

AÑO

LII

LO REVISTA
DE FILOSOFÍA
GOS

julio-diciembre 2024

número

143

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

AÑO

LII

L O REVISTA
DE FILOSOFÍA
G O S

julio-diciembre 2024

número

143

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 143, julio-diciembre de 2024, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsula.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones, Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la Segob, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del comité editorial.

DIRECTORIO

Mtro. Nestor Anaya Marín, *fs*, Rector; Mtra. Ana Marcela Castellanos Guzmán, Vicerrectora Académica; Lic. Pedro Álvarez Arenas, *fs*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, Vicerrector de Investigación; Mtro. Francisco Alejandro Enriquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable.

COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris Ouest Nanterre, Francia
Dr. Diogo Sardinha, Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa, Portugal
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. William R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú
Dra. Carmen Segura Peraita, Universidad Complutense de Madrid, España

COMITÉ EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Ernesto Priani Saisó, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. María del Carmen García Aguilar, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
Dr. Edgar Tafoya Ledesma, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Carlos Pereda Failache, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Mtra. Julia Muñoz Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Francisco A. Enriquez Torres, Universidad La Salle México
Mtra. María Margarita Marhx, Universidad La Salle México
Mtra. Desireé Torres Lozano, Universidad La Salle México
Mtro. Leonardo Jiménez Loza, Universidad La Salle México
Mtro. Guillermo Lara Villarreal, Universidad La Salle México
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle México



EDITORIAL PARMENIA

Corrección: Lic. Sandra García Valdez
Formación y apoyo gráfico: L.D.G. Berenice Ángeles Zúñiga
Desarrollo académico editorial: Lic. Carolina Mojica Reyes
Producción y distribución: Lic. Arturo Massón Perdomo
Dirección editorial: Mtra. Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 143 Año LII

5 **Presentación**

Dossier

7 Introducción

Filosofía y cultura en el México del siglo xx

Guillermo Lara Villarreal

Luis Ernesto González Mendoza

11 El problema metafísico de la muerte en Agustín Basave

Jacob Buganza

29 Música, migración e identidad en el turismo y los cancioneros en el siglo xx

Luis Guillermo Martínez Gutiérrez

49 Felipe Cazals: cine, filosofía y crítica al autoritarismo en el México del siglo xx

Guillermo Lara Villarreal

77 El dilema de un mexicano moderno: la poesía como aparato crítico de identidad en los 60

Luis Ernesto González Mendoza

Artículos

105 Vida y acción: aproximación filosófica y literaria a la vida como narración

Carmen Segura Peraita

119 El principio de contexto: de Frege a Wittgenstein

Kurt Wischin

153 Borges y el universo de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” como caso extremo de la filosofía de Berkeley

Carlos Víctor Alfaro

- 173 Expresiones urbanas, comunicación y cultura: un estudio interdisciplinario a partir de la etnografía visual sobre las formas de apropiación del *k-pop* en México
Rogelio del Prado Flores
Rebeca Illiana Arévalo-Martínez
- 197 Apuntes para un constitucionalismo del bien común
Alejandro Sahuí
- 221 Secularización y opinión pública en Tocqueville: reflexiones sobre el destronamiento de la filosofía como disciplina directriz de la crítica
Francisco José Presta de las Casas

Reseñas

- 245 Mondragón, Rafael. *El largo instante del incendio: ensayo biográfico sobre José Vasconcelos*. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2023
Karen Lizzetta Luna Palencia
- 251 Pippin Robert, *Philosophy by Other Means*. Chicago: University of Chicago Press, 2021
Gerardo Allende Hernández

Presentación

En el número actual de *Logos. Revista de Filosofía*, Guillermo Lara Villarreal y Luis Ernesto González presentan un *dossier* titulado *Filosofía y cultura en el México del siglo xx*, en el que se exploran las intersecciones entre la filosofía mexicana del siglo pasado y diversas manifestaciones culturales como el cine, la música y la literatura. La contribución coordinada por Lara y González deja de manifiesto que la filosofía mexicana en el siglo xx no se agotó en los espacios académicos, sino que tuvo implicaciones profundas en el arte y la vida cotidiana de nuestro país. En ese sentido, el *dossier* es una invitación para recuperar la vocación y el papel que la filosofía mexicana tuvo en su momento de esplendor. Además, la reseña de Karen Luna Palencia sobre el libro de Rafael Mondragón Velázquez titulado *El largo instante del incendio. Ensayo biográfico sobre José Vasconcelos* complementa este *dossier* al presentarnos un importante trabajo que retrata la vida de uno de los filósofos mexicanos más importantes de ese siglo: José Vasconcelos.

