utilidad filosófica en la religión”* 33  
ANAID OCHOA ECHEVERRÍA
- Violencia política y desigualdades económicas  
en la crisis de la República Romana* 43  
ANTONIO DUPLÁ ANSUÁTEGUI

*Entre la muerte del arte y la hora de los asesinos* 64  
EDUARDO PELLEJERO

*La imagen del desierto en la narrativa chicana de Miguel Méndez* 77  
ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ

*¿Es Aristóteles al “sexo” lo que Platón al “género”?* 106  
DIANA IBARRA SOTO

*El carácter retórico de la ética a partir de Aristóteles* 126  
JACOB BUGANZA

## Reseñas

Jean-Marie Gustave Le Clézio, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido* 148  
POR LUIS ARMANDO VILLASEÑOR HERNÁNDEZ

Félix Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología de Heidegger / Levinas - Hölderlin / Celan* 153  
POR MARCOS EDGARDO DÍAZ BÉJAR

Juan Manuel Monfort Prades, *Conversaciones sobre filosofía de la cultura.* 158  
POR JORGE IGNACIO IBARRA

**Resúmenes - Abstracts** 163  
**Colaboradores** 172

---

# *Artículos*

---



# INSTANCIANDO UNA LEGÍTIMA UTILIDAD FILOSÓFICA EN LA RELIGIÓN: MOLINISMO, PRESCIENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA

Anaid Ochoa Echeverría

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## 1. Introducción

Es un hecho que la investigación filosófica es útil para analizar, sustentar y/o rechazar creencias religiosas. Sin embargo, esta tesis por sí misma es *prima facie* ambigua, dadas las tan diversas concepciones de lo que es investigar en filosofía. Por ejemplo, investigar filosóficamente un tema podría considerarse como principalmente realizar análisis exegéticos con el fin de extraer una interpretación más afín a lo que una corriente de pensamiento o un filósofo quisieron expresar. También podría entenderse como la realización de reflexiones y especulaciones amplias en torno a tesis universales. También se podría considerar una construcción de juicios críticos sobre cualquier tema –sea la política, el cosmos o Dios, entre otros. Estas maneras de proceder y otras más, por separado o en conjunción, con variaciones o sin variaciones, se suelen considerar maneras de realizar investigación filosófica.

Intuitivamente, todos estos métodos de investigación filosófica parecen poseer un rasgo esencial en común, que es la virtud de indagar verdades, valorando lo verdadero por encima de lo falso.<sup>1</sup> Un filósofo exégeta pretende arribar a la

interpretación más objetiva, más verosímil en su apego a lo que una corriente de pensamiento o cierto filósofo quisieron articular. El filósofo que reflexiona y especula ampliamente en torno a un conjunto de tesis que intuitivamente le parecen plausibles, lo hace con el fin de hallar más coherencia en un discurso y mayor verosimilitud en él. Un crítico de la política es crítico en la medida en que busca juzgar mejor una determinada postura a la luz de lo que le parece éticamente correcto e incorrecto, asumiendo la verdad de ciertas reglas éticas e intentando conformarse a ellas.

Al emplear estos métodos de la investigación filosófica dentro de las discusiones religiosas en la búsqueda por lo verdadero, ¿cómo podemos dirimir al interior de ellos cuándo de hecho estamos *sustentando apropiadamente* tesis que consideramos verdaderas o rechazando aquellas que creemos falsas (y no, por el contrario, cuando nuestro producto no logró sino terminar más cerca de un discurso galimatías)? En este artículo sostengo que la investigación filosófica es sumamente útil en el análisis, justificación y/o rechazo de posturas religiosas, empleando los métodos específicos de la *argumentación racional* y el *análisis conceptual* – esenciales a cualquier quehacer filosófico. En particular me guiaré por requisitos que pertenecen a la filosofía contemporánea para cubrir estos dos métodos de investigación filosófica.

En el intento por responder la pregunta sobre cómo podemos dirimir, al interior de especulaciones, reflexiones generales y posiciones críticas, cuándo de hecho sustentamos tesis que creemos verdaderas y rechazamos las que creemos falsas, asumiré la respuesta de muchos filósofos: la búsqueda y detección de buenas razones. Asumiré que tres condiciones necesarias para brindar un buen razonamiento a favor de cualquier tesis son (i) que no haya circularidad en dicho razonamiento, (ii) que no descansa (al menos directamente) en asunciones arbitrarias,<sup>2</sup> y que se apegue ultimadamente a diversos principios lógicos, entre los cuales resaltan el de identidad ( $a=a$ ) y no contradicción ( $\emptyset(a\&\emptyset a)$ ). Para efectos de este escrito, nuestra elaboración de razonamientos apropiados lo consideraré sinónimo de *argumentar racionalmente*.

Por otro lado, cuando hacemos análisis conceptual de un enunciado filosófico, solemos “descomponer” el significado del enunciado en los componentes de significado que lo conforman con varios propósitos metodológicos. Entre éstos están el de (i) entender con mayor claridad lo que el enunciado expresa,<sup>3</sup>

(II) entender qué se requiere para que tal o cual concepto se aplique a algo objetivamente<sup>4</sup> y (III) extraer implicaciones de contenido de dichas tesis. Por ejemplo, cuando afirmo que “Dios conoce el futuro”, y acepto el análisis clásico de *conocimiento*,<sup>5</sup> bajo el cual su aplicación a un sujeto implica al menos que el sujeto posea una creencia verdadera justificada, puedo extraer las implicaciones de que, dado que las creencias divinas del futuro son conocimiento, poseen el carácter de ser verdaderas, por lo que hay *algo* que las hace verdaderas, a saber, estados de cosas o hechos futuros que les corresponden.

En las secciones 2, 3 y 4, instanciaré dos tesis: (1) El análisis conceptual de algún conjunto de tesis religiosas permite clarificar tanto el contenido de dichas tesis como el contenido de otras implicadas conceptualmente por ellas, y contribuye directamente a formular con claridad problemas filosóficos, los cuales se suelen identificar a partir de las implicaciones conceptuales mencionadas. (2) La argumentación racional es necesaria para justificar y rechazar sólidamente una tesis religiosa. Ambas tesis se instanciarán en una discusión religiosa concreta: la milenaria y aún vigente discusión en torno al problema de la incompatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana, y la solución al problema proporcionado por la doctrina del Molinismo.

En la sección 5 haré más explícito cómo se instanciaron las tesis (1) y (2) en la discusión del problema de la incompatibilidad, y dejaré abierta la pregunta de si hay alguna duda razonable sobre la generalización de la utilidad de los métodos en cuestión.

## 2. El problema de la incompatibilidad

¿Podríamos hacer racionalmente consistente la tesis de que somos libres de tomar uno u otro curso de acción, con la tesis de que existe una deidad que infaliblemente conoce lo que haremos? Existen dos tesis cuya conjunción parece producir una contradicción, a saber: la tesis de que (i) Dios posee conocimiento sobre todo aquello que sucederá en el futuro (presciencia divina), y la tesis de que (ii) hay libertad humana. La incompatibilidad entre ambas tesis se puede expresar también de esta manera: si hay presciencia divina infalible entonces no podemos decidir *libremente* respecto de nuestras acciones, como se ilustrará

a continuación.<sup>6</sup> De ser verdadera, la tesis condicional previa representaría un problema a resolver para cualquier agente racional que cree tanto que existe la presciencia divina como que hay libertad humana, esté percatado de ello o no. Ejemplificaré en seguida el argumento a favor del problema.

Asumamos, por *mor* del argumento, la tesis central del creyente en la presciencia divina y la libertad, y lo que se sigue conceptualmente de ella. Ambas cosas las instanciaré de la siguiente manera: dado que Dios *sabe* infaliblemente que tomaré tres tazas con café mañana, entonces tomaré tres tazas con café mañana.<sup>7</sup> Al recordar hoy con arrepentimiento haber tomado cinco tazas ayer, estoy consciente de que actualmente no me es posible cambiar aquel hecho pasado. Sin embargo, creo con una actitud firme que mañana puedo elegir libremente no tomar tres tazas con café, porque mi futuro incluye una serie de opciones abiertas. Del mismo modo creo que en el momento previo a servirme cualquier taza de café ayer, pude haber decidido *libremente* no beber el contenido. Hasta aquí, he asumido tanto que Dios *sabe* que mañana tomaré tres tazas con café, de lo cual se sigue conceptualmente que ello es verdad, de lo que se sigue que hay el estado correspondiente de cosas de esta afirmación –a saber, que de hecho tomaré esa cantidad de café–, y por otro lado que puedo decidir libremente no tomarme las tres, sino una o dos.

Supongamos entonces que llega el día de mañana y decido no tomarme tres tazas, sino sólo dos. Si dado el conocimiento de Dios de la *verdad* de que tomaré tres tazas de café es un hecho que tomaré las tres, pero a la vez he decidido libremente tomar sólo dos, inevitablemente se generará una contradicción. No obstante, las contradicciones son imposibles: no puede ser el caso que a la vez tome y no tome tres tazas con café.

Una vez motivado intuitivamente el problema, hay que hacer una aclaración. *Prima facie* podría sospecharse que este argumento aplica sólo al caso en el que Dios poseyera conocimientos *temporales*. Imaginemos que Dios supiera en un tiempo  $t_0$  que yo me tomaré tres (o dos, o cinco) tazas de café en  $t_1$ . Dado que este conocimiento divino en  $t_0$  implica que ya es un hecho en  $t_0$  que me tomaré tres tazas de café en  $t_1$ , queda de antemado determinada mi decisión futura, por lo que no tendré alternativas reales para decidir beber cualquier otra cantidad de café. De manera que esta asunción de temporalidad implica el determinismo. Por ello, podríamos creer que si eliminamos dicha asunción no se genera

problema alguno. Dios no poseía este conocimiento ayer, ni anteayer, sino que Él posee un conocimiento *atemporal* de que tomo dos tazas con café en  $t_1$  —hecho que a su vez resulta de mi decisión *libre* de tomar dos tazas— esto es, tenía la opción de no tomar tres, así como la opción de tomar cinco, o seis, o ninguna. En este sentido, poseer conocimiento atemporal parecería compatible con que este conocimiento quede sujeto a un hecho resultante de mis acciones libres.

Un inconveniente con la estructura del razonamiento anterior consiste en que para *explicar* la tesis que afirma que Dios sabe que tomaré dos tazas, se proporciona la mismísima tesis que está en boga: el conocimiento futuro o atemporal de Dios es compatible con nuestra libertad. Para sostener que hay compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana, aquí se está apelando a la asunción de que son compatibles, y se peca de circularidad.<sup>8</sup>

El gran inconveniente aquí es que el problema de la incompatibilidad es completamente neutral respecto de la temporalidad o atemporalidad del conocimiento divino. Si el conocimiento atemporal de Dios de cierta proposición  $p$  fuera compatible con mi libertad —esto es, la opción de que yo haga  $p$  o *no- $p$* —, cualquiera de las opciones que yo tome debe ser compatible con el conocimiento de Dios en cuestión. En otras palabras, la suposición de que Dios conoce que  $p$ , de ser verdadera, debe ser compatible con *cualquiera* de las opciones abiertas que yo tengo dada mi libertad humana. Podemos suponer que Dios conoce  $q$ , y que su conocimiento es compatible con que yo elija  $q$  o *no- $q$* . Ello será igualmente falso, porque sólo es compatible con que yo elija el primer disyunto, y no el segundo. Y será la misma historia con cualquier conocimiento de Dios postulado para probar la compatibilidad.

Si Dios posee conocimiento de nuestro futuro, entonces la opción de no tomarme tres tazas con café mañana parece quedar cancelada, ya que si el conocimiento atemporal de Dios es conocimiento de algo que es un hecho en algún momento dentro del tiempo, ¿cómo podríamos tomar una decisión que resulte en un hecho distinto? Si algo es un hecho, no se puede revertir su existencia. Si *hay verdades* de este tipo sobre el futuro (conocidas o no por Dios), y es una verdad que tomaré tres tazas con café, la implicatura ya está dada y tomaré tres tazas con café mañana.

Para alguien que cree que Dios posee presciencia infalible de cualquier proposición sobre el futuro, parte del razonamiento que genera el problema

consiste en que el análisis del contenido de esta creencia trae consigo la consecuencia de que hay hechos futuros que corresponden a las creencias divinas sobre el futuro. Y, haber un hecho de que  $p$ , es incompatible con el hecho de que  $q$ , cuando  $q$  implica  $\text{no-}p$ . La libertad humana sobre lo que haremos en el futuro exige que el futuro permanezca abierto, y el problema central es que éste se cierra cuando es un hecho que  $p$  en el futuro.<sup>9</sup> La presciencia de Dios parece eliminar la libertad humana (y generar ya sea alguna versión del fatalismo, determinismo, etc.), lo cual contradice nuestras intuiciones y creencias –religiosas o no religiosas– de que somos libres.

Para los no-creyentes en este tipo de deidades omniscientes e infalibles, las consecuencias expuestas no representan problema alguno, puesto que sólo requieren considerar falsa la premisa de que existe alguna deidad que posee presciencia. Sin embargo, un creyente en la presciencia de Dios y en la libertad humana, considerado racionalmente responsable, y que reconoce que en él radica la carga de la prueba, deberá procurar hacer compatibles sus creencias de manera racional.<sup>10</sup> ¿Cómo puede hacer lógicamente compatibles sus creencias, sin eludir el argumento expuesto a favor de dicha incompatibilidad? Quizás podrá ya sea encontrar algún error en el argumento ejemplificado (sea de validez, sea respecto de la falsedad en alguna premisa) o modificar el contenido de alguna de sus premisas.

### 3. Algunas soluciones planteadas al problema

Existen al menos tres soluciones propuestas al problema de la incompatibilidad que son útiles para contextualizar adecuadamente al Molinismo: la solución del *teísmo abierto*, la del *calvinismo*, y la de los teóricos del *conocimiento futuro simple*.<sup>11</sup>

El teísmo abierto acepta la tesis de que la libertad no es posible si nuestros actos o decisiones están causados directa o indirectamente por el decreto divino. Bajo esta concepción, el futuro de nuestras decisiones está “genuinamente abierto” y no existe *ningún* hecho sobre el futuro de dichas decisiones para ser conocido de antemano por Dios. No obstante, la clase de las cosas que aún no son hechos no se halla conformada por todo lo que acaecerá en el mundo, sino únicamente por los hechos sobre las decisiones libres de los humanos.

Aunado a esto, las circunstancias en las que se nos permite decidir libremente son generadas por Dios, quien no conoce los hechos que constituyen las consecuencias de nuestras decisiones hasta que se conforman tales hechos. En este sentido, Dios puede conocer *todas* las verdades (presentes, pasadas y futuras), y sin embargo no conocer nada sobre el resultado de nuestras decisiones libres, dado que no hay hechos del futuro sobre lo que decidimos hacer libremente.

El teísmo abierto defiende entonces la compatibilidad entre la presciencia divina y nuestra libertad, negando la premisa implícita de que Dios posee conocimiento de algún tipo sobre los hechos futuros *que resultarán de nuestras decisiones libres*. Esta postura tanto da cabida a la libertad humana como evita limitar el conocimiento de las verdades sobre el futuro que Dios conoce, afirmando que no hay verdades (y por lo tanto no hay verdades cognoscibles) sobre los resultados de nuestras acciones libres sino hasta que se den los hechos que les correspondan. Una vez dados estos últimos, Dios los conoce. Y, no obstante, Dios es quien permite que se desarrollen este tipo de situaciones de las cuales no posee conocimiento previo sobre cómo resultarán.

La consecuencia central del teísmo abierto –la cual, como explicaré posteriormente, el Molinismo pretende evitar– consiste en aceptar una concepción ‘riesgosa’ de la manera en que Dios controla la historia humana, bajo la cual Él tendrá control providencial sobre ciertas cosas y sobre otras no,<sup>12</sup> sin poseer seguridad respecto del alcance de los efectos de aquellas situaciones que Él no controla. Sin embargo, tanto esta consecuencia como la tesis de que Dios no conoce nada sobre los hechos resultantes de nuestras decisiones libres, son cosas que sería razonable evitar si no se quiere renunciar a la creencia –propia de un gran número de cristianos– de que Dios posee soberanía y control providencial sobre la historia humana.

El calvinismo, por su parte, se adhiere a la tesis de que Dios posee control providencial absoluto sobre nuestras acciones, y que en consecuencia nosotros poseemos libertad “limitada”. Este tipo de determinismo providencial, a pesar de afirmar que poseemos libertad limitada, no brinda argumentos concretos a favor de ello.<sup>13</sup> Sin argumentos concretos, la tesis de que hay libertad –sea limitada o no– parece ser arbitraria.

Una de las consecuencias altamente indeseables del calvinismo es que dado que no proporciona argumentos concretos a favor de la libertad humana, el

*problema del mal* corre de manera fundada sobre dicha teoría. Esto permite aceptar con plausibilidad la idea de un decreto divino proveniente de un ser que no es particularmente bondadoso y digno de ser alabado.<sup>14</sup> Sin embargo, es una postura más que también pretende ser compatibilista.

Finalmente, los teóricos del *conocimiento futuro simple* proporcionan una solución al problema fundando la compatibilidad entre la presciencia absoluta divina y la libertad humana en una explicación que postula etapas o fases en el conocimiento atemporal de Dios. La explicación es la siguiente: Para llevar a cabo determinadas acciones divinas, Dios requiere poner entre paréntesis ciertas cosas que forman parte de su conocimiento absoluto. En virtud de las cosas de las cuales se suspende el conocimiento de Dios, se pueden identificar fases en el conocimiento de Él. En ciertas fases previas (lógicamente, no temporalmente) a la creación de circunstancias para una u otra determinada acción humana libre, no hay conocimiento futuro divino respecto de lo que decidiremos libremente hacer. En fases posteriores a nuestras decisiones, Dios tomará en cuenta su conocimiento respecto de lo que hicimos para crear nuevas condiciones, bajo las cuales también tomaremos nuevas decisiones libres, y el proceso continuará repitiéndose.<sup>15</sup>

Modificando la premisa de que Dios posee conocimiento de hechos que dependen de nuestras decisiones libres, los teóricos del conocimiento simple intentan resolver el problema. La premisa modificada dice que Dios posee presciencia completa, y que a su vez su presciencia está dividida en etapas o fases, de las cuales *algunas no involucrarán conocimientos sobre nuestras acciones libres*, mientras que otras etapas sí los involucrarán.

Se ha argumentado en contra de esta solución sosteniendo que la teoría del conocimiento simple de Dios no tiene éxito proveyendo alguna utilidad providencial, y que en este respecto la teoría queda sujeta a la misma objeción que se aplica a la del teórico del teísmo abierto. El teórico del conocimiento simple no puede dar cuenta de que Dios guía satisfactoriamente la historia humana, puesto que también posee una concepción riesgosa de la providencia.<sup>16</sup>

La etapa de la dialéctica en la que nos encontramos es la siguiente. Si un agente racional no desea renunciar a la creencia en un Dios con presciencia y soberanía providencial, ni tampoco a la creencia de que somos realmente libres, es necesario rechazar las soluciones propuestas anteriormente. De manera ra-

zonable y pertinente, cualquier propuesta alternativa de solución al problema de la incompatibilidad deberá evitar las consecuencias mencionadas de cada teoría, si se quiere preservar la omnipotencia divina y la libertad humana. Deberá evitar la consecuencia del teísmo abierto y del conocimiento futuro simple, porque si Dios no posee presciencia alguna sobre nuestras acciones libres (ya sea en las etapas temporales o en las atemporales), es problemático aceptar que su falta de conocimiento respecto de estas acciones es compatible con que Él guíe la historia humana plenamente conforme a su designio. Por otro lado, también se deberá evitar la consecuencia del calvinismo, bajo la cual no se explica claramente cómo aún hay cabida a nuestra libertad cuando Dios posee presciencia y ejerce control providencial absoluto.

El Molinismo, tal y como lo caracterizaré a continuación, brinda una solución al problema de la incompatibilidad, bajo la cual no sea necesario renunciar de entrada a la soberanía providencial ni a la libertad humana. Esto es, dicha doctrina, a la par de proporcionar una solución al problema de la incompatibilidad, pretende ser racionalmente consistente con estas tesis comúnmente aceptadas dentro del marco cristiano.

#### **4. El molinismo**

Enseguida presentaré la solución proporcionada por los molinistas al problema de la incompatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana.<sup>17</sup> Me enfocaré en la teoría molinista tal y como es interpretada contemporáneamente.<sup>18</sup> Esta interpretación ha centrado su atención particularmente en las ideas del jesuita español Luis de Molina (1535-1600), que conforman una doctrina del análisis del conocimiento divino que explicaré a continuación.<sup>19</sup>

Para resolver la contradicción que se genera en el argumento que expresa el problema de la incompatibilidad, el Molinismo no niega la premisa de que Dios posee algún tipo de conocimiento de hechos futuros sobre nuestras acciones libres (Teísmo Abierto), ni acepta sin argumentos concretos la tesis de que poseemos libertad limitada (Calvinismo), ni modifica la premisa de que Dios posee conocimiento de hechos sobre nuestras decisiones libres —afirmando que en ciertas etapas epistémicas divinas sí conoce tales hechos y en ciertas

etapas no (Conocimiento Futuro Simple). Lo que esta doctrina proporciona es una explicación de la naturaleza de aquellas verdades muy particulares sobre el futuro conocidas por Dios, que viene acompañada de un análisis específico de la presciencia divina, su compatibilidad con la libertad humana y su utilidad providencial. Analicemos en qué consiste esta concepción molinista.

Recordemos que una de las premisas centrales al argumento a favor de la incompatibilidad dice que si Dios posee conocimiento de alguna proposición  $p$  sobre nuestro futuro, entonces  $p$  es el caso en el futuro. Una vez que se admite la consecuencia de que  $p$  es verdadera, cualquier opción alternativa a  $p$  queda cancelada, porque  $p$  representa un hecho definitivo o categórico, ya sea temporal o atemporal. El molinista, por su parte, no pretenderá temerariamente rechazar esta consecuencia lógica. Lo que sostendrá es que las proposiciones que Dios conoce sobre nuestras futuras acciones libres pertenecen a un tipo de proposiciones que, de ser verdaderas, no representan hechos categóricos sobre cómo son las cosas en el futuro. Sólo postulando proposiciones que no son verdaderas ni en virtud de representar hechos categóricos ni en virtud de estar fundadas en hechos categóricos es que, como explicaré posteriormente, parece abrirse camino para solucionar el problema.

Según el Molinismo, las proposiciones cognoscibles por la divinidad sobre nuestras acciones libres son contrafácticos o subjuntivos que expresan lo que un sujeto *decidiría* libremente hacer dado un conjunto de circunstancias en las que se encontrara. Este tipo de subjuntivos son contemporáneamente denominados en el mundo anglosajón “Condicionales sobre la Libertad” (CL).<sup>20</sup> Por ejemplo, Dios tendría acceso epistémico al siguiente CL verdadero:

Si Felipe fuera a trabajar el martes, entonces Felipe decidiría libremente tomar tres tazas de café.

La concepción molinista del conocimiento futuro divino se puede explicar de la siguiente manera. En una primera etapa de su conocimiento divino, Dios pone entre paréntesis cada hecho categórico contingente sobre el mundo y sólo considera los CL verdaderos y hechos necesarios. Los CL contienen información tal que, para cualquier conjunto de circunstancias en el que Dios creara cualquier sujeto, Él puede derivar qué haría el sujeto en esas circunstancias. De manera que Dios podría inferir qué futuros *ocurrirían* en el mundo si Él creara

un hecho categórico determinado (por ejemplo, si Él hiciera el caso que *Felipe fuera a trabajar el martes*), lo cual le permitiría decidir en una segunda etapa cuáles antecedentes de los CL hace verdaderos y cuáles no, de acuerdo con sus propósitos. Ello le permite tener control providencial sobre nuestro mundo.

Dios hace verdaderos los antecedentes que él desea; crea al mundo vía *modus ponens divino* de un solo tajo, creando simultáneamente los antecedentes de los CL que él seleccione en una cierta etapa de su conocimiento atemporal. No obstante, la naturaleza de estos subjuntivos impide tanto el determinismo divino como el causal. ¿Cómo?

El molinista sostiene que no hay pie al determinismo ni divino ni causal, dada la naturaleza de los CL que Dios conoce, ofreciendo como razón que la verdad de los CL (I) es primitiva –no fundada en la conjunción de hechos categóricos y las leyes de la naturaleza– y (II) es contingente.

La verdad de los CL no dependerá de la verdad de sus constituyentes; no está fundada ni en la verdad del antecedente y el consecuente, ni en la falsedad del antecedente, ni tampoco en la verdad del consecuente. De hacerlo, la verdad de cualquier CL *dependería* ultimadamente de que las proposiciones relacionadas en el condicional representaran hechos categóricos o se dividieran en proposiciones que los representaran. La verdad de “Si Felipe fuera a trabajar el martes, entonces Felipe decidiría libremente tomar tres tazas de café” no depende en absoluto de que sean verdaderos o falsos los constituyentes en el condicional, porque se asume que estos constituyentes no son ni verdaderos ni falsos hasta que Felipe de hecho vaya o no a trabajar el martes, y hasta que Felipe de hecho decida o no libremente tomar tres tazas de café.<sup>21</sup>

Por otro lado, el Molinismo afirma que la verdad de los CL es compatible con leyes naturales indeterministas, las cuales se requieren para preservar la libertad humana. Una ley natural indeterminista es aquella que en conjunción con un cierto conjunto de hechos pasados (a los que se aplique la ley) no implica un único futuro posible.<sup>22</sup> Este tipo de leyes se requieren si hay libertad genuina, porque de otra manera el conjunto de hechos categóricos de nuestro pasado y las leyes naturales de nuestro mundo implicarían que ocurrirá un determinado curso de acción y ningún otro (y entonces no tendríamos alternativas).<sup>23</sup>

Hasta aquí, se ha esbozado una tesis central a la doctrina molinista sobre las condiciones de verdad de los CL, que consiste en afirmar que su verdad es

*primitiva* —esto es, no fundada en hechos categóricos en conjunción con leyes de la naturaleza. Pero aunado a esta tesis, el Molinismo afirma que los CL son *contingentemente* verdaderos. De ser los CL verdades necesarias, en cualquier mundo posible en el que se diera el antecedente de un CL también el consecuente sería el caso. Por ejemplo, si se diera (por acción divina o no) la circunstancia en la cual Felipe vaya a trabajar el martes, entonces inevitablemente Felipe se tomaría tres tazas de café y no sería libre de actuar de distinta manera, puesto que no habrían alternativas disponibles para Felipe. Para que las haya, la verdad de los CL debe ser contingente; se requiere que sea posible que los antecedentes de los CL sean verdaderos y sus consecuentes falsos. De esto se sigue que Dios, aunque hasta cierto punto “controla” los resultados de las acciones de los sujetos, no controla sus acciones; por ejemplo, aunque el antecedente sobre Felipe fuera producto de una acción divina, sería sólo una condición necesaria, mas no suficiente, para que Felipe tomara tres tazas de café.

Hasta ahora, he hecho un análisis de la solución del Molinismo al problema de la incompatibilidad. Sintentizando, la concepción molinista sobre el conocimiento divino es una de las posturas que pretenden resolver el problema de la incompatibilidad sin renunciar al control providencial divino ni a la tesis de que poseemos total libertad de acción. Por un lado, intenta resolver el problema modificando la premisa inicial de que Dios posee conocimiento de una proposición  $p$ , donde  $p$  representa un hecho (categórico) resultante de una decisión humana libre. La premisa modificada dice que Dios posee conocimiento de  $p$ , donde  $p$  es un CL cuya verdad es primitiva y que representa un hecho hipotético y contingente. De manera que las  $p$ 's que Dios conoce ni representan hechos categóricos que dependen de nuestras decisiones libres, ni son verdaderas por decreto divino, ni son verdaderas por determinación causal.

Se pretende eliminar la contradicción haciendo de aquellas proposiciones sobre nuestra libertad conocidas divinamente, proposiciones subjuntivas (CL) cuya verdad es primitiva. Dios puede controlar al mundo en la medida en que hace verdaderos los antecedentes de los CL que Él desee, pero sin determinar las decisiones humanas, dada la naturaleza contingente y primitiva de la verdad de los CL. Además se añadió una segunda condición necesaria para que no haya determinismo, a saber, que la verdad de los CL es contingente. Ambas condiciones necesarias, aunque quizás en conjunto no suficientes, proporcio-

nan una explicación más sólida a favor del Molinismo como una respuesta satisfactoria al problema inicial.

## 5. ¿Argumentación y análisis conceptual?

Partamos de la tesis (1) que se pretendió hacer plausible mediante su instanciación en la discusión previa, a saber, que el análisis conceptual de algún conjunto de tesis religiosas permite clarificar tanto el contenido de dichas tesis como el contenido de otras implicadas conceptualmente por ellas, y contribuye directamente a formular con claridad problemas filosóficos, los cuales se suelen identificar a partir de las implicaciones conceptuales mencionadas. Ésta tesis se encuentra ejemplificada en diferentes lugares en las secciones 2, 3 y 4.

En la sección 2, al hacer análisis de la conjunción que dice que Dios posee conocimiento del futuro y hay libertad humana, se extrajeron tesis muy relevantes. Un ejemplo es la tesis de que el concepto de *libertad* implica que para cualquier descripción de acción  $p$ , en un futuro puede ser el caso ya sea que  $p$  o que  $\text{no-}p$ , dependiendo de cómo los sujetos decidan actuar. Otro ejemplo es la tesis de que si Dios conoce que  $p$  en el futuro, entonces  $p$  será verdadera en el futuro; una tesis generada por un análisis tradicional del concepto de conocimiento, aplicado a la afirmación de que “Dios posee conocimiento del futuro”. Otro ejemplo más es la tesis de que si  $p$  es verdadera en el futuro, entonces hay un hecho en el futuro que la verifica. Finalmente, un ejemplo más constituye la tesis de que si hay un hecho que hace a  $p$  verdadera en el futuro, entonces no es el caso que  $\text{no-}p$  en el futuro.

Una vez encontrando, a través del análisis lógico (en algunas tesis) y conceptual (en otras), tales implicaciones del significado de las tesis que arman nuestra conjunción inicial, se notó que dichas implicaciones se contradecían entre sí, lo cual a su vez hacía de nuestra conjunción inicial una conjunción contradictoria, que expresa un problema filosófico que deben resolver quienes la sostienen. Esto es, del mero análisis lógico-conceptual de la conjunción inicial, concluimos que hay hechos futuros conocidos por Dios y a su vez no hay hechos futuros, dado que el futuro es indeterminado como consecuencia de nuestra libertad. De no someterse a este escrutinio de análisis, el problema

de la incompatibilidad no parece claramente un problema —la prueba es que incluso mentes filosóficas se han equivocado al intentar disolverlo apelando a la noción de conocimiento atemporal divino, como se explicó en la sección 3. La accesibilidad de este problema poco a poco se va minando cuando no hay claridad conceptual.

Algunos otros ejemplos de la instanciación de (1) los podemos encontrar en la sección 3. Por ejemplo, el entendimiento de que conocer que  $p$  implica que hay un hecho que hace verdadero a  $p$ , permitió tanto al Teísmo Abierto como a los teóricos del conocimiento futuro simple reformular sus tesis sin rechazar la conjunción de (I) la presciencia divina con (II) la libertad humana:

*Teísmo Abierto:* Dios posee presciencia completa, donde el dominio de todos los hechos futuros no incluye hechos sobre nuestras acciones, dado que no hay estos últimos.

*Conocim. Futuro Simple:* Dios posee presciencia completa, pero no en *toda* etapa de su conocimiento; en algunas etapas conoce unas  $p$  y en otras etapas otras  $p$ .

Si analizamos el significado de ambas reformulaciones del primer conjunto, éstas son totalmente compatibles con que  $p$  o  $\text{no-}p$  resulten de nuestras acciones libres.

Respecto de (2) —a saber, que argumentar racionalmente es necesario para justificar y rechazar sólidamente una tesis religiosa—, posee una plausibilidad que puede evidenciarse más en las secciones 2 y 4. En la sección 2, el problema filosófico de la incompatibilidad entre la presciencia divina y nuestra libertad se estructuró también a manera de argumento racional ejemplificado con el caso de las tazas de café. Ahí se formuló como una serie de premisas religiosas y no religiosas, partiendo de la verdad de una conjunción, y concluyendo una contradicción. La manera en que uno puede sostener que una conjunción es contradictoria es ofreciendo un buen razonamiento que haga plausible creer eso. El razonamiento en este caso particular fue deductivo en su estructura, extrayendo las implicaciones de la conjunción asumida como verdadera. La identificación de este argumento (u otras versiones de él) en el planteamiento del problema en cuestión, es necesaria para comenzar a considerar con pers-

picuidad qué puede haber de malo o bueno en el razonamiento que genera la contradicción, y por lo tanto es necesaria para pretender disolver o resolver el problema.

En la sección 4, el razonamiento molinista que pretende justificar la conjunción de la presciencia divina con la libertad humana, parece constituir una explicación que satisface ciertos requisitos mínimos para argumentar de manera racional. Por un lado, evita claramente la arbitrariedad inmediata (a diferencia, por ejemplo, del calvinista que no explica por qué tenemos aún libertad limitada), y no parece de entrada circular. Por otro, genera una explicación de la compatibilidad en virtud de reconocer, directa o indirectamente, la fuerza de la ley básica de no-contradicción, aceptando que de no ofrecerse su explicación, se podría considerar que existe un problema de incompatibilidad. Por último, intenta ser consistente al interior de su explicación, para lo cual es necesario, de manera consciente o no consciente apegarse a la ley de no-contradicción.<sup>24</sup> Por todo ello es que el Molinismo plantea una solución más sólida a favor de la compatibilidad.

La característica que poseen en común todas las alternativas a la argumentación racional y al análisis conceptual, por definición, es justo la característica de no emplear argumentación racional y análisis conceptual. De no ser ampliamente útiles estos métodos, ¿bajo cuáles criterios ofrecemos claridad, justificamos o rechazamos sólidamente nuestras tesis religiosas?

A lo largo de este texto he ejemplificado que los métodos de análisis conceptual y argumentación racional poseen esta gran utilidad filosófica, y la generalización a todos los discursos religiosos parece plausible si no se ofrecen buenas razones para dudar de ello. ¿Qué alternativas viables a la argumentación racional y al análisis conceptual nos permiten dudar de ellas? ¿Cómo pueden defender tanto un teísta como un ateo sus tesis, sin apelar en ningún momento al análisis conceptual y la argumentación racional? Quizás apelando a la autoridad histórica teológica de grandiosos pensadores, y sosteniendo que no incurrir en una falacia de apelación a la autoridad. Quizás apelando a experiencias subjetivas religiosas que no se “confinan” a la racionalidad, lo cual es problemático para la defensa de nuestras tesis: si Hugo tuvo una experiencia religiosa y se la cuenta a Paco y a Luis, mientras que Paco puede creerle, Luis puede legítimamente exigirle razones a favor de la credibilidad

de su experiencia. Quizás apelando a la fe, quizás construyendo metáforas. Si, por ejemplo, se pretende defender que la fe está por encima de la razón, en el sentido de que la primera puede sustituir por completo a la segunda para (digamos) hacer plausible a otros que Dios existe, no sólo tendrían que ofrecernos razones para esta tesis, sino que además harían superfluo el trabajo de los teólogos que a lo largo de los siglos razonaron conforme a *credo ut intelligam*.

En particular, los métodos de análisis conceptual y argumentación racional en la filosofía contemporánea permiten clarificar en un mayor grado los argumentos religiosos clásicos, reformularlos para hacerlos más sólidos o más débiles, e identificar con mayor precisión los problemas filosóficos. En menor grado de claridad conceptual y de argumentación racional, más penosa se torna la investigación filosófica, que de por sí pretende abordar problemas en sí mismos sumamente complejos. Entre más finos son los análisis conceptuales y más desarrollados los argumentos a favor de tesis religiosas, la tarea filosófica se vuelve más ardua y abstracta.<sup>25</sup> Sin embargo, también se hacen más claras la comprensión y las explicaciones que se proporcionan de diversos problemas filosóficos, y, por lo tanto, se gana a su vez mayor claridad respecto de los posibles requisitos para resolver, disolver, o juzgar mal fundados tales problemas.

## Notas

<sup>1</sup> Cuando digo “indagar verdades”, no estoy asumiendo la existencia de “Lo Verdadero” como aquella entidad incondicional e insólita que nuestras mentes invocan dados nuestros variados sesgos teóricos. Permanezco aquí en un nivel pre-teórico; ni discuto con relativistas, ni pragmatistas, idealistas, materialistas, etcétera —únicamente tomo el término ‘verdad’ en un sentido muy intuitivo, y por ende, “buscar la verdad” también. Asumo como intuitivo, por ejemplo, que ni el filósofo ni el científico pretenden andar por el mundo “buscando falsedades” porque les parezcan valiosas en sí mismas (las podrían buscar, p.ej., si les fueran útiles para una investigación posterior que arribara a verdades). Que la verdad sea más valiosa que la falsedad me parece, aunque discutible, *prima facie* admisible para cualquier persona que apela a su sentido común.

<sup>2</sup> Estas primeras dos condiciones de razonamiento adecuado las considero propias de la epistemología contemporánea anglosajona, porque ésta es la que clara, difundida y abiertamente las impone como requisitos para todo razonamiento filosófico adecuado. Sin

embargo, los tropos de arbitrariedad y circularidad son rastreables al menos hasta el siglo II d.C. en los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico.

<sup>3</sup> Por ejemplo: asumamos que no estoy construyendo metáforas ni haciendo poesía cuando enuncio que “Dios posee conocimiento sobre todo aquello que sucederá en el futuro”. Estoy haciendo una afirmación en la cual atribuyo a un sujeto particular la propiedad de conocer cierto dominio de cosas. Nuestra comprensión de en qué consiste la propiedad de conocer es determinante para poder entender, y posteriormente, someter a juicio filosófico la afirmación en cuestión.

<sup>4</sup> Por ejemplo, si intentamos entender el concepto de conocimiento descomponiéndolo a su vez en otros conceptos que lo conformen, asumiremos que amén de las tantísimas interpretaciones histórico-contextuales del conocimiento habidas y por haber, hay algo que todas poseen en común para poder caer dentro del dominio de “interpretaciones de lo que es conocimiento”. Estos conceptos constituyentes de aquél de conocimiento deben permitirnos de manera general distinguir lo que es conocer de lo que no lo es y que sólo es, por ejemplo, una afirmación accidentalmente verdadera que creemos con base en lo que nuestro brujo favorito de Catemaco nos informó.

<sup>5</sup> Este análisis es rastreable hasta Platón en sus diálogos *Teeteto* (201d) y *Menón* (97a). La estandarización más reconocida actualmente está en Gettier [1963]. Las teorías epistémicas contemporáneas suelen conformarse a esta noción de conocimiento, aunque muchas se hallen encontradas entre sí respecto de lo que significa que algo sea verdadero y que algo esté justificado.

<sup>6</sup> Son incompatibles ambas tesis en el sentido de que su conjunción produce una contradicción lógica. La traducción de la falsedad de la conjunción al condicional tiene esta forma:  $\neg(p \supset q) \supset (p \wedge \neg q)$ .

<sup>7</sup> El condicional expresa una instancia de la afirmación de que la verdad de cualquier proposición  $p$  es condición necesaria para que se conozca  $p$ , la cual constituye parte del análisis tradicional del concepto de conocimiento, mencionado en la sección 2 de este texto.

<sup>8</sup> L. Zagzebski [1991] argumentó extensamente de una manera similar a la esbozada en este párrafo citado, en contra de un razonamiento muy parecido que pretende rescatar la compatibilidad. Dicho razonamiento, de manera análoga al presentado en el texto, pretende explicar por qué los conocimientos divinos sobre el futuro son generados por hechos resultantes de acciones humanas libres, y apela a la distinción entre “conocimiento futuro” y “conocimiento atemporal” para explicar la compatibilidad (cuyas raíces teóricas tradicionalmente se le han atribuido a pensamientos de filósofos como Boecio y Santo Tomás de Aquino).

<sup>9</sup> Podemos sustituir  $p$  por cualquier descripción de acciones que llevemos a cabo en el futuro.

<sup>10</sup> Una vez que el creyente reconoce que en él queda la carga de la prueba, tiene también la alternativa de afirmar que sólo cree en esta aparente compatibilidad por medio de la fe, y que la fe, al trascender a la razón, proporciona conocimiento objetivo que bajo un escrutinio racional puede arrojar contradicciones y no considerarse conocimiento. Sin embargo, dicha

afirmación es inconsistente con nuestra creencia de que él es racionalmente responsable – excepto si ofrece un argumento racional a favor de que el conocimiento obtenido por la fe es objetivo aunque contradiga el conocimiento racional. Dado que asumimos que para proseguir en la dialéctica filosófica, al menos se debe argumentar y contra-argumentar de manera racional, en este caso en particular no podremos armar una discusión racional con alguien que no sustenta racionalmente sus creencias religiosas.

<sup>11</sup> Véase Zimmerman [2009] y John Sanders [2007].

<sup>12</sup> Zimmerman [2009].

<sup>13</sup> Véase D. Zimmerman [2009], Sección 1.

<sup>14</sup> D. Zimmerman [2009] menciona que el calvinismo es especialmente impopular entre los filósofos creyentes, dado que de dicha postura se sigue racionalmente esta consecuencia tan indeseable.

<sup>15</sup> Véase David Hunt [1993]; Willian L. Craig [1991], cap.xiii; y Dean Zimmerman [2009].

<sup>16</sup> D. Zimmerman [2010], en su conferencia titulada “The Providential Usefulness of Simple Foreknowledge” argumentó en contra de una explicación del teórico del conocimiento simple sobre la utilidad providencial en esta teoría, concluyendo que la explicación o bien lleva a absurdos o que para hacer plausible dicha utilidad se requeriría apelar al Molinismo, el cual es negado explícitamente por la teoría del conocimiento simple.

<sup>17</sup> El problema de la incompatibilidad, entre otros, figura como una de las motivaciones centrales al molinismo. Otra de las motivaciones más comunes (que también constituye una motivación para sostener la teoría del conocimiento futuro simple) es el problema de la compatibilidad entre la presciencia divina y la decisión racional divina de crear al mundo (véase Zimmerman [2009]). No obstante, el primero es el único que abordaré en este artículo.

<sup>18</sup> Algunos de los defensores actuales del Molinismo son Alvin Plantinga [1974], Alfred Freddoso [1988], Jonathan Kvanvig [1986], William Craig [1987], Edward Wierenga [1989], David Basinger [1984]. Entre sus principales oponentes están Robert Adams [1977] y William Hasker [1989].

<sup>19</sup> Molina [1588]; Craig [1991], cap. xiii; y Zagzebski [1991], cap.5.

<sup>20</sup> Craig [1991] y Zimmerman [2009].

<sup>21</sup> En este párrafo se mencionan cuáles no son las condiciones de verdad de los CL. Las condiciones de verdad de los CL son diferentes a las de los contrafácticos o subjuntivos comunes. En estos últimos el valor de verdad del subjuntivo común se deriva de proposiciones que representan hechos categóricos posibles o actuales. La explicación de esta última tesis (que apela a la cercanía de mundos en la semántica Lewis-Stalnaker), es extensa, más técnica y también irrelevante a los propósitos de este texto, por lo que no hablaré sobre ella. Si desea familiarizarse con ella, acuda a Lewis [1973], Stalnaker [1968], y Zimmerman [2009].

<sup>22</sup> Por ejemplo, de acuerdo con algunos físicos cuánticos hay partículas sub-atómicas que de hecho producen cierto efecto en un tiempo  $t$ , pero tal que si regresáramos el tiempo a un tiempo anterior  $t-1$ , producirían efectos totalmente diferentes.

<sup>23</sup> Véase Zimmerman [2009], Sección III: “The Conditionals of Freedom”.

<sup>24</sup> El molinista es consistente al interior de su explicación. Una vez reconociendo que el problema de la incompatibilidad surge al asumir que Dios conoce cualquier proposición que representa un hecho categórico resultante de nuestras acciones libres, el molinista hace consistente la tesis de que Dios no conoce verdades que representan hechos categóricos resultantes de nuestras acciones futuras, con su explicación de la naturaleza de los CL, que son las verdades que de hecho Dios conoce. Los CL poseen verdad primitiva –no son verdaderos, como los contrafácticos comunes, en virtud de la verdad de su consecuente o la falsedad de su antecedente, que representarían hechos categóricos posibles o actuales.

<sup>25</sup> Por ejemplo, en el caso de la teoría molinista como teoría de la providencia divina, se han realizado análisis mucho más desarrollados bajo los cuales se han extraído consecuencias altamente indeseables, que han sido expresadas por medio de argumentos formales en contra del Molinismo (por ejemplo, Zimmerman [2009]).

## Bibliografía

ADAMS, R. [1977], “Middle Knowledge and the Problem of Evil”, *American Philosophical Quarterly*, 14 (Abril de 1977), pp.109-117.

BASINGER, D. [1984], “Divine Omniscience and Human Freedom: A Middle Knowledge Perspective”, *Faith and Philosophy*, 1, pags.291-302.

CRAIG, W.L. [1991], *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, publicado por E.J. Brill, Leiden, Nueva York.

\_\_\_\_\_ [1987], *The Only Wise God*, Baker Publishing House, Grand Rapids.

FREDOSSO, A. [1988], Introducción a *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia* por Luis de Molina, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

HASKER, W. [1989], *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, NY, Cap. 2.

HUNT, D. [1993], “Simple Foreknowledge and Divine Providence”, *Faith and Philosophy* 10:394-414.

KVANVIG, J. [1986], *The Possibility of an All-Knowing God*, St. Martin’s Press, NY.

LEWIS, D. [1973], *Counterfactuals*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MOLINA, L. [1588], *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, publicación de [2007] por Pentalfa Ediciones, Oviedo.

PLATINGA, A. [1974], *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press, Cap.9.

STALNAKER, R. [1968], “A Theory of Conditionals”, in “Studies in Logical Theory”, *American Philosophical Quarterly Monograph*, 2, Blackwell, Oxford 98-112.

WIERENGA, E. [1989], *The Nature of God*, Cornell University Press, Ithaca, NY., Cap. 5.

ZAGZEBSKI, L.T. [1991], *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford University Press.

ZIMMERMAN, D. [2009], “Yet Another Anti-Molinist Argument”, en *Metaphysics and the Good: Themes From the Philosophy of Robert Merriew Adams*, Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ [2010], “The Providential Usefulness of ‘Simple Foreknowledge’”, conferencia presentada en el ciclo de conferencias *Celebración Filosófica I: Identidad y Modalidad*, 4-6 Noviembre, Facultad de Filosofía y Letras UNAM –Instituto Tecnológico de la Costa Grande, Zihuatanejo, Gro.

# RESPUESTA AL ARTÍCULO “INSTANCIANDO UNA LEGÍTIMA UTILIDAD FILOSÓFICA EN LA RELIGIÓN: MOLINISMO, PRESCIENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA” DE ANAID OCHOA

Eduardo González Di Pierro  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Inicio anteponiendo como premisa de este artículo que, a diferencia de la autora del artículo al que intento dar réplica, no es mi intención seguir el método contemporáneo del análisis conceptual y argumentación racional, por encontrarse fuera de mi competencia y práctica filosófica, aunque, desde luego, en sentido lato, uno nunca deja fuera el análisis conceptual ni deja de argumentar racionalmente. Por otro lado, mi premisa se completa señalando que, en términos generales, coincido con la posición general de Ochoa por lo que respecta a la mayor parte de los contenidos, y, desde luego, por lo que hace a las conclusiones, aunque su propósito fundamental, de hecho, estriba justamente en mostrar la pertinencia e importancia de cómo el análisis conceptual y la argumentación racional, ambos tomados estrictamente como métodos contemporáneos de función filosófica para coadyuvar en la investigación, son fundamentales, es más, imprescindibles, para analizar, sustentar o refutar de manera adecuada y correcta cualquier tesis religiosa.

Dicho esto, me parece importante dar cuenta de en qué consiste, *grosso modo*, el Molinismo, ya que en el artículo de Ochoa, aunque se entiende de

qué trata, parece darse por supuesto, y, en todo caso, lo despacha muy rápidamente. Efectivamente, como ella da cuenta, Luis de Molina, jesuita de finales del siglo XVI, retoma la problemática, —que tiene antecedentes que bien podemos rastrear por lo menos en San Agustín, desde luego, y a nivel estrictamente teológico incluso antes—, consistente en el punto de partida teórico de conjugar el plano del conocimiento divino —la presciencia, justamente— con el actuar humano, esto es, el ejercicio de su libero arbitrio (de ahí la invocación a san Agustín hace un momento). La Gracia Divina, de acuerdo con la argumentación teológica del jesuita, y la humana libertad, bien pueden conciliarse, porque Dios mismo puede prever, en su omnipotencia, la adhesión humana en el futuro a la propia gracia. El contenido teológico “fino”, por así decir, no suficientemente destacado en el artículo que respondemos, es que, para el Molinismo el plan de salvación se activa a través de la positividad atribuida al libre albedrío, esto es, la libertad humana, en el sentido de que ni siquiera el pecado original ha logrado detener el impulso del ser humano hacia la salvación.

Ahora bien, es verdad, como bien señala con fina argumentación y mejores ejemplos Ochoa, que el Molinismo sostiene que Dios posee la comprensión de todos los acontecimientos; a través de lo que Molina denomina *scientia media*, discierne tanto acciones llevadas a cabo, como aquellas que aún no han sucedido, como aquellas que no sucederán jamás. Finalmente, el ser humano posee una libertad progresiva capaz de recibir la salvación; está pues, impedido, por así decir, por una “suficiencia” que le permite nuevamente volver a creer, amar y esperar, hasta llegar a una gracia “eficiente”, que consistiría en el grado supremo de procesamiento espiritual, que culmina en el punto último de encuentro entre la comprensión de Dios y la libertad humana.

Claro, lo importante en todo este marco, y lo que es resaltado de manera muy clara por Anaïd Ochoa, es el problema de la incompatibilidad entre presciencia divina y libertad humana que, desde el punto de vista teológico parece resolverse en las últimas líneas del párrafo anterior, tal como Molina mismo lo consigna en su obra; pero aquí es donde a la autora le parece relevante acogerse a instrumentos de mayor alcance para salvar una consecuencia en el sentido de la negación de la libertad humana si se afirma la creencia de la presciencia divina en el sentido de un conocimiento completo del futuro.

Cuando uno lee detenidamente en qué consisten las teorías –maravillosamente sintetizadas por Ochoa, hay que resaltarlo– del Teísmo Abierto, del Conocimiento Futuro Simple y del Calvinismo, es inevitable, aun desconociendo, como es nuestro caso, los hilos más sutiles de la argumentación racional y el análisis conceptual, concordar lo limitado de las soluciones que intentan suministrar estas posiciones, en contraposición con las del Molinismo, para el cual es posible la eliminación de la contradicción a través de la explicación que nos suministra la autora cuando nos dice “Se pretende eliminar la contradicción haciendo de aquellas proposiciones sobre nuestra libertad conocidas divinamente, proposiciones subjuntivas (CL) cuya verdad es primitiva [...]. Además se añadió una segunda condición necesaria para que no haya determinismo, a saber, que la verdad de los CL es contingente”. Pero enseguida agrega: “Ambas condiciones necesarias *aunque quizás en conjunto no suficientes* (subrayado nuestro), proporcionan una explicación más sólida a favor del Molinismo como una respuesta satisfactoria al problema inicial”. Sobre este último nos interesa preguntarle a Ochoa: ¿Qué significa exactamente eso de “en conjunto no suficientes”, y por qué dice “quizás”? Uno tendería a pensar que, una vez presentada la argumentación tal como lo ha hecho ella, no habría por qué expresar con frases dubitativas e inciertas, –que finalmente tienden a debilitar esa solidez que se quiere evidenciar a favor del argumento molinista– el remate de dicha argumentación.

Por nuestra parte, nos parece suficiente acudir a los puros contenidos filosófico-teológicos para darnos cuenta de la contundencia del pensamiento de Luis de Molina y que se encuentran en antecedentes –ya se invocó antes a san Agustín, como ejemplo preclaro– y también en epígonos. Pero además, nos da la ocasión de sacar a la luz a un filósofo que nos es particularmente caro, y que consideramos importante en el panorama filosófico y político del siglo XX, pero que es, lamentablemente casi desconocido en México, no así en buena parte de América Latina y España. Me refiero al gran pensador e intelectual italiano Augusto del Noce (1910-1989), quien es un representante conspicuo del pensamiento católico italiano más crítico y fecundo del siglo pasado, al mismo tiempo que un conocedor de la filosofía política europea y su historia, especialmente del marxismo, al que realiza una evaluación crítica seria y profunda, e igualmente critica los totalitarismos de todo signo, incluido al fascismo con el que tuvo una relación

problemática y controversial, a través de su conocimiento del pensamiento de Giovanni Gentile, además de ser un filósofo de la historia *sui generis* que, además de predecir la caída y disolución del “socialismo real” muchas décadas antes de su efectivo cumplimiento, reflexionó acerca de los problemas metafísicos que eran evadidos en la mayor parte de los ambientes intelectuales europeos.

Respecto de lo último, justamente, Del Noce se interesó por el pensamiento español filosófico y teológico, en particular sobre Suárez y el devenir de la metafísica, y también sobre el asunto que nos ocupa, esto es, sobre Molina, el Molinismo y el influjo que éste ejerció sobre el pensamiento francés –Descartes y Pascal. Pues bien, Del Noce destacará, a partir de lucidísimos ensayos sobre la filosofía francesa del siglo XVI, que ésta se caracteriza por una interpretación del agustinismo como una forma de ontologismo racionalista completamente incompatible con el tomismo, fruto de una serie de paradojas que no son necesarias de explicitar aquí, pero que conducen a una separación también, digamos en lenguaje contemporáneo, “esquizoide”, del Agustín “de la Iluminación” del Agustín “de la Gracia”. De acuerdo con Del Noce, la Reforma del catolicismo o, mejor, la contrarreforma, pierde, con su cartesianismo, al Humanismo, es decir, el fundamento mismo que constituye su motor, su impulso ideal.<sup>1</sup> Esto se ve reflejado en dicotomías que, desde entonces, han sido aceptadas acriticamente hasta en tiempos recientes<sup>2</sup> como las de historia-fe, exterior-interior, sensible-inteligible, etcétera, típico de ese agustinismo “francés” (cartesiano-pascaliano, en sentido descrito). Y es aquí que Del Noce propone una revaloración del Molinismo como una solución importante para el pensamiento católico contemporáneo, lo cual resulta relativamente escandaloso para cierta teología católica tradicionalista porque es verdad que los contenidos de la teología del jesuita español han sido utilizados como buenos argumentos por el protestantismo para subrayar el exteriorismo o separatismo entre gracia divina y voluntad humana; Del Noce es consciente de ello, y sabe muy bien, como estudioso profundo de Santo Tomás que siempre fue, que es el molinismo y no tanto el tomismo, el supuesto teológico que se encuentra en la base del separatismo de corte cartesiano; pero también es consciente de que Molina y Santo Tomás poseen común inspiración y se centran en la valoración de la creaturalidad como celebración de la gloria divina.

Es lo mismo que ocurre bajo el punto de vista de la Teología Dogmática con la noción de Congruismo: éste es concebido como un sistema derivado del molinismo, y se adscribe sobre todo al gran teólogo jesuita Suárez, aun cuando también hay otros exponentes de tal sistema, cuyo punto esencial consiste en la naturaleza de la eficacia de la gracia en relación con la libertad humana; es curioso dar cuenta de que los tomistas ven una diferencia muy acentuada entre el Congruismo y el Molinismo, mientras que los representantes de éste último señalan que ambos coinciden esencialmente en sus contenidos, siendo sus diferencias únicamente de términos. Y es que, como ya se ha señalado, tanto en el artículo principal, como por nuestra parte, Molina denomina eficaz la gracia que alcanza el efecto no por sí misma, sino por el libre consenso del ser humano que la recibe; Dios prevé tal efecto a través de la *scientia media*. No hay diferencia entitativa entre gracia eficaz y suficiente, puesto que una misma gracia puede ser no eficaz por falta de consenso de libre albedrío en un sujeto determinado, pero podría ser eficaz en otro.

De cualquier modo, tanto para Del Noce, como para quien esto escribe, y, desde luego, para Ochoa, en el artículo original, es importante dar cuenta de que el Molinismo es una solución importante para salvar la aparente contradicción sin solución entre la presciencia divina y la libertad humana, y, de paso, muestran la insuficiencia de las tesis del conocimiento del futuro simple, del Calvinismo y del Teísmo Abierto, que es algo que enfatiza especialmente la autora con lucidez palmaria en artículo antecedente; nos parece, empero, que la argumentación racional y el análisis conceptual sólo vienen a corroborar —eso sí, de manera muy importante— lo que ya los argumentos teológicos no sólo de la época, sino también contemporáneos —como los que encontramos en Augusto del Noce— habían encontrado a través de la propia argumentación filosófica, tanto la del momento histórico del propio Molinismo, como la subsiguiente, con los antecedentes presentes en el agustinismo, y los epígonos de todas las fases históricas, de un problema ancestral que tiene que ver con asuntos que implican e incluyen al ámbito de la metafísica, la filosofía de la historia, la ética, la filosofía política, la teología, la lógica, la gnoseología y hasta la antropología filosófica.

## Notas

<sup>1</sup> Del Noce, A. *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, Cartesio, Bologna, 1965, p. 597.

<sup>2</sup> Quien ha revalorado de manera seria una reinterpretación del cartesianismo en un sentido distinto ha sido, en nuestro país, Juan Carlos Moreno Romo, investigador de la Universidad Autónoma de Querétaro, especialmente en su último libro sobre Descartes: Moreno Romo, J.C. *Vindicación del cartesianismo radical*, Anthropos, 2010.

# RÉPLICA A LA RESPUESTA DE EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO, AL ARTÍCULO “INSTANCIANDO UNA LEGÍTIMA UTILIDAD FILOSÓFICA EN LA RELIGIÓN: MOLINISMO, PRESCIENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA”

Anaid Ochoa Echeverría  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este texto pretendo responder a dos importantes consideraciones proporcionadas por Eduardo González Di Pierro al artículo de mi autoría. Procederé en el siguiente orden:

1) Consideraré la tesis de Eduardo González de que mi propósito central en el artículo “estriba justamente en mostrar la pertinencia e importancia de cómo el análisis conceptual y la argumentación racional, ambos tomados estrictamente como métodos contemporáneos de función filosófica para coadyuvar en la investigación, son fundamentales, es más, imprescindibles, para analizar, sustentar o refutar de manera adecuada y correcta cualquier tesis religiosa”. Admitiré un error en mi tesis central, debilitaré esta tesis, y motivaré la idea de que la ausencia de argumentación racional y análisis conceptual (según esta versión modificada de la tesis) favorece nuestro incurrir en razonamientos *circulares*, asunciones *arbitrarias* y explicaciones *irrelevantes* para la justificación o rechazo de tesis religiosas.

2) Explicaré por qué creo que la conjunción de las tesis de que la verdad de los “Condicionales sobre la Libertad” (CL) es primitiva y de que la verdad de los

CL es contingente, aunque es una conjunción necesaria, no es quizás suficiente para resolver el problema de la incompatibilidad.

Intentaré luego explicar en qué sentido no creo que sea el caso que esta frase dubitativa “finalmente tiende a debilitar esa solidez que se quiere evidenciar a favor del argumento molinista”.

Respecto de la cuestión mencionada en (1), la afirmación de González Di Pierro es totalmente acertada. Por lo mismo, aquí me retracto de mi intención original en un sentido muy específico. Aunque lo que entiendo por análisis conceptual y argumentación racional, se adoptan en cierta medida en varias esferas de la filosofía contemporánea, no tienen por qué ser propias de ésta en general. De manera que no es apropiado sostener que estos métodos, tomados estrictamente como métodos de la filosofía contemporánea, son fundamentales para analizar, sustentar o rechazar tesis religiosas. Sin embargo, considero que una vez dejando de lado la atribución de estos métodos a la filosofía contemporánea, el artículo permanece haciendo plausible la tesis de que ambos métodos son sumamente útiles para el análisis, justificación y rechazo de tesis dentro de un discurso religioso.

Un argumento más robusto para sostener que los métodos de argumentación racional y análisis conceptual son sumamente útiles para el análisis, justificación y/o rechazo de tesis religiosas, consistiría, por ejemplo, en considerar una gran variedad de condiciones alternativas a ambos, y ofrecer mis condiciones como las más plausibles mediante un argumento a la mejor explicación. En el mismo tenor, adopto aquí una vía corta y menos fuerte (pero razonable) para sostener esta tesis. Por un lado, en el artículo instancié las dos tesis relevantes de la aplicación de los métodos mencionados. Por otro, tomaré aquí la característica que poseen en común todas las alternativas a la argumentación racional y al análisis conceptual, que, por definición, es justo la característica de no emplear argumentación racional y análisis conceptual. Con esta característica en mente, someteré a su juicio lo que resultaría de la ausencia de argumentación racional y análisis conceptual. Motivaré la tesis de que la ausencia de argumentación racional y análisis conceptual favorece nuestro incurrir en razonamientos *circulares*, asunciones *arbitrarias* y explicaciones *irrelevantes* para la justificación o rechazo de tesis religiosas, ejemplificando estas consecuencias en una amena discusión reli-

giosa. Antes de hacerlo, no obstante, caracterizaré brevemente las nociones de *argumentar racionalmente* y realizar *análisis conceptual* de una manera más débil, que no se comprometa con que éstas sean nociones exclusivas de la filosofía contemporánea.

Consideraré *elaborar razonamientos apropiados* sinónimo de *argumentación racional*. Asumiré que dos condiciones necesarias para brindar un buen razonamiento a favor de cualquier tesis son (I) que no haya circularidad en dicho razonamiento –que no nos basemos eventualmente en la tesis a sostener en el intento de sustentarla, y (II) que no descansa (al menos directamente) en asunciones arbitrarias. Asumo, además, que otra condición mínima para un buen razonamiento es que éste se apegue ultimadamente al principio lógico de no contradicción ( $\emptyset(a \& \emptyset a)$ ). Por ejemplo, un razonamiento simple a favor de que “Dios existe” que no cumpla con alguna condición planteada previamente, podría ser, entre tantos otros, cualquiera de estos razonamientos:

a) Dios existe *porque* la biblia dice que Dios existe, y la biblia es verídica porque Dios la creó <circularidad>.

b) Dios existe *porque* mi sacerdote me lo dijo y lo que él dice siempre es correcto <arbitrariedad>.

c) Dios existe *porque* la biblia dice que Dios existe, aunque la biblia esté equivocada respecto de esto <contradicción>.

Asumo el conjunto de todas estas condiciones como un requisito mínimo para razonar apropiadamente, y por ende, para argumentar racionalmente. Por otro lado, entenderé como *análisis conceptual* de un enunciado filosófico la descomposición del enunciado en los componentes de significado que lo conforman con los propósitos metodológicos de (entre otros): (I) entender con mayor claridad lo que el enunciado expresa, (II) entender qué se requiere para que tal o cual concepto se aplique a algo objetivamente<sup>1</sup> y (III) extraer implicaciones de contenido de dichas tesis.<sup>2</sup>

Consideremos entonces el siguiente diálogo entre un ateo *A* y un teísta *T* que pretenden sostener tesis contrarias sobre *la compatibilidad entre la bondad suprema, omnipotencia divina y el mal que existe en el mundo*, el cual quizás hemos personificado en algún momento de nuestras vidas. Se divide el diálogo en un primer y segundo momento. En el primero, se establece la discusión. En el segundo, hay ausencia de análisis conceptual y argumentación racional *útiles* para

la discusión en cuestión. Se da esta ausencia, porque en el segundo momento no se cumplen con algunas de las condiciones mínimas que establecí para que haya análisis conceptual y argumentación racional. Imaginemos entonces el primer momento de la discusión:

A: ¿Tú crees que Dios es bondadoso y omnipotente?

T: Sí. Por definición, dado que Dios es perfecto, es el ser más bondadoso, y es omnipotente.

A: ¿Tú consideras que entre más bondadoso es alguien, más intenta procurar el bien y evitar el mal?

T: Por supuesto.

A: Es un hecho que hay gran cantidad de males en el mundo: epidemias, guerras, etc. Si Dios fuera el ser más bondadoso y omnipotente, evitaría estos males para sus creaturas. No lo hace, por lo tanto, de existir Dios, o no es el ser más bondadoso, o no es omnipotente.

T: Pero los males resultan de nuestra libertad, que Dios nos brinda bondadosamente para acercarnos a Él o alejarnos de Él.

A: Eso es irrelevante a mi punto. Dios nos podría siempre hacer elegir el bien libremente. Además, hay males que el ser humano padece y que no son atribuibles a otros seres humanos: epidemias, desastres naturales, etcétera.

T: No estás entendiendo la relevancia de la libertad. Por otro lado, el hecho de que suframos males no atribuibles a otros seres humanos es un enigma que debe superarse con la fe.

A: Entonces es un enigma la existencia de Dios como el ser más bondadoso y un ser omnipotente. Sólo confirmas mi creencia en que tu Dios no existe.

T: No entiendes mi punto.

A: Tampoco tú el mío.

Ambos Ateo y Teísta están asumiendo cosas importantes. Las asunciones que nos parecerían a muchos filósofos adecuadas son, entre otras, las siguientes:<sup>3</sup>

(I) Ambos asumen –directa o indirectamente– que deben entrar en una dialéctica racional, esto es, deben ofrecer buenas razones de sus tesis a su oponente para no ser arbitrarios ni ofrecer razonamientos circulares.

(II) El ateo, bajo un análisis conceptual sencillo, entiende que *ser el ser más bondadoso* implica procurar ultimadamente el bien por encima del mal.

(III) El teísta, bajo otro análisis conceptual sencillo, asume que la libertad

es incompatible con el determinismo, que es lo que parecería resultar de que Dios nos hiciera siempre elegir libremente. Además, para que al teísta le parezca inaceptable la contradicción generada por la conjunción de la libertad con el determinismo, también parece asumir la ley básica de no-contradicción aplicada a este caso.

Estas asunciones son necesarias para iniciar una conversación racional entre el teísta y el ateo. Sin embargo, sin rigor racional y sin detenimiento en el análisis conceptual de las tesis que en este primer momento quieren sostener, ni el teísta ni el ateo avanzarán mucho en la empresa de sustentar sus tesis y rechazar las contrarias. De entrada, ambos asumen premisas sumamente controversiales:

El ateo asume que (I) de ser Dios el ser más bondadoso (y por lo tanto procurar ultimadamente el bien) y un ser omnipotente, *ipso facto* se seguiría que Dios prevendría el mal en nuestro mundo.

El teísta asume que (II) la existencia de un Dios que es el ser más bondadoso y un ser omnipotente no es compatible con el determinismo divino.

Pasemos ahora al segundo momento, en el que pretendidamente continúan sustentando sus tesis iniciales, pero sin argumentos racionales ni análisis conceptual:

T: Hazme entonces entender tu punto.

A: Piensa en Auschwitz, Treblinka, etcétera, en la Alemania nazi. De acuerdo con ciertas estadísticas, se cobraban víctimas de mil personas por día en 39 campos de concentración. De existir tu Dios, evitaría el terrible sufrimiento de las mil personas cada día entre las cuales, habrían claramente al menos algunos niños inocentes.

T: Ese es justamente el precio de la libertad humana. Es necesario entender que si escogemos rechazar a Dios, Él acepta nuestro apartarnos de Él en la eternidad. La vida en esta tierra es una prueba, una preparación para lo que ha de venir. Jesús dijo: “Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá, Y todo aquel que vive y cree en mí, no morirá eternamente...” (Juan 11: 25-26).

A: De manera que, si no creo en Jesús, y soy bueno a lo largo de toda mi vida, no me salvaré. Eso me parece perverso e injusto. Si de verdad poseemos completa libertad, entonces yo debería ser capaz de, a la par de ser bueno, decidir rechazar a Dios y tener la oportunidad de vivir feliz en la eternidad sin él.

T: Eso es incompatible con vivir feliz en la eternidad. Dios es bondad absoluta, y sólo valorándolo a él es que las personas podemos ser verdaderamente felices en nuestra vida después de la muerte mundana.

A: ¡Pero si Dios no es bondad absoluta! ¡Por Dios, Auschwitz!

Este segundo momento de la conversación de ambos Ateo y Teísta, aunque muy interesante e informativo, no arrojó luz sobre cómo lidiar con la problemática central. Nunca se detuvieron a analizar qué implicaría y qué no implicaría la conjunción de que Dios es tanto el ser más bondadoso como el más omnipotente y que hay mal en el mundo. De haber analizado sus tesis a favor o en contra de esto, no permanecerían asumiendo arbitrariamente supuestas implicaciones de ellas (ateo: asunción (I)). Tampoco hubieran razonado circularmente (teísta: da una breve explicación doctrinal para una compatibilidad distinta —entre la libertad humana, y la bondad y omnipotencia divinas—, explicación que no hace sino asumir esta compatibilidad). Tampoco armarían explicaciones que no arrojaran luz sobre las tesis centrales a sostener (ambos). El teísta no dio buenas razones a favor de su tesis inicial, y las razones del ateo en el primer momento de la discusión, se establecieron sobre la asunción arbitraria I, que permaneció asumiendo dogmáticamente en el segundo momento de discusión.

Ni el ateo ni el teísta tienen claridad respecto de lo que sus tesis iniciales implican y lo que no implican, y por lo tanto, del contenido conceptual del razonamiento que los lleva a sostener tales tesis. Incluso, su descuido y constante proceder de una cuestión a otra hace razonable suponer que quizás tampoco tenían del todo claro cuál era la tesis central que cada uno quería sostener. Y entre menos claridad poseen, más fácilmente incurren en arbitrariedad, circularidad, y explicaciones irrelevantes en los razonamientos para sostener sus tesis iniciales, como fue el caso en el segundo momento, en el que los razonamientos de ambos el teísta y el ateo o eran circulares o descansaban en premisas arbitrarias o simplemente apelaban a explicaciones irrelevantes a la disputa central.

En el intento por justificar o rechazar una tesis religiosa, la ausencia de argumentación racional y análisis conceptual favorece incurrir en circularidad, arbitrariedad, y explicaciones irrelevantes. Intentemos hacer de la tesis contraria de que el discurso irracional y la adopción y uso de términos de los cuales no tenemos claridad alguna sobre el concepto que expresan, una tesis consistente con la tesis de que esto permite justificar o rechazar tesis apropiadamente. Si

somos agentes racionales, es claro que no podemos encontrar esta consistencia. Si no lo somos y queremos hacer plausible dicha consistencia, requeriremos proveer casos o buenas razones a favor de que la hay –o al menos dudas razonables a nuestra tesis de que no la hay.

Me centraré ahora en el punto (2) a tratar en este texto. En primer lugar, proveeré razones a favor de dos ideas que vienen implícitas y podemos extraer de mi afirmación de que las tesis molinistas constituyen condiciones necesarias, aunque quizás no suficientes para resolver el problema de la compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana. La primera idea consiste en que me abstengo de decir que la solución molinista es una solución *concluyente* –i.e., que brinda condiciones necesarias y suficientes para dar una solución satisfactoria. La segunda es que hay razones para dudar de que la respuesta molinista al problema de la incompatibilidad sea satisfactorio –i.e., que *quizás* las condiciones molinistas no son condiciones suficientes. En segundo lugar, explicaré en qué sentido esta duda fundada no debilita la solidez que atribuí al Molinismo.

En particular, me abstuve de afirmar que la respuesta molinista es concluyente dado que, el discurso molinista no forma parte de mi área de especialización, y por lo tanto, hay diversas críticas al Molinismo que no he considerado más que superficialmente.<sup>4</sup> Respecto de mi hipótesis de que quizás el molinista no brinda condiciones suficientes, hay dos objeciones al Molinismo que me parecen dignas de ser consideradas y que enseguida mencionaré brevemente.

La primera objeción es la que contemporáneamente se denomina “la objeción de la fundamentación” que, *grosso modo*, expresa que Dios no puede tener conocimiento medio (*scientia media*) porque los objetos de este conocimiento, a saber, los CL, no tienen valor de verdad, dado que no se basan en hechos categóricos.<sup>5</sup> Para ello, se suele sostener que para que el hecho que corresponde a un CL se dé, su darse *debe* estar fundado en hechos categóricos (de lo que se sigue que el CL, por ejemplo, no es una verdad primitiva). Esto es, aquellas verdades sobre lo que *sería* el caso deben estar fundadas en lo que *de hecho* es el caso (como en la verdad o falsedad de los antecedentes y consecuentes de estos subjuntivos). Dado que los CL no tienen tales fundamentos, tampoco poseen valor de verdad, por lo que Dios no los puede conocer dado que nadie, ni siquiera Dios, puede conocer algo que no es verdadero.

Se han considerado respuestas molinistas a esta objeción como insatisfactorias, y dicha objeción a su vez se ha reformulado para fortalecerse.<sup>6</sup> Si esta objeción

de hecho es o no suficientemente sólida sigue discutiéndose, pero considero que, entre otras cosas, al menos genera controversia relevante respecto de si la primitividad de la verdad de los CL es una postulación *ad hoc* o no.

La segunda objeción, elaborada por D. Zimmerman,<sup>7</sup> consiste en un argumento sumamente complejo, en el sentido de que sus premisas son complejas y se generaron múltiples sub-argumentos a favor de ellas. Para enunciar dicha objeción con suficiente claridad, requeriría al menos explicar cada una de las premisas del argumento central con detenimiento, introducir trasfondo teórico y caracterizar de manera general algunas nociones de metafísica modal, necesarias para plantear con cierta soltura la objeción. Ello por sí mismo constituiría por mucho un trabajo más elaborado que el del artículo inicial. De cualquier manera, creo que es relevante ofrecer una idea, por muy vaga que sea (y quizás no del todo acertada), de lo que elabora este autor –aunque aquí omitiré la justificación de sus premisas y de varios de sus razonamientos.

De acuerdo con Zimmerman, dada la caracterización molinista de la verdad de los CL como verdad “primitiva” o “bruta”, esta verdad no depende del designio divino. Por otro lado, para dar espacio a la libertad humana, es que se considera que el antecedente de un CL describe una situación indeterminada, que de decidirlo así, Dios la hará verdadera en la etapa media de su conocimiento, sin conocer si de hecho se dará o no la situación expresada por el consecuente. Para preservar la libertad de decisiones humanas, esta *situación* descrita por el antecedente de un CL, debería permanecer indeterminada. Incluso debería permanecer indeterminada independientemente de condiciones extra que se añadieran a, por ejemplo, una historia causal de hechos categóricos que darían pie a un antecedente de CL y que pudieran ser condiciones para establecer la situación que describe el antecedente del CL. Sin embargo, esta total indeterminación de una situación descrita por el antecedente del CL, *prima facie* parece dejar fuera el control providencial divino.

Para no dejar fuera el control providencial divino, varios molinistas admiten que deben existir ciertos *rasgos* de las posibles historias conformadas por hechos categóricos (ya sea humanas o del mundo en general), que, por muy pequeños o insignificantes que parezcan, puedan ser usados por Dios para controlar las decisiones que tomarían sus creaturas. Entonces, por un lado, para preservar el control providencial, el molinista tiene que admitir que existen estos rasgos de las posibles historias conformadas por hechos

categoricos (relevantes para que Dios los use para controlar nuestras decisiones), y, por lo tanto, que son posibles diversas combinaciones de rasgos, en la medida en que reflejan diversas posibles historias. Por otro, para preservar la libertad, tiene que admitir que estas posibles combinaciones de rasgos no son generadas por Dios, sino que gracias a su existencia es que Él puede controlar nuestras decisiones. Zimmerman sostiene entonces que es *posible* que estos rasgos de tales historias de hechos categoricos que dan pie a los antecedentes de CL, se hayan combinado de maneras que dieran a Dios control absoluto sobre todas las creaturas. En otras palabras, es posible que (aunque sea una posibilidad mínima), sin que Dios lo decida, hayan combinaciones en las que se le presente a Él un mundo en el que tenga control total sobre nuestras decisiones. La mera posibilidad de esto, y por lo tanto, la posibilidad de ausencia de libertad, constituiría un problema para el molinista, quien sostiene que necesariamente Dios posee control providencial y que hay libertad humana.

Paso ahora al segundo punto de (2). Respecto de la solidez del Molinismo, dije lo siguiente: “Ambas condiciones necesarias aunque quizás en conjunto no suficientes, proporcionan una explicación *más sólida* (subrayado mío) a favor del Molinismo como una respuesta satisfactoria al problema inicial”. Con esta frase pretendí decir, omitiendo palabras descuidadamente, que la explicación molinista, a pesar de estar sujeta a dudas razonables —como previamente expliqué—, es *más sólida* que las otras soluciones que había ofrecido.

Concediendo que quise decir de la teoría molinista que brinda una explicación más sólida que el Calvinismo, el Teísmo Abierto, y el Conocimiento Futuro Simple, se puede entender que en particular esto es lo que intenté evidenciar en el artículo. De ser esta interpretación la que también dio González DiPierro, no parece del todo claro que el que existan críticas al Molinismo o razones para dudar de éste constituya, al menos de entrada, un indicio de que sea menos sólido o igual de frágil que los tres contrincantes que mencioné. Pero creo que no fue ésta su interpretación. En este caso, me parece más bien que di pie a la interpretación de que pretendía evidenciar que la teoría molinista poseía algo así como una solidez incontrovertible, lo cual no creo que sea el caso, ya que considero las dos críticas al Molinismo que mencioné dignas de atención.

## Notas

<sup>1</sup> Por ejemplo, si intentamos entender el concepto de conocimiento descomponiéndolo a su vez en otros conceptos que lo conformen, asumiremos que amén de las tantísimas interpretaciones histórico-contextuales del conocimiento habidas y por haber, hay algo que todas poseen en común para poder caer dentro del dominio de “interpretaciones de lo que es conocimiento”. Estos conceptos constituyentes de aquél de conocimiento deben permitirnos de manera general distinguir lo que es conocer de lo que no lo es y que sólo es, por ejemplo, una afirmación accidentalmente verdadera que creemos con base en lo que nuestro brujo favorito de Catemaco nos informó.

<sup>2</sup> Existen, por supuesto, versiones sobre lo que significa esta noción metodológica que permanecen muy apegadas a la concepción positivista de la cual surgió (Véase Michael Beaney (2009): “Analysis”, como entrada a la Stanford Encyclopedia of Philosophy: plato.stanford.edu/entries/analysis/). Mi intención aquí no es ponderar la validez de estas versiones en particular, sino apegarme a una caracterización general sobre condiciones necesarias para el análisis conceptual, planteada por mí sin una elaboración tan apropiada, pero que considero suficiente para los propósitos de este texto.

<sup>3</sup> Hay otras asunciones que a muchos filósofos nos parecerían correctas, que para los propósitos de este texto no trataré aquí. Por ejemplo, el ateo –consciente o inconscientemente– asume la validez del *modus tollens* y la primera de las Leyes de Morgan. Si Dios es omnipotente y el ser más bondadoso ( si  $p \supset q$ ), entonces evitaría por completo el mal en sus creaturas –incluyendo males no intencionales (entonces  $r$ ). Pero hay males no evitados en este mundo ( $\emptyset r$ ). Por lo tanto, o Dios no es el ser más bondadoso, o no es omnipotente (por lo tanto  $\emptyset p \supset \emptyset r$ , lo que equivale a  $\emptyset [p \supset q]$ ).

<sup>4</sup> Algunas de estas críticas se pueden encontrar en Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1973), pgs. 68-71; Linda Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge* (New York: Oxford University Press, 1991), pgs. 125-152; y Nelson Pike, “A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem,” *International Journal for Philosophy of Religion* 33 (1993), pp. 129-164.

<sup>5</sup> Cfr. William Hasker (1999), “A new anti-Molinist argument”, *Religious Studies* 35 (3): pp.291-297. Por supuesto, también hay críticas a Hasker. Una de ellas es la de Thomas P. Flint (1999), “A New Anti-Anti-Molinist Argument”. *Religious Studies* 35 (3): pp. 299-305.

<sup>6</sup> Véase Steven. B. Cowan (2003), “The Grounding Objection to Middle Knowledge Revisited”, *Religious Studies* 39 (1): pp. 93-102.

<sup>7</sup> Dean Zimmerman (2009), “Yet Another Anti-Molinist Argument”, *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, Oxford University Press. Enlace electrónico: <http://fas-philosophy.rutgers.edu/zimmerman/Anti-Molinist-Arg-Jan-25.pdf>.

# VIOLENCIA POLÍTICA Y DESIGUALDADES ECONÓMICAS EN LA CRISIS DE LA REPÚBLICA ROMANA<sup>1</sup>

Antonio Duplá Ansuátegui  
Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea

## I

Vivimos hoy en un mundo en el que las diferencias entre ricos y pobres son flagrantes, aunque en nuestros países occidentales somos afortunados al gozar, hasta ahora, de un relativo equilibrio social. Incluso asistimos ahora a un proceso sorprendente: aumenta el número de multimillonarios en el mundo, pero como señala un informe reciente de la revista *Forbes*, ese aumento se produce especialmente en una serie de países donde las desigualdades siguen siendo enormes, por ejemplo en China, India o Rusia. En Occidente, la reciente crisis financiera global ha puesto de manifiesto la existencia de unos sectores con una capacidad de enriquecimiento inaudita, mientras sectores muy importantes de la población deben afrontar problemas de desempleo, reducciones salariales y pesadas cargas hipotecarias. Como era de esperar, en los países más golpeados por la crisis se producen protestas, manifestaciones, huelgas, que, con frecuencia, acaban en incidentes violentos. Las conexiones entre desigualdades socioeconómicas, tensiones políticas con dificultades para establecer consensos y estallidos de violencia, son evidentes. Los instrumentos de cohesión social, como la aceptación de las reglas del juego político y la asistencia social, o incluso diferentes mecanismos de alienación ideológica, funcionan hasta cierto

punto, aunque en ocasiones son insuficientes para contener la protesta social. Pienso que en el último periodo de la República romana, también conocido como la crisis de la república, podemos encontrar, *mutatis mutandis*, todos estos elementos.

La tentación de establecer analogías y similitudes entre la antigua Roma y la actualidad son fuertes, pero es evidente que las diferencias y particularidades de cada época son innegables. En cualquier caso, conviene recordar aquí el comentario de Aristóteles en la *Política* (1279b6-40) a propósito de la relación de los distintos sistemas políticos con el problema de la riqueza y la pobreza: “La diferencia real entre democracia y oligarquía es la pobreza y la riqueza”. Finley lo recordaba en su libro *El nacimiento de la política*, donde insistía en la validez del análisis aristotélico. No por casualidad en un capítulo titulado “Estado, clase y poder”, pone como ejemplo particular la crisis de la república romana y el *senatus consultum ultimum*, frente a toda una bibliografía que relativiza la cuestión y la dimensión socioeconómica de los conflictos tardorrepublicanos.

## II

Si hacemos un breve recorrido historiográfico, encontramos dos momentos importantes en relación con los conflictos sociales tardorrepublicanos y un nuevo análisis social y político de la violencia de la época.

El primero se sitúa en los años 60 y 70 del siglo XX, asociado a los nombres de Zvi Yavetz, Peter Brunt o los Coloquios de Besançon y sus estudios sobre la esclavitud. Esta eclosión tiene que ver con el auge en ese momento de la historia social y su interés por los grupos sociales distintos de las elites, la historia “desde abajo” o las reivindicaciones y conflictos protagonizados por los “rebeldes primitivos”, la “gente corriente” o la “multitud”, por utilizar distintos términos acuñados por historiadores de las sociedades precapitalistas. En el caso de la historia romana, los citados Yavetz, Brunt, Favory, Schneider y otros intentan ofrecer un cuadro de la plebe y sus acciones más allá de los tópicos y estereotipos de las fuentes. Se cuestiona también el testimonio de Cicerón y se intenta desvelar la intencionalidad política y el partidismo de la imagen que ofrece de los enfrentamientos en Roma en los años 60 y 50.

Un segundo momento lo podemos situar en la década posterior, en los años 80 del pasado siglo, en particular alrededor de distintos estudios en torno a la violencia tardorrepública y su dimensión social y política. Son fundamentales distintos trabajos de Wilfred Nippel que arrojan nueva luz, por ejemplo, a los conflictos entre *optimates* y *populares* y en particular a las iniciativas de Clodio, por encima de la descalificación sumaria que podemos leer en Cicerón. Pero son también importantes los trabajos de Catherine Virlouvet sobre el aprovisionamiento de grano a Roma y la plebe o, en otro orden de cosas, de François Hinard sobre las proscripciones. En ese sentido, la violencia ya no es producto de la multitud irracional, o de la locura y barbarie de un individuo, como dice Cicerón de Clodio, sino producto de unas relaciones sociales y políticas determinadas y, también, caso del tribuno del 58, de unas iniciativas conscientes y pensadas. Estudios previos de estudiosos italianos como Labruna, Perelli o Guarino, habían adelantado ya elementos para esa nueva interpretación de la violencia. En conjunto, se apuntan las limitaciones del análisis ciceroniano en Roma, pero también las insuficiencias de estudios modernos, como el de Lintott, imprescindible por otra parte, que parecen relacionar la agudización de la violencia en época tardorrepública con la ausencia de mecanismos de control del orden público en Roma.

A partir de mediados de los años ochenta del pasado siglo, el debate suscitado por el profesor oxoniense Fergus Millar a propósito del carácter democrático del sistema político republicano ha provocado un paso a segundo plano de la conflictividad social y la violencia. Es posible que haya influido también la pérdida de protagonismo más general de la historia social tradicional. En cualquier caso, nuestro conocimiento de la cultura política de la República romana se ha enriquecido enormemente gracias a ese debate, que ha desplazado la atención hacia el funcionamiento de las instituciones políticas, por ejemplo las asambleas, los rituales de comunicación política y los mecanismos de consenso o la creación de capital simbólico.<sup>2</sup>

Cuando en los últimos años se ha abordado de nuevo el tema de la violencia, resulta significativo que se aborda no en relación con problemas socioeconómicos, sino en relación con el terrorismo y la seguridad colectiva. Como no podía ser menos en un mundo post 11 septiembre, así lo podemos ver en sendos volúmenes recientes, uno coordinado por Urso, *TERROR ET PAVOR*.

*Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico* y un reciente *Entretien de la Fondation Hardt, Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes* (Brélaz-Ducrey 2008).

### III

Si retomamos el hilo conductor del conflicto social y la violencia, hay que destacar cómo todos los historiadores de la Antigüedad citados (Yavetz, Brunt, Nippel, etc.) se remiten en sus estudios a una serie de historiadores británicos, pioneros en los estudios sobre la conflictividad social en la Europa premoderna, especialmente en Francia e Inglaterra. Son autores como Eric Hobsbawm, George Rudé o Edward P. Thompson.

De Hobsbawm tomamos una temprana cita (2001, 149) que establece un punto de partida aplicable a la plebe urbana romana: “La turba (*mob*) puede definirse como el movimiento de todas las clases pobres urbanas encaminado al logro de cambios económicos o políticos, mediante la acción directa —es decir, por el motín o la rebelión—, pero un movimiento que todavía no estaba impulsado por ninguna ideología específica”.

Un interés particular para el tema que nos ocupa lo ofrece el libro de George Rudé, *Ideología y protesta popular*, en particular el capítulo “La ideología de la protesta popular”, en el que Rudé propone un esquema básico para el análisis de la ideología de las protestas populares anteriores a la sociedad capitalista. Siguiendo las ideas de Gramsci y rechazando las concepciones más rígidas del análisis marxista tradicional, Rudé distingue dos niveles en las consignas y reivindicaciones de esos grupos. Por una parte, habría un elemento, que él llama las ideas “inherentes”, basadas en la experiencia directa, la tradición oral o la memoria colectiva, que conformarían una especie de programa básico, a modo de una suerte de justicia “natural”, anterior a cualquier programa político más elaborado. A esas ideas básicas se añadirían, en circunstancias determinadas, otras “derivadas”, más estructuradas y sofisticadas, provenientes de programas y grupos externos, que darían más coherencia y objetivos concretos a la protesta. En ocasiones los dos niveles se entremezclaban, dando lugar a una ideología confusa y políticamente cruzada, con elementos tanto tradicionalistas o con-

servadores, como nuevos y “progresistas”. Según Rudé son tres los factores importantes en el análisis de los episodios concretos: el elemento inherente, la base común, el derivado, o procedente de fuera, y las circunstancias y la experiencia que pueden determinar la orientación final de la mezcla.

En el caso romano, siguiendo la estela de Rudé, cabe pensar en una serie de reivindicaciones, en particular las relativas a la tierra, las deudas y el precio del grano, que podrían pertenecer a la conciencia básica, inherente, de la plebe rural y urbana. Como hemos dicho, sería una especie de programa de “justicia natural”, previo incluso a toda elaboración político-ideológica más sofisticada.<sup>3</sup> Por ejemplo, en el caso de la tierra, la expansión continua de Roma desde el siglo IV alimentaría la idea de “tierra procedente de la guerra”.<sup>4</sup> En las difíciles condiciones de subsistencia de la plebe urbana en Roma, algo similar podría darse en relación con la exigencia de grano barato, que encuentra su traducción “derivada” en las *leges frumentariae*, desde la primera propuesta por el tribuno Cayo Graco en el año 123. De hecho, si como recuerda Nippel, también Virlouvet,<sup>5</sup> las revueltas del pan funcionan de forma continua como una especie de justicia popular dirigida a fijar un “precio justo”, cabe pensar en Roma en algo similar, pero planteado entonces, desde el precedente gracano, como una exigencia no a los particulares implicados, como sucede en época moderna (molineros, panaderos), sino al Estado. Incluso en relación con los derechos cívicos, podría pensarse en el rechazo a la intervención arbitraria de un magistrado como un elemento “inherente”, a partir de los conflictos de la época arcaica, y que cristaliza en el *ius provocationis*, el derecho de apelación al pueblo ante sentencias capitales, asumido por la plebe como un derecho básico más o menos natural.

Precisamente, la incapacidad o mejor, la falta de voluntad de la mayoría de la elite senatorial para atender estas reivindicaciones agudizará la crisis del sistema republicano y la pérdida de legitimidad de su clase dirigente. Por su parte, la plebe mantendrá estas reivindicaciones a lo largo de la última centuria republicana, alimentando una tradición colectiva que contará con sus héroes, sus mártires y sus “lugares de la memoria”. Tampoco es casual que el rechazo reiterado a dichas reivindicaciones empujara a la plebe a una relación política directa con aquellos líderes políticos más receptivos, en detrimento de los parámetros políticos convencionales y la hegemonía de la *nobilitas* tradicional.

## IV

Ciertamente no se trata de movimientos revolucionarios, ni siquiera del cuestionamiento pleno del sistema establecido y la propuesta de una alternativa política radical. Pero sí de conflictos sociales y estallidos de violencia, relacionados con diferencias económicas flagrantes, reivindicaciones insatisfechas y crisis políticas. En conjunto asistimos a un progresivo deterioro y desajuste de los mecanismos de cohesión tradicionales, que hasta entonces habían garantizado la concordia en Roma. Relaciones verticales entre grupos sociales distintos, como la clientela, la ideología del *mos maiorum* (la tradición de los antepasados) y la *libertas* bajo hegemonía aristocrática y la redistribución de los beneficios del imperio, habían servido hasta entonces como elementos constructores de consenso. Pero no van a ser suficientes a partir sobre todo del último tercio del siglo II. Además, es probable que, como ha apuntado Neville Morley, el aumento de la población en la ciudad de Roma provocara el surgimiento de nuevas relaciones sociales, más impersonales pero más efectivas, entre los líderes más destacados y las masas, que alteraban la antigua relación patrón-cliente. Las propias desigualdades económicas, cabe pensar más agudas que en épocas anteriores, sería otro factor que influiría en esas nuevas relaciones sociales. Como podemos leer en el importante trabajo de Purcell en la reciente edición de la *Cambridge Ancient History*, esta plebe es autónoma en numerosas de sus manifestaciones, precisamente por la conciencia de su precariedad y marginalidad. Porque, evidentemente, se trata de una época de fuertes desigualdades sociales, que serían más patentes en la ciudad de Roma, dado que ése sería el escenario privilegiado para la exhibición de la riqueza de los más pudientes.

El ya clásico trabajo de Shatzmann sobre la riqueza de los senadores romanos estudia de forma pormenorizada las propiedades y recursos de los miembros del *ordo senatorius*.<sup>6</sup> Además de sus lujosas residencias en Roma, los más ricos y destacados en el Palatino, poseían con frecuencia villas en los alrededores y en Campania, además de otros inmuebles que podían alquilar en la Urbe. Junto a la rentabilidad que se obtenía de determinadas propiedades, como sabemos por Cicerón,<sup>7</sup> la ostentación y la exhibición de un determinado estatus eran los factores principales para esta acumulación de riqueza.

Según el Profesor Gabba, que sigue una noticia de Fabio Pictor recogida por Estrabón, los romanos descubrieron la riqueza, y sus ventajas, cuando conquistan el territorio de los sabinos, a comienzos del siglo III.<sup>8</sup> Ya a finales de siglo, Quinto Cecilio Metelo, en el elogio fúnebre de su padre, Lucio Cecilio Metelo, cónsul en 251 y 247, que pronuncia en el 221, alude a la riqueza adquirida honestamente dentro del decálogo de logros militares y civiles conseguidos.<sup>9</sup> Para Gabba, esta reivindicación supone un punto de inflexión en la reclamación de la preeminencia individual, frente a una perspectiva anterior más igualitaria. Un siglo más tarde, uno de los aspectos más relevantes de Licinio Muciano, cónsul en el 131, según escribe Asinio Polión, será ser el más rico de su tiempo.<sup>10</sup> Comentando estos testimonios, Rosenstein ha insistido recientemente en el efecto corrosivo potencial de este punto en el código aristocrático tradicional. De hecho, ante el aumento de la riqueza y su exhibición, la aprobación de leyes para controlar el lujo (*leges sumptuariae*) se puede entender como un mecanismo para contener la competencia en el seno de la propia clase dirigente. Pese a la condena moral que merece el fenómeno por parte de determinados sectores, caso de un Catón, o también de un Salustio (*Catilina* 13), el proceso parece imparable e irreversible. Sabemos del aumento de la riqueza de los senadores y caballeros en la República final, y de las diferencias crecientes entre aquellos más ricos y quienes no lo son tanto. Cicerón vuelve a ser una fuente de información trascendental, en este caso sobre su propia fortuna. Por sus obras y especialmente su correspondencia, sabemos que es propietario de no menos de ocho villas; conocemos también la tasación por el senado de varias propiedades (la casa en el Palatino, 2 millones de sextercios; la finca de Túsculo quinientos mil), tasación presuntamente a la baja profundamente criticada por todos, incluida la plebe, nos dice; sabemos que el coste de la casa y el terreno en el Palatino había sido de 3,5 millones de sextercios;<sup>11</sup> muestra su preocupación por la situación de sus inmuebles en Puteoli;<sup>12</sup> nos habla de los ingresos regulares de un senador; incluso sabemos la cantidad que recibe su hijo para vivir un año en Atenas (80.000 sextercios), que obtiene de las rentas de sus propiedades en el Aventino y Argiletum.<sup>13</sup>

De todos modos, Cicerón no es en absoluto de los individuos más ricos de Roma y, de hecho, es él, entre otros, quien nos da noticias de los más ricos y extravagantes. Parece que la tendencia se acentúa tras la dictadura de Sila,

quizá agudizada por el enriquecimiento rápido de determinados individuos gracias a las proscripciones silanas, que se sumarían a las fuentes tradicionales de riqueza. Es Cicerón quien califica a algunos *nobiles*, Lúculo y Hortensio entre otros, como *piscinarii* o *piscinarum Tritones*, más preocupados por sus posesiones privadas y sus lujos fantasiosos que por el devenir de la *res publica*.