La sección de artículos de este número está compuesta por seis trabajos filosóficos rigurosos de distintas temáticas. En “Vida y acción: aproximación filosófica y literaria a la vida como narración”, Carmen Segura Peraita, de la Universidad Complutense de Madrid, retoma elementos de Arendt, Aristóteles y Rilke para argumentar el carácter fundamentalmente narrativo de la existencia humana. En “El principio de contexto: de Frege a Wittgenstein”, Kurt Wischin, de la Universidad de Granada, argumenta que, al contrario de lo que se suele pensar, Wittgenstein se acercó a las posiciones de Frege conforme pasaba el tiempo hasta el punto de que en *Investigaciones filosóficas* se puede ver una mayor comprensión del trabajo del alemán. Esto lo ejemplifica mediante la explicación del principio de contexto, planteado por Frege y retomado por Wittgenstein.

En un contexto distinto, Carlos Víctor Alfaro, de la Universidad Nacional del Rosario, analiza un famoso cuento del literato argentino Jorge Luis Borges y muestra en su texto “Borges y el universo de ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’ como caso extremo de la filosofía de Berkeley” en qué medida la ficción borgiana lleva a su última expresión los argumentos filosóficos del empirista británico Georges Berkeley. Por otro lado, al seguir algunos planteamientos de autores como Freud, Foucault o Bauman, Rogelio del Prado y Rebeca Iliana Arévalo, de la Universidad Anáhuac, realizaron una investigación sobre la apropiación que cierto sector de la juventud en México hace de algunas manifestaciones culturales contemporáneas en “Expresiones urbanas, comunicación y cultura: un estudio interdisciplinario a partir de la etnografía visual sobre las formas de apropiación del *k-pop* en México”.

La sección de artículos termina con dos textos más cercanos a la filosofía política y la filosofía del derecho. En “Apuntes para un constitucionalismo del bien común”, el filósofo mexicano Alejandro Sahuí, de la Universidad Autónoma de Campeche, ofrece un análisis con diferentes propuestas de constitucionalismo que han criticado la perspectiva liberal; asimismo, realiza un balance de sus aportes y sus límites. Finalmente, expone algunas ideas para avanzar en una propuesta novedosa. Por último, Francisco José Presta de las Casas, de la Universidad Nacional de Córdoba, analiza en “Secularización y opinión pública en Tocqueville: reflexiones sobre el destronamiento de la filosofía como disciplina directriz de la crítica” los efectos diferenciados que tuvo el proceso de secularización en Europa y en Estados Unidos, y toma como referencia las reflexiones de Alexis de Tocqueville. En particular, el autor se enfoca en cómo la crítica filosófica perdió fuerza en la medida que la opinión pública secularizada cobraba importancia en Estados Unidos.

Junto con la reseña del libro *El largo instante del incendio. Ensayo biográfico sobre José Vasconcelos*, antes mencionada, este número culmina con otra reseña, pero de carácter crítico, escrita por Gerardo Allende Hernández, sobre el reciente libro *Philosophy by other means* del conocido filósofo estadounidense Robert Pippin.

Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

Introducción

Filosofía y cultura en el México del siglo xx

El siglo anterior fue crucial para el desarrollo de la filosofía mexicana y su madurez. Ya desde 1910, cuando el *científico* Justo Sierra Méndez fundó la Universidad Nacional de México, la hoy UNAM, y al pasar por la crítica hacia la doctrina positivista del porfiriato, desarrollada por el Ateneo de la Juventud, la filosofía propició una revolución cultural de gran calado. Dicho escenario complejo se vuelve a presenciar treinta años después, a causa de la guerra civil española, lo que obligó a una diversidad de pensadores a instalarse en México. Tal fue el caso de expatriados como José Gaos, Joaquín Xirau, Amalia González Caballero, Eduardo Nicol, Eugenio Ímaz, Wenceslao Roces y la misma María Zambrano, entre otros. Su llegada resultó esencial, pues eventualmente los *transterrados* dieron a México (y a toda Hispanoamérica) traducciones de obras de, por ejemplo, G. W. F. Hegel, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Ernest Cassirer y Karl Marx.

No obstante, el crecimiento de las ideas filosóficas no solo impactó en esta disciplina, sino también en el constante diálogo entre la filosofía y las expresiones culturales durante todo el siglo xx. Un ejemplo muy conocido fue el trabajo de José Portilla, a quien debemos la apropiación de la fenomenología de Husserl para el estudio del carácter mexicano, plasmada en su *Fenomenología del relajo* (1966). Otro ejemplo que resalta fue Emilio Uranga, quien, en su *Análisis del ser del mexicano* (1952), aborda la poesía del escritor revolucionario Ramón López Velarde para entrever la ontología mexicana y el trauma de la Revolución en su obra literaria.