Sabemos también de las riquezas desorbitadas mostradas en los desfiles triunfales de Lucio Licinio Lúculo, cónsul del 74, de Pompeyo (en su tercer triunfo, el año 61), de César, o de los enormes beneficios que obtiene Craso de la especulación inmobiliaria. El culmen de este despliegue parece corresponder a Lúculo, quien habría hecho abrir un túnel para conducir agua a las piscinas de su finca en Campania, cerca de Baias. Por esta razón, su rival Pompeyo le habría llamado “Jerjes con toga”, recordando el canal que el rey persa abriera en el monte Athos en su camino hacia Grecia central.<sup>14</sup> Como comentaba Columela, se trataba de una edad de extravagancia en la que los ricos pretendían vallar el mar y al propio Neptuno. Cicerón parece consciente del peligro de esos excesos y en un momento posterior reclamará moderación, en referencia explícita a las *villae* de Lúculo.<sup>15</sup>

Frente a toda esta abundancia, las referencias concretas a la pobreza o a las dificultades y necesidades de la plebe no son quizá tan frecuentes, pero sí son constantes a lo largo de la última centuria republicana. Además de las noticias relacionadas con los episodios violentos que luego veremos, encontramos también alusiones de Cicerón a la plebe hambrienta (*misera ac ieiuna plebecula*), a la pobreza, a las dificultades derivadas del alza de los precios, a los pobres e ignorantes (*inopes, imperiti*) que constituyen en su opinión el grueso del apoyo de sus adversarios, en este caso de Clodio. Incluso en un momento dado se permite ironizar sobre la plebe que podría saciar su voracidad, podemos entender su hambre, con las tejas y el cemento de su casa destruida.<sup>16</sup> En cualquier caso, independientemente de la dimensión retórica de algunos de estos testimonios o del peso de la invectiva política, la situación difícil de la plebe que podemos deducir de todos ellos parece real. Algún dato más concreto que nos proporciona sobre los salarios en los años 70, 12 ases, referido al servicio de un esclavo, pero posiblemente asimilable al jornal de un obrero, resulta ilustrativo, si lo comparamos con la cantidad que asigna a su hijo para un año en Atenas.<sup>17</sup> En Salustio aparece claramente esta contraposición riqueza-pobreza aunque,

aparentemente, distingue los pobres sin ningún recurso (*qui opes nullae sunt*) de la plebe urbana (en *Catilina* 37) y critica también duramente a la plebe por su falta de moralidad. Pero la gravedad de la situación descrita en la carta que Cayo Manlio, uno de los lugartenientes de Catilina, envía al procónsul Q. Marcio Rex parece fuera de toda duda (*Catilina* 33). En época imperial, autores como Apiano o Plutarco destacan también esta situación.

En relación con este contexto de fuerte desigualdad social, resulta significativo el rechazo cerrado de las leyes agrarias y la cancelación de las deudas que plantea Cicerón en *Los deberes (de officiis)*. Identifica esas propuestas con la destrucción de los fundamentos del Estado, pues representarían un ataque al derecho de propiedad y una concesión a la igualdad inaceptables. La voluntad de redistribución y de cierta justicia social de estas medidas son interpretadas por Cicerón como un ataque a la concordia gravísimo.<sup>18</sup>

Cicerón se oponía también a las leyes sobre el reparto de grano a la plebe (*leges frumentariae*), con argumentos asimilables a los de cualquier político conservador actual, esto es su costo inaceptable para el erario público y la corrupción político-moral que implicaba para el pueblo.<sup>19</sup> Hoy parece aceptado que estas leyes y en particular la primera de ellas, la *lex Sempronia frumentaria* del año 123 respondía a una situación de necesidad objetiva de la plebe urbana de Roma y era en realidad moderada en su alcance. Un fragmento de un discurso de C. Graco que alude a algo que no se trata de lujo, sino de mínimos de subsistencia, podría perfectamente referirse a su propuesta frumentaria.<sup>20</sup> De hecho, tras la represión del episodio gracano, se mantiene la legislación frumentaria como una responsabilidad del Estado y los propios *optimates* presentan leyes sobre la cuestión.<sup>21</sup>

El propio Cicerón, que critica la propuesta gracana, valora de forma positiva una *lex Octavia frumentaria*, presumiblemente de los años 90, que considera moderada y necesaria para la plebe. La rigidez teórica de Cicerón tiene ilustres precedentes, como cuando en el 138 Escipión Nasica rechazaba la propuesta del tribuno de la plebe Curiacio de comprar trigo en un momento de carestía, aduciendo que él sabía mejor que la plebe lo que convenía a la república.<sup>22</sup>

La postura de Cicerón puede representar en este terreno la corriente más intransigente de la elite dirigente, la *nobilitas*, que, en buena medida, resulta contraproducente y contribuye a la agudización de los enfrentamientos sociales.

Es esa intransigencia, junto con la realidad de una flagrante desigualdad, lo que puede explicar la virulencia de toda una serie de episodios violentos con una evidente impronta socioeconómica.

Es cierto que una denuncia directa de la riqueza o una iniciativa directamente dirigida contra los individuos más pudientes aparece en contadas ocasiones. Por ejemplo, en el año 52, en los violentos incidentes que siguen al asesinato del tribuno Clodio, la plebe ataca a cualquiera que llevara anillos oro o vestidos elegantes.<sup>23</sup> Pero en general, cuando se analizan los episodios violentos de matiz socioeconómico del periodo tardorrepublicano, se trata de estallidos violentos, más o menos espontáneos u organizados según unas circunstancias, que podemos poner en relación con las reivindicaciones básicas de la plebe que comentábamos antes.

En relación con la riqueza y su exhibición como factor de enconamiento del conflicto social violento es preciso hacer algunas consideraciones. Por una parte, las fuentes nos hablan con frecuencia de una riqueza increíble exhibida en el ámbito privado. Se supone que la contemplación de esa riqueza no estaba al alcance de la plebe, por tanto no cabe pensar en su capacidad de provocación del conflicto de clase. Respecto a la riqueza exhibida públicamente, por ejemplo en los triunfos o en la construcción de monumentos y edificios de uso público, cabe pensar que la plebe pudiera reaccionar de forma positiva compartiendo el orgullo de sentirse parte del pueblo dominador del mundo y disfrutando de los beneficios derivados de ese dominio. Esto podía ser así, al menos mientras sus intereses materiales estuvieran satisfechos y su calidad de vida mantuviera un nivel mínimo.

En segundo lugar, se plantea el problema de la identificación de los propios protagonistas. Desde luego no existe nada parecido a los registros policiales que le permitieron a Rudé identificar a los participantes de la revuelta parisina que culminó en la toma de la Bastilla. Ciertamente está superada la caracterización ciceroniana, que asociaba los enfrentamientos violentos a criminales, esclavos e individuos juguete de las iniciativas demagógicas de líderes ambiciosos, pero el tono dominante en la historiografía antigua (recordemos la famosa diferenciación de Tácito entre *plebs sordida* y *plebs integra*<sup>24</sup>), es de indiferencia, cuando no de desprecio o miedo, en todo caso predominantemente hostil. Y el propio término *plebs* es muy amplio y esconde una realidad heterogénea. No

obstante, estudios como los de Flambard, Vanderbroek y otros han avanzado en nuestro conocimiento de la plebe, su organización y sus líderes secundarios.

Finalmente, respecto al estudio de la propia violencia, al margen de la dificultad de realizar análisis más detallados, cabe reconocer sin duda la dimensión social de la violencia de protesta en las sociedades precapitalistas, incluida la sociedad romana. La tesis de la supuesta inclinación de la plebe a la violencia, como afirman algunos autores antiguos,<sup>25</sup> no resulta convincente, tampoco su explicación como aspecto presuntamente importado por elementos griegos.<sup>26</sup> Pero resultan igualmente insatisfactorios aquellos estudios modernos que no recogen esa dimensión social, como el por otra parte imprescindible estudio de Lintott, y esa limitación suya fue señalada ya en las primeras reseñas. En su obra pionera sobre la plebe romana, Peter Brunt (1978, 101) insistía en estos otros factores para ayudar a entender la violencia, pero señalaba también los límites del análisis para ir más allá de la formulación de hipótesis. Ciertamente, los datos de las fuentes con frecuencia sólo permiten una recuperación impresionista de la historia de la plebe, y son demasiado limitados para poder hacer una historia “desde abajo” de forma tan detallada como para otras épocas históricas. Pero sin duda alguna, como afirma Nippel (1981, 74), se puede constatar la repercusión de los problemas sociales en el plano político y su frecuente traducción en enfrentamientos violentos. En ese sentido, sería interesante intentar aplicar las propuestas más recientes para el análisis de la violencia política colectiva, por ejemplo las planteadas por Charles Tilly, a la historia tardorrepública. Me refiero a conceptos tales como “contentious politics”, el “repertorio de acciones” o la “estructura de oportunidad política”. Al fin y al cabo, no hay que olvidar que los propios antiguos ya eran conscientes de la conexión entre violencia y desigualdad económica, aunque su interpretación fuera con frecuencia en exceso moralizante.<sup>27</sup> Desde luego, para los autores más sensibles a la temática social, como Salustio, Lucano o Apiano la relación entre ambas cuestiones era indudable.<sup>28</sup>

## V

Si hacemos un rápido repaso de los episodios violentos en la última centuria republicana observamos la reiteración de una serie de temas, que parece no

encontrar solución a pesar de las distintas leyes y medidas que se aprueban. La demanda de tierra pública, las reacciones ante carestías o falta de grano y las consiguientes *frumentationes* y el problema de las deudas aparecen una y otra vez. Los enfrentamientos consiguientes terminan con frecuencia de forma violenta, en unos casos por iniciativas concretas que toman los líderes reformistas, en otros por la represión ejercida por la mayoría senatorial, y también en ocasiones por estallidos más o menos espontáneos protagonizados por la plebe. Es cierto que los parámetros políticos y también los de la violencia cambian desde el 133 hasta los años cuarenta. Cabe distinguir la acción de los tribunos populares apoyados en la plebe rural y/o urbana de fines del siglo II, de la intervención política (y violenta) de los veteranos de Mario y luego de Pompeyo en el foro y las asambleas, del enfrentamiento en las calles de Roma de bandas armadas al servicio de los distintos líderes o de la organización de la plebe urbana en torno al tribuno de la plebe Clodio. En cualquier caso, basta ahora con una rápida relación sin necesidad de una mayor concreción.<sup>29</sup>

Nuestro recorrido debe comenzar con Tiberio Graco y su propuesta de distribución de tierra a la plebe rural. No interesa aquí el debate en curso sobre el descenso o no en el número de pequeños propietarios agrarios o la competencia entre mano de obra libre o esclava o la mayor o menor carga retórica de los testimonios recogidos por Plutarco. Baste señalar la demanda de tierra pública por la plebe rural y la popularidad evidente de la ley agraria. Desde el punto de vista económico, además de los intereses de los senadores grandes propietarios afectados por dicha ley, otro elemento que explicaría la furibunda reacción *optimata* sería la pretensión del tribuno de gestionar el testamento del rey de Pérgamo para financiar su reforma, lo que suponía una intromisión en un terreno históricamente reservado al senado.

Con la acción de su hermano Cayo Graco se consolida la legislación agraria como un tema específicamente *popularis*, con la oposición sistemática de los *optimates* y aparece como novedad una *lex frumentaria*, que parece debida a la conciencia por parte del tribuno reformador de la difícil situación de la plebe en Roma, así como la fundación de colonias en y fuera de Italia. El violento final de Graco y sus partidarios es un índice de lo enconado de los enfrentamientos y de las dificultades crecientes de resolverlos mediante los cauces políticos tradicionales. A finales del siglo II la actividad del tribuno Saturnino

centra el debate político y de nuevo se produce una crisis violenta, en la que los aspectos socioeconómicos son evidentes, de la mano de la ley agraria y la intervención directa (y violenta) de los beneficiarios de la misma, los veteranos de Mario, para apoyarla y de una ley frumentaria.<sup>30</sup>

En relación con la gestión de las necesidades económicas de la población es interesante el giro que se produce a partir de este momento en los beneficiarios de las leyes agrarias, de la plebe a en particular los veteranos del ejército. Del tribuno del 99, Sexto Titio, promotor de una *lex agraria*, Cicerón nos dice que era *civis seditiosus et turbulentus*, pero no podemos concretar mucho más.<sup>31</sup>

A partir de la década de los 80, en una situación presumiblemente difícil en Italia tras la Guerra Social contra los aliados itálicos (91-89), comienzan las noticias sobre el problema de las deudas y en la década siguiente sobre la escasez de grano en Roma y las carestías. En el 89 el pretor Sempronio Aselión es asesinado de forma brutal por los prestamistas. En el 78 las dificultades económicas son uno de los factores que provocan la crisis en torno al cónsul Emilio Lépido y se plantea abiertamente un problema de enorme trascendencia, como es el de las tensiones con los nuevos colonos establecidos por Sila, en particular en Etruria. En el año 75 la escasez de grano en Roma provoca un levantamiento de la plebe, que ataca a los cónsules en la *via Sacra* y presiona para el restablecimiento de las *frumentationes*.

El mando extraordinario que la *lex Gabinia* concede a Pompeyo contra los piratas, directamente relacionado con las dificultades del aprovisionamiento de grano a Roma y las tensiones sociales consiguientes en la Urbe, es sobradamente conocido. Solamente recordaremos que ante la oposición senatorial a la medida, la plebe asalta la curia y está a punto de linchar a los senadores. El nombramiento de Pompeyo provocó una inmediata caída en el precio del grano, tras una época de suma penuria y carestía.<sup>32</sup>

De la conspiración de Catilina tan solo interesa resaltar aquí el apoyo social que concita en un momento dado entre la plebe rural y urbana, quizá más como respuesta a una situación difícil en Roma, Etruria y otras zonas de Italia que por adhesión consciente a un programa. Del importante pero reducido número de senadores endeudados partidarios de Catilina no es posible deducir una situación generalizada, pero la plebe aparentemente le apoya de forma mayoritaria en un momento dado y la capacidad de organizar un ejército y el

enfrentamiento militar final nos puede hablar de la desesperación de campesinos y antiguos veteranos. El relato de Salustio contiene importantes referencias a la situación de la plebe y también un alegato, la carta de Gayo Manlio a Marcio Rex, en la que se vinculan de forma explícita la penuria económica, la ausencia de cauces políticos y el recurso a la violencia.<sup>33</sup>

La *lex Iulia agraria* del 59 propuesta por César puede ser un compendio de la nueva situación que atraviesa el Estado romano. Va dirigida a los veteranos de Pompeyo, que en un momento dado ocupan el foro, provoca una fuerte oposición senatorial impotente ante el cónsul César, y sus aliados políticos y, sobre todo, ante la acción directa de los veteranos, por otra parte supone el asentamiento de miles de familias en Campania y aumenta el prestigio y la popularidad del propio César.<sup>34</sup>

En los años 57 y 56 son de nuevo las dificultades en el aprovisionamiento de grano y el encarecimiento de los precios los motivos de los estallidos violentos en Roma, con la plebe organizada y dirigida por Clodio acusando a Pompeyo y Cicerón. La indignación de este último no puede ocultar alusiones concretas a los altos precios o las malas cosechas. Es en estos años cuando Clodio protagoniza una serie de incidentes violentos que Nippel relaciona con formas de justicia popular.<sup>35</sup> Es entonces cuando frente a la propuesta de Pompeyo, responsable del aprovisionamiento de grano (*curator annonae*) con poderes extraordinarios, de revisar las listas de los beneficiarios de trigo, Clodio y sus partidarios incendian el templo de las ninfas donde se guardaba el archivo con las listas.

En los años 48 y 47 son las deudas y los alquileres los problemas centrales que conducen a enfrentamientos violentos en la ciudad. Se supone que los elevados alquileres llevaba a importantes sectores de la plebe urbana a convertirse casi en "homeless". Primero el pretor M. Celio Rufo y al año siguiente el tribuno Publio Dolabela proponen medidas sobre la cancelación de las deudas, sin resultado. En el 46, las fuentes hablan de la intervención de tropas regulares en la ciudad para sofocar los disturbios y la muerte de 800 plebeyos.<sup>36</sup> César se ve obligado a liberar la renta de un año por valor de 2.000 sextercios en Roma y 500 en Italia.<sup>37</sup>

Entre los años 41 y 39 los incidentes son continuos en Roma ante las dificultades en el aprovisionamiento de grano por el bloqueo del mar por la flota

de Sexto Pompeyo, hijo de Pompeyo el Magno. Las fuentes, especialmente Apiano y Dión Casio, hablan de escasez de comida y grano, con importantes enfrentamientos, e incluso en una ocasión Octaviano y Antonio son atacados en el foro. Al parecer, la presión de la plebe es un factor importante para forzar las negociaciones entre los triunviros y Pompeyo, y el acuerdo final es celebrado con enorme alegría popular.<sup>38</sup>

Finalizo este rápido recorrido, espero que mínimamente comprensible, con las proscripciones, esto es, con las listas públicas de individuos considerados automáticamente fuera de ley, ejecutables y sus bienes confiscables, episodio que conocemos en Roma en dos ocasiones en la última centuria republicana.<sup>39</sup> Se trata de un ejemplo particularmente relevante de la relación entre riqueza, violencia intimidatoria y tensiones sociales. Violencia que, según Hinard, constituye una auténtica estrategia de terror. En el caso de Sila, parece evidente la dimensión de represión política y castigo económico, que provoca el enriquecimiento súbito de partidarios del dictador, así como tensiones importantes entre los nuevos colonos establecidos en el territorio de ciudades derrotadas y los antiguos propietarios desplazados.<sup>40</sup> Las proscripciones triunvirales posteriores responden, según Apiano, a las urgencias financieras de los triunviros y por esa razón los individuos más ricos son un blanco preferente.<sup>41</sup> Para Luciano Canfora, la dinámica en marcha buscaba un apoyo de las masas a través de la incitación indiscriminada a la eliminación de los ricos y las recompensas y la perspectiva de ganancias provocaba las reacciones más brutales, cabe pensar que agudizadas por la penuria de la plebe, en un ambiente de auténtica guerra de clases.<sup>42</sup> De hecho, Apiano comenta cómo se distinguían los proscritos de otros asesinados, pues los primeros estaban degollados, ya que la cabeza era la garantía exigida para la recompensa.

## VI

A modo de conclusión diremos que los problemas que hemos analizado son una consecuencia más de la expansión imperialista y de las transformaciones sociales y económicas del Estado romano. El complejo juego de balances y

equilibrios entre magistrados, senado y asambleas entra en crisis, y la tendencia a la desintegración de los mecanismos constitucionales tradicionales favorece los enfrentamientos violentos por encima de las convenciones políticas establecidas.<sup>43</sup> Por otra parte, la relativa estabilidad en las relaciones entre la elite dirigente (*nobilitas* y *equites*) y plebe se rompe, por la agudización de las desigualdades económicas, algo que afecta incluso a la propia homogeneidad de la clase dirigente.

Además de los episodios violentos que hemos comentado, la nueva realidad socioeconómica va a tener otras consecuencias de signo muy distinto, que solo podemos apuntar. Por un lado, aumentan los conflictos y atentados a la propiedad. La violencia contra propiedades, tanto en la ciudad como en el campo, provocará nuevas regulaciones legales y actualizaciones de las medidas del pretor específicas (edicto pretorio *uti possidetis*), con procedimientos más rápidos para resolver los litigios. Por otra parte, la pobreza como factor de reclutamiento y la tendencia hacia el voluntariado y la profesionalización del ejército podrían explicar en parte una mayor predisposición de los soldados romanos a luchar en guerras civiles contra otros romanos. También la procedencia de los soldados favorecería la aparición de nuevas lealtades y la difuminación de las relaciones tradicionales.<sup>44</sup>

La concordia, real o imaginada, de épocas anteriores, se ve sustituida por enfrentamientos continuos, que reflejan el surgimiento de nuevas legitimidades. La hegemonía senatorial se ve amenazada y su rigidez para enfrentarse a la nueva situación, en última instancia su incapacidad para asumir esas nuevas legitimidades, va a ser fatal para su dominio.

La defensa de los intereses del pueblo, ligada a determinadas reivindicaciones y al recurso a la violencia, constituye una de esas nuevas fuentes de legitimidad. Sugiere también nuevas estructuras de oportunidad política, si seguimos a Tilly. Aparecen así justificaciones de la violencia política cuando supuestamente expresa la voluntad popular. Así, Antonio, cuando, hacia el año 95, defiende al *tribunus plebis* Norbano por haber expulsado a un colega que quería oponer su veto, dice que lo hizo recogiendo la voluntad popular. Se remite incluso a la República arcaica para mostrar la necesidad de sediciones para lograr objetivos políticos.<sup>45</sup> La violencia cobra nueva legitimidad política, como observaba Brunt.<sup>46</sup>

De hecho, la actuación de la plebe en la década de los 50 bajo el liderazgo de Clodio y también la reacción tras su asesinato, evidencian una nueva conciencia de su propia fuerza e iniciativa, que contrasta, apunta Nippel, con su reacción ante los asesinatos de los líderes populares un siglo antes. Esa acción directa de la plebe urbana representa una pérdida de la legitimidad del senado y la crisis de los mecanismos tradicionales de gestión política. Por otra parte, la crisis del año 52, con el motín de la plebe y el recurso a Pompeyo como cónsul único, pone en evidencia la necesidad del recurso a tropas regulares para controlar el orden en la ciudad.

La ceguera de la mayoría senatorial al no reconocer la necesidad de determinadas reformas socioeconómicas, unido a la nueva legitimidad de la acción directa y el recurso a la violencia, provocan el cuestionamiento directo del dominio de la *nobilitas*. Las nuevas formas de acción política y los nuevos liderazgos, así como nuevas relaciones sociales entran en contradicción con el poder colectivo de la aristocracia tradicional. Así, en relación con los parámetros republicanos tradicionales, podemos entender la tesis de la “Krise ohne Alternative”, una “crisis sin alternativas”, de Christian Meier. Pero esas nuevas formas políticas sí pueden ser compatibles con un nuevo liderazgo carismático que atienda directamente a las reivindicaciones de la plebe y los veteranos. Es el fin del ordenamiento republicano y la puerta abierta a nuevas formas de poder personal.

## Notas

<sup>1</sup> Una versión de este trabajo fue presentada en el Congreso Internacional “Money and Power in the Roman Republic”, celebrado en la McGill University (Montreal, mayo 2011). Todas las fechas son antes de la era, salvo expresa mención de lo contrario.

<sup>2</sup> Sobre este debate, vid. Duplá 2007; Jehne 2006.

<sup>3</sup> Análoga a la creencia campesina en la justicia común de que se le conceda sin trabas la propiedad de su tierra es la creencia del pequeño consumidor, tanto en pueblos como en ciudades, en su derecho de comprar pan a un precio “justo”, según determinen la experiencia y la costumbre (Rudé 1981, 37).

<sup>4</sup> Brunt, 1988, 265-73; Rosenstein 1999, 209: poverty did, however, strongly reinforce the ancient belief among the soldiers that those who won wars ought to obtain land for their success, providing a powerful economic push to complement the ideological pull of tradition. This connection constitutes a leitmotif running through late republican politics.

<sup>5</sup> Nippel 1995, 41; Virlouvet 1985.

<sup>6</sup> Senatorial Wealth and Roman Politics, 1975; vid. el apéndice con las propiedades y riqueza de los distintos senadores en Jaczynowska, 1965, 497ss.

<sup>7</sup> Por ejemplo, las *insulae* (casas de varios pisos con viviendas de alquiler) propiedad de Cicerón en los barrios de Aventino y Argiletum (Cartas a Ático 12, 32, 2; 15, 17,1); sobre el patrimonio de Cicerón, Shatzmann, 403 ss.

<sup>8</sup> Estrabón. 5, 31, 1, fragm. 20 Peter, FGrHist 809 F27; Gabba, *Del buon uso...*, 19.

<sup>9</sup> Plinio el Viejo, *Historia Natural* 7, 140: *pecuniam magnam bono modo invenire*.

<sup>10</sup> Aulo Gelio, *Noches Áticas* 1, 13, 10.

<sup>11</sup> Cartas a Ático 4, 3, 2; sobre el coste del Palatino, Cartas a los familiares 5, 6, 2.

<sup>12</sup> “Se me han derrumbado dos tiendas y las demás tienen grietas” (trad. de J.M. Rodríguez-Pantoja, BCG 224); parece que los inquilinos, incluso los ratones, nos dice, habían huido.

<sup>13</sup> Cartas a Ático 12, 32, 2.

<sup>14</sup> Plinio el Viejo, *Historia Natural* 9, 171.

<sup>15</sup> Los deberes, 1, 139-140.

<sup>16</sup> Sobre la casa, 61; cf. Sobre la casa 9-17.

<sup>17</sup> En defensa de Quinto Roscio 28: según Will, en su estudio de la plebe romana, esa cantidad (12 ases) presumiblemente sería asimilable al jornal de un obrero.

<sup>18</sup> Los deberes 2, 78; 2, 83 ss.; 1, 20-21: el derecho de propiedad resulta intocable y la desigualdad resultante es un elemento clave. En *La república*, Cicerón ya había hecho una valoración positiva de la constitución serviana (presuntamente del rey Servio Tulio) y los distintos grados de responsabilidad política que establecía en función de la riqueza (2, 40).

<sup>19</sup> En defensa de P. Sestio, 103: Gayo Graco proponía una ley frumentaria: el tema era del agrado de la plebe, pues aseguraba un sustento sin trabajo, las gentes de bien se oponían porque pensaban que se apartaba a la plebe de la actividad para llevarla a la pereza y veían que se agotaba el tesoro público.

<sup>20</sup> *Oratorum Romanorum Fragmenta*, ed. E. Malcovati, fragm. 51, 192.

<sup>21</sup> A diferencia de las consecuencias de la legislación agraria, o sobre deudas y alquileres, la legislación frumentaria no afectaba a sus intereses económicos particulares (Drexhage, 1989).

<sup>22</sup> Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* 3, 7, 3. Salustio (Catilina 37, 7) también habla de la juventud corrompida por esas distribuciones y repartos de distinto tipo.

<sup>23</sup> Apiano, *Guerras civiles* 2, 22; Brunt (1978, 96) destaca los paralelos modernos en incidentes estudiados por Rudé (*The Crowd in History*, 224 ss.).

<sup>24</sup> Tácito, *Historias*, 1.1.4. Para Purcell (1994, 657), este análisis taciteo es claramente más ético que demográfico.

<sup>25</sup> Salustio Catilina 33, 1; Lucano, *Farsalia* 1, 170 s.; Floro, *Eptome de la historia de Tito Livio*, 1, 47, 7-8.

<sup>26</sup> Cicerón (*En defensa de Flaco*, 15-17) habla de cómo individuos extranjeros, de Grecia y Asia Menor, perturban las asambleas populares (*contiones*).

<sup>27</sup> Salustio *Catilina* 3, 38, 4; *Guerra de Yugurta* 4; *Historias* 1, 2, 12 M; Tito Livio, Prefacio; Veleyo Patérculo 2,1; Lucano, *Farsalia* 1, 159 s.; Tácito, *Anales* 3, 27-8; *Historias*, 2, 38; Floro, 1,47; Apiano, *Guerras civiles* 1, 1-5; Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, 37, 3, 1.

<sup>28</sup> Salustio, *Catilina*, 37; Lucano, *Farsalia* 1,171-172; Apiano, *Guerras civiles*, 1.7 ss.; Maquiavelo ya se hacía eco del problema en sus *Discursos* sobre la primera década de Tito Livio (1.37; 3.24); vid. Lintott (1996, 134; 1999, xvii ss.)

<sup>29</sup> Una visión de conjunto en Duplá 1994.

<sup>30</sup> El cuestor Servilio Cepión protagonizó otro episodio violento contra esta última, rompiendo los pasillos para la votación (pontes) y volcando las urnas, siendo acusado de *maiestate* (Retórica a Herenio, 1, 12, 21).

<sup>31</sup> Sobre el orador, 2, 48.

<sup>32</sup> Cicerón nos informa de la situación en su discurso en defensa de la concesión de un nuevo mando extraordinario a Pompeyo en el año 66 (En defensa de la ley Manilia, 44).

<sup>33</sup> Salustio, *Catilina* 33.

<sup>34</sup> Sobre la *lex Iulia* agraria, Dión Casio 38,1,7; Apiano, *Guerras civiles*, 2, 10-14; Suetonio, César, 20,5; Veleyo Patérculo 2, 44, 4; Cicerón, *Cartas a Ático*, 2, 16.

<sup>35</sup> Nippel, 1981, 76 s.

<sup>36</sup> Livio, *Periocas*, 113.

<sup>37</sup> Suetonio, César, 38, 5.

<sup>38</sup> Apiano, *Guerras civiles*, 5, 70 ss.

<sup>39</sup> Canfora 1980; Hinard, 1984, 2006; Livio, *Periocas*, 89, Floro 2,10; 23-28; Apiano, *Guerras civiles*, 4, 1-52; Dión Casio 47, 1-17; Plutarco, Antonio, 19-21. Las proscripciones se producen en dos momentos concretos, tras la toma del poder por Sila y su autodeclaración como dictador, en el año 82 y, tras el asesinato de César y la derrota de los cesaricidas, cuando la constitución del llamado segundo triunvirato entre Octaviano, Marco Antonio y Lépido, en el año 43.

<sup>40</sup> Salustio, *Catilina*, 51, 28-31; cf. Orosio 5, 21, 2; Plutarco, Sila 31; Salustio (*Catilina* 37) alude a los partidarios de Sila enriquecidos.

<sup>41</sup> Apiano, *Guerras civiles* 4,5; Dión Casio 47, 14.

<sup>42</sup> Apiano, *Guerras civiles*, 4, 14; 35. Cornelio Nepote alude de forma explícita al pueblo atraído por las recompensas establecidas en las proscripciones (*Vida de Ático*, 11).

<sup>43</sup> Nippel, 1995, 47.

<sup>44</sup> Erdkamp 2006, 294; Apiano, *Guerras civiles*, 5, 17.

<sup>45</sup> Cicerón, *Sobre el orador*, 2.124, 198-200. A propósito de las concepciones ciceronianas sobre la violencia política, vid. Duplá (en prensa).

<sup>46</sup> At Rome there were too many checks and balances in the constitution, which operated in practice only in the interest of the ruling class. Reformers had to use force, or at least to create conditions in which the senate had reasons to fear its use (Brunt 1978, 80).

## Bibliografía

- BRÉLAZ, C. et P. Ducrey (eds.), 2008, *Securité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt.
- BRUHNS, H., 1981, "Armut und Gesellschaft in Rom", in H. Mommsen -W. Schulze (Hrg.), *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Untersichtenforschung*, Stuttgart, 1981, 27-49.
- BRUNT, P.A., 1978, "The Roman Mob", in M.I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, 74-102 (trad. esp., Madrid, Akal, 1990).
- \_\_\_\_\_, 1988, *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford.
- CANFORA, L., 1980, "Proscrizioni e dissesto sociale nella repubblica Romana", *Klio*, 62.2, 425-37.
- DE MARTINO, F., 1980, "Motivi economici nella lotte dei populares", *Festgabe von Lübtow*, Berlin, 69-80.
- DREXHAGE, R., 1989, "*Tabulae novae, frumentationes* und die stadtrömische plebs", in H.J. Drexhage u. J. Sünskes (Hrsgb.), *Migratio et Commutatio. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, St. Katharinen, 119-135.
- DUPLÁ, A., 1994, "De los Gracos a César: política y violencia en la Roma republicana", *Nova Tellus* 12, 125-51.
- \_\_\_\_\_, 2007, "Interpretaciones de la crisis tardorrepública: del conflicto social a la articulación del consenso" *Studia Historica. Historia Antigua* 25, 185-201.
- \_\_\_\_\_, "Política y violencia en la reflexión ciceroniana: legalidad, legitimidad, oportunismo", en J. Gallego, C. McGaw (eds.), *El Estado en el Mediterráneo antiguo*, II Congreso PFCESCEA, Buenos Aires (en prensa).
- ERDKAMP, P., 2006, "Army and Society", en N. Rosenstein and R. Morstein-Marx (eds.), *A Companion to the Roman Republic*. Oxford, 278-296.
- FINLEY, M.I., 1983, *Politics in the Ancient World*, Cambridge (*El nacimiento de la política*, Barcelona, 1986).
- GABBA, E., 1988, *Del buon uso della ricchezza*, Milano.
- HINARD, F. 1985, *Les proscriptions de la Rome républicaine* Rome.
- \_\_\_\_\_, 2006, "La terreur comme forme de gouvernement", en Urso, G. (ed.), *TERROR ET PAVOR. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, Milano, 247-263.
- HOBBSAWM, E., 2001, *Rebeldes primitivos*, Barcelona (Manchester 1959).
- JACZYNOWSKA, M., 1962, "The economic differentiation of the Roman Nobility at the end of the Republic", *Historia* 11, 486-99.
- JEHNE, M., 2006, "Methods, Models, and Historiography", in N. Rosenstein y R. Morstein-Marx (eds.), *A Companion to the Roman Republic*, Oxford, 3-28.
- LABRUNA, L., 1972, "Les racines de la ideologie represive de la violence dans l'histoire du droit romain", *Index* 3, 525-538.
- LINTOTT, A.W. 1996, "La violence dans l'histoire de la Rome républicaine", en Bertrand,

- M., LAURENT, M., Taillefer, M. (coord.), *Violences et pouvoirs politiques*, Toulouse, 129-136.  
\_\_\_\_\_, 1999<sup>2</sup>, *Violence in Republican Rome*, Oxford.
- MCADAM, M., S. Tarrow, Ch. Tilly, 2001, *Dynamics of Contention*, Cambridge.
- MEIER, Ch., 1980<sup>2</sup>, *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, Wiesbaden.
- NIPPEL, W., 1981, "Die "plebs urbana" und die Rolle der Gewalt in der spätrömischen Republik", in H. Mommsen -W. Schulze (Hrg.), *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Untersichtenforschung*, Stuttgart, 1981, 70-92.  
\_\_\_\_\_, 1988, *Aufrubr und "Polizei" in der römischen Republik*, Stuttgart.  
\_\_\_\_\_, 1995, *Public Order in Ancient Rome*, Cambridge.
- PERELLI, L., 1981. *Il terrorismo e lo Stato nell I secolo I. a.C.*, Palermo.
- PURCELL, N., 1994, "Rome and the plebs urbana", en J. A. Crook, A. Lintott, E. Rawson (eds.), *The Last Age of the Roman Republic 146-43 B.C.*, CAH IX<sup>2</sup>, Cambridge, 644-88.
- ROSENSTEIN, N., 1999, "Republican Rome", en Kurt A. Raafaub, Nathan Rosenstein (eds.), *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, the Mediterranean, Europe, and Mesoamerica*, Cambridge, MA, 193-216.  
\_\_\_\_\_, and R. Morstein-Marx (eds.), 2006, *A Companion to the Roman Republic*, Oxford.
- RUDÉ, G., 1981, *Revolta popular y conciencia de clase*, Barcelona (London 1980).
- SCHNEIDER, H., 1974, *Wirtschaft und Politik*, Erlangen.
- SHATZMAN, I., 1975, *Senatorial Wealth and Roman Politics*, Bruxelles.
- TILLY, Ch., 2003, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge.
- URSO, G.P. (ed.) (2006). *TERROR ET PAVOR. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*. Pisa.
- VANDEBROEK, P.J.J., 1987, *Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (ca. 80-50 B.C.)*. Amsterdam.
- VIRLOUVET, C., 1985, *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, Rome.
- WILL, W., 1991, *Der römische Mob. Soziale Konflikte in der späten Republik*, Darmstadt.
- YAVETZ, Z. "'Plebs sordida'", *Athenaeum* 98 (1965), 295-311.

# ENTRE LA MUERTE DEL ARTE Y LA HORA DE LOS ASESINOS. ALGUNOS IMPASSES POS- HEGELIANOS DE LA ESTÉTICA FILOSÓFICA

Eduardo Pellejero  
Universidad Federal de Rio Grande do Norte

*Es una pena que Rimbaud no se haya dedicado a la política. Habría funcionado tan bien que Hitler, Stalin y Mussolini, para no hablar de Churchill y Roosevelt, hoy serían considerados bufones. No creo que provocase una destrucción tan completa como la que esos estimados líderes causaron al mundo. No habría apretado el gatillo. Ni perdido el blanco de vista, como nuestros brillantes líderes parecen haber hecho. Por mayor que sea el fracaso de su propia vida, me atrevo a afirmar que, si le diesen la oportunidad, transformaría este mundo en un lugar más respirable. Estoy convencido de que el soñador, por poco práctico que pueda parecer al hombre común, es mil veces más capaz, más eficiente que los supuestos estadistas.*

Henry Miller, *La hora de los asesinos*

El comercio del arte con la filosofía pasó siempre por una meditación muy especial sobre la relación entre poética y política. La expulsión de los poetas de la república platónica, la fundación kantiana de la comunidad sobre el juicio de gusto, y la educación estética del hombre que Schiller propone con

finos reformistas, son ejemplos emblemáticos de ese gesto recursivo, que busca articular filosóficamente una tensión irreductible entre la poética de la política (esto es, los estilos de articulación de lo común) y la política de la poética (esto es, las formas de intervención de la creación artística).

La asimilación hegeliana del arte a “cosa del pasado” representa simplemente un episodio más en esa historia de desentendimientos, de exclusiones y de apropiaciones violentas. Pero constituye, al mismo tiempo, un hito fundamental para la reflexión estética contemporánea, en la medida en que pretende resolver definitivamente esa tensión constitutiva.

La realización del Espíritu Absoluto en el Estado Moderno desplaza el arte para un lugar completamente subsidiario. El arte, que tuviera un rol fundamental en la cultura clásica según Hegel, en cuanto medio de la representación de la religión, de la ética y de la visión del mundo, ya no es compatible con el carácter racionalista de nuestra modernidad.<sup>1</sup> El arte simplemente deja de responder a nuestras “necesidades más altas”.

En otras palabras, el arte ya no es algo vivo. Tampoco está muerto, hay que decir, aunque acaso debamos hablar del arte como de una lengua muerta. O sea que decir que el arte es “cosa del pasado” no significa afirmar el fin del arte, pero implica necesariamente pensar su sobrevivencia bajo el signo de lo insignificante, de lo accesorio, de lo inútil. El artista se encuentra tan alienado del estado, de la racionalidad y de las ciencias modernas, que pierde irremediablemente su rol de portavoz de los valores y de las creencias de la comunidad, al mismo tiempo que el arte queda reducido a una mera forma de expresión individual.<sup>2</sup>

El arte moderno, dirá Hegel, es incapaz de hacer que nos pongamos de rodillas;<sup>3</sup> esto es, ya no constituye una manifestación de los intereses substanciales de una comunidad, de lo que cuenta y vale como ley para los hombres, de lo que contribuye para la actualización de nuestra libertad. El arte dejó de ser —como fuera en el mundo griego— una mediación efectiva entre los hombres y el espíritu. Luego, desde la perspectiva de Hegel, resulta inútil en la necesaria reconciliación del individuo con el estado que exige el mundo moderno (reconciliación que sólo tendrá lugar al nivel de una reflexión capaz de satisfacer las demandas de la racionalidad crítica, demandas que el arte no puede satisfacer).

La poética de la política moderna vuelve así a expulsar de la ciudad, o a relegar en sus márgenes olvidados, toda posible política de la poética.

Evidentemente, más allá del diagnóstico hegeliano, el arte continuaría proliferando (no sólo en los márgenes de la sociedad, como señala Peter Gay), forzando a la filosofía a volver a confrontarse con esa tensión que define de forma trágica la reflexión estética (lejos, muy lejos de las escandalizadas interpretaciones de la estética hegeliana en registro de “oración fúnebre”).<sup>4</sup>

Para comenzar, con signos políticos inconmensurables y sobre horizontes teóricos diversos, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre intentaron responder explícitamente al diagnóstico hegeliano reivindicando el derecho del arte a ocupar un lugar de primer orden en el mundo moderno.

En 1936, en efecto, tratando de disociar el destino del arte de su sobre determinación estética,<sup>5</sup> Heidegger buscaría restituir su sentido profundo para la *praxis* humana,<sup>6</sup> equiparando el ser propio de las obras de arte a las decisiones en las cuales se juega el destino histórico de la existencia humana, como es el caso de *la fundación de un Estado*.<sup>7</sup>

Por su parte, buscando arrancar a la literatura de su torre de marfil, en 1947 Sartre redefinía la literatura como *acción comunicativa*. Sus afirmaciones eran (y siguen siendo) contundentes: cuando el escritor habla, dispara, y dispara con los ojos bien abiertos, esto es, con un objeto claro y distinto, en el cuadro de un proyecto conscientemente asumido. Por otra parte, en una comunidad en devenir (como era el caso de la Francia de pos-guerra), la literatura podía llegar a constituir –según Sartre– el momento de la conciencia reflexiva de sus agentes (lugar reservado por Hegel a la filosofía). El escritor reaparecía, así, como una especie de profeta (Moisés), conduciendo a su pueblo en un desierto poblado de espejismos.

Las tentativas de Heidegger y de Sartre, en todo caso, no colocaban en causa lo sustancial del diagnóstico hegeliano. Pretendían, simplemente, proponer un programa capaz de restituir a las artes su potencia de intervención en la historia (en tanto horizonte incontestado del mundo humano). Implicaban, por tanto, una revalorización de la política de la poética, pero se subordinaban por el mismo gesto a la moderna poética de la política y a su nuevo dios: la efectividad de la acción histórica.

Pero otra lectura de las tesis hegelianas era posible. Es lo que encontramos en la redefinición del espacio literario que Maurice Blanchot proponía en 1955.

La falla de la estética hegeliana no radicaba para Blanchot en la negligencia de cierta efectividad desapercibida en la sobrevivencia del arte moderno, sino en la pretensión totalizante de su contextualización histórica.

Ciertamente, desde que lo absoluto se reconoce en la acción histórica, el arte deja de ser capaz de satisfacernos en tanto sujetos de la historia, perdiendo su realidad, su efectividad, su necesidad.<sup>8</sup> Pero en los márgenes, o en los intersticios de la historia, el arte redescubre una “soberanía interior” que da cuenta de un resto inútil, insignificante, menor, que Blanchot denominará “la parte del fuego”, y que es capaz de hacer tambalear todo el edificio hegeliano (impugnando sus tesis por defecto).

El arte es el mundo al contrario, la historia invertida. No una simple fuga ante los problemas del mundo de la *praxis*, sino una pasión por lo absoluto más allá de sus determinaciones históricas, una posibilidad de la cual ni la cultura ni el lenguaje ni la historia dan cuenta: una posibilidad que no puede nada (es el reverso de la efectividad), pero que subsiste en el hombre como signo de su propio ascendente. Inútil para el mundo regido por la lógica hegemónica de la acción eficaz, el arte es soberano en la sola medida en que es negación de ese mundo, pero de esa negación resulta al mismo tiempo la afirmación más pródiga: la afirmación del don creador.

Lenguaje de los dioses en la antigüedad clásica, prosa eficaz y comprometida en la modernidad tardía, la literatura,<sup>9</sup> y con la literatura las artes, no pueden justificar su existencia en el mundo de la *praxis*, no pueden fundar su derecho en el mundo de la acción (y en eso, según Blanchot, Hegel tiene razón). No obstante, las artes tienen asegurada su sobrevivencia en la medida en que mantienen en abierto su destino irresoluto, trágico, en tanto lenguaje que habla de la ausencia de los dioses y de las ruinas del sueño humanista, que pretendía hacer un dios del hombre. El artista sigue siendo un profeta para Blanchot, pero un profeta errante, que habla del desamparo del hombre moderno (Abraham, y no Moisés).

La reserva de Blanchot en relación al diagnóstico hegeliano encuentra un eco inmediato (y por momentos indiscernible) en las tesis de George Bataille sobre la literatura y el mal, publicadas en 1957.

Según Bataille, con la conquista de su autonomía, en el siglo XIX, la literatura se torna soberana, esto es, movimiento irreductible a los fines de la sociedad

utilitaria. La literatura no se encuentra del lado de la búsqueda de los medios para la conservación de la vida, sino del lado del derroche de sentido, de la ausencia de fines definidos, de la pasión exacerbada. Es, en resumen, rechazo de toda actividad eficaz (“Es necesario elegir –decía Bataille en 1947– entre la recuperación de la intimidad y la acción en el mundo real”).<sup>10</sup>

Salvaje, irresponsable, pueril, la literatura se opone al mundo racional de la medida y del cálculo del interés (esto es, a los proyectos humanos, bajo todos sus signos). Pasión de una “libertad imposible”, desconoce todo compromiso, y constituye, en esa misma medida, un movimiento contrario al bien común. De ahí el lazo establecido por Bataille entre la literatura y el mal. La valorización moral concierne, según Bataille, al mundo de la utilidad: todo lo que no se adecúa a ese mundo, todo aquello que lo transgrede es puesto del lado del mal, es diabólico. En ese sentido, a la literatura sólo le queda subscribir a la divisa del demonio: NON SERVIAM. La literatura no sirve: no sirve a nadie, ni sirve para nada.<sup>11</sup>

Desnudando los mecanismos de transgresión de la ley, el arte no se relaciona de ninguna forma con el orden social (ni con ninguna tierra prometida); por el contrario, representa un peligro para cualquier orden y para cualquier proyecto de orden, oponiéndose a la propia lógica de la acción política. Bataille, que dedicara una carta sobre las incompatibilidades de la poética y de la política a su amigo René Char, escribió en 1950: “la literatura no puede asumir la organización de lo social”, “si damos primacía a la literatura, debemos confesar que nos desentendemos del incremento de los recursos de la sociedad”.<sup>12</sup>

Bataille y Blanchot nos proponen una lectura inconmensurable del diagnóstico hegeliano, según la cual el arte agencia *de hecho* un espacio para su sobrevivencia, pero sin reivindicar ningún *derecho*, esto es, sin justificarse en el mundo de la *praxis*, cosa que implicaría aceptar la lógica de la acción histórica. La política de la poética se diluye en el impoder del arte, y renuncia, por principio, a cualquier forma de diálogo con la poética de la política moderna.

Con todo, y paradójicamente, abrazando el mal (esto es, su total inutilidad), el arte gana una función crítica, que proyecta sus efectos (con total indiferencia) sobre el mundo del bien: el arte pasa a ser, en efecto, testimonio de una parte maldita, irreductible al mundo de los medios para los fines, de la conservación de la vida y de los proyectos que abren el presente al futuro.<sup>13</sup> El arte nos

recuerda constantemente las limitaciones de toda acción histórica y de todo proyecto político para colmar las aspiraciones humanas.

Esa *negación crítica* (impotente como las visiones de Casandra) es la única forma del compromiso (yo abuso del concepto) que las tesis de Blanchot y de Bataille dejan en abierto para el arte. Lo que no significa que el arte, ciega a las consecuencias de sus opciones, ignore las contradicciones en las cuales nos compromete la historia, ni que tenga como programa sabotear todos los proyectos políticos que aspiran a resolverlas. Significa simplemente que, más acá de la filosofía de la historia (y de las poéticas de la política moderna), los problemas planteados por el arte son de otro orden: “problemas humanos y eternamente pos-revolucionarios”, según la enigmática fórmula de Bataille (esto es, problemas antropológicos, metafísicos, trágicos). El arte no es “cosa del pasado” porque pertenece a la soberanía del presente, a un presente eterno, insuperable, pos-histórico.

Es interesante notar que la posición de Bataille, de nítidos matices hegelianos, encuentra un antecedente inesperado en la defensa que Trotsky hace de la literatura clásica en los primeros años de la revolución bolchevique. Trotsky acuerda a las formas artísticas cierta autonomía en relación a las bases económicas de la sociedad revolucionaria; de hecho, les reconoce una autonomía mucho mayor que a la ciencia económica de Marx o a las políticas del Partido: “TROTSKY: Usted no puede negar que Shakespeare y Byron hablan a nuestra alma, a la suya y a la mía. LIBEDINSKI: Dejarán de hacerlo dentro de poco. TROTSKY: ¿Dentro de poco? No lo sé. Lo que es cierto es que llegará una época en que las personas verán las obras de Shakespeare y de Byron como nosotros vemos hoy las de los poetas de la Edad Media, es decir, únicamente desde el punto de vista del análisis histórico. Sin embargo, mucho antes de que eso ocurra habrá una época en que las personas ya no buscarán en *El Capital*, de Marx, preceptos para su actividad práctica; una época en la que *El Capital* se habrá vuelto un simple documento histórico, lo mismo que el programa de nuestro Partido. Por el momento, ni usted ni yo estamos dispuestos a relegar a Shakespeare, a Byron y a Pushkin en los archivos. Al contrario, vamos a recomendar su lectura a los obreros”.<sup>14</sup>

Digamos, por tanto, para recapitular, que la tensión entre las *poéticas de la política* y las *políticas de la poética*, que el sistema hegeliano pretendía resolver

definitivamente en un tiempo sin poética ni política, se desdobra en la filosofía contemporánea en una nueva antinomia, o en una serie de antinomias, que no presentan síntomas de resolución inminente: entre la efectividad y la crítica, entre la intervención y la reserva, entre la construcción del consenso y la práctica del disenso, entre la expresión de lo colectivo y la experiencia interior, el arte se debate por su vida (in)significante.

Recordemos, por ejemplo, que en la primera mitad del siglo XX esa antinomia ya había conocido una de sus formas más interesantes en el sordo debate trabado entre Theodor Adorno y Walter Benjamin. Benjamin privilegiaba el momento de la efectividad política del arte, a expensas de su función crítica, subordinando así la política de la poética a una poética política en particular: el comunismo en tanto proyecto libertario, para cuya difusión masiva debía servir el arte valiéndose de las potencias reveladas por las técnicas de reproducción. Adorno, por su parte, privilegiaba la dimensión crítica del arte, dejando de lado todo lazo posible con un proyecto político cualquiera: la función social del arte es no tener función;<sup>15</sup> su absoluta autonomía, su rechazo de todo simulacro de reconciliación es un mecanismo de seguridad único contra los proyectos –totalizantes o totalitarios– de organización de lo social.

Por fin, notemos que, ya más cerca de nosotros, Jacques Rancière pretendió reeditar ese debate a partir de una confrontación con las tesis deleuzianas sobre la resistencia del arte. Para Deleuze el arte no presta apenas un servicio a la política, sino que implica una política propia, una política que propone una alternativa menor a los proyectos políticos hegemónicos de administración de lo común; en otras palabras, la literatura no tiene por objeto producir metáforas, sino metamorfosis (devenires), no propone nuevas formas de significar la realidad, sino nuevos modos de poblar la Tierra (esto es, se define por su intervención en la *praxis* humana: “el escritor –escribía Deleuze– emite cuerpos reales”).<sup>16</sup> Según Rancière, la perspectiva deleuziana, pretendiendo acabar con la tensión entre estética y política, reintroduce la trascendencia en el plano de indiferenciación del arte y la vida que busca establecer programáticamente (“es necesario que el propio artista haya pasado ‘del otro lado’”),<sup>17</sup> abriendo espacio para la disolución de la lucha por la emancipación en una ética del otro, cuya máxima expresión sería la tesis sobre lo sublime de Lyotard, para quien “la resistencia del arte consiste en producir un doble testimonio: testimonio de la

alienación insuperable de lo humano y testimonio de la catástrofe que surge de la ignorancia de esa alienación”.<sup>18</sup> Rancière opone a todo eso una concepción crítica, que funda lo que él denomina “régimen estético del arte”, y que torna solidarias la tradición de la autonomía de la experiencia específica del arte, en cuanto sensible que se substrahe a las formas habituales de la experiencia sensible, y la tradición del compromiso, en cuanto intervención/incorporación del arte en el mundo de la vida. Lo propio de la filosofía no es para Rancière afirmar una tradición sobre la otra, subordinar una tradición a otra, sino mantener la tensión entre ambas, dejando en abierto de esa forma el único espacio donde arte y política se encuentran, al nivel de una estética primera, donde la lucha por la emancipación se juega en la oposición de la desincorporación literaria a las identificaciones imaginarias que históricamente dan forma a la división de lo sensible.

Podríamos continuar multiplicando los nombres, pero seguramente no encontraríamos la salida del *impasse* entre esas dos formas programáticas de responder por el presente y el futuro del arte —que ciertamente no se limita a las oposiciones binarias que esbozamos, sino que contamina inevitablemente cada una de las posiciones en juego (de lo cual la obra de Benjamin es un caso ejemplar). Es que, probablemente, ese *impasse* refleja una fractura en nosotros mismos (en la medida en que somos herederos de la modernidad).

Por un lado, en efecto, en tanto alentamos aspiraciones históricas a un espacio de derecho para el arte (un espacio de intervención legítimo), la negación de todo derecho, la remisión del arte fuera de los límites del territorio de la acción histórica es desalentadora. Por otro lado, sin embargo, en tanto compartimos el devenir subterráneo de los disímiles movimientos modernistas que afirmaron de hecho la transgresión de toda ley (abriendo brechas sin justificación), la negación de todo derecho, el exilio de los artistas fuera de la ciudad nos aparece simplemente como el revés de una maldición que el arte lanza sobre sí mismo, y que comprendemos en mayor o menor medida.<sup>19</sup>

Queda para mí, en todo caso, que la conciencia de esa exclusión, de esa descalificación, impuesta o abrazada, sólo puede tener como reverso el eterno retorno de la cuestión del compromiso, de la vuelta a este mundo —a este mundo, que es el único mundo con el que contamos— con los medios que el arte posee, o con los medios para los que el arte contribuye.<sup>20</sup>

Los programas que proponen los partidarios del compromiso van ciertamente más allá del civil oficio que en nuestras sociedades está reservado a los artistas. Las alarmas de Adorno, como las de Rancière (dejaré a Bataille y Blanchot fuera de esto), fueron y continúan siendo perfectamente comprensibles —perfectamente racionales o razonables también, dentro de determinados parámetros—, pero sólo responden al funcionamiento del arte en ciertas condiciones sociales, políticas y culturales (las condiciones ideales o idealizadas de las sociedades democráticas occidentales).

Sus diagnósticos pierden de vista que las tesis de la eficacia política del arte tienen su origen, como decía Benjamin, “en un momento de peligro” —la ascensión de Hitler en Alemania en el caso del propio Benjamin, la amenaza de una confrontación nuclear planetaria en el caso de Sartre, la aniquilación de los pueblos de Palestina en el caso de Deleuze. En esos momentos, el arte es forzado a comprometerse, no hay alternativa, no hay resto. Las condiciones de una literatura menor, tal como son definidas por Deleuze y Guattari en el libro sobre Kafka, no son una opción filosófica o literaria, sino el resultado de una serie de violencias sociales, políticas, criminales, sobre la cultura, sobre la lengua, sobre la gente (cabe a nosotros preguntarnos si no vivimos también hoy en un estado de excepción semejante, incluso si sus formas son menos radicales y dejan subsistir la ilusión de que todavía disponemos de opciones).

Lo cierto es que el arte se torna política, no puede dejar de tornarse política, cuando toca “la hora de los asesinos”, como decía Henry Miller. Cuando toca esa hora en la cual, “sofocada la voz del poeta, la historia pierde el sentido, y la amenaza escatológica irrumpe como nueva y terrible aurora en las conciencias humanas”,<sup>21</sup> cuando “el silbido de la bomba todavía tiene sentido para nosotros, pero los delirios del poeta parecen disparates”.<sup>22</sup> En esas condiciones, al borde del abismo, la reserva crítica debe ceder lugar a la acción efectiva, y la filosofía debe comprender que el futuro,<sup>23</sup> incluso si no existe, se encuentra del lado de la creación.

Que es como decir que la poética hegemónica de la política sólo encuentra resistencia en las políticas menores de la poética. Como dice Paul Virilio, el problema es el siguiente: “¿Habitar como poeta o como asesino? Asesino es aquel que bombardea al pueblo existente con poblaciones molares que no dejan de cerrar todos los agenciamientos, de precipitarlos en un agujero negro

cada vez más amplio y profundo. Poeta, por el contrario, es aquel que lanza poblaciones moleculares con la esperanza de que siembren o incluso engendren el pueblo futuro, pasen a un pueblo futuro, abran un cosmos”.<sup>24</sup>

El arte es (puede ser) algo más que una sublimación de nuestros deseos fallidos, algo más que la crítica de los dispositivos que articula el poder para canalizar nuestros impulsos. El arte es (puede ser) algo más que una mera diversión, algo primordial, algo de lo cual depende la existencia de un pueblo, o inclusive la subsistencia de la vida sobre la Tierra (puede parecer una exageración, no lo niego. Comprometidos en una reflexión que es la pasión de nuestro pensamiento, a veces olvidamos que esas cosas no son tan importantes. El mundo, ciertamente, puede prescindir del arte. No obstante, como ya advertía Sartre, puede prescindir todavía más fácilmente del hombre).<sup>25</sup>

La antinomia entre crítica y efectividad, entre expresión individual y agenciamiento de lo común, continuará a asombrar al arte como su espectro filosófico, pero definitivamente —en esa tensión constitutiva de la reflexión estética— la afirmación de la autonomía no puede desconocer las ligaciones con los problemas extra-artísticos que definen el arte como actividad genérica, como espíritu del pueblo, como devenir de lo humano.

“El culto del arte no cumple su finalidad cuando sólo existe para media docena de hombres y mujeres privilegiados —decía Henry Miller—. Entonces no es arte, sino el lenguaje cifrado de una sociedad secreta para la propagación de una individualidad sin cabimiento. El arte es algo que incita las pasiones humanas, que da visión, lucidez, coraje y fe [...]. Yo no llamo poeta a quien apenas hace versos. Para mí, poeta es aquel hombre capaz de alterar profundamente el mundo. Si hay un poeta de esos viviendo entre nosotros, que se proclame. ¡Que levante la voz! Pero tendrá que ser una voz capaz de silenciar el estruendo de la bomba”.<sup>26</sup> Y, seguramente, la agitación de los mercados, las alarmas de los administradores, el parloteo de los medios de comunicación.

## Notas

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer entiende las afirmaciones de Hegel acerca del pasado del arte en el sentido de que en la Modernidad el arte ya no se entiende como la presentación evidente y no problemática de lo divino, como la habían entendido los griegos. Por el contrario, el

arte parece requerir una justificación, y la requiere porque en la época Moderna se ha perdido lo que Gadamer llama el mito, es decir, aquello que se puede narrar sin que suscite duda alguna, sin que nadie se pregunte si es cierto o no lo narrado. Cf. Hans-Georg Gadamer, "Hegel y Heidegger", versión castellana de Teresa Orduña y Manuel Garrido, en Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1994; pp. 125-146.

<sup>2</sup> Cf. Gerard Bras, *Hegel e a arte: Uma apresentação da estética*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990; p. 32: "para Hegel, la verdad del arte es la religión, lo que significa que el arte tiende a la representación de algo que tiene un sentido que la trasciende (esencia que es negada en su transformación fenomenológica)".

<sup>3</sup> Hegel, *Leçons sur l'Esthétique*, versão francesa de Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979; vol. I, p. 153.

<sup>4</sup> Pienso, evidentemente, en la ruidosa lectura de Benedetto Croce. Por el contrario, la recepción (no siempre explícita) de la pretendida liquidación de esa tensión en el pensamiento de Hegel daría lugar a toda una serie de lecturas diferentes, genéricamente alineables bajo los conceptos de *crítica* y *efectividad*.

<sup>5</sup> Sobre-determinación que, por un lado, tomaba la obra de arte como un objeto de aprensión sensible en sentido lato y, por otro, reducía toda la relación con la obra de arte a una vivencia.

<sup>6</sup> La estética, según Heidegger, reduce el arte a objeto de contemplación estética, como si el ámbito decisivo de la determinación y de la fundación del arte fuese el sentimiento de lo bello, como si ese sentimiento (humano, demasiado humano) constituyese su principio y su fin. Heidegger propone, por el contrario, una destrucción de esa determinación del arte en cuanto contemplación estética de lo bello, en nombre del arte en cuanto abertura privilegiada a la verdad del ser. Apuesta así, después del fin del arte, por la importancia esencial del arte para la existencia humana.

<sup>7</sup> O también, por ejemplo, como en el "sacrificio esencial".

<sup>8</sup> Maurice Blanchot, *O espaço literário*, traducción portuguesa de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Rocco, 1987; p. 215.

<sup>9</sup> Cf. Blanchot, *O espaço literário*, p. 219: "Parecería que antes fue el lenguaje de los dioses, que habiendo huido los dioses, persistió como lenguaje donde habla la ausencia de los dioses, su falta, la indecisión que aún no resolvió su destino. Parecería que al hacerse más profunda la ausencia, habiéndose convertido en ausencia y olvido de sí misma, intenta convertirse en su propia presencia, pero, ante todo, ofrecerle al hombre el medio de reconocerse y complacerse consigo mismo. En este estadio, se reconoce al arte como humanista. Oscila entre la modestia de sus realizaciones útiles (la literatura se convierte cada vez más en prosa eficaz e interesante) y el inútil orgullo de ser esencia pura, lo que se traduce frecuentemente por el triunfo de los estados subjetivos: el arte se vuelve un estado de ánimo, es 'crítica de la vida', es la pasión inútil. Poético quiere decir subjetivo. El arte toma la figura del artista, el artista recibe la figura del hombre en lo que éste tiene de más general. El arte se expresa en la medida en que el artista representa al hombre que es no sólo como artista".

<sup>10</sup> George Bataille, *La religión surrealista. Conferencias 1947-1948*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008; p. 116.

<sup>11</sup> Cf. George Bataille, *A literatura e o mal*, versão portuguesa de Suely Bastos, São Paulo, L & PM, 1989; p. 17. Bataille es un lector de Nietzsche. En ese sentido, coloca la literatura en un plano similar al de lo “extra-moral” que él llama “hiper-moral”. Eso significa, simplemente, que la literatura se encuentra más allá del bien y del mal (esto es, de lo que la sociedad determina como bien y mal con el fin de asegurar el orden social y el bien común).

<sup>12</sup> George Bataille, “Lettre à René Char sur les incompatibilités de l’écrivain”, in *Botteghe Oscure*, n° VI, Outono de 1950.

<sup>13</sup> Cf. Bataille, *A literatura e o mal*, pp. 27 y 99.

<sup>14</sup> Leon Trotsky, “El partido y los artistas” (1924), in Trotsky, *Literatura y revolución*, Célula II de Izquierda Revolucionaria, España, Marxists Internet Archive, www.marxists.org, 2002.

<sup>15</sup> Es interesante notar que Bataille define la soberanía exactamente en le mismo sentido: “Ser libre es no tener función” (Bataille, “Proposiciones”, en George Bataille y otros, *Acéphale*. Buenos Aires, Caja Negra, 2005; p. 67).

<sup>16</sup> Es en este sentido que, en 1980, Deleuze y Guattari afirmaban que “no se puede asegurar que las moléculas sonoras de la música pop no dispersen actualmente, aquí o allá, un nuevo tipo de pueblo, singularmente indiferente a las órdenes de la radio, a los controles de los computadores y las amenazas de la bomba atómica” (Deleuze-Guattari, *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980; p. 427).

<sup>17</sup> Jacques Rancière, “Será que a arte resiste a alguma coisa?”, traducción portuguesa de Mônica Costa Netto, in Daniel Lins (org.), *Nietzsche-Deleuze, Arte-Resistência*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 137.

<sup>18</sup> Jacques Rancière, “Será que a arte resiste a alguma coisa?”, p. 139.

<sup>19</sup> Ese es el *impasse* a partir del cual pensamos hoy el arte (un arte que, lejos de ser “cosa del pasado”, se propone a nosotros bajo las más diversas políticas poéticas, dando cuenta de una riqueza de formas en la articulación del presente y de la proyección del futuro que ninguna poética de la política ofrece señales de emparadar). Pero como todo *impasse*, es un *impasse* histórico. No que pueda ser superado históricamente (como dijimos, la tensión entre poética y política es constitutiva de la reflexión estética), no. Es un *impasse* histórico en el sentido de que determina la reflexión sobre las arte en un plano histórico o historicista (por ejemplo, en cuanto “régimen estético de las artes”). Yo me pregunto, en todo caso, si ese *impasse* no es suspendido en circunstancias extraordinarias (en esos momentos que fuerzan al arte a devenir otra cosa de lo que está destinado a ser históricamente).

<sup>20</sup> Cf. Roland Barthes, *A preparação do romance*, pp. 327 e 328: “Es porque el escritor es un Desclasificado que se coloca, con energía, y muchas veces con histeria, el problema del Compromiso: ‘El mundo me sacó afuera, quiero volver adentro a cualquier precio’ = es el compromiso. Y porque soy una especie de abandonado de lo Real, sólo puede hacer que él me reconozca al costo de cierta oblación (...). Quiero apenas decir que hay un vínculo de

constitución entre la separación real del escritor y su compromiso: es en la medida en que ya no es adecuado que adhiera”.

<sup>21</sup> Henry Miller, *A hora dos assassinos*, traducción portuguesa de Milton Persson, Porto Alegre, L&PM Pocket, 2003; pp. 8-9.

<sup>22</sup> Miller, *A hora dos assassinos*, p. 39.

<sup>23</sup> Un futuro donde termine el conflicto entre la colectividad y el individuo.

<sup>24</sup> Citado en Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, pp. 426-427.

<sup>25</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Folio, 2001, p. 294: “Seguramente, todo esto no es tan importante: el mundo bien puede prescindir de la literatura. Pero puede prescindir todavía mejor del hombre”.

<sup>26</sup> Miller, *A hora dos assassinos*, pp. 39-40.

# LA IMAGEN DEL DESIERTO EN LA NARRATIVA CHICANA DE MIGUEL MÉNDEZ

Roberto Sánchez Benítez  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

*Para no perderse, enajenarse, en el desierto hay que  
encerrar dentro de sí el desierto. Hay que adentrar,  
interiorizar el desierto en el alma, en la mente, en los  
sentidos mismos, aguzando el oído en detrimento de la vista  
para evitar los espejismos y escuchar las voces.*

María Zambrano

*El jardín es palabra, el desierto, escritura. En cada grano  
de arena nos sorprende un signo.*

Edmond Jabés

El “otro” es, sin duda, uno de los temas más apasionantes de la reflexión contemporánea. Jean Baudrillard lo ha expresado en estos términos: “Al final, el único viaje es el que se hace en relación con el Otro, sea éste un individuo o una cultura”.<sup>1</sup> Circulamos en el deseo de los otros, en relación con otros. Son los “otros” quienes, con su trato, habrán de reconocer a quien ya no va siendo como todos, como ellos; el “uno” que comienza a separarse del resto y a entenderse de otra manera con lo que le rodea, como por ejemplo, el escritor. Son los demás los que advierten la “rareza” de éste, los que refuerzan el proceso de singularización del artista. La literatura chicana se refiere, por un lado, al sí mismo del autor (el género autobiográfico es abundante en esta literatura), a los otros (las comunidades migrantes y barrios asentados en la periferia de las grandes ciu-

dades norteamericanas), como, por otro lado, a lo “otro”, la alteridad radical a la que se refiere el citado de Baudrillard, que puede ser identificado como lo sagrado o lo indescriptible; fuente de misterio que alimenta a toda literatura. La del chicano Miguel Méndez<sup>2</sup> no es la excepción, solo que en él es el desierto quien asume esta otredad.

### El límite de lo posible

El escritor chicano Miguel Méndez (Bisbee, Arizona, 1930), forma parte del así llamado “renacimiento chicano”, al lado de Rolando Hinojosa, Alejandro Morales, Tomás Rivera, Rudolfo Anaya y Ron Arias. La manera de autodefinirse de Méndez es muy reveladora, dicho sin una coma por el autor:

Soy un albañil y literato poeta con la agilidad de mis manos y el rigor disciplinado de mi mente con una mezcolanza que endurece como piedra más cadenas eternas de ladrillos he construido hogares y universidades a la vez he dispuesto galaxias de palabras engarce de letras en procesión de sílabas tras pensamientos acuciosos y laberínticos labro construcciones señeras al unísono de poemas en versos así de modo simultáneo surgen paredes y edificios cuentos novelas poesías y un sin fin de proyectos...<sup>3</sup>

En su formación estarán muy presentes las enseñanzas recibidas por los indios yaquis, a los que conoció en su adolescencia; serán ellos los que lo inicien en el arte de conservar historias y leyendas.<sup>4</sup> “Los años que vivió Méndez en El Claro (Sonora) le sirvieron de iniciación e introducción a las voces misteriosas del desierto y de los yaquis, elementos que brotan de sus obras con asombrosa familiaridad”.<sup>5</sup> Lo mismo habrá de ocurrirle en su experiencia de trabajador de la construcción, donde habrán de interesarle “las historias y las opiniones de estos hombres que parecían estar en constante peregrinaje, pues a menudo desaparecían para otros rumbos en constante búsqueda por mejorar su condición humana”.<sup>6</sup> Es en este sentido que la crítica valora la importancia de su novela fundamental *Peregrinos de Aztlán*, al hacer un trabajo extraordinario de rescate de la oralidad campesina y urbana; es una respuesta o resistencia a la desaparición de dicha cultura basada en la voz.

Méndez restates the fundamental threat to the culture: the oral tradition, once the respectable and process of our identity, has ceased to function, and the poor are in danger of being devoured by the chaos which for them the order of a strange and oppressive socio-cultural system represents.<sup>7</sup>

De aquí también una de las dificultades de la literatura mendecina, al mezclar dichas voces con el sentido de historias entretejidas que convergen y divergen en el tiempo, creando un tapiz literario de desigual estructura y dimensiones. Su obra presenta de una sofisticación lingüística que exige del lector un esfuerzo adicional, “en la medida en que Méndez mezcla español común, expresiones idiomáticas mexicanas y del *slang*, mucho *caló*, y el lenguaje callejero usado por muchos chicanos urbanos”.<sup>8</sup> La crítica literaria especializada no dejará de señalar la dificultad de algunos de sus textos. Con frecuencia, sus obras requieren de una lectura cuidadosa para entender el sentido cabal de lo dicho, así como las licencias sintácticas que se permite.<sup>9</sup> Algo que pareciera volverse paradójico en la medida en que el autor quisiera preservar una cultura oral que siente que está en vías de extinción.

Pero vayamos a nuestro tema. En el caso de don Miguel. Es lo “inexistente” lo que motiva la fantasía literaria. Es el desierto, de manera real y metafórica, quien se encarga de llevar a cabo esta función, permitiendo que el escritor lo pueble. Una “nada” peculiar que el mago hechicero de la palabra transmutará en lo que su deseo le dicte. Viejo chamán que decide cambiar la naturaleza de las cosas, ya que si algo caracteriza a la literatura es su exceso con relación a la naturaleza: “Los mares son los ojos de Dios. Los desiertos son las cuencas por donde asoma la inexistencia”.<sup>10</sup> El tema de lo sagrado constituye otra manera de entender el sentido exploratorio de la literatura chicana.<sup>11</sup> Sus recurrencias al pasado mítico, ancestral, lleno de chamanes, diosas prehispánicas, visiones mágicas, hechizantes, parecieran confirmarlo. Obras literarias que rozan la espiritualidad o que se presentan como un camino hacia la recuperación de la misma y del restablecimiento de una religiosidad diezmada frente a los embates desestructuradores de la modernidad tardía.<sup>12</sup>

Para Méndez, el desierto es algo más que una tierra sin nombre; es una vasta metáfora de la existencia, el espacio donde las ilusiones tienen lugar; el límite de lo posible. La idea de utilizar el desierto como tal la encontró

sugerida, no sólo por ser el lugar natural de su crecimiento y formación, sino por contraste con la lectura de *La Vorágine* de José Eustasio Rivera, “como antítesis del mundo selvático, semejante o más al suramericano en su influjo determinista, pasional, trágico, inmisericorde e imponente.”<sup>13</sup> Más que la frontera, el desierto, dado que carece de fronteras, (lo fronterizo es lo sin fronteras, como señaló alguna vez la afamada escritora chicana Gloria Anzaldúa)<sup>14</sup>: ahí donde llega al límite, deja de ser para transmutarse en verdor y alegría. El desierto, la frontera y sus ciudades populosas a uno y otro lado, son los escenarios predilectos de Méndez donde, más que conocimiento, se requiere *sapiensa*, sabiduría. El desierto, el lugar donde las fronteras de las culturas Anglo, India y Mexicana se desvanecen.

By no one, other than Miguel Méndez, know the seamless undulating desert as a boundless sea that swallows mere borders and politics. This is my land, this is your land, the binational macrodessert that encompasses, fixes, and ultimately transcends the triculture of Anglos, Mexicans and Indians.<sup>15</sup>

Quizá Méndez comparta la idea sugerente de Baudrillard en el sentido de que en el desierto se experimenta la ligereza, el desvanecimiento de sí mismo, de los objetos, la propia cultura; flotar ante nada. Señala el pensador francés:

Imagínate en un desierto en los Estados Unidos. En ese momento lo profundo de la cultura europea no puede venir, se evapora, desvanece, y este placer es parte de la sensación del desierto mismo. La sensación es espacial, física, y de algún modo, mental, en el sentido de que es una evacuación radical de toda posesión, de lo pesado, de la inercia de tu propia cultura.<sup>16</sup>

En la meditación judaica, el desierto se encuentra ligado a la escritura, a la falta de dios. Es lo que encontramos en la extraordinaria interpretación que hace Jacques Derrida sobre Edmond Jabés. De acuerdo con la misma, la escritura es el “camino de Dios”, sólo que éste, como se sabe, es torcido, va por la mentira, el equívoco, el alejamiento de sí mismo; camino del desierto. “La escritura es el momento del desierto como momento de la Separación”.<sup>17</sup> Es la forma de seguir la huella de dios, por el desierto, cuando nos ha dejado de hablar y debemos tomar las palabras por nuestra cuenta. Escritura que se mueve entre la palabra perdida y la palabra prometida. “Hay que separarse de la vida y de

las comunidades, y confiarse a las huellas, hacerse hombre de mirada puesto que se ha cesado de oír la voz en la proximidad inmediata del jardín.”<sup>18</sup>

Se deben conocer a fondo las características del desierto si se quiere sobrevivir. Lugar que ha precedido a las divisiones políticas y geográficas y que en un tiempo fue sitio de indistinciones. Una zona que trasciende lo trinacional integrado por lo mexicano, lo anglo y lo indio. Ahí, los conceptos de lo que son estas tres referencias parecieran reducirse a sombras o siluetas. En el desierto nos encontramos inmersos en viajes milenarios a través de arena y sahuaros, en donde se requiere con frecuencia de algún guía o pastor que pueda orientarnos mientras los pensamientos se arriesgan a lo último.<sup>19</sup> Para Méndez, “Aztlán”, visión utópica de las comunidades chicanas, se encuentra entre las dunas del desierto.

Cada vez más orillados a cruzar la frontera por el desierto, los migrantes mexicanos y sudamericanos ven en los Estados Unidos a la tierra prometida. Miguel Méndez describe paso por paso la letanía de quienes atraviesan la frontera por el desierto, en ese dramático peregrinar que va sembrando de cadáveres el camino (tras las huellas de Dios, la utopía de Aztlán, el sueño americano, cualquier nombre pareciera ser equivalente). El sol, los pies heridos por las llamas de la tierra, la sed, la piel que se retuerce de tanto calor. Hasta el mismo firmamento nocturno parece un trapo viejo, deshilado, por donde se asoman las estrellas como si fueran ojos acuciosos viendo un drama teatral. Todo un escenario para regocijo de almas sin descanso: “Región poblada por las voces de los muertos, ciudad de las ánimas, presencias etéreas coreando sus cánticos en dimensiones secretas. Misterio de la soledad absoluta”.<sup>20</sup>

Una región donde las voces caminan lejos porque nadie las detiene, como señala el viejo Ramagacha, un personaje mendecino del desierto. Los que ahora migran del sur al norte, lo hacen a la inversa de sus antepasados, además de que peregrinan sin mitos, dioses o guías (ahora llamados “coyotes” que tienen el inconveniente de dejar abandonados a su suerte a los peregrinos). Su trayecto es de lo más prosaico, vulgar, repetido, desencantado. El regreso no habrá de fundar nada. De cualquier manera, se da en ellos, al menos, la única pervivencia o perseverancia que se pueden permitir, la de ellos mismos, de que la stirpe no muera, de que pudiéndose salvar uno de ellos, el más fuerte, pueda salvar a todos su ancestros, rescatando de la inutilidad sus muertes. Ya en su primer

cuento, Miguel habrá de sostener esta visión del desierto: “Ay, Desierto de Altar! Morada de quietud, prisión de todas las soledades, la ilusión cristaliza en tus lejanías, ese lago de magia y de poesía, viva quimera: el mar hermoso, agua y cielo, –suave azul, pegado siempre a tus horizontes”.<sup>21</sup>

El desierto como la frontera real, especulativa, única, delirante y angustiante, sedienta, polvorosa, cadavérica, marca de la existencia. Todos los peligros parecieran habitarle, todos los fantasmas y rituales mágicos. Su inmensidad a flor de tierra, a pasos de migrante, pareciera equivaler a lo infinito sobrenatural. Lugar donde la terrenalidad se funde con la más amplia espiritualidad del cosmos, a la vez que es un teatro de la crueldad:

Escurriendo de sus trajes arena y luna, impelidos por la sed de los vientos, el éxodo de espaldas mojadas llegaba arrastrando los pies por los suelos calientes del desierto, huían derrotados por la codicia de los poderosos y tras de ellos las vidas de sus familias quedaba condicionada a la aventura que correrían en tierra extraña.<sup>22</sup>

Santa María de las Piedras, Sonora, como Comala, Macondo y otros lugares literarios (cronotopos, en el sentido bajtiano), abunda en situaciones reales y ficticias. Con divisiones no señaladas en el índice, el libro de Méndez va recuperando la memoria de este pueblito en el desierto que no figura en ningún mapa, sólo en el recuerdo o la visión de quienes lo conocieron de manera directa, o que, como lectores, imaginamos. Pueblo en donde al tiempo y al espacio “se los chupa el aliento del desierto”. Lugar que es más bien confluencia de tiempos y donde sus habitantes, picados por el sol, la sed, los espejismos, acaban ciegos, sin saber si van o vienen, si todo está en un ser en suspenso. Pueblo donde no se tiene idea de dónde se está o si se existe en él de alguna manera.

Pueblo fronterizo al que los gringos dejaron como frontera natural de cactus, piedras, arena y fuego. Un misterio, un pueblo que quizá no sea “más que un reflejo de los pueblos del desierto que el sol convierte en espejos que irradian llamaradas y humanidad, que aquí convergen”.<sup>23</sup> Pueblo que, de alguna manera “camina” hacia atrás dado que va dejando de ser, condenado al olvido y que solamente tiene existencia en la medida en que es recuperado por la memoria. Pueblo que vive solo, y sólo de “recuerdos convertidos en sueños”. La tarea de sus pocos pobladores, de aquellos que se han quedado, viejos sobre todo,

dado que los jóvenes se han ido a probar la suerte de las suertes y de sus vidas, “con sólo la amistad de la fe y un mundo entero de enemigo”, a los Estados Unidos, es la de “repintar los recuerdos que ha ido borrando el tiempo”.<sup>24</sup> La recomendación no resulta entonces excesiva:

Si alguien quisiera conocer este pueblo de Santa María de las Piedras, que se eche a andar por el lomo del desierto, haga amistad con la muerte, ignore la chamusquina, se alfombre de ampollas los pies, beba tierra caliente y camine y siga caminando hasta que llegue.<sup>25</sup>

En este tenor, comienzan a dibujarse los recuerdos; se levanta el telón y surgen los personajes del pueblo, el olvido empieza a ser derrotado. Del polvo del desierto a los espejismos momentáneos, a las ficciones de la realidad. Santa María de las Piedras vuelve a vivir. En el desierto se borran los pasos, las voces se pierden, a nadie llegan, nadie las espera. Muy a la manera de Comala, en Santa María de las Piedras reina el silencio, a la vez que se encarga de sepultar los quehaceres y pesares humanos. Nada se escucha mejor que el silencio que, a diferencia de Comala, no porta susurros, no tiene la voz de los muertos, sino que atesora el pesar de los vivos, sobre todo el de las pasiones, amores y desvelos sentimentales:

En Santa María de las Piedras todo es silencio. Los techos de las casas de gruesas paredes son tumbas donde se pudren las querellas conyugales, la alegría escandalosa, los rencores, las ilusiones de los adolescentes, el deseo imperioso de la carne, los misterios del sexo, también el estallido salvaje del llanto por el que muere.<sup>26</sup>

El desierto, pero también las piedras, que en mucho, se parecen a las palabras. La humanidad ha tenido respeto por las piedras, silentes, viejas, como la gente que vive entre ellas. Todo pareciera estar suspendido en los pueblos del desierto donde nunca nada se mueve, como la gente. Inspiran las piedras, el desierto, la gente inmóvil, el silencio del que emanan las voces. El milagro del lenguaje que hace vivir lo que pareciera inerte; poblar el espacio, la vida, recrearla y darle una fisonomía a las cosas que antes no tenían. Pero junto con ello, el silencio que le sirve a las voces para que nada las detenga. El desierto está hecho de voces que “mueren en la distancia, se volatilizan, se destransforman en nada”.<sup>27</sup>

Aquí no hay nada, nada... ni verdores que enciendan las esperanzas de nadie, ni raíces para sustentar fervor de profetas; aquí solamente hay voces: las que se perdieron en el tiempo, las que arrastra el viento y las voces que se levantan de las tumbas dialogando eternamente con el silencio.<sup>28</sup>

¿Qué tenemos en común con las piedras? Ellas también confluyen en un cementerio, nos dice Méndez. Como ellas, somos pisoteados, olvidados, acariciados, hirientes, duros, rodantes, a la vera de los caminos; hacemos camino como ellas, somos agua cristalizada, lágrima detenida, imagen del agua contenida, corazones petrificados. Como las piedras, hablamos: parecieran voces de doncellas en el silencio. Como nosotros, las piedras se componen de tiempo y tierra, fluir contenido. Contienen el latir de la tierra, que se hermana con el del corazón del poeta, que también está hecho de minerales; roca, diamante, zafiro, mármol, ónix. Vibraciones de un solo cosmos pulsando a través de la luz, sin descanso, sin remedio ni humanos. Al final, acabamos también teniendo el rostro de piedra: “Me intriga el alma de este mundo de piedras. A veces pienso que las piedras nos han robado el alma y que nosotros traemos las caras de ellas.”<sup>29</sup> Imaginación mineral que parte, no de la abundancia, sino de la carencia, del desierto de la nada, del vacío que le pide al poeta que llene de sentimientos, imaginación, recuerdos, anhelos, incluso justicia. Poesía que emana no del canto o que es canto, sino del silencio que se vuelve lamento, tristeza, infinita tristeza y abandono, melancolía, poesía de soledades. El delirio que provoca el desierto es el causante de la invención de tantos personajes y recuerdos en la obra de Méndez. Son sus fiebres las que crean lo inexistente, más que los hechos concretos por sí mismos. Incluso los personajes creados por estas fiebres son algo más complejos que los que aparecen en el páramo rulfiano, según llega a decir socarronamente el autor.<sup>30</sup>

## Memoria sin tiempo

Las fiebres del desierto aquejan al Poeta Loco, uno de los personajes mendecinos del desierto. Son resultado también de una sed infinita que “a la hora de la muerte concede la visión de enormes océanos colmados de agua fresca”.<sup>31</sup> “Ven fiebre, hazme hervir los huesos. Quiero saberme en pleno misterio, al

lado de las cosas y seres extraños al barro que me enjaula”.<sup>32</sup> Es el escritor quien suple lo faltante, quien toma reducto en el misterio y trae buenas nuevas para soportar una existencia pesada y muchas veces vivida sin sentido. Será la palabra la que pueble la nada que nos rodea con frecuencia. Como si estuviéramos leyendo a María Zambrano, Méndez apunta que “es espíritu la palabra en sonora presencia”.<sup>33</sup> O bien que la “palabra es la huella inconfundible de cada espíritu encarnado”.<sup>34</sup> Así para dar cuenta de lo esencial humano, en lo cual cree Méndez, el artista debe tomar de la realidad cantidades variables de ficción, ya que es por medio de la fantasía, el espíritu creador, la intuición, que se logran síntesis no dables en la rutina cotidiana.

El Poeta Loco es declamador y contestador de todos los dichos. Un artista que es consiente de que la verdad pura, “pelona”, no entretiene, de ahí la necesidad del arte, del travestismo verbal. Además, es un gran conocedor de las maneras de sobrevivir en el desierto, de lo que se debe comer, cómo defenderse de los peligros. El desierto le crea fiebres, visiones en las cuales ve a personajes de la gran literatura de todos los tiempos, como pueden ser Cervantes, Sancho y el Quijote, o Dante y sus pasajes a los infiernos, Fausto, su alma vendida y sus goces imborrables, incluso al mismo Jesucristo o Unamuno, quien no pareciera responder a nada, Dostoievski, García Lorca, Borges. Los libros son el otro alimento del Poeta Loco y carga un costal lleno de ellos. Más que traer a estos personajes a la vida real en un escenario que despierta las más variadas imaginaciones y fantasías, el Poeta Loco se convierte en una fantasía, junto con lo que le rodea, irrealizando su existencia y volviéndola universal. Convertirse en un ciudadano de la “locura libresca”, a la cual nos habría acostumbrado el Quijote. Entrar al mundo de los fantasmas y saberse uno de ellos. Es el personaje que desafía a quienes buscan a través de drogas lo que pueden encontrar en la lectura y en el contacto directo con una vida llena de experiencias, también llevadas al límite, como puede ser la del desierto. La literatura es capaz de sembrar, por sí misma, un mundo de experiencias y fantasías que acaban siendo reales en la mente. Loco que hace del desierto un mar, desierto-mar. Tan grande y misterioso es el desierto que abre la imaginación hacia lo ilimitado, saturando el cosmos del poeta con imágenes. Sin esta conciencia inmediata de su entorno, encantamiento del desierto, no podría “alumbrar en su poder intuitivo lo que la imaginación es susceptible de obtener desde la entraña de

la entraña misma, ahí donde residen los misterios aún más que profundos”.<sup>35</sup>

Poeta que busca en el desierto las huellas del dios ido, aun y cuando ya le hayan dicho que murió a principios del siglo XX. Son tantas sus contradicciones del Poeta Loco que pareciera estar habitado por demonios, “diablos enemistados con los demonios”. Busca la existencia divina, la que encuentra en su sentir; se busca a sí mismo y luego, el que encuentra, busca al que lo buscaba: “Cuando me extravió en este desierto de Sonora camino en círculos para ir viendo en mi huella en qué estadio va fluyendo mi muerte física”.<sup>36</sup> Pero también es un poeta al que la literatura le ha dado los nombres, las expresiones con las cuales referir su entorno y lo que siente. Un ejemplo donde encontramos referencias a Ortega, Reyes y Unamuno: “Yo, el de las nivolas, sobrino de mi tía Tula, me desvivo en la niebla del pensar en sentimientos trágicos de la vida, transitorios, sumido en este purgatorio, sede también de mortales a juzgar por tu presencia”.<sup>37</sup>

La naturaleza, el desierto, los grandes motivos cautivadores, inspiradores. Recordando el lecho del río Magdalena, el poeta entrecruza sensibilidad y visión; todos los sentidos se vuelven difusos, incluso el espacio y el tiempo: captar la densidad y amplitud del tiempo en un espacio concreto, en la materia. Creer que el espacio es tiempo, tiempo contenido, en forma, concreto, palpable aunque a la vez abstracto:

Sentí en el río la presencia añosa de un abuelo común; el que está sobre todas las cosas y los seres, dables en el contexto del universo. No obstante, vi traducidas a simples espacios alongados, su prolongadísima edad y cuantiosa delimitación hacia el futuro.<sup>38</sup>

Tiempo que podemos tocar en los objetos que ha ido creando: “Me embelesaba, intrigadísimo, sin poder explicármelo con entera claridad, el sentir los millones, billones de años impresos en la textura suave y redondeada de las piedras”. Una rápida y firme conciencia e intuición del tiempo, encontrable en los lugares o espacios. Al menos podríamos decir que es una forma de construir una memoria más que humana, mineral, ya que no sabría recobrar ningún “recuerdo en sí”, si es que admitimos que todos esos recuerdos son sólo humanos, y por lo que el todo habría de encontrar a cada una de sus partes o eslabones perdidos. Memoria que encuentra a un tiempo que no “sabe contar”, que todavía no

se mide con la escala o métrica humana. ¿Qué tipo de “recuerdos” podrían provenir de ahí, de este tiempo inmemorial, sin recuerdos, pues? Memoria de un tiempo que no se mide, que no se ha vivido pero que sin embargo es capaz de revelarnos nuestro lugar en el universo. Memoria que no cuenta (tiempo mineral, material, tangible). Tal vez sea por ello que, al final de su fantástica “biografía novelada”, Miguel Méndez se reconozca como un peregrino que “extraviado” gozó de “panoramas no descritos jamás”.

Es lo que le pasa también a Loreto Maldonado, personaje mendecino, quien tiene impresiones de otro tiempo, como el escuchar caer la lluvia y saber que se trata de un acontecimiento extraordinario de la naturaleza, o bien en la contemplación del rayo que ilumina la oscuridad como si estuviera asistiendo a los meros momentos de creación de la tierra. Pareciera guardar una memoria oculta en lo más profundo de sí mismo y cultivada a lo largo de sus vivencias en el desierto, sus orígenes indios y correrías como general de la Revolución Mexicana, en algún momento. Su conciencia más profunda lo vincula a acontecimientos en los que se manifiesta la fuerza de la naturaleza, quizá su pureza y continuidad frente al desolado panorama de las ciudades modernas, atestadas de tráfico, contaminación, ruido, humo, velocidad y seres extraviados en el vértigo de esta vida de acero y plástico, desechables como los productos que la era genera.

Humaderas de legiones de mariguanos con ífulas de redentores. Junto a tanta inmundicia en la atmósfera no se descartaba el aliento de los alcohólicos que con su libar nocturno impregnan su despertar con hedores de mierda; tampoco es de extrañar que en la misma atmósfera pletórica de cochinadas hicieran morada las maldiciones de tanto frustrado: veteranos de las guerras puercas, puterío y desempleados rumiando el hambre crónica.<sup>39</sup>

Loreto encarna el paso de lo natural a lo caóticamente civilizado. Su misma memoria no pareciera seguir el orden cronológico de los eventos. Pero también refleja la evolución de su cultura y raíces. Su rostro, como lo quisieran Leonardo da Vinci y Marcel Proust, es capaz de contar la historia de su sangre, raza y cultura. “En el rostro del yaqui viejo se mostraban las heridas que en sucesión genealógica había padecido su pueblo. El destino puesto en trance de escultor, con mano cruel había labrado su fisonomía a yunque y marrazo (...)”.<sup>40</sup>

Pero no sólo eso, sino que su apariencia estará más cerca de las piedras, de las placas de duro granito que lo forman, como si fuera una estatua inmemorial que, desde lo profundo del desierto, emergiera para servir de observatorio de toda la vileza contemporánea. Testimonio de elocuencia pero de abandono y silencio, miseria y degradación humanas. Alguien que podía “pasear” su miseria en las calles más tortuosas de las difíciles y mortales ciudades fronterizas, y estar ahí para hacer constar que otros han tenido la riqueza que a los más les ha faltado. Perdido entre los resplandores, los cristales de las tiendas lujosas que, en sus huecos, llenos de nada, llega a reconocerse como la figura rota, desposeída, ultrajada que es. Es uno de tantos, de los que nadie voltea a ver en la calle. Tiene 80 años, edad en la que se quisiera vivir en otro lado, al estar ya más cerca de la muerte. Es un miserable, muy cercano a los que dibujó Luis Buñuel, en la película *Los olvidados*. Su piel es un “forro de momia” y su mirada pareciera provenir de muy lejos, “como si atravesara un abismo sumido en un tiempo muy remoto”.<sup>41</sup>

Loreto Maldonado es un eje, la ventana por la que se asoman los seres fronterizos más increíbles. El punto a partir del cual se despliegan las historias. El museo donde se pueden contemplar las almas humanas, unas perdidas, otras deshechas. Su rostro, ese que es testimonio de las eras del tiempo es, en realidad, un encuentro. A Miguel le gusta sobre todo retratar a quienes han tenido que envilecer su alma a cambio de dinero y poder, explotación y rapiña, de cometer crímenes e injusticias. Imágenes de seres que contrastan con la condición de Loreto quien nunca dejará de pertenecer a zonas marginadas. Asumir la condición de la víctima para crear un relato denunciante, realista, contrario a las versiones dominantes de un progreso optimista, calculador, incontenible. Como abejas sobre flores o moscas sobre un cadáver exquisito (las hormigas en la mano de la escena del film surrealista *Un Perro andaluz* (1929) de Buñuel y Dalí), Loreto atraerá a varios personajes que, como él, habitan la miseria a ras del suelo, a flor de piel, en las esquinas prohibidas de la frontera de dos mundos trágicamente desiguales, el norte y el sur. La existencia periférica que pareciera conferir mayor dignidad y humanidad que a toda la otra banda de asesinos, lenones-esclavistas, políticos, ladrones, burgueses, policía asesina, coyotes, y sobre todo “gringos”<sup>42</sup>, quienes se solazan de tener la riqueza y el poder. Loreto recuerda; es con añoranzas que se teje una hamaca “dispuesto a revivir sonrisas de un recuerdo agradable”.

Los recuerdos de Loreto irán apareciendo a lo largo de la obra, sobre todo el de uno de sus queridos oficiales revolucionarios, el yaqui Chayo Cuamea, enamorado de la muerte, de la Flaca, como le decía. Sus recuerdos corresponden a escenas ensangrentadas, crueles, vivas, terroríficas de la Revolución Mexicana, donde a los caídos en batalla se los comían los perros. Vanos sacrificios humanos, al final por nada, por un escueto y frío grito de libertad que poco se entendía y que, más que pronto, habrá de apagarse. Loreto será finalmente uno de los tantos seres que no tienen historia y que no será recordado por nadie.

### **Los milagros de la fe**

La literatura es creadora de un tiempo que une pasado y futuro en un presente inesperado, pero también inalterado por perenne, “ajeno a rotaciones y sistemas planetarios”. Tiempo absoluto. Habitar varios planos simultáneamente es equivalente entonces a vivir varios tiempos en uno solo. Miguel Méndez prefiere dejarse orientar por la posibilidad de una dinámica múltiple no reducida a la idea de un solo tiempo existente en acto, en tiempo presente. Dinámica que corresponde a un pensamiento y espíritu libres y ubicuos. De ahí entonces que el “tiempo terrenal” no tenga mucha importancia para la literatura, ya que lo que importa es su complejidad, la composición de vectores que le permiten hacer constelaciones de realidades únicas, complejas.

Habla poética que se confunde con el tiempo, las piedras y el polvo, como hemos visto. El viento que, como el tiempo, remueve las cosas, las aligera, levanta y deposita en sitios alejados, como la voz que corre y se dispersa y cae vencida en algún lugar donde se la recuperará. Viento-tiempo que recoge y transporta, pero que también hunde en el silencio de la muerte. “Allá van los viejos platicadores rumbo a sus casas. Se alejan confundidos entre el polvo, el viento que golpea inmisericorde y el tiempo que todo lo mueve y a todo se lo va llevando a rastras”.<sup>43</sup> Tiempo que trunca historias, las desvanece en la memoria. Historias que nunca serán completas, invención “absurda de la lógica que paren los cerebros que aprisionan al tiempo”.<sup>44</sup> Palabras que como el viento, se escurren, perdidas por los callejones del pasado. Van tras la búsqueda de una sombra, de una imagen o sentimiento, tras el encantamiento de las

primeras emociones ante la vida y sus seres. Historias del pasado que buscan no morir, que ansían lo vivo para perdurar, que buscan una continuación por todos los medios y las mentes; quedar fijas en el tiempo a pesar de que estén hechas de ello, de la consistencia más efímera. Aunque bien lo sabe el escritor, son historias que nunca salen de la misma manera como entraron por la vista o el oído. Se transfiguran, se llenan de fantasías y sueños: “Pero las historias no salen de los labios como entraron por los ojos. Salen preñadas de sueños, desvaríos, risas y constelaciones de lágrimas y estrellas”.<sup>45</sup> Historias que recorren los murmullos de plazas y esquinas, que andan sueltas, que finalmente corresponden al género humano, así se encuentre en el más alejado de los lugares habitables. Palabras que son como las piedras, piedras que son como aquellas, suaves, lisas, filosas, hirientes.<sup>46</sup> Historias que son como el viento, que van de aquí para allá, inconclusas, interminables. Palabras que hieren al ser oídas-pisadas. Plantarse solo ante las piedras o las palabras, en el silencio del desierto infinito del alma, ante la inmensidad de lo que se parece a Dios o su ausencia, en la noche, cuando nada se ve.

Es por ello que el escritor del desierto es quien se perderá frecuentemente, tanto por los caminos reales como por los memorísticos y hasta metafísicos. Alguien que habrá de vivir tanto externa como internamente. De ahí que la literatura que produzca tenga que ser real e imaginaria. A fin de cuentas, es un esclavo de sus fantasías y delirios, de “espíritus impositivos” de la realeza que sea. Habrá de proponerse el conocimiento de la naturaleza humana en toda su riqueza, sin menoscabo de ninguna manifestación. Este escritor habrá de elaborar sus personajes en función de lo que vive, recuerda, conoce, incluso de sí mismo. Habrá de maquillar el rostro humano para dar con las muecas de dolor o alegría, angustia o esperanza. Personajes que al fin podrán acompañarnos, como en el caso de la pareja cervantina, a lo largo de la vida, dándonos algo de ese vivir que no cesa en sus ruletas.

Resulta que, para Miguel Méndez, el desierto es un buen lugar para buscar a dios en la inmensidad, en lo que no se ha dicho porque no hay nada que decir en él, no objetos, no seres. De ahí que su búsqueda y encuentro tengan que hacerse incluso en un lenguaje desconocido, doloroso para comunicarse con él en la nada, el silencio, el vacío, la desesperanza. Quizá dios sea equivalente a este páramo donde nuestras voces se cansan de llamarlo sin que nada retorne

a cambio, sin que a nadie encontremos, con sólo la esperanza de llegar algún día al fin del camino; el cansancio de la esperanza. Miguel Méndez busca a dios para que le enseñe el lenguaje del silencio y le diga qué preguntar a las estrellas. Lo imagina como un niño, escondido en el desierto, que sin hablar está “*intuyendo fuego para formar mundos con sus manecitas, planetas y galaxias, alentando la vida con que se anima el barro, con el agua del color de la alborada*”.<sup>47</sup> Además del Poeta Loco, los personajes Jesusito de Belén y Lorenzo Linares, de la novela *Peregrinos de Aztlán*, y Timoteo Noragua de *El sueño de Santa María de las Piedras*, ilustran esta conversión espiritual de los iluminados del desierto.

Jesusito es un “buqui” milagroso; santo milagrero inventado por la necesidad de tener fe en algo. Un don especial de él, además de curar a los enfermos, será el de hablar varias lenguas: el maya, el náhuatl, el yaqui, incluyendo unas muy misteriosas, “*tan extrañas que no parecían del continente, más bien lenguas antiquísimas*”.<sup>48</sup> A lo lejos se le miraba cómo flotaba en el aire, creando senderos intransitables para los mortales. Méndez juega con la idea del Cristo redentor, que en la cruz pide perdón a quienes lo están matando. Un Cristo yaquí, de ojos amorosos, capaz de cambiar el destino de la gente con tan sólo mirarlo. Así como lo venerarán, habrá quienes se dediquen a comerciar con su recuerdo, imagen, nombre. Habrá de encarnar, en un momento determinado, a su pueblo. Su rostro será quien revele las angustias y tragedias del indio torturado. Más aún, Méndez usa esta figura redentora para denunciar el negocio de la espiritualidad en nuestra época, ahí donde existen fuertes negocios en la “industria del espíritu”, de tal forma que los que ya tienen “sus puestos nomás no permiten la competencia”. En cada pueblo se encontrarán fariseos y judas adueñados de las leyes de Dios y del mundo. Méndez denuncia además las formas de la hipocresía religiosa de aquellos que se enternecen con la palabra del Señor, pero que rechazan la caridad y la justicia para los pobres diciendo que tales peticiones son comunistas, enemigas de dios.

Jesusito pide que, si se le quiere seguir, hay que dejarlo todo; abandonar lo que se tiene y emprender un peregrinaje que tendrá por fin ayudar al semejante. Habrá que acostumbrarse a todo, a pedradas y azotes, a las mordeduras de las ratas en las cárceles, al hambre que “se come tus mismas tripas”. “*Redimir pueblos es morir tantas veces y levantarse arrastrando un cadáver que escupen hasta los que tú creías fieles*”.<sup>49</sup> Gracias a sus extrañas correrías por los bosques, desiertos y

cañadas ha logrado desarrollar la extraña habilidad de mimetizarse con lo que le rodea y de descubrir su más profunda naturaleza en la naturaleza externa. En el fondo de lo humano habita lo natural, sólo que se ha olvidado esta verdad elemental. Es así que se da cuenta de que es un árbol viejo, sintiendo en su interior correr la savia, a la vez que en sus hombros se posan los pájaros. Pero también sabrá lo que es sentirse río, venado, nopal; ponerse en conjunción con la naturaleza y reconocer que las fuerzas que lo impulsan a asimilarse con lo que le rodea son muy antiguas. Unas vendrán del interior mientras que otras de fuera. Actitud y conocimientos que se confunden con las prácticas chamánicas de los pueblos del desierto.

Por su boca, Miguel Méndez pondrá en juego algunas de sus ideas sobre el tiempo y el espacio, más bien, de la forma en la que el primero queda asimilado al segundo, espacialización del tiempo, en los términos que también Bajtin ha definido la categoría literaria de “cronotropo”.<sup>50</sup> Con ello, Méndez se forma un punto de vista sobre la realidad de su literatura. Así, nos enteramos de que el universo es asimétrico, que no tiene puntas, sino que es redondo. De que en los astros y la materia hay algo que el autor identifica, de una manera un tanto desenfadada, como “temporalidad temporalera” (no muy lejano del habla de un Heidegger que decía que la nada “nadea”). Pero además de que existe una fusión entre mente y espacio, que es más bien “mente-espacio”, o “cuerpo-astro”, “alma-universo”. Ni siquiera una unión ya que Miguel no pareciera estar planteándolos de manera separada al principio para después juntarlos en un vencimiento de los extremos o de los esquemas bipolares. Más bien, es un ser ello al mismo tiempo, donde el guión quiere superar la idea de que existen dos cosas como las que separa o matiza. Una humanidad que se extiende al cosmos, englobándolo, siendo uno con él, o bien que retorna a sus supuestos cósmicos más allá de las limitaciones del concepto mismo de humanidad, la cual buscaría de esta manera trascenderse y encontrar una unión perdida con los orígenes de todo. Conciencia cosmológica. Al final, Jesusito habrá de ser acusado de andar gritando por las calles en contra de las instituciones del gobierno, la policía, el alcalde, las personas “honorables”, alborotando a la gente y “sonsacando a la indiada pa que se alcen”. Los caciques se encargarán de sacrificarlo, amarrado a un sahuaro.<sup>51</sup>

En cambio, Lorenzo Linares es un joven poeta que nunca había visto el desierto. Lo ve por primera vez, acompañado de estas palabras: “-¡Mira! Esto

es lo que para un pintor el lienzo, para Dios una página en blanco y para el poeta todos los colores que cabrían en esta inmensidad desmayada”.<sup>52</sup> Se le dice asimismo que la luna y el desierto se parecen porque brillan con luz ajena, es decir, en el primer caso con la luz del sol, en el segundo cuando alguien lo contempla y es capaz de encontrar en él lo inesperado, como el convertirlo en un océano profundo y darle vida. Sin los versos, la luna y el desierto morirían. El desierto resplandece, le dice la voz narrativa a Lorenzo, “en medio de su soberbia soledad cuando alguien como tú lo mira”. Lorenzo morirá en el desierto no sin antes haber llegado a una intuición profunda del mismo, de la inmensidad, de la suave piel de la luna y por supuesto, y a partir de ello, a tener en su mente el concepto de dios. Más allá de los límites de su cuerpo, del lenguaje, se convirtió en parte de lo que admiraba; exploró los confines de la inmensidad como un “aire tierno y amoroso” y “palpó los horizontes en su lejanía, como si fuera el cielo un globo de poesía contenido por un azul etéreo, hecho con miradas santas de ojos hermosos”. Además: “creyó en su delirio que la luna tan bella se volvía por primera vez una novia tangible a la que podía hablar al oído cosas bonitas y que ella se untaba a sus brazos, mimosa”.<sup>53</sup> Luna del desierto. Lorenzo muere de insolación en el trayecto que lo lleva a dios y hacia sí mismo. Ni todo el desierto hubiera podido ser suficiente para hacerle una tumba.

Timoteo Noragua también busca a dios.<sup>54</sup> Su familia estará afectada por la locura. Los que no acaban locos, se dice, terminan engendrando a un loco. Sobre el origen de la misma privan dos versiones. La primera sostiene que todo se debe a un “gachipín que llegó destrampado a México”. La otra dice que “el desquicio había empezado con una india hechicera capaz de resucitar difuntos con sus brebajes, ducha en el consumo de hierbas y aficionada a menesteres brujeriles”.<sup>55</sup> A los Noragua les dio todo tipo de locura, alguna muy confundida con la genialidad, el dominio de las artes y la política. Llegaron a destacar como intelectuales, financieros, científicos, astrónomos. Era tal la variedad de la locura que coincidía con el tipo de gente más bien superdotada para algún oficio o saber.

Al igual que muchos mexicanos, Timoteo, y su burro Salomón, migrarán a los Estados Unidos. Su historia no dejará de ser tragicómica, emuladora de la actual zozobra anímica y espiritual de muchas sociedades contemporáneas.

Con la idea de mejorar su condición decide probar suerte en el vecino país del norte. El afán “sublime” de cambiar dolor por felicidad. Estados Unidos, el único lugar donde no ha muerto la esperanza, según Timoteo, quien verá a muchos cruzar el desierto como “Cristos que no se hundan al caminar sobre las aguas de un mar encrespado de olas y espíritus malignos”.<sup>56</sup>

Timoteo llega a Los Angeles, “la enorme capital de Aztlán”, en la noche. Lo deslumbra esta gran ciudad, a la vez que él asombra a los ciudadanos, quienes no están acostumbrados a ver a nadie en burro. Llega a la hora en la que los

moribundos huyen por el alba; cuando cupulan las copas de champaña en brindis enloquecidos de placer y risa y en la intimidad de las alcobas se conjura el milagro de los peces en los cuerpos desnudos que se restriegan y rotan como pescados fosforescentes recién arrancados al océano.<sup>57</sup>

Frente a tanto movimiento, luces de neón, ruido, edificios, habrá de preguntar por el autor de todo ello. Cada vez que pregunte por algo que tenga relación con ese país, y al hacerlo en español a quienes sólo hablan inglés, escuchará la expresión “Huachusey” (onomatopeya de la frase “what’d you say?”). Timoteo creerá que se trata de un nombre propio y que corresponde al que “ha hecho” todas las maravillas modernas que ha visto en su viaje al norte. Creerá que Huachusey es el gran creador de todo ese país, y habrá de desarrollar una pasión mística por ese extraño ser todopoderoso al que deseará conocer a pesar de todo. Habrá de darse cuenta de que será el creador tanto de lo bueno como lo malo.

Lo buscará en “Cosmicland”, por ejemplo, donde el pasado habrá de quedar atrás: sólo el presente y el futuro importarán. Para ello se perderá la inocencia. En este lugar, la imaginación y la fantasía se confunden con la realidad. Mundo donde el almirante “Walt Cineid” habrá de hacer famosos, además de hacerse millonario, a animales que hablan y piensan, al grado de influir en la conducta y “filosofía del hombre común”. De alguna manera, Méndez utiliza esta historia para mostrar la forma en que se va creando la idea de Dios en la mente humana. Búsqueda que, por lo demás, viene de muy lejos y, como hemos indicado, se realiza en un lenguaje extraño: “Un lenguaje ignoto, clave arcaica de sus ancestros empezó a dar forma a múltiples constelaciones, desde donde manan y flotan las ideas. Una brillantísima, la de dios, como reloj de arena sin contenimiento intermedio, discurría en tránsito de orilla a extremo.”<sup>58</sup>

Al final, habrá de ser una forma de buscarse a sí mismo, dentro de las prisiones de la materia, el cuerpo y la temporalidad. Lo que se busca es aquello que no habrá de perecer. Timoteo Noragua es quien está en esta búsqueda espiritual, de lo que existe en el fondo de sí mismo y de todas las cosas, que viaja por las generaciones enteras, conociéndolo todo, alimentándolo todo. Alguien que gusta de aparecerse en los instantes insensibles del sueño (¿cual es la temporalidad de los sueños?). Ni los mismos campesinos migrantes habrán de creerle a Timoteo con eso del Huachusey. No será fácil que lo encuentre; nadie, al parecer lo ha visto ni lo conoce, ni aun en los lugares más remotos, donde se diría que existe gracias a la soledad, el dolor y la desesperanza. Viajará a las ciudades donde la gente ni tiempo tendrá para responderle. Ni en lo más alto ni lo bajo, ni por los rumbos ricos ni pobres habrá señales de este ser que ha dejado en todo lo que ha creado su sello. En una casa, un niño habrá de confundir al Huachusey con un mago, dado que aparece y desaparece cosas, alguien que hace milagros, además de que pudiera ser rico e influyente.

La idea de dios acabará posesionándose de Timoteo, dominándolo, obsesionándolo con encontrarlo en la tierra, aun y cuando él no sea nadie para encontrarlo. No se sabe si el que nació con nada acabará encontrándolo todo. Timoteo va dejando todo por esta búsqueda que acabará envileciéndolo, arruinándolo, convirtiéndolo en menos que un animal. Para poder encontrarlo tendrá que renunciar a lo que él es, que no es mucho, según decimos. Ser cada vez menos para tener acceso a lo que no se es; ese ser que anima la existencia desde las profundidades. Poco a poco sabrá que con el conocimiento de dios viene el conocimiento del “terror y la más profunda de las tristezas”. El personaje Timoteo, que sólo es capaz de ver el futuro en los signos innegables del presente, contrasta fuertemente con los otros personajes del pueblo de donde viene, los cuales sólo son capaces de hablar del pasado.

Huachusey también será el dios de la guerra, el apocalíptico, el del terror y la muerte. Ante sus pies, las ciudades caen vencidas por sus propios excesos y pecados. Después de que conozca esta dimensión del dios que buscaba, Timoteo habrá de querer huir de él, haciéndosele insoportable esta extrema dualidad entre el bien y el mal: “No lo buscaba más, no entendía su dualidad, no se explicaba por qué siendo capaz de labrar la dignidad y la felicidad de la especie humana, se diera a la destrucción más horrible, el odio, la saña”.<sup>59</sup>

Miguel utiliza la posibilidad de esta visión de un dios terrorífico para insistir en la vida, en el amor, en el dios creador y no destructor, aquél que habría inundado de belleza a la tierra, el que habría creado todo como un exceso de sí mismo. Más allá de todo habrá de sobrevivir el espíritu, el alma; más allá de la materia, de lo finito. Así es como morirá Timoteo, enfrentándose a sí mismo, en el rostro del dios que buscaba, en el rostro de su propia muerte. Su espíritu dejará el dolor de la carne y él mismo será un vacío negro, un abismo del que nunca regresará. “Huachusey, el hombre que yace en la caja envuelto en blanco sudario, tiene exactamente su misma cara, tal si el interior del féretro se hubiera convertido en un espejo”.<sup>60</sup>

No estamos hablando de una muerte abstracta. Timoteo Noragua será finalmente la figura que englobe a todos los migrantes y por los caminos que ellos recorren en sus peripecias migratorias: Tucson, Yuma, Los Angeles, San Francisco, Chicago, Nueva York, Boston, San Antonio. De hecho el tema central de *El sueño de Santa María de las Piedras* es el hombre.<sup>61</sup> Dilemas ya planteados por Pico della Mirándola, a partir del Renacimiento, cuando decía, por ejemplo, que

Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión.<sup>62</sup>

## Espejismos de la soledad

El desierto le llegará a parecer a Méndez la futura república de los mojados, de los “indios sumidos en la desgracia y los chicanos esclavizados”, de los “Mexicanos Escarnecidos”. En uno más de los espejismos que ocasiona el desierto, éste acaba convirtiéndose en la patria que nunca hemos tenido los mexicanos ni de aquí ni de allá. Por fin una sola nación, enriquecida, hogar de todos los desposeídos. Unos viniendo del sur al norte, como hemos dicho, buscando el reencuentro con el origen, con el lugar de donde partieron las tribus que fundaron la antigua civilización azteca, conocedores de profundos secretos humanos. “hollados por la tortura del hambre y la humillación del despojo”.

Otros, chicanos, harán “de las inmensas llanuras arenosas veredas y caminos hacia la paz y la tranquilidad”, dispuestos a abrazar a sus abuelos indios, sepultando en silencio a sus seres asesinados. Una utopía al fin y al cabo, cuya irrealdad acaba venciénolos, dándose cuenta de que “toda utopía es brasa viva en las conciencias torturadas por la negación de anhelos sublimes”, y por lo cual Méndez acabará pidiéndole misericordia a dios. Como bien lo señaló en su momento el poeta chicano Alurista, para Méndez, Aztlán no es una utopía mítica, sino un territorio ocupado por norteamericanos y por los ricos de la frontera. Es un espacio de trabajo y miseria para quienes han “retornado” con la migración del sur, mientras que, para los que ya estaban ahí, es un lugar donde se les explota y su dignidad es arrancada sobre la base de diferencias raciales, económicas y culturales.<sup>63</sup>

El horizonte del desierto, espejismos, un azul que se confunde con el mar y que promete saciar la sed del peregrino. Tierra pálida que “como una amada muerta golpea con su espejo preñado de sol al que mire la soledad de superficie tan inmensa”.<sup>64</sup> El desierto es un páramo antiguo, desafiante, mar que se ha secado y que, con sus resolanas y castigos, hace que la mente delire y elabore fantasías sin fin. Méndez lo describe: “¡Desierto!, *cadáver de mar disecado, páramo donde caben los misterios de la mente, sórdido refugio de heroicos reptiles: beatos frustrados que maldicen desafiantes con miradas verticales*”.<sup>65</sup> Con el desierto se lucha a muerte. Es a quien se tiene que vencer y dejar clavada en su centro la victoria de quienes se ven orillados a él, al límite de lo que son capaces: “*Llegaremos a tu centro, maldito desierto, ungidos por el espíritu de los antiguos dioses de nuestra raza y allí, con rabia, clavaremos en tu corazón incommovible la bandera desgarrada de los espaldas mojadas*”.<sup>66</sup>

Aún el mismo nombre de uno de los desiertos del suroeste de los Estados Unidos, Yuma, le permite hacer a Miguel más de un juego de palabras: “¡Desierto de Yuma, *onomatopeya de los infiernos! Yuma, Yuma, yema, llanto, llano, Yuma, llama, llamarada, ya nooo... aaay...*”.<sup>67</sup> A fin de cuentas, el desierto será una inmensa tumba para los proscritos, los migrantes que se ven forzados a cruzar por sus caminos ondulantes. Pero también, tumba del “imperio de los indios”. Por ello habrá que maldecirlo, con frecuencia, por sus atrocidades: “¡Maldito desierto! Te has bebido el idioma y los alientos de mi pueblo antaño señorío Nahuatlaca”.<sup>68</sup>

Abundante es la cantidad de imágenes, metáforas, símiles que utiliza Miguel Méndez para hablar del desierto, como vemos, ya sea contraponiéndolo al cielo, perdido en el horizonte, seco e infinito, animalizado como si sus dunas fueran tortugas gigantescas petrificadas, o bien el fondo de un océano que tiene al cielo por superficie. Por la noche, es un vasto espejo de soledades estelares. En otros momentos, como en *El circo que se perdió en el desierto de Sonora*, es la misma hoja de papel en blanco donde el escritor estampa sus delirios y espejismos. Aquí también, como el infierno dantesco, se dan cita personajes maravillosos de la literatura, incluyendo a sus autores que acaban siendo personajes en la memoria del poeta-filósofo terrenal, matérico. La sed del desierto es la de las palabras que no alcanzan a abarcar nada de lo existente. Es la nada que provee el ansia de todo, como hemos indicado. Hasta podría encontrarse algún arroyo con el cual jugar y que la poesía y el recuerdo son capaces de presentar. El agua del arroyo: “*es como un mago o un hada madrina, no tiene color, se tiñe con las cosas, tiene sabor a vida, desencanta la voz de la naturaleza en cada cosa que toca*”.<sup>69</sup> Agua que hace cantar y brillar a las piedras del cauce.

En otro momento, el desierto, esta vez en la forma del Gran Cañón, habrá de sugerirle al poeta Méndez más de una reflexión sobre el tiempo y la finitud humana. En su “autobiografía novelada”, nuestro autor relata la visita que hizo Camilo J. Cela a dicho prodigio natural (visita que necesitaba el escritor español para lo que sería su novela-letanía de más de 600 personajes *Cristo versus Arizona* (1994)), “esa cesárea con que el padre tiempo abrió el vientre de la madre tierra usando de bisturí al Río Colorado y mucha pero mucha paciencia”.<sup>70</sup> Dicho escenario es provocador de zozobras metafísicas: el precipicio, la obra milenaria del tiempo, lo sublime, dicho en pocas palabras. El asombro ante lo inconmensurable e impensado (para Blanchot se trata de la idea del “desastre”). Reflexiones románticas, en el sentido filosófico y literario del término:

no es tanto el precipicio el horrorizante sino la espiral a la inversa que de ancha y dinámica se angosta disminuye y muere por efecto del tiempo muerto que desanda nos une en retroceso por entre tantas y tantas épocas que se aprecian en solamente un momento me constriñen y marean tantos gritos petrificados esa niebla que sobrevivió a un caos genésico (...) qué terrible belleza qué soberbio panorama quién habitará esos castillos misteriosos sorteados entre abismos entre esos precipicios que

espantan a las miradas y altivos palacios que las embargan de gozo quiénes somos Camilo José quiénes somos nosotros...<sup>71</sup>

Miguel tiene la sensación de que dicho espectáculo no es algo nuevo que, de alguna manera ya lo ha visto, es decir, que hemos estado presentes, aunque no bajo la forma antropomórfica que tenemos (son muchos los miles de años en juego), en la evolución de dicho panorama. A la vez que el tiempo ha hecho eso con la naturaleza, lo ha hecho con nosotros en el paso evolutivo de los seres minerales y biológicos. Existe una especie de continuidad en las generaciones, incluso una cadena memorística entre los seres de la tierra que hace posible que lo vivido pueda comunicarse entre todos. Se trata de la idea de la unidad romántica de los seres y el cosmos. Copresencia, simultaneidad. La búsqueda de la identidad puede hundirse hasta ese pasado mineral, etéreo, cósmico, muy propio de las mitologías indias, donde el origen se encuentra más allá de la historia para confundirse con el nacimiento del todo o universo. En nosotros se encuentra la constancia de cada uno de los momentos del universo, de cada una de sus variedades de seres: el polvo cósmico que somos y el reloj sin tiempo que mide la continuidad de la existencia. Así como la memoria del autor recupera lo humano, ahora se trata de otra memoria que se hunde en el vasto conjunto de seres que se enlazan en la cadena infinita. Ahondar en ella es también la desesperación de don Miguel:

siento la sensación rara de haber visto este mundo hace ya mucho tiempo por los ojos pulverizados de misteriosos progenitores quisiera tener la fuerza para huir un grito que penetrara el tiempo hasta su fondo a ver si desde allá me contestaba yo mismo con el primer alarido nacido del dolor o del gozo (...).<sup>72</sup>

Podemos concluir señalando que el poeta verá en el desierto una fuente de misterios donde se revelarán aspectos esenciales de la condición humana en su fase migrante. Es la ilusión la que anima hacia ello. Sólo que el poeta se asoma al desierto no como quien va tras la conquista del oro y del dominio de las tierras, sino de “un reclamo interior de bellezas fantásticas encubiertas por los telones del misterio”.<sup>73</sup> Espíritu que se extasía con lo bello, lo increíble y milagroso. Es a partir de esto que Miguel Méndez ha definido su tarea como escritor: “Qué importan los vastos yermos desnudos, las dunas y los arenales

infinitos. Yo sé soñar: los alfombraré con letras, de tantos dibujos y colores, que serán el asombro y la envidia de los mismos bosques de leyenda”.<sup>74</sup> Un nuevo Caronte (el de “brillo intenso”), encargado de guiar las sombras errantes de quienes caminan en el desierto. Función de escritor que habrá de permitirle denunciar la condición de los seres fronterizos. *Peregrinos de Aztlán* termina con un vasto panorama de la explotación del pueblo chicano en tierras norteamericanas. Gracias a la transformación de Pánfilo Pérez en ave de alas negras, sabremos de la forma en que dicha explotación tiene lugar. Pánfilo sobrevuela Texas, Arizona, Nuevo México y ve cómo la “raza” es reducida a la más vil de las humillaciones, esclavizados en minas, campos, ciudades.

*Negados de derechos y dignidad por ser prietos y débiles, miles de niños apartados en las escuelas con etiqueta de retardados mentales por no hablar inglés, su pueblo chicano masacrado en la guerra en mayor número de bajas en relación a su población; su gente bronceada pidiendo justicia a gritos en manifestaciones de a miles de dolidos, para oír la respuesta trágica de las balas con que responden las autoridades por medio de una policía que actúa con brutalidad en contra de los huérfanos de justicia social.*<sup>75</sup>

Al final quedará la pregunta abierta por el destino de este pueblo olvidado, sufrido, vilipendiado, explotado, casi muerto. Un esfuerzo adicional habrá de reinventarlo gracias a la labor memorística, de volver a los signos elementales, a los rostros que ocultan los ríos en las altas montañas, al fondo del mar donde las estrellas anidan y son más fáciles de encontrar, y a quien también se le ha preguntado por el origen y destino. La literatura chicana quiso convertirse, al final, en un llamado urgente a los “caballeros águila” para que lucharan por el destino de sus hijos. Ir más allá de la “cruz de los caminos”, al momento fundacional, “ahí donde moran las voces de los sucumbidos”. Entender finalmente que “el destino es la historia y la historia es el camino tendido ante los pasos que no han sido”.<sup>76</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Baudrillard, Jean y Marc Guillaume, *Radical Alterity*, Los Angeles, Semiotext(e), 2007, p. 78.

<sup>2</sup> Algunos libros del autor son: **Peregrinos de Aztlán** (1974), quizá la más conocida; *Los criaderos humanos* (1976), *Tata Casehua y otros cuentos* (1980), *Cuentos para niños traviesos* (1979), *El Sueño de Santa María de las Piedras* (1986), De la vida y del folklore de la frontera (1986), *Cuentos y ensayos para veír y aprender* (1988), *Que no mueran los sueños* (1991); *Entre letras y ladrillos. Autobiografía novelada* (1996), *Los muertos también cuentan* (1995), *El circo que se perdió en el desierto de Sonora* (2002). Profesor Emérito de la Universidad de Arizona, quien a su vez le otorgó el doctorado en humanidades, nacido en Bisbee, Arizona, en 1930, autodidacta, laboró varios años como obrero en la construcción. Muros de la Universidad de Arizona fueron levantados con su participación. La Universidad Michoacana se encuentra editando un libro suyo de investigación sobre la frontera Chihuahua- Texas.

<sup>3</sup> Méndez, M., *Entre letras y ladrillos. Autobiografía novelada*, Tempe, AZ, Bilingual Press, 1996. p. 36.

<sup>4</sup> Su primer cuento, *Tata Casehua* (1980), habrá de ir acompañado de un glosario de palabras yaqui. El relato se refiere al suicidio colectivo de 3 mil yaquis en el cerro de Mozocoba, en la sierra de Bacatete, Sonora, el 18 de enero de 1900, para no ser prisioneros de los yoris. Habrá que recordar que los yaquis estuvieron en guerra, con los gobiernos en turno, durante más de 400 años, en los cuales tuvo lugar la conquista, la independencia y la revolución. El olvido en que ha caído este incidente dramático le hará decir a don Miguel que la historia, en su versión escrita, es “una puta vulgar. Desdeña a los pueblos que no otorgan la lisonja del oro y del poder” (Méndez, M., *Tata Casehua*, México, UNAM, 2005, p. 22).

<sup>5</sup> Rodríguez del Pino, Salvador, *La novela chicana escrita en español: cinco autores comprometidos*, Ypsilanti, Michigan, Bilingual Press, 1982, p. 40.

<sup>6</sup> Rodríguez del Pino, Salvador, *ibid* p. 41.

<sup>7</sup> Bruce, Novoa, J., Bruce, Novoa, J., “Miguel Méndez, Voices of silent”, Vernon E. Lattin (ed.), *Contemporary Chicano Fiction. A critical survey*, NY, Bilingual Press, 1986, p. 211. (“Méndez replantea la amenaza fundamental a la cultura: la tradición oral, una vez el receptáculo y proceso de nuestra identidad, ha dejado de funcionar, y los pobres están en peligro de ser devorados por el caos que para ellos representa el orden de un sistema socio-cultural extraño y opresivo”). Todas las traducciones del inglés, salvo otra indicación, se deben a Argelia Calderón, de la Universidad Michoacana.

<sup>8</sup> Shirley Carl, Shirley Paula, *Understanding Chicano Literature*, South Carolina, University of South Carolina Press, 1988, p. 115.

<sup>10</sup> Méndez, Miguel, *Peregrinos de Aztlán*, Tempe, Bilingual Press, 1991, p. 145.

<sup>11</sup> Un texto pionero en el análisis de la angustia metafísica y la existencia de Dios en la literatura chicana es el del Guadalupe Valdés Fallis, “Metaphysical Anxiety and the Existence

of God in Contemporary Chicano Fiction”, el cual apareció en la *Revista Chicano-Riqueña*, III, 1 (Winter 1975), 26-33.

<sup>12</sup> Véase por ejemplo *Jalamanta. A Message from the Desert* (1996) de Rudolfo Anaya, en donde se plantea un vivir que habrá de requerir la recuperación de la unidad de una comunidad y con ello de una nueva conciencia que vaya más allá del modo de vida basado en lo material, las riquezas, la explotación de la tierra y el poder. Jalamanta, que es el personaje mesías o chamán del desierto, habrá de reconocer que se nos ha acostumbrado a vivir desconfiando de nosotros mismos y a rendirnos ante la voluntad de otros, a no tener plena autonomía. “Those in power manipulate our loss of self-trust and teach us to hate others”,

<sup>13</sup> Méndez, M., “Comentarios sobre motivos literarios del mundo chicano”, Roger Días de Cossío (comp.), *Los mexicanos de aquí y de allá: ¿perspectivas comunes: Memoria del Primer Foro de Reflexión Binacional*, México, Fundación Solidaridad Mexicano-Americana, A.C./ Senado de la República, 2004, p. 424.

<sup>14</sup> Señala la escritora chicana que: “To survive the Borderlands/ you must live sin fronteras/ be a crossroads” (Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera, The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books, 1987, p. 217). La frontera será un estado constante de transición en donde lo prohibido y lo permitido existen. Sólo los “atravesados” la viven: “the squint-eye, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the ‘normal’” (25).

<sup>15</sup> Keller, Gary D., “A Crossroad Marks the Spot: Miguel Méndez, Master of Place, and the Bilingual Press/Editorial Bilingüe”, Gary D. Keller (ed.), *Miguel Méndez in Aztlán. Two Decades of Literary Production*, Tempe: Bilingual Review/Press, 1995, p. 2. (“Ya que ninguno, aparte de Miguel Méndez, conoce el continuo y ondulante desierto como un mar sin fronteras que se traga comunidades rodeadas por arena. Esta es mi tierra, esta es tu tierra, el macrodesierto binacional que comprende, fija y finalmente trasciende la tricultura de los Anglos, Mexicanos, e Indios”).

<sup>16</sup> Baudrillard, Jean y Marc Guillaume, *op. cit.*, p. 85, traducción propia. El investigador Robert Kaplan recoge el testimonio de un médico al que le resultará esencial el desierto, en particular, de Arizona: “Yo necesito el desierto y una total ausencia de cosas que mirar para poder pensar con claridad y, lo que es más importante, para pensar en el cerebro de un modo abstracto”. (Kaplan, Robert, *Viaje al futuro del imperio. La transformación de Norteamérica en el siglo XXI*, España, Suma de Letras, 2001, p. 305). Apreciaciones meditativas en las que se inscribirán asimismo algunos de los planteamientos de Méndez, como veremos.

<sup>17</sup> Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 94.

<sup>18</sup> Derrida, J., *ibid.*, p. 95.

<sup>19</sup> Para entender la realidad interior del exilio, la pensadora española María Zambrano, en *Los Bienaventurados*, utiliza algunas imágenes geográficas contrastantes, incluso hace uso de una cierta topología. Habla, al menos, del “desierto” y de “islas”. Algo más complejo hará al referirse a la noción de “Patria”. Es en el desierto donde las voces aparecen,

las imágenes que, como espejismos, confunden, incluso las que emergen del recuerdo del lugar de donde se ha partido. Las islas son las breves estancias que el exiliado encuentra en su nomadismo o transcurrir, aunque en este planteamiento la isla no se sostenga si no es en un mar inestable, oscilante, que no puede tener la angustia del desierto. Es como si, a través de estas imágenes, el exiliado viviera entre lo ilimitado (desierto y mar) y el momento limitado (la isla). El destino del exiliado no es algo estable, a diferencia del trasterrado, en el sentido de José Gaos, para quien existe una patria de “origen” y una de “destino”. La condición del exiliado es dinámica, aun y cuando permanezca en un solo lugar; acaba siendo una dimensión irrenunciable para quien la vive. Pero también existe un no retorno del exiliado, lo que explica la extrañeza de la propia Zambrano cuando se le planteó la idea de volver a España luego de un exilio de 45 años.

<sup>20</sup> Méndez, M., *Peregrinos de Aztlán*, p. 64.

<sup>21</sup> Méndez, M., *Tata Casehua*, México, UNAM, 2005, p. 10.

<sup>22</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 96.

<sup>23</sup> Méndez, M., *El sueño de Santa María de las Piedras*, México, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 7.

<sup>24</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 10.

<sup>25</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 9.

<sup>26</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 191.

<sup>27</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 169.

<sup>28</sup> Méndez, M., *Tata Casehua*, p. 18.

<sup>29</sup> Méndez, M., *Entre letras y ladrillos, Autobiografía novelada*, Tempe, AZ, Bilingual Press, 1996, p. 194.

<sup>30</sup> Méndez, M., *El circo que se perdió en el desierto de Sonora*, México, FCE, 2002, p. 182.

<sup>31</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 30.

<sup>32</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 43.

<sup>33</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 44.

<sup>34</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 73.

<sup>35</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 117.

<sup>36</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 119.

<sup>37</sup> Méndez, M., *ibid.*

<sup>38</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 117.

<sup>39</sup> Méndez, M., *Peregrinos de Aztlán*, p. 25.

<sup>40</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 26.

<sup>41</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 39.

<sup>42</sup> Vélez-Ibáñez, Carlos, *Border Visions. Mexican Cultures of the Southwest United States*, Tucson, The University of Arizona Press, 1996, p. 239.

<sup>43</sup> Méndez, M., *El sueño de Santa María de las piedras*, p. 187

<sup>44</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 191.

<sup>45</sup> Méndez, M., *ibid.*

<sup>46</sup> Resulta interesante constatar como en su relato *La culpa es de los tlaxcaltecas*, la escritora mexicana, injustamente olvidada, Elena Garro realiza también un símil interesante entre las palabras y las piedras. “En aquel entonces también las palabras me parecieron de piedra, sólo que de una piedra fluida y cristalina. La piedra se solidificaba al terminar cada palabra, para quedar escrita para siempre en el tiempo. ¿No eran así las palabras de tus mayores?” ([http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=143&Itemid=30&limit=1&limitstart=2](http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=143&Itemid=30&limit=1&limitstart=2), consultada el 09-11-2010).

<sup>47</sup> Méndez, M., *Peregrinos de Aztlán*, p. 95.

<sup>48</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 50.

<sup>49</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 103.

<sup>50</sup> Bajtin, Mijail, “Forms of time and of the chronotope in the novel”, *The Dialogic Imagination. Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 85.

<sup>51</sup> Igual circunstancia y destino tendrá el personaje Jalamanta, de la referida novela homónima de Rudolfo Anaya, en donde los poderosos acabarán matándolo

<sup>52</sup> Méndez, M., *Peregrinos de Aztlán*, p. 67.

<sup>53</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 68.

<sup>54</sup> Para Méndez, dios es una conciencia trascendente. Es quien (“Aquél”) escribe el mundo que vivimos y hace posible que los destinos se cumplan sin que lo sepamos, sin que muchas veces tengamos mucho que ver en ello. Voluntad universal que rige el cauce de las cosas, pero cuya necesidad sólo podemos comprender a posteriori. Dios es quien nos “inventa”. Todo lo ve y abarca; estamos en él como su idea o escritura, aquél que “sabe leer en el espectro de los espectros”. Tal vez, el camino del poeta sea descubrir esta voluntad; saber a qué se obedece en el fondo de las almas, cuáles son las fuerzas que finalmente nos impelen a hacer lo que hacemos, cuál es la palabra que a cada cual corresponde en este libro escrito por una voluntad universal y cósmica. La clave de la creación literaria se encuentra, para Méndez, en función de este descubrimiento. De todos modos, viaje al interior de sí mismo, al “túnel” de Sábato. Oscuridad y alumbramiento. Dios, que ha creado todo lo que existe, se levanta como modelo de toda creación posible, hasta humana. “Para crear intuye, para saber contempla” (Méndez, M., *Entre letras y ladrillos*, p. 112).

<sup>55</sup> Méndez, M., *El sueño de Santa María de las Piedras*, pp. 24-5.

<sup>56</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 67.

<sup>57</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 85.

<sup>58</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 135.

<sup>59</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 257.

<sup>60</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 274.

<sup>61</sup> Véase la entrevista que le hace José Antonio Perles Rochal, en “Entrevista a Miguel Méndez”, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=638454> y que fue publicada originalmente en *Atlantis: Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, vol. 20, No. 2, 1998, pp. 271-276.

<sup>62</sup> Della Mirándola, Pico, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 105.

<sup>63</sup> Alurista, "Myth, Identity and Struggle in Three Chicano Novels: *Aztlán*...Anaya, Méndez and Acosta", en Rudolfo Anaya y Francisco Lomelí, (eds.) *Aztlán. Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque, University of New México Press 1998, p. 225.

<sup>64</sup> Méndez, M., *Peregrinos de Aztlán*, 1998, p. 86.

<sup>65</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 87.

<sup>66</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 88.

<sup>67</sup> Méndez, M., *ibid.*

<sup>68</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 146.

<sup>69</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 134-5.

<sup>70</sup> Méndez, M., *Entre letras y ladrillos*, p. 63.

<sup>71</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 64.

<sup>72</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 65.

<sup>73</sup> Méndez, M., *El sueño de Santa Maria de las piedras*, p. 116.

<sup>74</sup> Méndez, M., *Entre letras y ladrillos*, p. 14.

<sup>75</sup> Méndez, M., *Peregrinos de Aztlán*, p. 179.

<sup>76</sup> Méndez, M., *ibid.*, p. 184.

# ¿ES ARISTÓTELES AL “SEXO” LO QUE PLATÓN AL “GÉNERO”?

Diana Ibarra

Centro de Investigación Social Avanzada

Después de muchas letras descifradas, litros de tinta plasmada, ecos de voces escuchadas y miradas reconocidas, sigue sin tenerse en claro cuánto de lo que somos es labrado por otros sujetos y cuánto viene de uno mismo; ya sea de aquello con lo que se nace, o aquello que es elegido y fruto de una autorreflexión comprometida.

El sistema sexo/género es un terreno en el que esta disyuntiva se torna más profunda y radical. El humano está constituido sin lugar a dudas por una masa material a la que nos referimos con el nombre de cuerpo, pero también tiene una dimensión que escapa a la cuantificación y en la que podemos encontrar sus libertades, deseos y pensamientos. El “sexo” tradicionalmente se ha identificado con el cuerpo, con lo dado, y por consiguiente con aquello sin el cual no puedo vivir. Sin embargo ese cuerpo está atravesado por una gran cantidad de variables que lo interpretan y lo posicionan en un determinado tiempo y espacio, eso es el “género”. Gayle Rubín distingue que “‘un sistema de sexo/género’ es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidad humanas transformadas” (RUBIN, 1996:37). La mirada en la que se refleja el cuerpo es la que le dota de un significado, aunque

las características distintivas se encuentren presentes, desnudas y expuestas, al ser percibidas entran dentro de una dinámica de interpretación que posteriormente formarán parte de la vida aceptada y común de las personas dentro de sus comunidades.

Esta invención y reinención del humano es tan inherente a la existencia que es imposible desligarlo de la historia. Es por ello que este trabajo tiene un doble objetivo, uno histórico y otro antropológico. Siguiendo a Pierre Bourdieu se piensa que el hombre es parcialmente el resultado de un *habitus*, es decir el resultado de una *estructura interna que siempre está en vías de reestructuración* (BONNEWITZ, 2003:66). De alguna manera el hombre produce y reproduce un cierto simbolismo y lo reproduce, si bien haciendo cambios pues las culturas son dinámicas, pero que de alguna manera hay constantes que quedan ahí a pesar de la modificación de los tiempos. Constantes generalmente imperceptibles pero no por ello menos determinantes. Ésta es la dimensión histórica que se quiere rescatar. Aristóteles y Platón han sido referencia constante en el pensamiento de Occidente, y aunque los estudios enfocados al género se han presentado relativamente desde hace corto tiempo, es importante destacar que sin las nominaciones actuales, los temas de sexo/ género han estado presentes y se han ido construyendo de un modo epistémico y político desde hace mucho. La Grecia fundante de la cultura moderna sigue presente en nuestros modelos estéticos, éticos y políticos.

En cuanto a la dimensión antropológica se tratará de mostrar la importancia que tiene el cuerpo en la determinación de estos términos “sexo” y “género”, pues se tratará de explicitar que dependiendo de la visión que se tenga del cuerpo es que se permite una movilidad a la identidad de la persona. Cabe aclarar que por sexo, se hace una inclusión de genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos, y no solamente la apariencia de ser hombre o mujer (LAMAS, 1996:339). Se ha seleccionado a Platón y Aristóteles por considerarlos pilares de la filosofía, pero también porque presentan dos distintas interpretaciones de la persona, y dos propuestas políticas con respecto al ser sexuado. Para lograr estos objetivos, a)se explicará la importancia de abordar tanto el “sexo” como el “género” para entender la identidad personal, b)se realizará un breve planteamiento de la antropología de cada uno de estos autores, centrándonos específicamente en el cuerpo, para

después c) analizar algunas de sus derivaciones políticas y por último d) presentar a la discusión algunas de las complejidades y paradojas que presenta una propuesta y otra con respecto a la libertad.

## Reduccionismos identitarios

Al momento de sopesar posturas, el humano suele polarizar sus respuestas. Rara vez tiene el tino de conservar la medida en sus opciones e integrar en una sola decisión las preferencias que se apuntaban como opuestas. En ocasiones el “sexo” y el “género” suelen tratarse de esta manera, como opuestos casi irreconciliables. Es por ello que se sugiere que ambos son partes irremediamente constitutivas de la identidad de una persona. No hay “sexo” sin género, pues no podríamos hablar de un cuerpo ahistórico, acultural, pues los humanos siempre devienen a la existencia en un instante determinado. *La cultura marca a los seres humanos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás, lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano.* (LAMAS, 1996:344); pero tampoco se puede hablar de un “género” sin “sexo”, pues de alguna manera el cuerpo, al ser una realidad tangible, se ofrece indubitable y voraz. Demanda para sí un sin fin de requerimientos materiales: nutrientes, temperaturas accesibles, movilidad, hidratación, etc. Aquel que pretenda vivir ignorando al cuerpo verá que su estado de vivo se acaba con prontitud. Sin embargo, no se puede incursionar en estas investigaciones si no se tiene claro que el sexo no es el género, pero que la relación entre ambos es confusa. La sociedad asume una serie de juicios ciertos de un individuo tan sólo por el hecho de tener un sexo definido, y conformará su género en parte tomando en cuenta la voluntad del interesado, pero en su mayoría conformándolo sin que él mismo se percate. Lo que nos introduce al término de “categoría sexual” acuñada por Candace West y Don Zimmerman. (WEST y ZIMMERMAN, 1999: 120) Con la intención de presentar este problema, de una manera expositiva me inclino a condensar el espectro de opiniones a dos principales: los estudios sociobiologicistas, que en general se centran en el «sexo» y la interpretación preformativa, que más bien se sitúan en el género como constructo.

En los estudios de género la sociobiología ha cobrado importancia al tra-

tar de determinar los influjos biológicos que desencadenan un determinado comportamiento sexual en la sociedad. El problema se presenta cuando se hace una conexión necesaria entre una estructura anatómica o fisiológica con un desempeño cultural; como sería el suponer que dado el diformismo sexual cerebral, las mujeres tienen siempre un desempeño más pobre que el varón en las matemáticas o en la rotación de objetos mentales, mientras que muestran una mayor expresión verbal, o una mejor percepción de los detalles (KIMURA 2003). Si bien los resultados suelen matizarse de acuerdo a la edad y a la educación, es común caer en determinismos al visualizar al humano solamente con un cúmulo celular evolucionado. En el ámbito feminista de los Estudios de Género esta postura es ampliamente criticada pues abre la puerta a las estructuras de dominación existentes (SPERLING 1991:250). Lo que se suele llamar “esencialismo” se interpreta como algo dado e inamovible, por lo que la evolución humana desde una perspectiva sociobiologicista supondría que el hombre se ha desarrollado de una manera superior a la mujer y que eso ha traído consigo la definición de los roles genéricos existentes. La determinación fisiológica implica mucho más que el hecho de que sean las mujeres y no los hombres, quienes gestan y alimentan a los hijos. El término conlleva la imagen de una forma femenina intrínsecamente inferior, en particular de una forma de inteligencia inferior, que relega naturalmente a todas las mujeres a la ejecución de ciertas tareas bien delimitadas (WILLIAMS 1973:1.725). De este modo interpretado, la naturaleza sería destino, y el género no sería sino una manifestación inequívoca del sexo. Ya que una vez que se han presentado ciertos perfiles, no habría otro modo de organizar la sociedad, sino en virtud de lo que “ya es”.

Por otro lado la performatividad sugiere una presencia de lo humano antiteleológica. Prototípicamente la derridariana Judith Butler encabeza este movimiento el cual niega cualquier tipo de concepto metafísico o determinante y opta por la creación libre y continua que adquiere y modifica su significado al momento de ser realizada. Si el género constituye el cúmulo de los significados culturales que asume el cuerpo sexuado, entonces no puede decirse que un género sea resultado de un sexo de manera única. Llevado hasta su límite lógico, la distinción sexo/género indica una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos (Butler 2007:39). No hay

razón para ligar el sexo con el género. De hecho no hay razón para voltear a ver al sexo (Cucchiari 1996:210). Todo en el humano sería una creación social, ya sea conciente o inconsciente, pero no habría nada de natural que impusiera su curso. Toda la tradición histórica podría perderse de un plumazo y junto con ella las estructuras de dominación masculina imperantes. Sin embargo la pregunta que se presenta es: ¿cuál es el marco de referencia de esta creación, si todo es indeterminación, si no hay aunque sea un primigenio y variable límite. ¿Quién determina la construcción del género? Es acaso un proceso necesariamente justo, equitativo y honesto, o también se está dispuesto a renunciar a esas búsquedas sociales en virtud de la indeterminación individualista.

Estas dos posturas no son nuevas en el menú, de alguna manera ya se han presentado en la historia del pensamiento, pues la necesidad de organizar a la sociedad de acuerdo a algunos parámetros y de encontrar una conformidad con lo que cada quien persigue de sí mismo son búsquedas constantes en la reflexión humana. Aristóteles y Platón presentan respuestas a estas dos preguntas. Ambos tratan del sexo, y de lo que actualmente reconocemos como el género. Es prudente aclarar que tanto en uno como en otro se pueden encontrar los dos términos, pues como ya se dijo, están ligados, pero se tratará de mostrar cómo Aristóteles se puede situar más del lado del sexo, privilegiando una fijeza de personalidad, por lo menos en sus escritos fisiológico-políticos<sup>1</sup>; y en Platón se postula como obligación política el construir ciudadanos de primera calidad con una relativa independencia de su sexo, favoreciendo las estructuras sociales de género que borren la distinción de trato y derechos en el hombre y en la mujer.

## **El cuerpo como huella**

La presencia del hombre supone para el teórico un cúmulo de misterios, y no puede menos que pasar de asombro en asombro. Es constatable que la realidad de lo humano implica muchas variables, muchas tendencias que por lo regular están en tensión. Tanto Platón como Aristóteles formularon sus propuestas tratando de resolver la oposición entre lo que hay de material y lo que no en el ser humano. Esta discusión se identificaba con la disyuntiva entre alma y

cuerpo. La división sexual venía implícita al momento de tornar al cuerpo como objeto de estudio.

Platón, es antes que nada un filósofo político, y tiene como prioridad formular una sociedad que garantice el máximo desarrollo de sus ciudadanos. Al profundizar en lo propio del humano Platón concluye que es el alma racional, aquella por medio de la cual el hombre puede elaborar razonamientos y se apropia de la conducta, lo que distingue a la persona (Pl. *Timeo*, 30a). Por tanto prioriza la parte anímica. Para Platón el cuerpo no es importante. Originalmente el alma se encuentra de manera separada en un mundo que tampoco es material y que posee un mayor estado de perfección, desarrollando la más alta actividad humana, la contemplación. (Pl. *Fedro*, 253d). Sin embargo este estado no es perenne. Las almas humanas tienen que saber controlar sus tendencias para no alejarse de esta búsqueda del conocimiento, de lo contrario, de no controlarlos, recibirán como castigo un cuerpo (Pl. *Fedro*, 248c). Desde el inicio de su aparición en la teoría platónica el cuerpo tiene una connotación negativa. Seguramente por recordar lo contingente, débil, susceptible, limitado y perecedero adquiere un simbolismo negativo. El cuerpo no es el hombre, sólo lo encierra y lo condena a la estadía en un mundo material. Y con el cuerpo deviene el sexo, ya que el modo de organización de esta materia está diferenciado. Propiamente en Platón, las almas son asexuadas, podríamos llamarlas espíritus libres sin ningún tipo de concreción material. Sin embargo ¿cómo es que aparece la distinción entre macho y hembra, hombre y mujer?

Las almas cargan con el cuerpo por que tienen que demostrar en el mundo terreno que pueden alcanzar el conocimiento, el desarrollo de su vida racional, pese a que cuentan ahora con una realidad tangible. El cuerpo es el lastre que dificulta la prueba. Una vez que superen ese peso podrán regresar al mundo de donde vinieron (Pl. *Fedro*, 248a-249b, *República*, 431b-c). Sin embargo no es igual soportar la vida dentro de un cuerpo sano o enfermo, débil o fuerte, bello o feo. El cuerpo hace referencia directa a la cantidad de culpa que se tiene por haber perdido la “racionalidad”. Así concluye Platón, *Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor* (Pl. *Fedro*,

248d). Toda alma que recibe un primer castigo es asignada a un cuerpo de varón. El cuerpo femenino aparecerá después: *Todos los varones cobardes y que llevaron vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en segunda encarnación (Pl. Timeo, 90e y también Timeo, 42 b-c)*. El cuerpo femenino es un peso extra. La corporeidad de mujer implica una mayor cantidad de trabajos. ¿Por qué alguien habría de recibir esa molestia si no es por que ha hecho algo para merecerla? Tal como lo dice Pierre Bourdieu: *La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada* (Bourdieu, 2000:37) En Platón la feminidad es identificada con irracionalidad y descontrol, dando como prueba de esto la fisiología femenina y muy en concreto al hablar de la procreación, la cual muestra Platón como una tendencia casi incontrolable. *Los así llamados úteros y matrices en las mujeres un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo periodo, y errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar-les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogieran fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en útero como en tierra fértil animales visibles por su pequeñez e informes de separar a los amantes nuevamente, crían a aquellos en el interior, y, tras hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivientes. Así surgieron las mujeres y toda la especie femenina (Pl. Timeo , 91c-91d)*

Pese a todo esto sería un error pensar que en Platón se encuentra justificada la inferioridad femenina en las cargas sociales. A diferencia de sus contemporáneos, para Platón la mujer está llamada a buscar una igualdad con el varón. Porque la mujer, realmente no es “ella”, ni “él”, es un alma asexual tendiente al conocimiento, que tiene que soportar las inclemencias del cuerpo aún más que el varón. Por eso para el fundador de la Academia, la educación debe estar dirigida a todos, sin distinción de sexo, para que alcancen de nuevo el estatus de vida racional al que están llamados. La sociedad, el Estado y el gobernante deben procurar que todo lo vivido en el mundo terrenal sea construido para garantizar un bien ulterior. *Si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas. (Pl. República, 451c,451e).*

El “sexo” para Platón es secundario, el “género” hace referencia al sexo por que tiene que contrarrestar una diferenciación anatómica, que de inicio estratifica a la mujer, pero que de hecho se construye en función de liberar al alma del sexo. Como se verá posteriormente el “género” en Platón tiende a eliminar las diferencias sexuales.

El caso de Aristóteles es distinto, si bien fue el discípulo más prominente de Platón, la concepción que tiene del humano y del mundo son distintas. Para empezar Aristóteles no voltea a ver una realidad ajena al mundo material, para él lo real hace referencia a la materia y la materia es lo que posibilita gran parte de la acción. El binarismo cuerpo y alma también está presente, pero no son opuestos, sino que son indispensables y complementarios para el suceso que llamamos “ser humano”. No hay persona sin cuerpo, no hay persona sin alma, este es el principio hilemórfico que sostiene a cualquier viviente. Sin embargo entre el alma y el cuerpo hay una jerarquía. El cuerpo es capaz de moverse gracias a que tiene alma. (Aris, *De Anima*, 412a15-20).

Para poder entender el intercambio que hay entre cuerpo y alma es necesario adentrarnos un poco en lo que significa para Aristóteles el acto y la potencia. Dentro del mundo real cada objeto cuenta con determinaciones que se encuentran presentes en ellos mismos, las cuales se ejercen en presente, o bien pueden llegar a ejercerse en un futuro. Lo primero que distingue a los animados de los inanimados es que los primeros pueden automoverse. El principio de movimiento es lo que Aristóteles denominara alma, ánima. El cuerpo es la materia que posibilita el movimiento. El alma es característicamente activa y el cuerpo pasivo. A diferencia de Platón, el cuerpo no tiene una connotación negativa, el cuerpo es un facilitador del alma (Aris. *De Anima*, 413a3). Entre el cuerpo y el alma hay una correspondencia, en general se pertenecen a sí mismos y funcionan de manera recíproca. De esta manera no se podría decir, por lo menos al hablar de una especie, que un determinado cuerpo no pueda realizar determinadas acciones porque tiene un alma distinta a la que pertenece.

Al hablar de distintos cuerpos, estamos diciendo que tienen distintos modos de animación. La diferencia sexual en Aristóteles está presente por que hay seres con principios más activos que otros. El hombre tiene un principio más activo, es el representante del alma, mientras que la mujer es pasiva, y

está más cercana al cuerpo (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 729a 9-11). De algún modo la mujer “puede” hacer menos cosas que el hombre: *el macho y la hembra se distinguen por una cierta capacidad y una incapacidad*. (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 765b-23). En el imaginario aristotélico la mujer no puede realizar las mismas acciones que el hombre porque tiene una conformación entitativa distinta de la del varón. Radicalizando las cosas sería como comparar a los pájaros con las lombrices, es evidente que unos pueden hacer cosas que los otros no, si bien Aristóteles sí aclara que hombre y mujer pertenecen a la misma especie. (Aris. *Metafísica* 1058 a29-b26) En contra de la visión de Aristóteles que propone Thomas Laqueur (LAQUEUR: 1994:58-72), no sólo estamos hablando de oposiciones, sino de jerarquías. A medida que se tengan más actos posibles realizables en el alma mediante el cuerpo se tiene una superioridad sobre aquellas criaturas que no pueden realizar tantas actividades debido a su composición (alma-cuerpo) inferior. El sexo tiene una correspondencia con el alma a la que pertenece, es reflejo de su estatus y posibilidades. Es por ello que para Aristóteles no es ningún atropello establecer “clases” de humano. *De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera* (Aris. *Política*, 1260a9-15).

Tal como lo hemos planteado Aristóteles estaría mucho más cercano a una versión sociobiologicista, en donde el cuerpo tiene la huella de un sexo, y que, como toda huella, deja marcas que no pueden desaparecer, que se llevan consigo en cada una de las actividades que se realizan. Como dirá Bourdieu: *Inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe también en los cuerpos a través de las conminaciones tácitas implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de los rituales colectivos o privados* (BOURDIEU, 2000:38). Es como una cicatriz, que aunque no esté presente todo el tiempo en el pensamiento de quien la tiene, no por eso deja de estar y de ser visible si se la busca. En Platón, el cuerpo también es huella, pero de una culpa que quiere dejar de serlo y tornarse olvidada. Tan pronto eso no suceda, mientras se tenga cuerpo, estará ahí.

Platón y Aristóteles asumen la diferencia sexual, pero la diferencia de sus perspectivas es lo que les posibilita una propuesta de conformación política sexuada distinta.

## La apropiación social del cuerpo individual

El irresistible fragor de la disputa entre el bien propio y el de los otros irrumpe con cierta frecuencia en el acontecer de la vida humana. No poco tiempo de la propia existencia es invertido en la reflexión de las condiciones de vida, de si se tiene lo justo, o se vive como se quiere. Y es que las personas no sólo se contentan con vivir, sino que además buscan vivir bien. Así es como aclara Aristóteles la necesidad que se tiene de pertenecer a una comunidad (Aris. *Poética*, 1280a41 y ss). La presencia del otro adquiere consecuencias para la propia supervivencia. La existencia personal supone una serie de necesidades que requieren ser resueltas para continuar y mejorar el atributo de estar vivo. Si cada sujeto sólo viera por sí mismo y no interactuara con los demás, sería difícil alcanzar el grado de vida buena que se puede obtener si se relacionara con sus semejantes. “Cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse”, dicho en letras de Platón, esto es lo que se suele llamar Estado (Pl. *República*, 369c). Tanto el fundador de la Academia como el Estagirita tienen dentro de su agenda intelectual el llamado a mejorar la sociedad en la que se encuentran. El hombre es un ser social.

Esta relación entre las personas puede fortalecer el desenvolvimiento vital que tiene cada persona. Sin embargo, no siempre esta reunión de individuos se da de manera fácil y sin roces, de una manera recíproca y en cuanto a la búsqueda de una mejora de todas las partes. A veces la convivencia humana tiene aristas puntiagudas con prejuicios para un gran número de pobladores de una comunidad. Estos prejuicios de cotidiano tienen mucho que ver con el sexo. Es por eso que líneas más tarde también en *La Política* Aristóteles aclara sobre la necesidad de poner límites en la convivencia: “Hay en efecto, entre ellos convenios sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alianza.” (Aris. *Política*, 1280a48-1281b1). Se tienen, pues dos tipos de intereses en una sociedad, los individuales y los comunitarios. La medida en que se prioricen unos sobre otros dependerá, en mucho, de la visión que se tenga de la persona.

El individuo se vuelve parte de su sociedad y no puede ignorar que sus acciones les afectan a otros. Las decisiones que cada quien tiene para consigo

empapan a los que lo rodean. La interpretación del “género” en la sociedad es uno de los muchos prismas con los que se evalúa la dinámica individual. Como se estableció anteriormente los cuerpos se encuentran en el mundo de manera sexuada. Tanto Platón como Aristóteles asumen esta diferencia. Y aunque el primero elabora todo un aparato político para superarla, de todas maneras el “sexo” irrumpe en su discurso sobre todo al hablar de la procreación. Por su parte Aristóteles construirá su aparato político a partir del sexo, distribuyendo los trabajos de acuerdo a las capacidades que él “naturalmente” encuentra presente en un sexo y no en otro.

La elaboración de la sociedad Platónica está referenciada a procurar que el individuo alcance el nivel de desarrollo racional idóneo para ser merecedor del mundo inmaterial. El mundo material, como se ha dicho, es una prueba. En el mito de la caverna, Platón propone que es el sabio, el que está llamado a dirigir a sus compañeros en este camino a la racionalidad (Pl. *República*, 514a-521b). Con esto Platón establece que hay diferencias entre las almas y por tanto entre los cuerpos. Existen humanos que están llamados a trabajar físicamente, otros que están llamados a defender la ciudad, y otros que están llamados a dirigir. (Pl. *República*, 414a y ss.). Para Platón las mujeres también están llamadas al conocimiento y a gobernar (Pl. *República*, 540b-c). Hombre y mujer tendrán la misma finalidad, terrena y espiritual. La primera, la terrena, será cumplir con el Estado, la segunda, trascendente e inmaterial, será acercarse al Conocimiento. Pese a la equidad de género que muestra Platón en su propuesta social, hay que destacar que no es un equidad general, pues las almas se encuentran estratificadas<sup>2</sup>, hay almas que “pueden” más que otras, hay cuerpos que “pueden” más que otros. Si bien la construcción social de la personalidad para Platón tiene que borrar la desventaja por sexo, no sucede así con la gradación de la sociedad. Unos son los llamados a mandar y otros a obedecer. *El dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos*( Pl. *República*, 415a-b.). La movilidad social que acepta Platón es prácticamente nula. Sin embargo el Estado debe velar por todos los integrantes de su sociedad sin distinción de clase a encontrar la finalidad que se ha descrito.

Por lo que pregunta Platón: *¿Y hay algo mejor para un Estado que el que se generen en él los mejores hombres y mujeres posibles?* (Pl. *República*, 456e) La respuesta es la educación. Uno de los modos más eficaces para reproducir el imaginario social es la educación, tanto por parte de las instituciones estatales, como por la familia. En esto Platón no quiere correr ningún riesgo y eliminará la familia como educadora, dejando la instrucción de los infantes totalmente a manos del Estado, inclusive desde el momento siguiente al alumbramiento (Pl. *República*, 460b), pues Platón está consciente de la inversión parental asimétrica que existe y busca eliminar esa condición.

La construcción de los seres humanos está a merced de los parámetros estatales, si bien es cierto que en Platón no hay distinción entre la educación que recibe un hombre o una mujer (Pl. *República*, 455e-456b), también es cierto que no podríamos hablar de una completa dilución del género, pues Platón retoma la diferenciación sexual al momento de hablar de la procreación. A fin de cuentas el Estado necesita más ciudadanos, o visto desde una perspectiva Platónica, las almas siguen necesitando habitar un cuerpo para pagar sus culpas.

La reproducción en la propuesta de Platón es un proceso guiado por los sabios, los cuales dispondrán mediante un sorteo arreglado cuáles serán las uniones convenientes para el Estado. *Instituiremos festivales en los cuales acoplaremos a las novias con los novios, así como sacrificios, y nuestros poetas deberán componer himnos adecuados a las bodas que se llevan a cabo. En cuanto al número de matrimonios, lo encomendaremos a los gobernantes, para que preserven al máximo posible la misma cantidad de hombres, habida cuenta de las guerras, enfermedades y todas las cosas de esa índole, de modo que, en cuanto sea posible, nuestro Estado no se agrande ni se achique (...). Deberán hacerse sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada cópula, y no a los gobernantes.* (Pl. *República*, 460a) . Bajo la perspectiva del mundo actual a muchas personas esta propuesta les parecería escandaloso, pues supone utilizar a otro ser humano para bienestar del Estado. Sin embargo si recordamos que para Platón el cuerpo no es importante y que la sexualidad debe ser olvidada, entonces estaría pensando en el cuerpo como una moneda de intercambio, un poco más quizá que el pagar impuestos. El ejercicio de la atracción sexual se sometería al bien común. El “género” es decir, la asociación de las ideas culturales y sociales que tienen un origen en la diferenciación sexual, pero que no deben estar sometidas a ello se consigue en Platón. Inicia en el cuerpo

pero trasciende al cuerpo, y se acepta la idea de la construcción de la persona. El ser humano es lo que las experiencias han hecho que sea. Los procesos de significación tejidos en el entramado de la simbolización cultural producen efectos en el imaginario de las personas (LAMAS, 1996:336).

La organización política de los sexos en la teoría aristotélica es muy distinta. Aunque también en el fundador del Liceo el bienestar individual está sometido al bien común. La biología de la persona marca rumbo. No se le puede pedir al ciudadano que haga para el Estado algo que está fuera de su condición natural. La polis es como un sistema natural en una macroescala. Para Aristóteles la distribución de las actividades está en función de las posibilidades que tenga. La mujer es a la materia, lo que el hombre es a la forma. Y dentro de la forma esta el principio activo, aquel que genera movimiento (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 729a9-11). Esto se debe a que la mujer, de alguna manera es un producto natural incompleto. *Pues igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no; de la misma forma, de una hembra unas veces nace una hembra y otras veces un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado, y las menstruaciones son esperma aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma* (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 737a16 y ss.). Si es el alma la que informa al cuerpo y el alma es superior al cuerpo, aquel del que parte el principio del alma es necesariamente superior a aquel que solamente pone el cuerpo. *Y también en la relación macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro es inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo ocurre entre todos los hombres.* (Aris. *Política*, 1254 b17-20).

La mujer dentro de la polis está llamada a obedecer por su falta de racionalidad, no puede sino ser consistente con la naturaleza inferior que tiene. Aristóteles liga esta muestra de inferioridad a varias muestras de su anatomía. Como lo sería la falta de fuerza, musculatura, herramientas de defensa como los espolones, colmillos o cuernos en los animales, y presencia de voz delgada y aguda (Aris. *Sobre la historia de los animales*, 533a-29). De tal suerte que en la organización de la ciudad los varones tienen que hacerse responsables de los esclavos, las mujeres y los niños, pues ellos no gozan de una racionalidad acabada (Aris. *Política*, 1260a9-15). La naturaleza funda la política, y las relaciones políticas dictaminan lo que es naturaleza. *Gracias a que el principio de división social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida*

se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia natural de la división social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de división objetiva, como en la subjetividad, bajo las forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas (BOURDIEU, 2000:24).

El asumir esta diferencia en las composiciones fisiológicas de varones y mujeres, causa en la mentalidad de Aristóteles una organización completamente distinta que permea todas las estructuras sociales. La mujer es inferior y hay que recordarle esto. Pensar en educar a la mujer es desperdiciar recursos de la polis pues sería inútil debido a su composición y de hecho educarlas bajo un sistema equitativo, provocaría infelicidad y desorden (Aris. *Política*, 1269b y ss.). Las mujeres de algún modo son un mal necesario para la ciudad por que son necesarias para la procreación (Aris. *Sobre la generación de los animales*, 716a14), pero el Estado tiene que asumir esta jerarquización y diversidad de necesidades de su gente; tiene que crear los medios para resolver los problemas que se presenten por esta incapacidad. Muestra de ello son los arcontes epónimos, que son los encargados de resolver las cuestiones administrativas de las mujeres, como las herencias, abusos físicos, matrimonios, etcétera, porque la mujer no puede asumir la responsabilidad de la resolución de estos problemas (Aris. *Constitución de los atenienses*, 42,5 y 56,6). Evidentemente todo esto implica recursos que el Estado tiene que invertir.

El desempeño constante de la mujer será inferior que el de el hombre. Aunque quisiera, no puede equipararse con un varón. *Son más bellas las virtudes y obras de quienes son por naturaleza más virtuosos, como por ejemplo las del hombre que las de la mujer* (Aris. *Retórica*, 1367a). Por si alguna vez se tratará olvidar la diferencia de los sexos, conviene hacerlas notar de una manera más clara. *Cuando uno manda y otro obedece, se busca establecer una diferencia en los atavíos, en el tratamiento y honores, como ya lo dijo Amasis en la anécdota sobre el lavapies. La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera* (Aris. *Política*, 1259b28).

Con todo esto, Aristóteles no está a favor de un abuso del hombre hacia la mujer. *En efecto, las funciones entre los hombres están divididas desde un principio y las del hombres son diferentes de las de la mujer y así suplen sus necesidades mutuas contribuyendo en lo que es propio de cada uno a la común provisión. Por esta razón,*

*en esta amistad parece darse lo útil y lo agradable. Y si ambos son buenos, pueden ser una amistad por causa de la virtud, porque cada uno tiene su virtud, y ambos pueden disfrutar en tal estado de cosas. Los hijos parecen ser un lazo de unión entre marido y mujer, y, por eso, los que no tienen hijos se separan más fácilmente: los hijos son un bien común a ambos y lo que es común une (Aris. Ética Nicomaquea, 1162a23).*

Es indiscutible que bajo el esquema planteado, Aristóteles se pronuncia definitivamente por un determinismo sexual, y el género resulta una instancia caduca, es exclusivamente muestra de la diferenciación biológica. De alguna manera las prácticas culturales podrían ser muestra de un “género” distinto entre las diferentes sociedades y eso podría ser construido, pero el género en sí mismo no es fruto de una libertad creadora.

El problema al que nos incitan ambos autores es el de la libertad, pues en ambos casos resulta comprometida. Quizá el problema es el por qué queremos defender la autodeterminación de la persona. En la última sección trataremos de plantear cuales son las complejidades en el tema de la libertad que presentan las dos propuestas.

## La paradoja de la libertad en el sexo y el género

Los aparatos de pensamiento de Platón y Aristóteles nos recuerdan lo difícil que es la resolución de problemas humanos. En concreto al hablar sobre la construcción de la persona, de la sociedad, del bien común, el buen gobierno, las preconcepciones que tiene el artífice de la teoría saltan a la luz causando graves problemas con las mejores de las intenciones.

Platón no toma en consideración al cuerpo. La pregunta que sigue es: ¿estoy dispuesto a renunciar a mi sexualidad, a la identificación con mi cuerpo, a una materialización de mi yo? ¿Seré consecuente y olvidaré la dimensión material que me implica y desistiré de pensar en un bienestar material, sexual, saludable y placentero? Es cierto que al renunciar al cuerpo, o por lo menos al plantear al cuerpo como medio intrascendente, se adquiere una mayor libertad de construcción humana. La personalidad no estaría ceñida a los límites espacio temporales, y ciertamente sería independiente de ellos. Aún si renunciáramos a la opción platónica del Mundo de las Ideas, el Dios creado y el alma, de todas

maneras al negar la realidad corpórea tendríamos que recurrir, a un “algo” que defina a un determinado ser humano, al que le podríamos llamar, conciencia, psiqué, yo, pulsiones o pensamiento. Y estos tendrían que caer dentro de lo material o lo inmaterial. Si se limitan a lo inmaterial, las consecuencias son las mismas y si se definen en términos materiales, estaríamos hablando de cuerpos, energías, masas por lo que nos llevaría necesariamente a determinaciones. El cuerpo necesariamente implica límites. Límites de extensión, de requisitos de mantenimiento como agua, comida, descanso.

Además, al hablar del humano como ser construible, como realidad cambiante y en construcción, inevitablemente caemos en determinaciones, aunque sean parciales, de formación. Pues la pregunta que tendría que hacerse es: ¿con qué me construyo? Si lo que es la persona es realizable en la medida que se va realizando, las variables que intervienen serán decisivas en el proceso. Los actos que se ejerzan serán definitivos. Pero el problema se agrava cuando soy consciente que no se pueden prever y elegir todos los aspectos que construyen mi mismidad. Yo no decido con quién me voy a topar en la calle, el lugar en donde nazco, a quiénes tengo por vecinos y mucho menos las políticas económicas mundiales. También cabe pensar que existen personajes que tiene mayor injerencia en las decisiones colectivas que otros, y que por lo tanto ellos pueden construir la personalidad de otros sin que los individuos estén conscientes. Tal como pasa en la República platónica en donde todo está diseñado por un grupo de sabios, los cuales creen que saben mejor lo que le conviene a cada ciudadano de la polis y entonces determinan su educación, vocación, trabajo, matrimonio y procreación. ¿Si el humano es absoluta apertura e indeterminación, entonces cómo es que me encuentro alienaciones constantes en el mundo? ¿Por qué tropiezo con dominaciones repetitivas llámense, ricos, blancos, hombres, por citar algunos? Si como dirá Bourdieu hay constantes simbólicos, ¿a quién le toca establecer y a quién le toca cambiar estos simbolismos?

El problema no es menor si nos limitamos al cuerpo y aceptamos que no hay nada más allá que los genes y la fisiología. Como ya se ha dicho, el cuerpo implica determinación y ésta es lo opuesto de la apertura. Aquí sí que estaríamos dispuestos a renunciar por completo a la libertad. El hombre no sería, sino un desplegar continuo de factores preestablecidos. Aristóteles nos plantea una sociedad que debe ser coherente con las naturalezas con las que

cuenta y debe fijar los roles de trabajo. Entonces, ¿por qué esmerarse en cambiar nada, en conocer, en crear conciencia, si todo “es” como “debe ser”? ¿De dónde sale este sueño de libertad? ¿Por qué experimento en mí la posibilidad de mutación, y cuando adquiero independencia se manifiestan sensaciones de satisfacción, reales, presentes e innegables? ¿Estoy dispuesto a abandonar la idea de mejora del mundo o tengo que aceptar que los cambios que se hacen no son substanciales, sino ecualizaciones distintas de la misma tonada?

La resolución de estas paradojas es complicada, pero nos recuerda que no podemos ignorar la biología, aunque tampoco tenemos que estar limitados por ella. Se tiene que encontrar un punto medio entre lo natural, incluyendo lo biológico y lo socialmente construido. Promover una modificación de estructuras sociales sin perder de vista lo que es el humano. Una teoría que permita retomar los límites ciertos y presentes que aporta la existencia de la persona, enfocándose en sus capacidades. Tal como lo dice la filósofa Martha Nussbaum: *Las cuestiones de la vida y la muerte, la buena o la mala nutrición, la condición o la fortaleza de una buena o mala salud, no son solo materia de diversidad cultural, sin embargo son experiencias que son formadas culturalmente y que pueden influir de muchas formas* (Nussbaum, 1998:29). O en palabras de Gayle Rubin: *El hambre es hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente* (RUBIN, 1996:42). El humano es una realidad que tiene una conformación heterogénea, mas requiere unas constantes para poder desarrollarse de una manera idónea. Si no detectamos cuáles son estas constantes y qué es lo propiamente humano, no se podrá velar por su incremento; al mismo tiempo dicho incremento deberá estar mediado por una sociedad, la cual es en cierta medida responsable de los estímulos que recibe la persona y de las asociaciones que vincula a determinados comportamientos que juzga “normales”. Esta distinción entre lo dado y lo creado en la naturaleza nos podrá proporcionar una directriz mayor al momento de tomar no sólo decisiones individuales sino políticas en virtud de un esencialismo dinámico. *Propongo que sin un esencialismo de algún tipo, estamos desprovistos de dos sentimientos que son absolutamente necesarios si es que queremos vivir juntos apropiadamente en el mundo: compasión y respeto* (Nussbaum, 1992a:205).

Si por esencia estamos aceptando una realidad incólume y determinada que condena al hombre, entonces no hay oportunidad para el futuro. Si por

el contrario entendemos que la esencia humana es el despliegue constante y actualizable de una persona dentro de un marco de posibilidades, la misma materialidad del hombre nos muestra que es susceptible de crecimiento y modificación. Los más novedosos estudios sobre la neuroplasticidad y posibilidad de transformaciones tanto operativas como estructurales en el cerebro nos lo demuestran (NOGUES, 2003:253 y ss). Se es un cuerpo sexuado, pero también se es una persona que asume, cambia, y confecciona esa autenticidad en cada elección que toma. No sólo el individuo, sino la sociedad son responsables del tipo de personas que tenemos. Somos autodeterminados y determinables, independientes e inacabados. Soledades que devienen al mundo, pero que en su trayecto modifican el entorno y crean posibilidades. La construcción del género está en nosotros, en aquello que de facto somos, pero también en aquello que decidimos ser.

### Notas

<sup>1</sup> Al analizar la teoría aristotélica es prudente aclarar que unos son los postulados que se derivan de sus escritos anatómicos y políticos, y otras son las deducciones de sus textos metafísicos y éticos. Se piensa que esto se debe al influjo de su tiempo, ya que le hubiera costando un rompimiento dramático con su época el ser consistente con sus escritos éticos. En concreto nos estamos refiriendo a contradicción que ofrece la primera línea de la *Metafísica* “Todo hombre desea por naturaleza saber” (Aris: *Metafísica*, 980a1), con la estratificación de los humanos planteada en la *Política* en donde establece “clases” de humanos (Aris: *Política*, 1254<sup>a</sup>15-20).

<sup>2</sup> Sobre si Platón es un feminista es una cuestión delicada. Pues aunque en sus propuestas políticas es evidente una equidad de género, también en cierto que en otros escritos, cuando no esta pensando en la reestructuración social, se le escapan comentarios bastante desfavorables para las mujeres como la falta de control (Pl. *República*, 395d, *Fedón*, 60 a), la cobardía (Pl *Tímeo* 40e) o la falta de intelectualidad (Pl. *Cratilo*, 392c y ss).

### Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Acerca del Alma*, Int. Trad y notas de Tomás Calvo Martínez, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Constitución de los atenienses*, Edit. Gredos, Madrid, 2000.

- \_\_\_\_\_, *Ética Nicomáquea*, Editor: Julio Pallí Bonet, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Investigación sobre los animales*, Editor: Julio Pallí Bonet, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*, Int. Trad y notas de Tomás Calvo Martínez, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Política*, Int. Trad y notas de Manuela García Valdés Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Retórica*, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- BOURDIEU, Pierre: *La Dominación masculina*, Anagrama, Barcelona 2000.
- BONNEWITZ Patrice: "El homo sociologicus bourdieusiano. Un agente social" en *Primeras lecciones sobre la sociología de Pierre Bourdieu*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- BUTLER, Judith: *El género en disputa*, Paidós Col. Género y sociedad, Barcelona, 2007.
- CUCHIARI, Salvatore "La jerarquía de género: Teorías de los orígenes versus teorías de la reproducción" en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEGUNAM, México, 1996.
- KIMURA, Doreen "Sex Differences in the Brain" en *Science American*, mayo 13, 2003.
- LAMAS Marta: "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género" en *Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM, México, 1996.
- NOGUES, Ramón: *Sexo, cerebro y género: Diferencias y horizonte de igualdad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- NUSSBAUM, Martha: "Human Functioning and Social Justice, in Defence of Aristotelian Essentialism" en *Political Theory*, vol. 20 no. 2, May., 1992.
- \_\_\_\_\_, "Constructing Love, Desire, and Care" en David M. Estlund (ed.) *Sex, Preference and Family: Essays on Law and Nature*, Oxford University Press, NC, USA, 1998.
- PLATÓN: *Diálogos (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras)* en Tomo I, Editor: J. Calonge Ruiz, C García Gual, E. Lledó Íñigo, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos, (Fedón, Banquete, Fedro)* en Tomo III, Editor: J. Calonge Ruiz, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos, (Filebo, Timeo, Critias)* en Tomo VI, Int, Trad y notas de M<sup>a</sup>. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Edit. Gredos, Madrid, 2000, 286pp
- \_\_\_\_\_, *Diálogos, (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)* en Tomo II, Editor: J. Calonge Ruiz E. Acosta Méndez, F.J. Olivei, J.L Calvo, Edit. Gredos, España, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos, (República)* en Tomo IV, Int. Trad y Notas de Conrado Eggers Lan, Edit. Gredos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Las Leyes*, Tomo I, Edit. Gredos, Madrid, 1960.

\_\_\_\_\_, *Las Leyes*, Tomo II, Edit. Gredos, Madrid, 1960.

RUBIN, Gayle: "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo" en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas, PUEG, Cd. de México, 1996 35-96.

SPERLING, Susan: "Baboons with Briefcases vs. Langurs in Lipstick" en *Gender at the Crossroads of Knowledge* ed M. di Leoardo University of California, Berkeley, 1991, pp. 204-234.

WEST Candace y ZIMMERMAN Don H.: "Haciendo género" en *Sexualidad, género y roles sexuales*, FCE, México, 1999.

WILLIAMS, Neely "The argument against the physiological determination of female roles: a reply to Pierre L. Van den Berghe's rejoinder to Williams extensions of Brown's article", *American Anthropologist*, 75, 1973 pp. 1.725-1.728.

# EL CARÁCTER RETÓRICO DE LA ÉTICA A PARTIR DE ARISTÓTELES<sup>1</sup>

Jacob Buganza  
Instituto de Filosofía Universidad Veracruzana

## 1. Ética y retórica

Victoria Camps, en su ensayo *Ética, retórica, política* parte de un lugar poco frecuente para hablar del entrecruce entre ambas. Lo hace a partir de la ética de Baruch Spinoza. Se trata de un sendero sólo aparentemente poco transitado, pero muy eficaz. La intención última de Camps es hacer ver que el poder de la razón es muy limitado. Poco a poco aparece su tesis de fondo, a saber, los límites de la razón tanto desde el punto de vista de su eficacia para proyectar el valor moral a la voluntad (problema de los límites de la razón práctica), como para conducir o moldear los afectos. ¿Es acaso la razón una facultad con poca fuerza para atraer a la voluntad a lo que es bueno? ¿Es la voluntad una facultad débil y poco eficaz para hacer lo que se debe? Las siguientes son sus palabras: “Las teorías sobre la justicia, la libertad, la democracia, la convivencia, las necesidades básicas están ahí, pero no se realizan en la práctica. ¿Por qué motivo? ¿Por ignorancia de los medios o por debilidad de la voluntad? Spinoza puso especial énfasis en lo primero; Aristóteles tendió a subrayar lo segundo.”<sup>2</sup> En realidad se trata de un sendero sólo “aparentemente” poco transitado, pues resulta ser un lugar común para dar cuenta de la importancia de la retórica. Se trata, ciertamente, de

un sendero que ilustra con mucho tino por qué es necesaria la retórica en la ética. Pero hay que verlo con mayor detalle. Para ello, los argumentos de Camps resultan provechosos, aunque será imprescindible apuntar un par de matices: “Si el poder humano careciera de límites, no habría necesidad de adornar la verdad con retórica; si sólo el conocimiento del bien motivara la acción ética, Aristóteles no hubiera dedicado un libro entero de su *Ética a Nicómaco* a explicar el fenómeno de la *akrasía*, incontinencia o debilidad de la voluntad, y Freud no se hubiera manifestado tan angustiosamente pesimista a propósito de ‘el malestar en la cultura’”.<sup>3</sup>

En primer lugar, no parece conveniente utilizar el concepto de “el poder humano”, porque los afectos entendidos como apetitos naturales, elícitos y voluntarios son parte indudablemente de “lo humano”. Camps quiere referirse con “el poder humano” a la razón, pero en realidad se trata, desde nuestra visión, de un poder más que acaece en el hombre. En otras palabras, el argumento puede reformularse en estos términos: si el poder de la razón fuera suficiente para presentar el bien apeteciblemente a la voluntad, no sería necesaria la retórica; pero resulta que la razón es insuficiente para tal labor, luego es necesaria la retórica para presentar lo bueno a la voluntad. Esta visión estaría en consonancia con la de Aristóteles, pues es un tópico común afirmar que es la dialéctica la encargada de hallar la verdad o, para decirlo con mayor precisión, es un método que se encamina a encontrar la probable verdad, sea ésta teórica o práctica, la retórica es la encargada de hacer persuasiva la verdad pues ésta no es, primariamente, la que encuentra la probable verdad, sino la que la hace persuasiva.

Y en segundo lugar, el argumento de Camps se refiere no ya a la razón propiamente, sino a la voluntad, a la cual considera endeble. De lo que se trata, ciertamente, es de lo endeble que es la voluntad para seguir a la razón, esto es, la voluntad es débil para lograr el bien inteligible. Pero sucede que la voluntad es capaz de deformar al bien que le presenta la razón, por lo cual es ineficaz desde el punto de vista moral. Puede decirse, desde esta segunda perspectiva, que si la voluntad es incapaz de seguir el bien que la razón le presenta, lo cual equivale a afirmar que la voluntad puede distorsionar al bien moral, y la retórica tiene como cometido desde el punto de vista moral presentar el mejor bien a la voluntad desde el punto de vista de la verosimilitud o razonabilidad, luego

es necesario que la razón se sirva de la retórica para lograr que la voluntad quiera con mayor presteza lo que es más bueno moralmente.

En general, la ética no es un saber puramente deductivo, en el sentido de que sea apodíctico, demostrativo, concluyente, decisivo. La ética, ciertamente, se sirve de la lógica formal, esto es, de la deducción y la inducción, pero la lógica no es suficiente para lograr la persuasión ética. Más bien la ética, al tratar los asuntos de la moral, pretende lograr aclarar por qué es menester seguir, corregir, modificar o eliminar ciertas normas morales. Por ello, la ética, al intentar la persuasión, echa mano no sólo de la lógica formal, sino además de ciertos tropos estilísticos que suelen llamarse “figuras retóricas.”<sup>4</sup> Las figuras retóricas son capaces de volver “razonable” el discurso ético, pues no se trata de brindar ocurrencias, sino opiniones que pueden sustentarse o fundarse, aunque no sea a la manera del *more geometrico* de los racionalistas.<sup>5</sup> De ahí la tesis que afirma que con la inclusión de la retórica, la razón discursiva se ensancha. Y es que sucede que, como afirma Victoria Camps en seguimiento de Perelman, las “pruebas retóricas” más que demostrar en el sentido de la lógica formal, tienen la finalidad de persuadir.<sup>6</sup>

Persuadir es, en cierto modo, mover. Es un movimiento que se incita gracias al consejo, pues *suadeo* (*suadere*) es precisamente aconsejar, exhortar. La función de la retórica es, entonces, aconsejar con el fin de incitar al depositario del mensaje que se mueva en pos de lo que sostiene el retórico. Por ello es que Rhys Roberts ha propuesto traducir el término *πίστεις* como “persuasión” o “modo de persuasión” (*modes (or, sources) of persuasion*) o “prueba probable o retórica” (“If ‘proofs’ be retained, it should be qualified by the adjective ‘probable’ or ‘rhetorical’”).<sup>7</sup>

Por otra parte, la siguiente afirmación de Camps, aunque ella la considera clara, no parece serlo tanto: “El discurso sobre lo probable, un discurso básicamente deliberativo, tiene que compaginarse mal con la prescripción, el imperativo o el precepto.”<sup>8</sup> Esto equivale a decir que la retórica tiene mala compatibilidad con la prescripción, el imperativo o el precepto. Es insuficiente, nos parece, la incompatibilidad de la que habla la filósofa española, pues no es que tales figuras del lenguaje se compaginen mal con la retórica, sino que se trata de modos, tal vez poco eficaces desde el punto de vista de la autonomía moral, para motivar la acción moral buena, pero puede suceder que sean eficaces desde el punto de vista heterónimo. Lo cierto es que la prescripción, el imperativo o

el precepto mueven también a la parte irracional del hombre, esto es, a la que no es completamente ajena a la razón, al motivar, por ejemplo, el miedo. No se trata, entonces, de una mala retórica como parece sugerir Camps. Se trata, simplemente, de una retórica coercitiva y que convence, aunque por otras vías que no son aquéllas por las cuales se inclina la filósofa española. La retórica que implica la coerción representada en la prescripción, el imperativo o el precepto motiva a la acción, pero en vez de hacerlo a través del apetito amoroso al bien, lo hace por el apetito odioso al mal. Por eso es que Aristóteles, al distinguir las tres maneras a través de las cuales puede persuadir la retórica, considera que los oyentes (ακροα) pueden ser movidos o persuadidos (προαχθίσιν<sup>9</sup>) en lo referente a la pasión (Ὅταν ε...ς πάθος) por obra del discurso (Ὅπῳ τὰ λόγου).<sup>10</sup> El mismo Aristóteles, enseguida, considera que dentro de las pasiones (específicamente al considerar al juicio que implica a la pasión) se cuentan el amor y el odio; de ahí que escriba que, ciertamente, no se dan (Ἐποδιδόμεν) los mismos juicios (Ἐμοίως τῆς κρίσεως) cuando se ama que cuando se odia (φιλοῦντες κα... μισοῦντες).<sup>11</sup> En este contexto es menester tener presente que la norma moral es capaz de mandar, prohibir, permitir y castigar. Si se propugna una y las otras se desechan de antemano, se empobrecen las diversas funciones o actos de la norma e, incluso, se desacreditan las distintas manifestaciones de la pasión, lo cual no es contrario a afirmar que el amor es el acto fundamental de la pasión.

Con lo dicho, puede comprenderse la siguiente afirmación. La ética, al ser una parte de la filosofía que no resulta clara y distinta, en su acepción cartesiana, es, por el contrario, claroscuro. La ética, aunque presumiblemente se enfoque a estudiar los principios últimos del actuar moral, versa sobre lo contingente, es decir, sobre lo que podría ser de otro modo, pues la elección es siempre contingente. Esta característica, muy en la línea de la totalidad de la filosofía práctica, no hace sino poner de manifiesto las limitaciones del conocimiento humano para lograr una aplicación completamente rigurosa (desde los cánones de la lógica formal) de los principios morales a los casos cada vez más específicos que alcanzan la acción moral misma. Siendo la retórica un instrumento que no exige el razonamiento desde la perspectiva de la lógica formal, se sigue que la ética puede servirse de ella para su labor argumentativa.

## 2. La actualidad de la retórica aristotélica

La retórica aristotélica ha tenido un reimpulso reciente en el contexto de la filosofía, especialmente en la filosofía práctica.<sup>12</sup> En efecto, algunos autores han puesto a dialogar la retórica aristotélica con algunos modelos políticos contemporáneos, como la democracia deliberativa, representada por Habermas y Rawls, que surge como alternativa a la democracia liberal. La democracia deliberativa tiene su punto nodal en la recuperación del concepto de razón que Kant elabora en su respuesta a qué es la Ilustración. Se trata de una “razón pública”, entendida como la obediencia a leyes generales que los ciudadanos se otorgan a sí mismos. La razón comunicativa tiene como objetivo una deliberación que conlleva al entendimiento mutuo entre los miembros de la sociedad. Por eso es que la racionalidad comunicativa implica una teoría de la deliberación argumentativa. Por otro lado, la teoría republicana contemporánea, representada por autores como Pettit, sostiene que deben integrarse los aspectos normativos y empíricos de la deliberación. Sostiene que la deliberación forma parte del “ideal republicano”, pues procura que cada ciudadano esté en posibilidad de exponer las razones de sus puntos de vista, lo cual implica minimizar el riesgo de que la política se convierta en asunto de grupos de interés. No se trata de negociar (que conviene más a los grupos de interés), sino de debatir colectivamente. Es un compromiso del ciudadano participar en el debate público, exponiendo sus razones en vistas a la consecución del bien común de la sociedad. De acuerdo con algunos autores, Aristóteles tiene algo que aportar a la política contemporánea, especialmente desde el punto de vista de su retórica. La opinión de Francisco Arenas-Dolz, quien ha dedicado buena parte de su investigación al modelo aristotélico de la retórica, es la siguiente:

Considero, pues, el marco aristotélico más plausible, práctico y abierto que el ofrecido por muchas de sus alternativas contemporáneas. Este marco es *teleológico*, lo cual implica que no es meramente fáctico, pues no sólo trata de *explicar* los fenómenos particulares en base a definiciones adecuadas, sino que además incluye la exigencia de *comprender* y relacionar estos fenómenos con el todo del que forman parte. Por todo ello es posible afirmar que el marco *hermenéutico* que Aristóteles nos proporciona es un marco *crítico*: parte de nuestra inherente estructura biológica, aunque no entendida de un modo determinista, sino más bien como una fuente *potencial* desde la cual resolver *problemas*, configurar *capacidades* y moldear *inclinaciones*.<sup>13</sup>

Por supuesto que la visión aristotélica de la retórica está en estrecha relación con su filosofía política y moral, esto es, con la *Política* y las *Éticas* (especialmente la *Nicomáquea*). Ahora bien, lo que señala Arenas-Dolz resulta muy importante porque, al indicar que se trata de un marco teleológico, acentúa la importancia de la comprensión, lo cual se logra, hermenéuticamente, al contextualizar el texto, al colocar la parte en el todo. Se trata, acentúa este comentarista, de una hermenéutica crítica que tiene su punto de partida en las potencialidades, capacidad e inclinaciones humanas.

Por su parte, Mauricio Beuchot ha señalado con mucho tino cómo es que la hermenéutica se enriquece con la retórica. Afirma este filósofo que lo que “La retórica enseña a la hermenéutica es el tomar en cuenta todas las dimensiones del hombre: no sólo el intelecto, sino también la voluntad; no sólo el pensamiento, sino también el afecto, el deseo.”<sup>14</sup> En resumen, la retórica intenta tomar en cuenta la totalidad del intérprete. Pero, como hace notar Beuchot, más en la línea de Aristóteles que en la de Cicerón y Quintiliano, la retórica no debe perder su componente lógico.<sup>15</sup> La retórica no ha de diluirse en el aspecto emocional, sino que debe implicar asimismo a la lógica. Se trata de una retórica en la que convergen las diferentes dimensiones de lo humano en pos de la persuasión, como lo ha hecho ver Perelman.

Mauricio Beuchot asegura que a veces se piensa que sólo hay dos tipos de argumentos. O bien hay razones apodícticas o bien las hay meramente subjetivas o basadas en el sentimiento. De ahí su propuesta de revitalizar la retórica. En efecto, el hermeneuta se pregunta: “¿Qué se ha de hacer cuando no se puede probar algo con razones que consten de premisas apodícticas, necesarias? Hay que ofrecer razones con premisas más débiles, pero razones igualmente válidas inferencialmente.”<sup>16</sup> En este contexto, propone dividir la argumentación en analítica y tópica. La argumentación analítica parte de premisas o principios necesarios y puede alcanzar conclusiones necesarias. Por su parte, la argumentación tópica parte de premisas contingentes y alcanza conclusiones contingentes. La argumentación tópica es una argumentación plausible, que puede abarcar desde lo verdadero hasta lo verosímil o razonable. Argumentativamente, la tópica resulta provechosa para la retórica, pues ésta versa sobre lo opinable, es decir, comienza donde la *apódeixis* no puede llegar.<sup>17</sup>

Aristóteles mismo vio con claridad la importancia de la retórica. En efecto, la retórica aristotélica comprende que en la argumentación hay un lado lógico u objetivo, pero también está presente el lado emotivo. Se trata de un ingrediente que influye sobremanera en la argumentación. Por eso Aristóteles comienza su *Retórica* hablando sobre la argumentación entimemática y tópica, y luego habla sobre psicología. Da a entender, de acuerdo con Beuchot, que la retórica es un “híbrido” entre la razón y la emoción, de lógica y psicología.<sup>18</sup>

### 3. Rasgos de la retórica aristotélica en relación con la ética

La filosofía moral aristotélica está dominada por la idea de verosimilitud, probabilidad o razonabilidad. A diferencia de la ética que hunde sus raíces en el cartesianismo, cuyo ideal es constituirse en un sistema deductivo que parte de principios indudables, la ética aristotélica, que tiene como centro la idea de virtud, propone pensar la vida buena en clave probabilística, verosímil o razonable.<sup>19</sup> En la ética aristotélica no se intenta constituir un sistema normativo de principio a fin; busca la construcción constante y revisionista y, por ello, en cierto modo, permanente. Por lo mismo, el concepto de virtud que maneja Aristóteles tiende a ser considerado por él mismo como el corazón de la moralidad; la virtud es una adquisición y un continuo despliegue que incluso puede llegar a perderse por su falta de actualización. En otros términos, la virtud requiere constancia. De acuerdo con este planteamiento, la verosimilitud o plausibilidad impregna al menos dos rasgos bien definidos de la ética de Aristóteles. Por un lado, a su propia filosofía moral y, por otro, a su idea central, a saber, el concepto de virtud.

Desde el punto de vista de la filosofía moral, el propio Aristóteles anota lo siguiente: “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar (ἴπιζητητέον) el mismo rigor (ἄκριβες οὐχ ἑμοίος) en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles (καλῆ) y justas (δίκαια), que son objeto de la política, presentan tantas diferencias y extravíos (πλάνην), que parecen existir sólo por convención (o “costumbre”, νόμ) y no por naturaleza [...] Hablando, pues, de tales cosas, y partiendo

de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco (*παχυλῆς*) y esquemático (o “aproximativo”, *τύπῃ*). Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente (*ἄς τῷ πᾶσι πολλῶν*) y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes.”<sup>20</sup> A diferencia de la moderna ética deductiva, la filosofía antigua (y por extensión la medieval en su versión aristotélica) tiene clara conciencia de que la filosofía moral estudia un ámbito contingente. En razón de esto, el grado de certeza disminuye y, a su vez, irrumpen nociones tales como verosimilitud, plausibilidad o razonabilidad. Con dichos conceptos la ética no pierde proporciones, y aunque se vuelve más modesta, no implica justificar cualquier acción o la validez de cualquier acto moral.

Con lo que ya se dijo acerca de la ética y la retórica en el primer apartado, resulta que la opinión de Raúl Alcalá es muy *ad hoc* a lo que sostenemos: “Hay campos en los que la pluralidad es la regla: filosofía, moral, derecho, etc.; sin embargo, estos campos no dejan de ser racionales, sino que se mantienen como tales porque pueden esgrimir buenas razones para la aceptación de sus afirmaciones.”<sup>21</sup> Si esto es así, la retórica representa un instrumento inmejorable para dar cuenta de las razones que se ofrecen en filosofía moral. La comparación no es descabellada, pues el propio Aristóteles afirma: “Tan absurdo sería aceptar (o admitir, *ἑποδέχασθαι*) que un matemático empleara la persuasión como exigir (*ἑπιτελεῖν*) de un retórico demostraciones.”<sup>22</sup>

Algo análogo sucede con el concepto de virtud, central en la ética aristotélica, y en general en la ética antigua y medieval. La noción aristotélica de virtud implica cierta incertidumbre. Incluso la noción de punto de medio no es una noción aritmética, sino geométrica. La virtud, como bien explica Montoya, requiere de la “cláusula de verosimilitud”, a saber, que la afirmación implica que se trata de lo que sucede “por lo general” (*ἄς τῷ πᾶσι πολλῶν*). En las palabras de Montoya: “La disposición práctica en que consiste la virtud no es desde luego mero condicionamiento: implica una comprensión correcta (*orthós lógos*) de la situación y de la respuesta adecuada a ella, e implica también una contestación emocional correspondiente.”<sup>23</sup> En efecto, al afirmar que una acción es correcta en un cierto contexto, implica que es lo más plausible que puede realizarse y no lo absolutamente cierto. El ámbito moral, y por extensión el de la filosofía moral, se mueve en la incertidumbre, aunque no se trata de

una oscuridad total, sino más bien de una suerte de claroscuridad, dado que sí pueden hallarse ciertas referencias objetivas, como pueden ser el principio medieval de la *sindéresis* o la propuesta del valor absoluto de la persona humana.

Ahora bien, ¿qué injerencia tiene la retórica en la moral y en la filosofía moral de Aristóteles? ¿Qué papel juega la retórica en la ética aristotélica? Para no perder el punto central de lo siguiente, hay que mantener presente la distinción que elaboran Rowland y Womack sobre el término “retórica”. De acuerdo con ellos, la retórica puede ser un arte (τέχνη), en el sentido de que tiene por cometido descubrir lo que es persuasivo en cada caso. Implica igualmente conceptualizar la retórica como una teoría sobre la persuasión, y por ello la retórica en este sentido es amoral. Por otra parte, la retórica es el objeto que produce el retórico (“*the object which the rhetor produces*”); como producto, la retórica sí es moral, es decir, sí es susceptible de ser evaluada moralmente, pues puede en realidad presentar la verdad de manera razonable o verosímil, o bien puede esconderla y persuadir de algo falso.<sup>24</sup>

Suele tomarse como definición de la retórica lo que Aristóteles plasma de este modo: “La tarea de esta última [de la retórica] versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos (περὶ βουλευόμενα) y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos (οὐ δύνανται διὰ πολλῶν συνορῶν) ni razonar mucho rato seguido (οὐδὲ λογίζεσθαι πόσῳ χρόνῳ). De cualquier forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos (βουλευόμενα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἢ δέχεσθαι ἢ ἀπορῶν ἢ ἄχρητον), ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible haya sido o que vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos.”<sup>25</sup> La definición contiene, al menos, estos tres elementos que es indispensable destacar: *i*) la deliberación, ampliamente conectada con la filosofía práctica, esto es, con la ética y la política. La ética y la política implican el estudio de la deliberación de los medios idóneos para acceder al fin, a saber, el bien moral y el bien común; *ii*) se delibera acerca de cuestiones que pueden ser de diversa manera, es decir, no se delibera sobre lo que no puede ser de otra forma; *iii*) está enfocada a oyentes que no pueden recibir una argumentación completamente apodíctica (y no tanto por incompetencia, sino que la materia en cuestión no lo permite).

Para complementar la definición anterior, cabe recuperar otro pasaje que de acuerdo con algunos estudiosos de Aristóteles, como Quintín Racionero, es considerado fundamental. La razón de esto último es que el pasaje parece pertenecer a la última redacción que el Estagirita le ha dado a la *Rhetorica*. Ahí, Aristóteles asienta: “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para persuadir.”<sup>26</sup> En efecto, la retórica, entendida como potencia o facultad de teorizar (δύναμις τοῦ θεωρᾶσαι) sobre lo que en cada caso (περ... καστον) es adecuado, permitido o consentido (ἴσχυροσ) para persuadir (τῷ πιαρνόν), implica que se desenvuelva en casos concretos, en casos que pueden ser de una manera u otra, esto es, contingentes.<sup>27</sup> Así como el fin de la técnica de la medicina es mantener la salud en el paciente y el fin del médico es perfeccionar su técnica, de la misma manera el fin de la retórica es teorizar sobre la persuasión y el fin del orador es persuadir en cada caso concreto.

La retórica aristotélica, al señalar que el discurso así caracterizado versa sobre lo contingente, implica que el razonamiento científico no es el criterio que domina este tipo de discurso. Más bien, la retórica se utiliza para persuadir sobre lo que es plausible, sobre lo que es verosímil. La retórica, si es buena retórica, busca clarificar un buen razonamiento; si es una mala retórica, de donde viene su acepción despectiva, oculta un mal razonamiento. La retórica, al versar sobre lo contingente, considera que el rigor lógico-apodíctico no es el que conviene para el convencimiento que se efectúa en los asuntos cotidianos en los que se delibera sobre conflictos de orden práctico.<sup>28</sup>

Pero Aristóteles subraya que hay cierta racionalidad en lo contingente. En efecto, al inicio del libro sexto de la *Ética nicomáquea*, el Estagirita recuerda la doctrina del término medio que es determinado por la recta razón. Al preguntarse cuál es la recta razón o cuál es su norma, indica que antes de analizar las virtudes dianoéticas le resulta necesario recordar la distinción que establece sobre el alma, la cual se halla al final del libro primero de la misma *Ética*. Ahí, se establece que el alma tiene una parte racional (λόγον) y otra irracional (ἰλόγον). Inmediatamente, distingue en la parte racional otras dos partes, a saber, “una con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con la que percibimos los contingentes.”<sup>29</sup> El conocimiento de cada una de las partes racionales se lleva a cabo “por cierta

semejanza y parentesco” (καὶ ὁμοιότητα τινα καὶ ὁμοκειότητα) con el género de cosas que le corresponden. Siendo así, a cada una de las partes del alma racional distinguida le corresponde conocer un género de cosas. En consecuencia, hay que llamar a cada una de las partes racionales del alma de una manera que corresponda al género de cosas que conoce. Por eso dice Aristóteles: “A la primera vamos a llamarla científica (ἡπιστημονικῶν) y a la segunda razonadora (o “calculadora”, λογιστικόν), pues deliberar (βουλευεσθαι) y razonar (λογίζεσθαι) son lo mismo, y ninguno delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional.”<sup>30</sup> Hay, como ya se ha dicho, una racionalidad de lo contingente. Siendo la retórica el arte que versa sobre la manera de presentar lo que es razonable y contingente,<sup>31</sup> y siendo la ética un conocimiento que versa sobre lo contingente, entonces resulta patente que se puede servir de la retórica.

La retórica y el ejercicio deliberativo (βούλησις) tienen muchos puntos en común. En la deliberación práctica se encuentran implicados la totalidad de los elementos constitutivos del ser humano, entre ellos el carácter (ἄρεος) y la pasión (πάρεος), además del propio discurso o razonamiento (λόγος). De ahí que pueda sostenerse que hay un paralelo estructural entre la virtud de la φρόνησις y el arte de la retórica. La deliberación resulta necesaria en el ámbito práctico, por lo cual adquiere la estructura de la prudencia o bien la forma del arte retórico. Esto resulta claro en el ámbito práctico por las siguientes razones: las reglas abstractas no pueden cubrir toda contingencia particular que pueda acaecer en el futuro; lo que es bueno honestamente (en el sentido clásico del concepto *bonum honestum*) no es bueno necesariamente para mí; las reglas abstractas, por su estructura general, en algunas ocasiones es imposible aplicarlas a los casos particulares; las reglas abstractas no pueden determinar las reglas de su propia aplicación.<sup>32</sup> En consecuencia, en el ámbito práctico se requiere de la prudencia y de la retórica porque en la deliberación es imposible no contar con el elemento pasional (πάρεος) y con el carácter (ἄρεος). La deliberación no es simplemente un asunto de demostración lógica (λόγος), sino que Aristóteles insiste en el elemento pasional del bien.

Aristóteles trata la deliberación con los siguientes cinco rasgos primordiales. Primero, se delibera acerca de lo que está en nuestro poder y es práctico (βουλευόμεθα δὲ περὶ τὴν ἡμῶν καὶ πρακτῶν),<sup>33</sup> esto es, sobre lo posible

(δυνατῖ), que es, de acuerdo con el Estagirita, lo que depende de nosotros (δυνατῖ δὲ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἔνν).<sup>34</sup> Segundo, no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τὴν τελὴν ἄλλ' περὶ τὴν προῤῥα τῆς τέλης).<sup>35</sup> Tercero, la deliberación consiste en considerar (σκοποῦσθαι) cómo y por qué medios puede alcanzarse el fin; si al fin puede llegarse por distintos medios, entonces la deliberación examina cuál es el más fácil y más conveniente (ἴστα καὶ κάλλιστα. Cuarto, el objeto de la deliberación es la elección, “ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación.”<sup>36</sup> Quinto, la elección es un “apetito deliberado” (βουλευτικὴ ἄρεσις) de lo que está al alcance del agente, pues “cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.”<sup>37</sup>

La deliberación puede adquirir las distintas formas que enseña el arte retórico, pues la retórica señala que la persuasión o πίστις puede implicar al ἄθος, al πάθος y al πάθος. En efecto, y como ya se había destacado en la primera parte de este trabajo, la retórica indica la importancia de cada uno de estos elementos, pues están implicados en la persuasión el carácter del hablante, la disposición del oyente y el argumento del que echa mano el primero.<sup>38</sup> Pero hay otro pasaje que debe tenerse en cuenta para enganchar la retórica con la deliberación, a saber, donde Aristóteles afirma que la retórica tiene como objeto formar un juicio.<sup>39</sup> Siendo así, resulta que el Estagirita propone que tres son las causas por las cuales se vuelve persuasivo un orador, a saber, por la φρόνησις o sensatez, por la ζρετή o virtud y por la εβνοια o benevolencia (que también puede llegar a traducirse como “buena disposición”, “simpatía” o “afecto”). La carencia de uno de estos tres elementos pone en tela de juicio la credibilidad del orador, pues por insensato no tiene una buena opinión, o por malicia no expresa su parecer, o por faltarle la benevolencia no aconseja su opinión (siendo ésta, por ejemplo, buena).

Por lo anterior puede decirse que la retórica aristotélica acentúa la importancia del carácter cognoscitivo de los sentimientos y el hecho, caracterizado por Cortina de “asombroso”, de que es posible cultivarlos.<sup>40</sup> Es aquí donde nos parece que la retórica, la ética y la educación embonan. Ahora bien, la educación no es un fin en sí misma, sino que está enfocada al vivir bien o buen vivir en el que varias veces insiste Aristóteles. Y lo que proporciona el bien propio del hombre es la conducta moral. En consecuencia, la educación está

enfocada a la buena conducta moral. Y siendo la retórica un instrumento del cual se sirve la ética para elaborar su discurso, resulta sumamente claro que no es un fin en sí misma; luego, la retórica y la educación se ordenan a la ética.

Ahora bien, aceptando que la deliberación no es un asunto de simple demostración lógica, sino que el elemento apetitivo se encuentra presente en ella (el *πάθος* ya mencionado, aunque en una acepción amplia),<sup>41</sup> es que Aristóteles define al hombre como “inteligencia voluntaria” (*νοῦς προαίρεσις*) o como “apetito racional” (*ἡρεξίς διανοητική*).<sup>42</sup> Y en este contexto la elección, que es la conclusión a la que llega la deliberación, es caracterizada como “apetito deliberado” (*βουλευτική ἡρεξίς*).<sup>43</sup> Pues bien, el marco sobre el cual se mueve la deliberación, esto es, su objetivo, es la felicidad. No resulta extraño, entonces, que buena parte del libro I de la *Rhetorica* trate el tema de la felicidad, lo cual lleva a la suposición de que la retórica no es extraña a la ética, que es la rama de la filosofía que propiamente estudia la felicidad, pues examina qué es y cómo lograrla. Se trata, para Aristóteles, de un objetivo (*σκοπός*) general, pues es más o menos el mismo (al menos formalmente) para todos los hombres, aunque entiendan por felicidad cosas distintas, desde el éxito acompañado de virtud, pasando por los bienes materiales, hasta la vida placentera.<sup>44</sup>

Arash Abizadeh sostiene una tesis semejante a la nuestra y en cierto modo la complementa. Él argumenta en pos de destacar el paralelismo que halla entre la ética y la retórica a partir del *φρόνιμος*.<sup>45</sup> La retórica, al ser una *τέχνη*, requiere un fin fuera de ella, como ya destacamos dos párrafos atrás. La fuente externa es la ética, y concretamente la *φρόνησις*. Tanto la deliberación individual que se lleva a cabo en la ética, como la deliberación pública o colectiva que se realiza en la *πόλις*, requieren de la *φρόνησις*: “*The structural constitution of the art of rhetoric produces an internally generated propensity to induce judgments consistent with the outcomes of phronetic deliberation.*”<sup>46</sup> Ahora bien, este filósofo escribe un poco más adelante lo siguiente que requiere retomarse *in extenso* debido a que acentúa la importancia de alcanzar conclusiones o consejos (*yield outcomes*), lo cual es equivalente a alcanzar el juicio al que se enfoca la retórica:

*The key reason why rhetoric has an internally generated propensity to yield outcomes consistent with the practical deliberations of a phronimos is that the structure of the deliberative process is similar: in both cases, ethos and pathos combine with logos to lead the “argument” to its conclusion.*

*The upshot is that êthos and pathos are, along with logical demonstration, constitutive elements of phronêsis: all three are necessary and individually insufficient guides that lead practical deliberation to its conclusions. This structural similarity between the virtue of phronêsis and the art of rhetoric is what gives the latter the possibility and internally generated propensity to yield outcomes consistent with the former.<sup>47</sup>*

Los tres elementos de la πίστεις se requieren para alcanzar un buen juicio, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. A nivel colectivo puede hablarse, al lado de Abizadeh, de una deliberación retórica, mientras que a nivel individual puede hablarse de una deliberación “fronética.”<sup>48</sup> Al ser ambos procesos deliberativos, está implicado en ellos el ἄθος, el πάθος y el λόγος. Ciertamente la deliberación retórica, tomada en este sentido, implica un orador y un oyente o auditorio, pero en la deliberación fronética el orador y el oyente son el mismo, sólo que desde dos perspectivas distintas. Empero, en ambos casos se trata de procesos paralelos, y lo son en cuanto la πίστεις implica los susodichos elementos.

Lo que se ha buscado resaltar en lo antedicho es que en la retórica aristotélica se aprecia la función perlocutiva del habla. Es decir, la retórica tiene una fuerte carga en el receptor, o sea, en quien oye al retórico. El retórico, para lograr su cometido, ha de percibir la disposición de la audiencia para aceptar su argumento. En el ámbito moral, cabe sostener que lo que más mueve a actuar o a hacer algo es el movimiento que se da en los valores, especialmente los morales. De manera eminente, este movimiento se da en la retórica, pues la retórica en ética tiene como objetivo primordial inculcar o infundir un nuevo valor o revitalizarlo. Se trata de un movimiento que se establece al encauzar la emoción y, por supuesto, a la razón. Ambos polos son necesarios para la retórica ética. Pero hay un elemento que Mauricio Beuchot menciona con mucho tino, aunque no lo explora en el lugar donde hace la mención; dice el hermeneuta: “La retórica no puede entenderse sino a la luz de una performación muy fuerte: al movimiento de los valores se va a través del movimiento de las emociones (además de la inteligencia), y a ésta a través del movimiento de los símbolos.”<sup>49</sup> En efecto, los símbolos representan un punto de inflexión entre lo cognoscitivo y lo apetitivo en el hombre. Los símbolos, por su excedente de sentido, son capaces de motivar a la acción a través de su comprensión y apetibilidad.

#### 4. Ética, símbolo y retórica

La ética hace uso del símbolo, pues motiva a la fantasía del oyente y, así, despierta su apetito. La retórica, a su vez, es una técnica que permite presentar el símbolo de manera plausible al oyente, y es también, mediante la prudencia en el caso de la deliberación fronética, un modo de deliberar acerca de las opciones que el agente posee para alcanzar el fin dado.

Desde el punto de vista de la retórica, no es vana la insistencia de Aristóteles en la importancia de la ζρετή en el orador. Este último se puede o volver un símbolo o representación de lo que afirma en el discurso moral, o bien puede referirse, mediante descripciones, a un símbolo que despierte el apetito del oyente. En relación a lo primero, es decir, a la ζρετή del retórico, da la impresión de que por dicha razón es que seguramente Wittgenstein insiste reiteradamente en su *Conferencia sobre ética* que la ética sólo puede mostrarse; la ética, para el vienés, no puede decirse, pues lo que se diga debe poseer la estructura lógica del mundo.<sup>50</sup> El retórico moral es, entonces, un *representamen*

de lo que él mismo afirma, de lo que sustenta o argumenta (λόγος). De ahí que sea una contradicción afirmar una cosa y llevar a cabo otra, pues las palabras (lo que se dice) no están en consonancia con la ζρετή del retórico. En relación a lo segundo, es decir, las descripciones que constituyen un símbolo, de las cuales echa mano el retórico para despertar el apetito del oyente, suelen ser muy frecuentes en el discurso moral. Es el caso, por ejemplo, de las fábulas morales, pues éstas incluyen moraleja. El símbolo moral en este caso impacta lo cognoscitivo y apetitivo del oyente, pues resulta más accesible que la mera formulación abstracta de principios éticos.

En el caso de la deliberación fronética o individual, el símbolo moral también está presente, pues el modelo o paradigma de acción permea el actuar del agente. Se trata, para utilizar una metáfora, de un telón de fondo que aunque no se perciba a simple vista, se encuentra latente al desarrollarse la obra, esto es, al darse la deliberación individual. En otros términos, funge teléticamente como horizonte hermenéutico al momento de llevar a cabo la deliberación.

Pero cabe tener presente lo siguiente, aunque sólo sea como apunte, que si sólo se toma en cuenta al discurso filosófico sobre la moral, parece suficiente

con hacer uso de la retórica. Mas si se pretende una visión más amplia del fenómeno moral, la poética resulta imprescindible, pues en ella el símbolo también se encarna. Ciertamente la poética no tiene como función u objetivo persuadir a través de la elocuencia (lo cual sí es objeto de la retórica), sino la purificación de las pasiones del temor y de la compasión, como indica Ricœur.<sup>51</sup> Para él, el punto de unión se encuentra en la metáfora, esto es, en la traslación del sentido de los términos; para el francés, “La metáfora tiene un pie en cada campo”, lo cual parece ser cierto. Empero, además puede afirmarse que el símbolo tiene “un pie en cada campo”, pues la poética es imprescindible en la educación moral.

## 5. Conclusiones

La ética trata con lo contingente. Por ello es que no puede exigírsele que argumente apodícticamente todo lo que ella trata. Pero tampoco puede abandonarse la lógica (la dialéctica), pues el peligro consiste en afirmar ocurrencias y hasta sinsentidos. En consecuencia, es necesario que la ética se sirva de una dialéctica a través de un discurso razonable o verosímil, lo cual es obra de la retórica. Por supuesto que esta tesis embona con la visión de la retórica según Aristóteles (y no tanto con la de Nietzsche, por ejemplo). Es la retórica para el Estagirita la que puede llegar a mostrar un argumento verosímil para el oyente y para el mismo agente que delibera acerca de su propia acción.

Con esto, resulta que una ética que esté estructurada al modo de la ética aristotélica, deberá contentarse con la retórica, a la cual puede ver como una herramienta o instrumento a su servicio. La retórica, como vimos, sólo tiene la función de persuadir a través del discurso; es un discurso estructurado en cierta medida, pero no completamente apodíctico. Y es que la ética, que tiene epistemológicamente funciones materiales, como tesis, mandatos, deberes, etcétera, puede servirse de la retórica para dar mayor congruencia a su presentación. La retórica, para retomar el viejo pero eficaz símil aristotélico, es formal, mientras que la ética es, en este sentido material. Una ética estructurada retóricamente es deseable y, en cierto modo, necesaria.

## Notas

<sup>1</sup> Agradezco a la Dra. Adriana Menassé sus atinadas observaciones a la versión previa de este trabajo.

<sup>2</sup> Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1990, p. 38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4</sup> El concepto de “tropo” comprende la sinécdoque, la metonimia y la metáfora.

<sup>5</sup> Cabe dejar asentado que el término “ε,κως”, que aparece seguido en la retórica, significa tanto “verosímil” como “razonable”.

<sup>6</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, p. 42.

<sup>7</sup> Roberts, Rhyls, “Notes on Aristotle’s Rhetoric”, en: *The American Journal of Philology*, XLV/4, (1924), pp. 352-353.

<sup>8</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, p. 44.

<sup>9</sup> Nótese la cercanía lingüística entre el verbo προάγω (persuadir, promover, impulsar) con el sustantivo προαίρεσις (libre elección, voluntad, intención).

<sup>10</sup> Aristóteles, *De Rhetorica*, I, 2, 1356a14. El texto original está estructurado así: “Δία δ τὴν ἡκροα τὴν, Ὄταν ε,ς πάθος ὀπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν”.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 2, 1356a15-16. El texto también toma en cuenta el caso de quien está triste y alegre. Dice: “οὐ γὰρ ὁ

μοῖως ἑποδίδομεν τὴς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, Ἀ φιλοῦντες καμῖσοῦντες”. Ciertamente, quien está alegre lo está porque posee lo que ama, mientras que quien está triste lo está porque carece del objeto amado. De esta suerte, en realidad, el amor es el acto fundamental de la pasión. Ahora bien, también es necesario tener presente que para Aristóteles son las pasiones las que causan que los hombres sean volubles (μεταβάλλοντες) y cambien sus juicios (διαφέρουσι πῶρς τὴς κρίσεις), Cf. Aristotelis, *De Rhetorica*, II, 1, 1378a19-21.

<sup>12</sup> Cf. Yack, Bernard, “Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation”, en: *Political Theory*, xxxiv/4, (2006), pp. 417-438; Cf. Beuchot, “Retórica y hermenéutica en Aristóteles”, en: *Nova Tellus*, xxv/1, (2007), pp. 217-234. Existen otros modelos retóricos además del aristotélico, como es el nietzscheano. Pero el aristotélico tiene la ventaja de estar relacionado con la dialéctica, por lo cual no pierde proporciones y no se convierte en “el” modelo.

<sup>13</sup> Arenas-Dolz, Francisco, “Retórica, ciudadanía y educación”, en: *Veritas*, IV/20, (2009), p. 137.

<sup>14</sup> Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Ánthropos, Barcelona, 1998, p. 118.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 122.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 137.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>19</sup> Cf. Montoya, José, “Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una aporía en el vocabulario filosófico griego”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 37, (2007), p. 178. Agregamos “razonable” en razón de la amplitud del término εἰκώς, como ya indicamos

<sup>20</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 3, 1094b12-22. “Λέγοιτο δ’ ἴν’ ἑκάνεις, εἰ κατ’ ἐξ ἄν’ ὀποκειμένην ῥῆγν διασαφῆθῆναι: τὸ γὰρ ἑκρίβ’ οὐχ ἔμο...ος ἴν’ ἑπασι τοὺς λόγους ἴπ’ ἰζητητέον, ἰσπερ οὐ δ’ ἴν’ τοὺς δημιουργουμένοις. τῆ δ’ καλὴ καὶ τῆ δίκαια, περ’ ἴν’ Ἄ πολιτικῶ σκοπεῖται, πολὺ περ’ ἴν’ Ἄ πολιτικῶ σκοπεῖται, πολλὰ ἴν’ ἔχει διαφορὴν καὶ πλάνην, ἰσπερ δοκεῖ νόμ’ ἴν’ αἰ, φύσει δ’ μή. [...] ζῆλα περ’ οἷν περ’ τοιούτων καὶ λέγοντας παχυλῆς καὶ τύπ’ ἐλεῖθ’ ἑκ νδείκνυσθαι, καὶ περ’ τῆν ἑξ ἴπ’ τὸ πολὺ καὶ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι”.

<sup>21</sup> Alcalá, Raúl, *Hermenéutica: teoría e interpretación*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2002, p. 87.

<sup>22</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 3, 1094b25-28. “παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικὸν τε πιθανολογοῦντος ἑποδέχεσθαι καὶ ἱστορικῶν ἑποδείξεις ἑπιτεῖν”.

<sup>23</sup> Montoya, José, art. cit., p. 181.

<sup>24</sup> Rowland, Robert y Womack, Deanna, “Aristotle’s View of Ethical Rhetoric”, en: *Rhetoric Society Quarterly*, xv/1-2, (1985), pp. 13-31. Esta tesis refuerza que la retórica aristotélica está vinculada con la dialéctica.

<sup>25</sup> Aristóteles, *De Rhetorica*, I, 2, 1357a2-8. El texto griego es: “Ἔστι δ’ τὸ ἔργον αὐτῶν περὶ τε ποιούτων, περὶ ἴν’ βουλευόμεθα, καὶ τέχνας μὲν ἔχοντες, καὶ ἴν’ τοὺς, οἳ οὐ δύναται δι’ πολλὴν συνορῶν, οὐδ’ λογίζεσθαι πόσ’ ὄθεν: βουλευόμεθα δ’ περ’ τῆν φαινομένων ἴν’ δέχεσθαι ἑμφοτέρως ἔχειν: περ’ γὰρ τῆν ἑδυνάτων ἄλλως ἄν’ ἔγενεσθαι, Ἄ ἔσθαι, Ἄ ἔχειν, οὐδ’ ἑξ βουλευῆται, οἳ τὸς ἑπολαμβάνων: οὐδεν γὰρ πλεόν”.

<sup>26</sup> Aristóteles, *De Rhetorica*, I, 2, 1355b25-27. “Ἔστω δ’ Ἄ ἱστορικῶ, δύναμις περ’ ἑκαστον τοῦ θεωρήσῃ τὸ ἴν’ νδεχόμενον πιθανόν”. Racionero traduce “τὸ πιθανόν” “para convencer”. Preferimos “persuadir” por la carga connotativa que tiene este término en vez de con-vencer (*vincere*).

<sup>27</sup> Cf. Quandahl, Ellen, “Aristotle’s *Rhetoric*: Reinterpreting Invention”, en: *Rhetoric Review*, IV/2, (1986), p. 131.

<sup>28</sup> Arenas-Dolz, Francisco, art. cit., p. 144.

<sup>29</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 1, 1139a6-8. “ἴν’ μὲν ἴν’ θεωροῦμεν τῆ τοιαῦτα τὰν ὄντων ὄσων α... ἑρῆα μὲν ἴν’ νδεχονται ἄλλως ἔχειν, ἴν’ δ’ ἴν’ ἴν’ νδεχόμενα”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, VI, 1, 1139a11-15. “λεγέσθω δ’ τοῦτων τὸ μὲν ἴπ’ ἰστημονικῶν τὸ δ’ λογιστικόν: τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτον, οὐδ’ ἑξ δ’ βουλευέται περ’ τῆν μὲν ἴπ’ νδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ἰσπερ τὸ λογιστικόν σῆν ἴπ’ τῆ μέρος τοῦ ἔχοντος”.

<sup>31</sup> Esta afirmación implica que se acepte previamente la distinción de Rowland y Womack, pues no es la retórica la que razona (sería más bien la dialéctica), sino la que muestra o presenta lo razonable.

<sup>32</sup> Abizadeh, Arash, “The passion of the Wise: *Phronésis*, Rhetoric, and Aristotle’s passionate practical deliberation”, en: *The Review of Metaphysics*, 56, (2002), pp. 269-270.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, III, 3, 1112a30-31.

<sup>34</sup> *Ibid.*, III, 3, 1112b27.

<sup>35</sup> *Ibid.*, III, 3, 1112b11-12.

<sup>36</sup> *Ibid.*, III, 3, 1112b11-12. “βουλευόμεθα δ’ οὐ πτό γ’ ἰσ τὰς βουλᾶς κριθ ν προαιρετόν τστιν”.

<sup>37</sup> *Ibid.*, III, 3, 1113a10-11.

<sup>38</sup> Cf. Aristotelis, *De Rhetorica*, I, 2, 1356a1ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, III, 1, 1377b20-21. “επεδ ὄ ὕνεκα κρίσεώς τστιν Ἄρητορικῆ”, esto es, “puesto que la retórica tiene por objeto un juicio”.

<sup>40</sup> Cf. Cortina, Adela, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, p. 19.

<sup>41</sup> En este contexto hay que tomar el siguiente apunte: “Emotion is a necessary component of rhetoric because it is through emotion that the rhetor impels people to action. In addition, emotional responses are a necessary component of virtue”, Rowland y Womack, art. cit., p. 17. Esto último en el sentido de que la virtud es una perfección de la parte emocional, mientras que el vicio es una reacción emocional extrema.

<sup>42</sup> Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 2, 1139b4-5.

<sup>43</sup> *Ibid.*, III, 3, 1113a11.

<sup>44</sup> Cf. Aristotelis, *De Rhetorica*, I, 5.

<sup>45</sup> Esta equivalencia no es vista por todos los autores, por ejemplo Cf. McAdon, Brad, “Reconsidering the Intention of Purpose of Aristotle’s *Rhetoric*”, en: *Rhetoric Review*, XXIII/3, (2004), pp. 216-234.

<sup>46</sup> Abizadeh, Arash, art. cit., p. 278. De ahí también su relación con la política, pues la retórica se ordena a la persuasión del oyente y, por ello, tiene injerencia en las instituciones públicas.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, p. 285.

<sup>49</sup> Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, p. 142.

<sup>50</sup> Muy brevemente se explica en: Buganza, Jacob, *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX*, RIHE/Torres Asociados, México, 2011, pp. 101-102.

<sup>51</sup> Ricœur, Paul, *La metáfora viva* (traducción de Agustín Neira), Cristiandad/Trotta, Madrid, 2001 (2a. ed.), p. 20.

## Bibliografía

- Abizadeh, A., “The passions of the Wise: *Phronésis*, Rhetoric, and Aristotle’s *Passionate Practical Deliberation*”, en: *The Review of Metaphysics*, LVI, (2002), pp. 267-296.
- Alcalá, Raúl, *Hermenéutica: teoría e interpretación*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2002, 143pp.
- Arenas-Dolz, Francisco, “Retórica, ciudadanía y educación. Una aproximación aristotélica a la democracia deliberativa”, en: *Veritas*, IV/20, (2009), pp. 127-151.
- Aristóteles, *Ética nicomachea* (traducción de Claudio Mazzarelli), Bompiani, Milano, 2000.

- Aristotelis, *De Rethorica*, Typographeo Clarendoniano, Oxford, 1820. En castellano, he seguido la siguiente traducción: *Retórica* (traducción de Quintín Racionero), Gredos, Madrid, 2000.
- Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Ánthropos, Barcelona, 1998, 159pp.
- Beuchot, “Retórica y hermenéutica en Aristóteles”, en: *Nova Tellus*, xxv/1, (2007), pp. 217-234.
- Buganza, Jacob, *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX*, RIHE/Torres Asociados, México, 2011, 189pp.
- Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1990, 139pp.
- Cortina, Adela, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, 152pp.
- McAdon, Brad, “Reconsidering the Intention of Purpose of Aristotle’s *Rhetoric*”, en: *Rhetoric Review*, xxiii/3, (2004), pp. 216-234.
- Montoya, José, “Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una aporía en el vocabulario filosófico griego”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 37, (2007), pp. 177-184.
- Quandahl, Ellen, “Aristotle’s *Rhetoric*: Reinterpreting Invention”, en: *Rhetoric Review*, iv/2, (1986), pp. 128-137.
- Ricœur, Paul, *La metáfora viva* (traducción de Agustín Neira), Cristiandad/Trotta, Madrid, 2001 (2a. ed.), 434pp.
- Roberts, Rhyls, “Notes on Aristotle’s *Rhetoric*”, en: *The American Journal of Philology*, xlv/4, (1924), pp. 351-361.
- Rowland, Robert y Womack, Deanna, “Aristotle’s View of Ethical *Rhetoric*”, en: *Rhetoric Society Quarterly*, xv/1-2, (1985), pp. 13-31.
- Yack, Bernard, “*Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation*”, en: *Political Theory*, xxxiv/4, (2006), pp. 417-438.



---

# *Reseñas*

---

Jean-Marie Gustave Le Clézio, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, (1992) Traducción de Mercedes Córdoba y Tomás Segovia, México, FCE, 2008 (primera reimpresión).

LUIS ARMANDO VILLASEÑOR HERNÁNDEZ  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A menudo se dice, tanto para los pueblos como para los individuos, que quien no es capaz de recordar su Historia irremediamente se encuentra condenado a repetirla. ¿En dónde radica la importancia de ese ejercicio exegético que obliga valerosamente a confrontarse con uno mismo o lo que cree ser?

La Historia de México y los mexicanos, desde el pensamiento, las artes, su Filosofía y sus costumbres, oscila entre el vacío y la duda que compromete una carencia: su no saber quién es, de dónde viene o hacia dónde va. Hace falta entonces proponer una ruta, heurística si se quiere, pero no por ello menos importante. Esa ruta existe, desde una postura personal, en el trabajo de comprensión e interpretación de lo que pudo haber constituido la grandeza primigenia del pueblo mexicano antes de la conquista. Es cierto que todo el siglo XX transcurrió bañando el imaginario social con la disyuntiva del “ser del mexicano”: La vuelta a la supuesta “edad de oro” o la bienvenida al mestizaje variopinto; sin embargo, parece que optamos por no ser de aquí ni ser de allá, así que desde este pequeño ejercicio propongo, como decía, una ruta, de entre las muchas posibles, no con la finalidad de abolir la discusión, pero sí esperando ofrecer una postal que sirva como pretexto para que cada cual, desde su óptica de nación o sentido de pertenencia reflexione, como quiera que reflexione, pero que reflexione.

Jean-Marie Gustave Le Clézio notable pluma francesa e incansable viajero, merecedor en 2008 al Premio Nobel de literatura, nos presenta en *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido* un interesante esfuerzo de precisión milimétrica que busca reconstruir desde los escombros de la cultura occidental la utópica ilusión –sólo posible por la palabra– que permita reinventar la maravilla y el esplendor de todas y cada una de esas grandes civilizaciones que dieron forma al “Sueño” del mundo prehispánico.

Más que ofrecer una visión académica de la historia lineal de los pueblos indígenas del México antiguo, el autor nos lleva a través de un recorrido magistral, acompañado de un intenso aparato crítico lleno de citas y referencias a documentos canónicos de la talla del *Código Florentino*, *La Relación de Michoacán*, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* o *Las profecías de Chilam Balam* entre tantos otros, por la ruta que conduce al “Dorado”.

A caballo de “El Sueño del conquistador” inicia el recorrido. Mediante la evocación del asombro y la fascinación que siente Bernal Díaz del Castillo por un mundo aniquilado donde la brutalidad de esa funesta aventura llamada “Conquista” en la que él mismo participa, y llamado a corte por el fantasma de la memoria y la crónica de la destrucción, lo obliga a devolver con su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* un trozo de esa luz extinta cuando no hay ya rastro de aquél esplendor pues: “Para el viejo soldado, es ante todo la dicha de volver a vivir, al escribirla, la exaltación de aquella aventura fabulosa. Con él volvemos a soñar aquel sueño extraño y cruel, sueño de oro y tierras nuevas, sueño de poder [...] cuando el mundo nuevo descubierto por Colón aparece todavía por un breve instante, frágil y efímero como un espejismo antes de desaparecer para siempre.” (P. 12)

Durante el relato de Bernal Díaz vemos reflejada la doble naturaleza del choque cultural pues lo que hay allí “[e]l furor de un sueño moderno que extermina a un sueño antiguo; un deseo de poder que destruye a los mitos.” (P. 9) Ante la mirada del soldado, mirada de asombro y exaltación, cronista y verdugo a la vez; una a una, se suceden como en un fatídico escenario las piezas del drama de la Conquista. Desde el desembarco y ese primer encuentro con el mundo mexicano que maravillará a los españoles al ver de frente la gran ciudad blanca de los mayas a la que nombrarán “El gran Cairo” empieza a tomar forma el proyecto de aniquilación con que se verán revestidas las mentes peninsulares. Sin lugar a dudas el motor de la destrucción lleva nombre y apellido, tristemente célebre por cierto, que hará posible la avanzada del mundo occidental y cristiano en pos de una cruzada más. A la cabeza de Hernán Cortés y de un puñado de aventureros y oportunistas la Historia moderna dará nombre a “[...] lo que llamamos civilización: la esclavitud, el oro, la explotación de las tierras y de los hombres, [finalmente] todo lo que anuncia la era industrial.” (P. 56).

De aquí en adelante la crónica irá por sendos caminos ofreciendo sólo tumbos y dolores a los pueblos indígenas. ¡Dividir para vencer! será sólo la primera variante en el tablero. La astucia y sagacidad de Cortés enfrentará a las diversas poblaciones

indígenas que harán posible la última parada: El asalto a Tenochtitlán. Atrás, pues, quedarán la primera batalla frente a los mayas que dará la reputación de guerreros invencibles a los españoles; la toma de posesión que simbólicamente hará Cortés buscando herir en lo más hondo a los vencidos, asestando tres cuchilladas al árbol de Ceiba, sagrado para los mayas; el derrumbe de los ídolos desde lo alto de los templos, golpe mortal que anunciará también la caída de los hombres y el final del mundo prehispánico; la siempre legendaria “Malinche”, lengua, intérprete e instrumento más eficaz de la debacle; la temeridad del gran Moctezuma, y así mismo la osada valentía del magnánimo Cuauhtémoc, último rey mexica. Con todo esto, el escenario no hubiera podido ser otro cuando se enfrentaban, palmo a palmo, el oro, las armas modernas y el pensamiento racional contra la magia y los dioses.

Quizá, de entre las múltiples imágenes que puedan dar cuenta del verdadero ser de la conquista, valga la pena recordar una, que sin lugar a dudas se vuelve paradigmática por cuanto simboliza. El fascinante y vertiginoso encuentro de Cortés y Moctezuma, descrito en el libro, que revela en primer plano el instante supremo del encuentro entre esos dos mundos, esos dos sueños. Así, como en una suerte de síntesis metafórica podemos pensar que: La historia de la conquista de la Nueva España, [...] es la de esas dos palabras opuestas que se cruzan, se buscan e intentan convencerse antes de enfrentarse; la palabra astuta y amenazadora del español, la palabra angustiada y mágica del rey mexica. Esas dos palabras no pueden encontrarse [...] pues son dos palabras radicalmente extrañas una de la otra: mientras que una reina en un mundo de ritos y de mitos, la otra expresa el pensamiento pragmático y dominador de la Europa del Renacimiento.” (P. 32).

En un estupendo movimiento de claroscuro Le Clézio contrapone a la mirada de Bernal Díaz del Castillo, esa otra gran descripción que surge en “El sueño de los orígenes” donde por virtud de la maravillada, y al mismo tiempo horrorizada pluma de Bernardino de Sahagún, el franciscano lega a la posteridad el primer gran libro del pueblo mexicano a manera de monumento final: su *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Después del asedio a Tenochtitlán que marca el final y sella la derrota del mágico sueño prehispánico, lo único que podía quedar en pie era “El Silencio”. Con la guerra, las enfermedades venidas de occidente, el hambre y las rivalidades; con la nobleza, los guerreros y la parte activa de la población desaparecida, el mundo antiguo en su totalidad quedó extinto. Sobre la base de ese silencio abrumador surge la obra de Sahagún que nada espera sino mostrar al mundo el pasado fabuloso del pueblo destruido, su grandeza, su fe y su filosofía, pues sabe bien que: “[...] escribir este libro es reconocer la belleza y la armonía

de ésta civilización aniquilada por la violencia de la conquista.” (P. 61). Detrás de esa voluntad de trascendencia vemos reunidos una vez más esos dos sueños: el del pueblo mexicano y su mítica fuerza legendaria, el genio de su lengua y su poesía que se expresan a través de las últimas voces con vida antes de ser tragados en la nada; enfrente, el del cronista español que sólo es el intérprete, ciertamente apasionado, insaciable y curioso, pero sólo intérprete de una palabra cuyo sentido cabal se le escapa. De una u otra manera: “El sueño de ambas es el mismo: ir más allá del destino, salvando del olvido lo que pueda ser salvado” (P. 60).

Nuestro viaje contra el tiempo continúa con una minuciosa exploración en aerostático donde nuestro autor detalla de manera exquisita un inventario por-menorizado del enorme causal de imágenes, colores, ritmos, ritos, costumbres, manifestaciones artísticas y modos de organización que dieron forma a la piedra angular que hace a cada uno de esos diversos y variados pueblos tan distintos de sí mismos como complementarios, encomiables civilizaciones. De todo el candor y la fuerza creadora que animó el florecimiento y la majestuosa expresión del mundo prehispánico, resulta indispensable destacar las líneas que dedica Le Clézio al brillo y colorido del Rey Poeta: Nezahualcóyotl. Deudor de la desesperanza y la angustiosa fascinación por los ocasos, propia del pensamiento y cosmovisión de su tiempo, el “coyote famélico”, Nezahualcóyotl, revela a flor de piel con sus cantos y su fastuosa poesía lírica “la primera literatura mexicana al separarla del mito colectivo y de los himnos meramente religiosos.” (P. 147). Dentro de la mágica expresión del Rey Poeta podemos encontrar en medio del colorido de la ceremonia ritual, de las danzas, el sonar de las caracolas y el perfume embriagador del copal, la representación de un sentido singularísimo que se ve guiado por una inquietud personal, una interrogación de sí mismo y del mundo, muy propia de la creación literaria. Y con todo ello, por encima de la grandeza de esta “fiesta de las palabras” que hay en la pluma del Rey Poeta, lo que nos conmueve a pesar de la enorme distancia es que: “esta poesía, la única voz viva de este mundo abolido por los conquistadores españoles, también es la voz de un hombre sencillo que nos dice con fuerza las cosas más emocionantes y verdaderas de la vida cotidiana: la fragilidad de la amistad y del amor, el tiempo que pasa, la insolente belleza de la juventud, su ardor, su efímero triunfo, y –siempre– ese mundo destinado a la muerte y a la destrucción ante la mirada del dios que lo ha creado” (P. 146)

Finalmente, y esperando mostrar un cuadro general que pueda dar cuenta de la trascendencia y el altísimo valor de ese mundo prehispánico mutilado, Le Clézio detalla, a manera de conclusión, en “El pensamiento interrumpido de la América

india” una sucinta exposición de todos los grandes temas que acompañaron el florecimiento y esplendor de las principales culturas mesoamericanas. Sin ilusión ni vanidad, nuestro autor nos invita a reflexionar cabalmente y de corazón abierto sobre la posibilidad de animar una vuelta más al sitio donde todo comenzó...

Vuelvo a mi tierra, abro los ojos.  
Me reconozco en todos  
y cada uno de sus rostros.  
El arado y el campo, el maíz y el metate,  
el barro y sus formas.  
Pero también el llanto y las balas,  
esas anidadas, en la conciencia triste de mi tierra cansada.  
Uno a uno, sus pasos me dicen que vuelva.  
Que no olvide.  
De aquí soy, de aquí vengo y aquí habré de quedar.  
Yo se, aunque no siempre lo tenga presente,  
que diste vuelo a mis alas,  
tierra de hermanos y abuelos, con sangre, fuego y sudor.  
Por eso mismo te digo tierra valiente,  
que anhelo, óyelo bien, que no olvido,  
que pienso y que sueño.  
Que de entre cenizas vamos  
y al viento con rabia volcánica nos lanzamos.  
Que digan tierra guerrera, que sientan  
todos los que te tientan... que somos resistencia.

Luis Villaseñor.

Félix Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología Heidegger/Levinas – Hölderlin/Celan*, Abada, Madrid, 2010, pp. 183

MARCOS EDGARDO DÍAZ BÉJAR  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

“Este pequeño libro, a las veces erudito y aún sabihondo, henchido de palabras extranjeras y de términos abstrusos; [...] este libro que trata de otros, de filósofos y poetas de palabras bloqueadas como bidones y boyas de la historia dañada, no quería otra cosa que aludir y urgir –también y sobre todo entre nosotros– a la recuperación de la *memoria histórica*.” (p. 8) Tales son las palabras con que cierra Félix Duque Pajuelo (Madrid, 1943) su *Pórtico*. A modo de advertencia, prólogo y preámbulo nos anticipa: en primer lugar, la dificultad de su lectura (abundan palabras, términos y citas en griego, hebreo, latín, alemán y francés –por lo cual es recomendable el uso de diccionarios para una mejor comprensión–); en segundo lugar, su complejo y, a veces, intrincado asunto a tratar, a saber, las palabras bloqueadas –presumible y respectivamente– como bidones de filósofos (Heidegger y Levinas) y como boyas de poetas (Hölderlin y Celan) de la historia dañada (siglo XX) y, finalmente; en tercer lugar, su exhorto a recuperar la memoria histórica como una posición corresponsable a la urgencia de ponernos en juego, en guardia y a flote, frente a los residuos de lo sagrado que amenazan con quedarse como tales.

Además del brevísimo pero sintético, prometedor y provocador *Pórtico*, el pequeño pero comprimido libro está dividido en tres capítulos: I. *Ser de otro modo / De otro modo que ser*; II. *El tiempo y lo sagrado en Hölderlin y*; III. *Los incendios del tiempo: memoria y escatología en Paul Celan*. En lo que sigue trataré de apretar aún más su contenido sin perder de vista el hilo que los une –la recuperación de la memoria histórica– y nos lleva a “volver la mirada a quienes, tras tantos sufrimientos, no supieron hacerse ilusiones respecto al Pasado que vuelve [como Levinas] o al Futuro que nos adviene desde lo siempre sido [como Heidegger].” (p. 7) A volver la mirada a los “Poetas del fracaso [sobre todo Celan], poetas de la locura [sobre todo Hölderlin] que, si un día se atrevieron a soñar –también ellos– con una posible reconciliación del Tiempo devorador [Hölderlin] y del Arco Eterno [Celan] que

vincula los extremos de la Historia, pronto aprendieron a desconfiar de todo mito de salvación, de toda querencia de la sangre o de la letra [Heidegger/Levinas], a pesar de que jamás quisieron desprenderse de una lengua bífida que, como las musas hesiódicas, bien puede decir hermosas mentiras en todo semejantes a verdades, o desvelar el olvido, el hondón impensable e indecible que late en las palabras [Hölderlin/Celan].” (p.7).

1. Con respecto a *I. Ser de otro modo / De otro modo que ser* Duque nos hace una descripción del “terrible siglo veinte”, cuyas consecuencias aún sufrimos, en el que ha acontecido el fin de la filosofía (Levinas) y, a partir de ahí, la tarea de pensar pendiente (Heidegger) aún para nosotros. Desde éste último, la filosofía se habría cumplido negativa y radicalmente como cibernética o maquinación por la violenta conversión de todo *êthos* en *poiein*, regida por una voluntad posesiva, egoísta y suicida (*sic volo, sic iubeo*: así quiero, así ordeno) generando un mundo oscuro, en tanto que “estructura de emplazamiento”, donde las cosas son meras existencias de almacén y el hombre una “bestia de labor”. En tal panorama Heidegger reconoce una “tonalidad básica” distinta, la posibilidad de un inicio otro, ya no basado en la admiración u asombro (*thaumázein*: Platón y Aristóteles) sino, al fin de la metafísica, en el “pavor” o “de-posición” (*Entsetzen*) del lugar central del sujeto moderno y en el “terror” o “sobre-salto” (*Erschrecken*) a un plano distinto, de otro modo que lo óptico y aun lo ontológico. Nos invita, según Duque, a abandonar la filosofía, entendida incluso como “ontología fundamental”, para abrimos a una “fenomenología de lo inaparente e insignificante”. Por otro lado, a pesar de que Levinas experimenta una alergia (Derrida) explicable al “clima” heideggeriano, en sus ditirambos a la técnica y denuestos contra el paganismo de Heidegger, no se justifica el disparate de afirmar que éste último defienda una ontología fundamental y que el ser sea para él un “ente identificado”.

Sin embargo, ambos filósofos, según Duque, coinciden. En primer lugar, en el implacable diagnóstico de su tiempo, a saber, que la entera civilización occidental y toda la filosofía parecen haber llegado a su agotamiento por cumplimiento. En segundo lugar, en cifrar tal acabamiento y decadencia en la persistencia y evolución de un cierto platonismo responsable del pensar objetivador, la prepotencia del sujeto y la creencia en trasmundos variopintos. En tercer lugar, en la búsqueda de otro modo de pensar donde la teoría no esté separada de la *práxis* y se despliegue en una “ética originaria” que haga frente al egoísmo, al cálculo, a la búsqueda de beneficio, al carácter anodino y neutral de la sociedad de consumo, en fin, a la violencia del actuar como si se estuviese solo sin asumir que estamos ahí uno con otro (*Mitdasein*).

En cuarto lugar, en realizar una vuelta no a un modélico momento histórico, perdido mas actualizable, sino a un pasado inédito, potencial y potenciador virtualmente ínsito en los textos y tradiciones.

Empero, es en el sentido de esta “vuelta” (*Kehre / Détour*) que, según Duque, ambos separan sus caminos del pensar. Para Heidegger el pensar meditativo desemboca en una ética de la convivencia apropiada para un modo particular, ontohistórico, de ser propiamente mortal (peligrosamente identificado en la primera mitad de los años treinta con la *Deutschheit!*). Para Levinas la “filosofía primera” o metafísica se resuelve en una religiosa ética de la acogida del otro mortal (extrañamente identificado con el ser judío). Sin embargo, ambos, partiendo de la primacía del oído sobre la vista –en cuanto órgano de control, configuración y manipulación *ad libitum* que crea identificaciones rígidas– que escucha –abriéndose a la “voz del amigo” (Heidegger) o siendo abierto por la palabra indigente del Otro (Levinas)– la latencia de la muerte, propia y/o ajena, nos muestran claramente una historia de desasimiento y desapego respecto de toda garantía de protección o refugio en patria alguna. Ambos “nos instan a seguir estando a la expectativa... de algo ante lo cual toda palabra quiebra”. (P. 34).

2. Con respecto a *II. El tiempo y lo sagrado en Hölderlin*, que es el capítulo comparativamente más largo, Duque comienza planteando el carácter esencialmente desgarrador y trágico del tiempo desde el primer romanticismo –sobre todo con Schelling– y el idealismo especulativo –sobre todo con Kant– para así prepararnos para la escucha de las respuestas que, en su interpretación, da el trayecto de la poesía pensante de Hölderlin. Tanto para Schelling como para Hölderlin, Kant demostró que la razón teórica se ve forzada a aceptar la idea del mundo como un todo espaciotemporal incapaz de explicar. Sin embargo, Hölderlin, ni idealista ni romántico, intentará pensar la conjunción entre este mundo moderno y la tragedia griega en cuanto manifestación de la íntima contradicción existente en algo que es a la vez simultaneidad y sucesión de cara a una fundamentación trascendental del tiempo cotidiano. Todo ello a través del propio sacrificio del poeta en la poesía como testimonio y promesa de un “tiempo total”. Kant, los griegos y una “misteriosa y paganizante cristología” son los elementos constitutivos del “edificio poetológico” de Hölderlin, que Duque aborda dialógicamente.

La intención primordial de Hölderlin es la formación espiritual e intelectual de su nación. Para ello la filosofía se le revela inicialmente necesaria como despertador y ampliador del estrecho panorama o paisaje del terruño; sin embargo, esto acarrea correlativamente una pérdida de la peculiaridad por su carácter universalizador y

abstracto. Por otro lado, la concepción vigente de la poesía como *belles lettres*, *i. e.*, como mero juego, dispersión o diversión disipada no presenta mayor apoyo. Por tanto, Hölderlin apostará por una poesía como lugar de recogimiento en que el hombre congrega todas sus fuerzas dando sentido al tiempo, es decir, “explicando el presente desde el advenio [*Advent*] de un futuro prometido desde las raíces del pasado y ahora próximo a retornar a él desde lo extraño”. (P. 54). Ante la falsa alternativa entre la disolución del individuo mediante la fusión con la Naturaleza-Sustancia eterna (rousseauiana-espinozista) y la vacía repetición circular del tiempo (griego), Hölderlin concebirá una serie de figuras y concepciones temporales. En primer lugar, aquella en que se concibe al tiempo como manifestación de un desequilibrio profundo y fecundo entre dos épocas contrapuestas que se necesitan recíprocamente (Hélade-Hesperia). En segundo lugar, en donde el héroe irrumpe y corta, escande y organiza la historia; en tercer lugar, en el Hölderlin maduro, será “el más alto y último de los semidioses”, el Cristo en tanto que *Lógos* que con el mensaje de su muerte, a diferencia de sus “hermanos” Dionisios y Heracles, es “el Tiempo que dona tiempo a los diversos tiempos de los hombres”. (P. 118). Y, finalmente, en cuarto lugar, Duque hace un minucioso análisis de las dos versiones del poema *Pan y vino*, respecto a la primera cabe la posibilidad de una fusión de Cristo y Dionisios en una gloriosa escatología, en la segunda se da el reconocimiento del fracaso de tal intento y se adopta una postura humilde y humana consistente en la guarda de la memoria en y por la poesía. Ya no se trata pues de una renovación total de tierra y cielo, mortales y divinos, sino de una transfiguración de la vida cotidiana en búsqueda de una “... paz civil en una Europa hasta entonces ensangrentada...” (P. 140). Por ello, dice Duque: “...este último Hölderlin antes del colapso mental, este poeta oscilante entre el terror y la memoria, audaz destructor y torturado reconstructor de sus propios grandes poemas, deshaciendo consecuentemente y obstinadamente las medidas, los *tempi* que él mismo tan bellamente había organizado: quizá por todo eso nos resulte tan íntimo, tan cercano este joven quebrantador de todas las ilusiones sobre el tiempo y su orden”. (PP.140-141).

3. Con respecto a III. *Los incendios del tiempo: memoria y escatología en Paul Celan*, Duque comienza haciendo hincapié en la diferencia entre el arte y la llamada “industria cultural” donde el primero es la expresión, forma y memoria del dolor y sufrimiento acumulado (Adorno). En cambio, la segunda, sólo es –en el mejor de los casos– el remedo de una reconciliación forzada entre los verdugos y las víctimas agradecidas (como en el caso de *La lista de Schindler*). Sin embargo, ante la inextricable conexión y entrelazamiento de memoria (que no tiene que ver con lo

sucedido, sino con la pregunta por su *justicia* y olvido, se plantea la pregunta de si acaso la poesía del judeoalemán es un “monumento contra el olvido”. Para Duque se levanta un inevitable dilema sobre la prohibición de olvidar (“a los muertos sin sepultura”, “a los muertos sin nombre ni fecha”, a “lo *indecible*” que ha ocurrido sin que debiera haber acontecido) porque tanto si se pretende olvidar el sufrimiento como recordarlo, al registrarlo e inscribirlo en el lenguaje se traiciona el mismo sufrimiento que la memoria tenía por misión preservar.

El problema se vuelve más álgido, cuando la memoria (*Mnemosyne*) se alía al poder (Zeus) engendrando aquello que hace olvidar los males y da tregua a las preocupaciones, a saber, a las Musas que saben “contar muchas mentiras, semejantes a los hechos” pero que, también, saben “proclamar verdades”. Ante esta paradoja, Celan, en la lectura de Duque, lucha continua y dolorosamente por mantener pura la memoria del maridaje con el poder. Un primer intento de ello es su colección de poemas escritos entre 1944-1945 y 1952: *Amapola y memoria*. Allí, interpreta Duque, aparece la amapola como contraparte de la memoria, ya en un primer sentido, como narcótico y paliativo que hace olvidar los dolores; ya, en un segundo sentido, como metáfora de una difícil pero deseable conciliación (las semillas de la amapola se utilizan para elaborar en Alemania panecillos y bollos para celebrar las fiestas pero, también adornan el pan blanco [*chalah*] que se consume en el Sabbath). Por su parte, la memoria es la recepción de una carga insoportable que el poeta sobrelleva al margen de quienes están de más frente a las alianzas del arte y el poder. El poeta camina a la intemperie, expulsado de todas partes, sintiendo dolorosamente cómo los deseos y acciones de los hombres, por un lado, hacen más vacía y extensa la eternidad del Dios y, por otro, justifican los crímenes del matadero de la Historia Universal en la tierra. De este modo, interpreta Duque, Celan, el poeta marginal, hace la amarga experiencia de la incompatibilidad última entre Hesperia y Judea y, con un coraje supremo, inscribe la “muerte que en la memoria y la palabra se hace vida, a costa de la muerte de la palabra misma”. (P. 172).

*Grosso modo* de esto trata el tan complicado como bello y, en ocasiones, sublime texto de Félix Duque. Por supuesto, hay muchísimo más de lo aquí burdamente esbozado. En particular, para mí, este libro es un modo ejemplar de acercarnos hermenéuticamente tanto a la filosofía como a la poesía y al diálogo ínsito entre ellas. Aquí donde “las palabras se diluyen, el mundo va a su ocaso y la articulación del mundo se torna en grito”. (P. 179).

Juan Manuel Montfort Prades, *Conversaciones sobre filosofía de la cultura*, Colección Rizoma 1, México, El Árbol Ediciones-UANL, 2010, pp. 72.

JORGE IGNACIO IBARRA  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Nuevo León

Me da mucho gusto presentar hoy el excelente libro “Conversaciones sobre filosofía de la cultura” de Juan Manuel Montfort Prades, editado por casa editorial El Árbol y la Universidad Autónoma de Nuevo León. El texto que hoy me toca comentar es para mí un retrato vivo del estado actual de la filosofía de la cultura en la lengua española, aunque si bien, es escrito en España con autores españoles, no deja sin embargo de ser universal y por supuesto crucial para los países hispano parlantes. La convocatoria presentada por Montfort Prades de cuatro pensadores que se encuentran en lo más nutrido del debate de la filosofía de la cultura tales como Javier San Martín, Carlos París, Gustavo Bueno y José Antonio Pérez Tapias es suficiente razón para acudir sin demora a la lectura del texto.

La obra se presenta como una convocatoria que se desarrolla a la manera de una conversación, como su nombre ya lo indica, que subiendo de tono y profundidad en la medida en que avanzamos en su lectura. Es importante considerar que España es considerada hoy el foco de un renacer de la filosofía de la cultura que como bien señala Javier San Martín en algún pasaje, es de reciente acuñación e incluso esta viene de una especie de muerte dentro de la filosofía donde se le consideraba como un tema inferior, Gustavo Bueno señala que hacer filosofía de la cultura era algo peyorativo por parte de los filósofos como “Culturalistas” esto es, ser cuanto más un periodista de eventos sociales. Por su parte, Javier San Martín agrega que este renacer se ve confirmado por el número de publicaciones hechas en España, en comparación con otros países europeos hace evidente este interés suscitado en el ámbito hispano por el tema.

Ahora bien, los autores en conversación proporcionan claves fundamentales para entender el origen y desarrollo de la filosofía de la cultura, se encuentra en

las palabras de Gustavo Bueno una anécdota muy cruda sobre el rechazo hacia la inclusión del tema cultural en la antropología, esto en Oviedo, donde sufre un ataque de los antropólogos marxistas partidarios de una visión apegada totalmente a la explicación física materialista del ser humano. Muy importante para el lector que quiera conocer el origen de la filosofía de la cultura, el seguir las palabras de los cuatro convocados en cuanto señalan con mucha claridad cómo se va consolidando, no sin dificultades, este campo de la investigación filosófica, a la par de una batalla intelectual, una batalla política en torno a la consolidación de la disciplina en los centros académicos españoles, pues es una lucha que se da en torno a la política dentro de los centros académicos por ser reconocida, su lucha por diferenciarse el ámbito materialista o bien de la antropología cultural. Tenemos también las palabras de Javier San Martín sobre *la humanitas* perdida de los latinos, que se transforma en la época moderna en campo exclusivo de la antropología, la cual explora las diferencias entre pueblos.

Es posible encontrar en esta obra desarrollos histórico-filosóficos de una manera densa y citando las genealogías de la filosofía de la cultura, todo ello hábilmente planteado por Monfort Prades, porque para el iniciado en la filosofía de la cultura, como aquel que inicia su andar por la misma, podrá disfrutar ampliamente cómo es que se pasa del mencionado *humanitas* latino –donde se plantea la cultura como cultivo del espíritu del hombre– a una visión donde se destaca la unión de la cultura con la teología en la edad media, o bien el nacimiento de la antropología en el renacimiento y edad moderna, donde se da un giro hacia la explicación biológica del hombre acompañado de la inclusión de su hacer artístico y técnico. Llegando después al gran momento que los cuatro autores recogen como primordial para impulsar la filosofía de la cultura que es el idealismo alemán, particularmente Kant. En esta genealogía, por supuesto no hay consenso, tenemos a un Gustavo Bueno ubicado desde una perspectiva de la acción y el comportamiento que denuncia un abuso en el concepto de cultura y su fetichización, a Javier San Martín con una fenomenología cargada de humanismo, a Pérez Tapias desde una perspectiva que una las herencias de Marx y Nietzsche o bien a Carlos París que enfatiza el papel de la técnica para la explicación de lo antropológico cultural.

En las cuatro visiones de la filosofía de la cultura aquí recogidas destaca la pasión por dar a conocer un campo filosófico que se abre paso por los grandes ámbitos disciplinarios reconocidos de la filosofía, como la metafísica o la teoría del conocimiento o bien la ética, por ello las relaciones que pueda tender la filosofía de la cultura con las ciencias sociales es fundamental, este otro punto es destacable

de las conversaciones aquí ofrecidas, siguiendo a Pérez Tapias en cuanto pide una “porosidad” del filósofo de la cultura, que le urge a tomar las distintas herencias en la filosofía como en las ciencias sociales, sin chauvinismo o exclusión, pues nos la habemos con un problema tan complejo como el de la cultura, que es necesaria la articulación estas herencias, principalmente para este autor desde la hermenéutica y la teoría crítica, de Freud, de Horkheimer. Precisamente en esta articulación, es donde se destaca la posición de Gustavo Bueno quien defiende la postura de una filosofía de la cultura desde la ciencia del comportamiento y la herencia científica la cual, dice sin reparos, es necesario meter en la discusión de manera abierta, porque las puras explicaciones filosóficas no bastan ya, en ello nos va un cambio realmente fundamental en la filosofía de la cultura.

Podremos distinguir de esta manera las diferentes posturas de los convocados por Montfort Prades encontrando sin embargo las discordancias entre ellos, en el capítulo dedicado al conocimiento de la cultura, los cuatro apuestan por metodologías diferentes, dejando ver en ello cómo estas diferencias establecen claramente a los partidarios de enfoques ligados a la tradición alemana o al pensamiento de José Ortega y Gasset, como San Martín y Pérez Tapias y aquellos que son partidarios de enfoques más ligados a la inclusión de la ciencia en el debate de la cultura, como Gustavo Bueno y Carlos París. El debate puesto en marcha nos abre las puertas para una mejor comprensión de la disciplina, tanto como para la metodología con la cual se estudia actualmente así como para avanzar en una definición de la misma.

¿Qué es la cultura? Es la pregunta fundamental que los convocados se hacen conducidos por Montfort Prades en medio de estos debates, para Pérez Tapias por ejemplo, tenemos que cultura es el resultado de una praxis histórica, la herencia de una tradición y una situación existencial del sujeto, para San Martín en cambio, es la creación de sentidos a partir de una base material de expresión, en Bueno encontraremos que es ritual, comportamientos y París, una naturaleza técnica que desarrolla las potencialidades humanas, dispares definiciones que dan cuenta de la riqueza en la reflexión de los autores, así como el origen de los distintos enfrentamientos entre ellos. Estas conversaciones vueltas libro nos dejan una experiencia de cuatro personalidades, tratando de fijar una disciplina como de comprender la complejidad del ser humano y su significación.

Quiero destacar también, la importancia de sostener debates de este tipo de acá de este lado, en América Latina, donde tenemos un debate muy vivo sobre qué es la cultura o bien qué es la filosofía de lo cultural, Pérez Tapias así lo reconoce en este texto cuando menciona autores como Luis Villoro y León Olivé, entre otros como

focos de discusión en nuestro medio. El lector, lectora de estas conversaciones se dará cuenta del valor de un texto como un medio para reforzar nuestros conocimientos sobre la materia, así como la invitación que se hace en él de llamar a un diálogo de la filosofía con las ciencias no sólo humanas y sociales sino también con las naturales.

Por último, encontraremos en la obra también varias pistas para entender los debates actuales, desde interesantes planteamientos como el que confrontan San Martín y Pérez Tapias en cuanto si hay o no igualdad entre culturas, para el segundo sí lo hay, dado por una valorización de la cultura como herencia y tradición invaluable, resultado que nos vuelve visible una diferencia que debe ser apreciada sin renunciar por ello a la búsqueda de un entendimiento, para el primero no la hay, puesto que hay culturas en que se agreden a sus miembros, o que no hacen posible la convivencia, y por ello deben adaptarse a las que sí lo permiten, siendo estas últimas superiores en cierto sentido. Temas controversiales sin duda que nos invitan también a conocer a estos autores más a fondo y en debate abierto sobre sus argumentos filosóficos. Invito al diálogo que nos ofrece Montofort Prades con la advertencia de que el lector debe prepararse para una inmersión en la densidad de los nombre y corrientes de la filosofía moderna y contemporánea, así como de los problemas cruciales de la filosofía para una mayor comprensión de aquello que sea cultura y cómo ha de estudiarse. Las personalidades presentes en las conversaciones se hacen cargo de llevarnos por el camino filosófico sin reparos de una forma directa y apasionada.



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XII, NO. 24, JULIO 2011

---

## Resúmenes - *Abstracts*

ANAID OCHOA ECHEVERRÍA

### **Instanciando una legítima utilidad filosófica en la religión: Molinismo, presciencia divina y libertad humana**

No siempre es claro en qué sentido se presenta la contribución de la investigación filosófica para el análisis, sustento y/o rechazo de creencias religiosas, dentro de nuestra habitual reflexión teórica y nuestra constante indagación sobre la verdad de tesis tanto propias como atribuidas a grandes cabezas filosóficas.

En este artículo sostengo que la investigación filosófica es sumamente útil en el análisis, justificación y/o rechazo de posturas religiosas, al emplear los métodos específicos de la *argumentación racional* y el *análisis conceptual* – esenciales a cualquier quehacer filosófico. En primer lugar instanciaré dos tesis: (1) El análisis conceptual de algún conjunto de tesis religiosas permite clarificar tanto el contenido de dichas tesis como el contenido de otras implicadas conceptualmente por ellas, y contribuye directamente a formular con claridad problemas filosóficos, los cuales se suelen identificar a partir de las implicaciones conceptuales mencionadas. (2) La argumentación racional es necesaria para justificar y rechazar sólidamente una tesis religiosa. Ambas tesis se instanciarán en una discusión religiosa concreta: la milenaria y aún vigente discusión en torno al problema de la incompatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana, y la solución al problema proporcionado por la doctrina del Molinismo. En segundo lugar, trataré brevemente la cuestión de

si existe alguna duda razonable sobre la generalización de la utilidad de los métodos en cuestión.

### **Instancing a Legitimate Philosophical Utility in Religion: Molinism, Divine Prescience and Human Freedom**

It is not always clear precisely in what sense the contribution of philosophical inquiry to the analysis, substantiation, and/or rejection of religious beliefs is presented in our normal theoretical reflections and continuous quest for the truth in different theses, be they our own or those attributed to the great philosophical minds.

In this paper, I argue that by employing the methods of rational argumentation and conceptual analysis—two essential components of any philosophical task—philosophical inquiry becomes most useful for analyzing, substantiating and/or rejecting religious beliefs. First, the essay posits two theses: (1) that the conceptual analysis of a set of religious claims allows us to clarify the content of both those tenets and that of others conceptually entailed by them, while contributing directly to a clearer formulation of philosophical problems that can usually be identified in virtue of the abovementioned conceptual implications; and, (2) that rational argumentation is necessary to convincingly justify or reject a religious claim. I exemplify these two theses by placing them in the context of a concrete religious discussion: the millenarian, and ongoing, discussion of the problem of the incompatibility between divine omniscience and human freedom, in light of the *Molinist* solution to this problem. Finally, I briefly explore the issue of the existence of a reasonable doubt as to generalizations of the usefulness of these methods for substantiating or rejecting religious claims.

ANTONIO DUPLÁ ANSUÁTEGUI

**Violencia política y desigualdades económicas en la crisis de la República Romana**

Antonio Duplá Ansuátegui analiza la etapa de la decadencia de la República Romana causada por la polarización social en la que la mayoría de la población carece de los mínimos recursos básicos para la subsistencia, y en el otro polo se encuentra la minoría de la población que detenta la riqueza, el poder y la toma de decisiones. Esto crea la proliferación de manifestaciones sociales marcadas por la violencia algunas veces organizada, como el asesinato de personas que denotan un elevado estatus social, y establece un paralelismo con la situación actual en donde también comparan las formas violentas organizadas como es el terrorismo en el 11 de septiembre. Pero gracias a los estudios y debates hechos en base al República Romana se redescubrieron nuevas formas de administración y organización política como también las causas de diversas manifestaciones violentas.

**Political Violence and Economic Inequalities during the Crisis of the Republic of Rome**

Antonio Duplá Ansuátegui analyzes the Roman Empire's period of decadence that was brought on by increasing social polarization, as the vast majority of the people lacked even the barest essentials in terms of resources required for subsistence, while at the other pole lived a small minority that possessed great wealth, wielded power, and controlled decision-making. With time, this led to a proliferation of social manifestations marked by a violence that was, at times, organized, as in the murder of individuals who boasted high social status. Duplá observes a parallelism with our modern world so indelibly marked with comparable forms of organized violence, such as the terrorist attack of September 2011. However, he argues, studies and debates focusing on Imperial Rome have led to the rediscovery of certain forms of administration and political organization, and uncovered some of the causes of diverse manifestations of violence

## EDUARDO PELLEJERO

### **Entre la muerte del arte y la hora de los asesinos.**

La relación del arte con la filosofía pasó siempre por una meditación muy especial sobre la relación entre poética y política. La expulsión de los poetas de la república platónica, la fundación kantiana de la comunidad sobre el juicio de gusto, y la educación estética del hombre que Schiller propone con fines reformistas, son ejemplos emblemáticos de ese gestorecursivo, que busca pensar filosóficamente una tensión irreductible entre la poética de la política (esto es, los estilos de articulación de lo común) y la política de la poética (esto es, las formas de intervención de la creación artística).

La asimilación hegeliana del arte a «cosa del pasado» representa simplemente un episodio más en esa historia de desentendimientos, de exclusiones y de apropiaciones violentas, pero representa también, al mismo tiempo, un momento fundamental para la reflexión estética contemporánea, en la medida en que pretende resolver definitivamente esa tensión constitutiva.

Evidentemente, más allá del diagnóstico hegeliano, el arte continuaría proliferando, forzando a la filosofía a volver a confrontarse con esa tensión que define de forma trágica la reflexión estética. Lejos de las escandalizadas interpretaciones del pensamiento hegeliano en registro de «oración fúnebre» u «obituario» del arte, las obras de Benjamin y Adorno, Heidegger y Sartre, Bataille y Blanchot, Deleuze y Rancière, nos proponen una serie de lecturas inconmensurables (polarizadas en torno de los conceptos de crítica y efectividad), que restituyen al arte su (in)significancia actual para la humanidad.

### **Between the Death of Art and the Hour of the Assassins**

The relationship between art and philosophy has always been conceived through a special analysis of the tension between poetics and politics. The exile of poets from Plato's Republic, Kant's founding of the community on the judgment of taste, and the aesthetic education of man that Schiller proposed with reformist intentions, are three emblematic examples of a recursive device that strives to analyze philosophically an irreducible tension between the poetics of politics (*i.e.*, styles of articulating that which is shared), and the

politics of poetics (that is, forms of intervention of artistic creation).

The Hegelian assimilation of art to a «thing of the past» simply represents one more episode in a long history of misunderstandings, exclusions and violent appropriations, but it also constitutes an essential moment for contemporary aesthetic reflection, in the sense that it attempts to resolve this essential tension.

Clearly, and despite Hegel's diagnosis, art will continue to proliferate, thus forcing philosophy to confront, again and again, the tension that so tragically defines aesthetic thinking.

Far from the scandalous interpretations of Hegelian thought that revolve around such concepts as «obituary» or «funeral prayer», the works of Benjamin and Adorno, Heidegger and Sartre, Bataille and Blanchot, Deleuze and Rancière, propose a series of incommensurable readings of Hegel's diagnosis (polarized with respect to the concepts of criticism and effectiveness) that restores to art its real (in)significance for mankind.

#### ROBERTO SÁNCHEZ BENITEZ

### **La imagen del desierto en la narrativa chicana de Miguel Méndez**

El «otro» es, sin duda, uno de los temas más apasionantes de la reflexión contemporánea. Jean Baudrillard lo ha expresado en estos términos: «Al final, el único viaje es el que se hace en relación con el Otro, sea éste un individuo o una cultura». Circulamos en el deseo de los otros, en relación con otros. Son los «otros» quienes, con su trato, habrán de reconocer a quien ya no va siendo como todos, como ellos; el «uno» que comienza a separarse del resto y a entenderse de otra manera con lo que le rodea, como por ejemplo, el escritor. La literatura chicana se refiere, por un lado, al sí mismo del autor (el género autobiográfico es abundante en esta literatura), a los otros (las comunidades migrantes y barrios asentados en la periferia de las grandes ciudades norteamericanas), como, por otro lado, a lo «otro», la alteridad radical a la que se refiere el citado de Baudrillard, que puede ser identificado como lo sagrado o lo indescriptible; fuente de misterio que alimenta a toda literatura. La del

chicano Miguel Méndez no es la excepción, solo que en él es el desierto quien asume esta otredad.

### **The Image of the Desert in the Chicano Narrative of Miguel Méndez**

Without question, the «Other» is one of the most captivating subjects of contemporary reflection; one that Jean Baudrillard has expressed as follows: «In the end, the only true voyage is the one undertaken in relation to the Other, whether this be an individual or a culture». Indeed, we wander in search of Others, in relation to Others, and it is through our dealings with Others that each one of us gains our uniqueness, becomes differentiated from the rest; becomes the One that attains a distinct understanding of his/her surroundings; as, for instance, in the case of the writer. In this sense, Chicano literature refers to the reality of the author (the autobiographical genre is common in this literary corpus); to Others (*i.e.*, migrant communities and neighborhoods established in the periphery of large cities in North America); and, finally, to the «Other»: the radical otherness cited by the aforementioned Baudrillard, and which one might identify as the sacred, or the indescribable: a source of the mystery that nourishes all literature. The writings of the Chicano author Miguel Méndez are no exception, though here Otherness emerges in the guise of the desert.

DIANA IBARRA

### **¿Es Aristóteles al “sexo” lo que Platón al “género”?**

Diana Ibarra al analizar a Aristóteles y a Platón encuentra una diferencia tajante en cuanto a su descripción sobre el hombre y la mujer, en donde analiza la teoría de Aristóteles sobre como es que debe funcionar el estado a partir de la corporalidad, nos dice que la corporalidad determina el papel de la persona en su función social, desde la idea de potencia y cuerpo. En cambio Platón sugiere una distinción desde la idea de género en donde la construcción social de la persona se basa en la idea de la diferencia de almas, donde la educación

le permite a la persona desarrollarse tanto como un bien personal como un bien para el del estado.

### **Is Aristotle to “Sex” What Plato is to “Gender”?**

In her analysis of Aristotle and Plato, Diana Ibarra perceives a decisive difference with respect to their respective descriptions of man and woman; one that emerges from her examination of Aristotle’s theory that the state should function based on the concept of corporality. The author observes that corporality determines the role of the person in her/his social function in relation to the ideas of power and body. Plato, in contrast, suggests a distinction that develops out of the idea of gender, in which the social construction of the person is grounded upon the idea of the difference in souls; an approach where education allows the individual to develop and become a value for both her/himself and the state.

JACOB BUGANZA

### **El carácter retórico de la ética a partir de Aristóteles**

El propósito de este trabajo es poner en claro por qué la ética puede servirse de la retórica. Para ello, el autor recurre a la filosofía de Aristóteles, donde existe una cierta armonía entre los conceptos de retórica, dialéctica y ética. Destaca el autor fundamentalmente los conceptos de retórica y ética, e intenta vislumbrar la relación que hay entrambos en la filosofía aristotélica. Considera que un modelo como el aristotélico permite una unión de ambas instancias sin que se pierda una en pos de la otra, además de que permite comprender por qué la ética de Aristóteles no es apodíctica, sino que es una ética atenta al contexto, o sea, a la comunidad.

### **The Rhetorical Character of Ethics Based on Aristotle**

The objective of this study is to clarify how and why ethics can make use of rhetoric. To do so, it takes up the philosophy of Aristotle, which contains a certain harmony among the concepts of dialectic, rhetoric and ethics, though the analysis focuses primarily on the latter two concepts in an attempt to uncover the relationship between them in Aristotelian philosophy. The thesis is that a model such as the one contained in Aristotelian philosophy makes a union of these two instances possible, without one being lost in the search for the other. Moreover, it allows us to understand why Aristotle's ethics is not apodictic but, rather, one that is attentive to context; that is, community.



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XII, NO. 24, JULIO 2011

---

## COLABORADORES

### ANAID OCHOA ECHEVERRÍA

Anaid Ochoa Echeverría actualmente cursa el posgrado de Maestría en Filosofía, en Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es titulada de la Licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Su área de especialización es la Epistemología, y su trabajo se enfoca principalmente en discusiones en torno al Escepticismo Académico y el conocimiento *a priori*. Es actualmente miembro activo del seminario “Racionalismo en Metafísica, Semántica y Epistemología” (PAPIIT: IN403311). En el 2010, participó en el *Seminario de Wittgenstein: A 60 Años de su Muerte* (Facultad de Filosofía de la UMSNH), con la ponencia titulada “Un antecedente central al Tractatus: el Atomismo Lógico russelliano”; realizó una réplica a la conferencia “The Providential Usefulness of Simple Foreknowledge” del Profesor Dean Zimmerman (de la Universidad de Rutgers), e impartió los cursos de “Expresión Oral y Escrita” y “Técnicas de Estudio” en la Facultad de Ingeniería Eléctrica, adscrita a la UMSNH.

### EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

(México, DF. 1967) Licenciado y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la UMSNH, Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Profesor-Investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la UMSNH, donde se desempeñó como Jefe de la División de Estudios de

Postgrado (2004-2007) y actualmente es Director. Es miembro ordinario de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del CONACYT. Ha sido “visiting professor” en la Universidad de Kentucky en Lexington (2001), profesor visitante en las Universidades de Nápoles y Calabria, Italia y “visitor-fellow researcher” en los Archivos Husserl del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (2005). Realizó una estancia de investigación en los Archivos Patocka del Centro de Estudios Teoréticos de la Academia de Ciencias de la República Checa en Praga (2006) y fue Becario de la Scuola di Alta Formazione Filosofica del Istituto “Luigi Pareyson” de Turín, Italia.

Ha participado como ponente y conferencista en varios foros nacionales (Universidad Michoacana, Autónoma de Querétaro, Autónoma de México, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Panamericana, Asociación Filosófica de México, CREFAL) e internacionales (Universidad de Kentucky, Pontificia Universidad Lateranense de Roma, Fundación María-Zambrano, Vélez-Málaga y Universidad de Milán). Forma parte del Cuerpo Académico de Historia de la Filosofía que se encuentra en nivel En Consolidación (2007), mismo que tiene las Líneas de Generación y Aplicación del Conocimiento de “Historia de la Filosofía”, “Racionalidad y subjetividad” y “Reconstrucción y crítica de la Modernidad”. Sus trabajos de investigación privilegian la fenomenología (Husserl, Edith Stein, Patocka), la filosofía de la historia y la filosofía hispanoamericana.

### **ANTONIO DUPLÁ ANSUÁTEGUI**

Licenciado en Filosofía y Letras (Historia) por la Universidad de Zaragoza (1978). Doctor en Historia por la Univ. de Zaragoza (1987). Profesor de Historia Antigua en el Dpto. de Estudios Clásicos de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, en Vitoria-Gasteiz, desde 1979. Estudios predoctorales en la Freie Universität de Berlín y en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma. Estancias de investigación en el Institute of Classical Studies (University College, Londres), Fondation HARDT (Ginebra), Facultad de Ciencias Sociales (UNAM), Faculty of Arts, Dpto. of Classics (Edinburgo). Profesor Invitado en la Escuela de Historia de la Universidad

de San Carlos de Guatemala y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana en Morelia (México).

Entre otras publicaciones: “Falange e Historia Antigua”, en F. Wulff y M. Alvarez (eds.), *Antigüedad y franquismo* (Málaga, 2003); *La República romana arcaica* (Madrid, Síntesis, 2003); S. Montero, *De Caliclés a Trajano (1947)*, Introducción y ed. crítica (Pamplona, Uargoiti, en prensa); “Imperialismo defensivo y guerra justa: De T. Mommsen a M. Walzer”, en J. Martínez Pinna (ed.), *En el centenario de la muerte de Th. Mommsen* (en prensa).

### **EDUARDO PELLEJERO**

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador (Argentina) y doctorado en filosofía contemporánea por la Universidad de Lisboa (Portugal), con una tesis sobre la obra de Gilles Deleuze, actualmente es profesor de estética filosófica en la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (Brasil). Ha publicado, entre otros: *Deleuze y la redefinición de la filosofía* (Morelia, 2007), “*Fora*” *da filosofia* (Lisboa, 2008 e 2010 – en colaboración con Golgona Anghel), *A postulação da realidade* (Lisboa, 2009), y *Mil cenários* (Natal, 2012 – en imprenta). E-mail: [edupellejero@gmail.com](mailto:edupellejero@gmail.com)

### **ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ**

Doctor en Filosofía por la UNAM. Fue director de la Facultad de Filosofía (1996-1998), y subdirector de la Escuela Popular de Bellas Artes (1999-2003) de la Universidad Michoacana. Ha sido profesor visitante en las Universidades de Chihuahua, Nuevo León, Quintana Roo, Zacatecas, Carolina de Praga, la Habana. Ha publicado los libros: *El drama de la inteligencia en Paul Valery* (ensayo, 1997), *La palabra auroral. Ensayo sobre María Zambrano* (ensayo, 1999), *Visiones de Nietzsche* (ensayo, 2000), *Maquiavelo y el mal* (ensayo, 2002), *Ensayos sobre Hermenéutica (Ética y literatura)* (ensayo, 2003), *El caballero de la fe. Un paseo breve por la obra y crítica cervantinas* (Centro de Estudios Cervantinos/UMSNH, 2008), *Identidades narrativas en la Literatura Chicana* (EAE, España, 2011). Tiene colaboraciones en 40 libros colectivos de filosofía, ética y literatura.

### **DIANA IBARRA SOTO**

Doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México con el tema de investigación: “Construcción de la identidad femenina a partir de la Teoría de las Capacidades de Martha Nussbaum”.

Obtuvo la Maestría en Historia del Pensamiento por la Universidad Panamericana con la Tesis: “Contrastaciones eidéticas en la antropología femenina de Platón”.

Ha sido coordinadora de Humanidades de la Universidad Panamericana.

Es especialista en temas de Género, Familia, Antropología Filosófica y la obra de Sor Juana Inés de la Cruz

### **JACOB BUGANZA**

Jacob Buganza es Profesor-investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Ahí mismo es Coordinador del Doctorado en Filosofía. Además, es profesor de la Facultad de Filosofía de la misma universidad, donde coordina la Maestría en Filosofía. Entre sus publicaciones recientes pueden destacarse: *El ser y el bien* (Edizioni Rosminiani Sodalitas, Stresa, 2010) y *Panomara de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX* (RIHE, México, 2011).

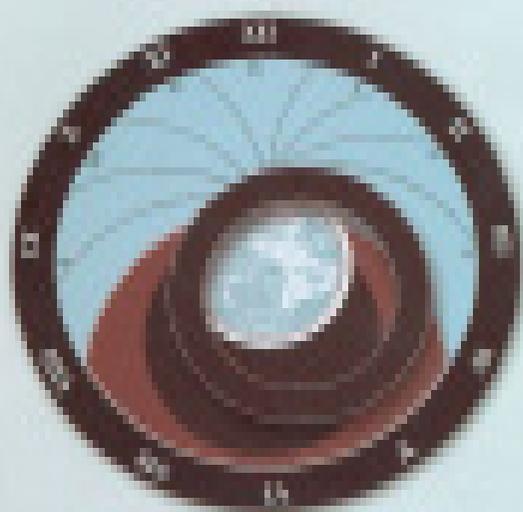


## GUÍA PARA AUTORES

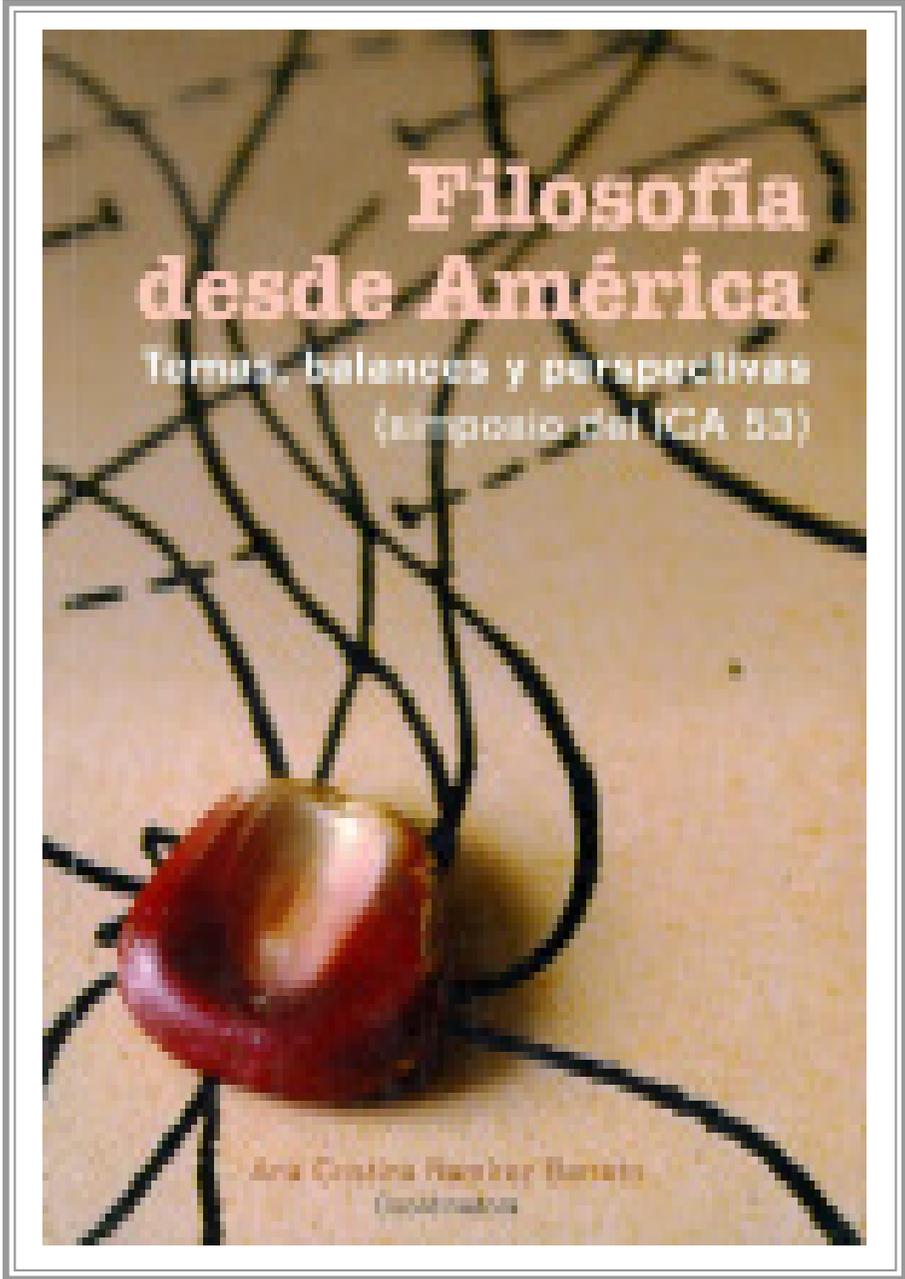
1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx) CC: [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com)
2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación para el que la decisión del consejo editorial será inapelable.
3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.
4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.
5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.
6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.  
Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.
7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.  
Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.
8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

# ROSTROS DE LA HISTORIA Y DE LA TEMPORALIDAD

Eduardo González Di Piero  
Coordinador







# Filosofía desde América

Temas, balances y perspectivas  
(simposio del ICA 53)

Ana Cristina Ramírez Barrios  
Coordinadora

**Incluir colofón**