Asimismo, el escenario cinematográfico es otro ejemplo en el que no solo aparecen obras que discuten con la filosofía, sino que en ellas se plantean problemas y se desarrollan argumentos filosóficos. Un caso bien conocido es el de Luis Buñuel, otro expatriado español, pero perteneciente al círculo surrealista, que en películas como *Los olvidados* (1950), *El ángel exterminador* (1962) y *Viridiana* (1963) expone las condiciones sociales y las diferencias de clase en un México en vías de modernización tras la Revolución. Asimismo, emergieron autores que, desde una mirada más independiente, desafiaron los discursos oficiales y la moral tradicional, como lo hizo Paul Leduc con su documental *Etnocidio: notas sobre el Mezquital* (1977); también se hicieron películas que desafiaron el tabú de la sexualidad, por ejemplo, *El castillo de la pureza* (1972) y *El lugar sin límites* (1978) de Arturo Ripstein, así como, décadas después, lo haría Alfonso Cuarón con *Solo con tu pareja* (1992).

Así, en este vasto y complejo panorama cultural del siglo xx, la filosofía mexicana emergió como un faro intelectual, para iluminar no solo los rincones de la reflexión abstracta, sino también los espacios de la creación artística y la expresión cultural. En este *dossier* especial de *Logos*, nos adentramos en un fascinante viaje a través de las intersecciones entre el pensamiento filosófico y las diversas manifestaciones culturales que caracterizaron la vibrante escena intelectual de México durante el siglo pasado.

Para comenzar, el primer artículo, escrito por Jacob Buganza, propone rescatar la filosofía de Basave desde el punto neurálgico de la muerte humana. En México, el pensador jalisciense se destaca como uno de los más fervientes en abordar este tema. Así pues, se adentra en la tradición de la filosofía cristiana y ofrece una respuesta personal que merece ser considerada. El artículo examina la perspectiva basaviana, y se centra, particularmente, en sus obras *Tratado de metafísica y Metafísica de la muerte*, con lo que se contrapone a la visión de autores como Heidegger y Sartre, quienes, en su época, disfrutaban de gran popularidad.

En el segundo artículo, Luis Guillermo Martínez ofrece un análisis crítico del turismo relacionado con la música y la formación de cancioneros en México durante el siglo xx, desde tres enfoques críticos distintos: el de la filósofa Mariflor Aguilar, quien reflexiona sobre los movimientos migratorios y el turismo; el de Carlos Monsiváis, quien los interpreta como migraciones culturales; y el de Bolívar Echeverría, quien aborda la *codigofagia* y la *blanquitud*. De esta manera, el turismo y los cancioneros se entienden como elementos clave en la construcción del proyecto nacional, concebido como una empresa con momentos críticos de mercantilización.

Por su parte, en el tercer artículo, Guillermo Lara Villarreal destaca que, en 1976, el cineasta mexicano Felipe Cazals estrenó una trilogía de películas que, si bien no tienen una trama conectada, abordan temas, críticas y propuestas similares: *Canoa*, *El apando* y *Las Poquianchis*. Estas películas rescatan el contexto político mexicano de los 50 y 60; utilizan, además, ese trasfondo para denunciar las violencias estructurales, muchas veces ocultas. Lara Villarreal propone establecer una conexión entre las películas de Cazals y los eventos del movimiento estudiantil de 1968, y se inspira en la filosofía marxista de mediados de siglo. Esta filosofía fue censurada desde las altas esferas del poder, lo que provocó su rechazo violento tanto en sus propuestas como en sus críticas e incluso en su imagen. Argumenta, también, que el cine puede plantear una perspectiva y problemas filosóficos, por lo que es necesario rescatar la obra de Cazals para evidenciar cómo se inserta orgánicamente en el movimiento intelectual de los 60, al defender la legitimidad de la protesta, criticar la centralización del poder, desmontar estereotipos y visibilizar a los grupos marginados.

Y finalmente, en el cuarto artículo, Luis Ernesto González Mendoza plantea un trabajo cuya meta es ilustrar cómo la poesía mexicana, especialmente durante los 60, no solo exploró el tema de la identidad, sino que también adoptó el giro lingüístico en su estructura para abordar esta pregunta, todo esto a partir del contexto histórico y del concepto de modernidad. Para ello, primero, se examina la redefinición de la literatura mexicana después de la Revolución de 1910; luego, se analiza la visión de Octavio Paz sobre la modernidad y su relación con la poesía como un dispositivo crítico; y, por último, se estudia la obra poética de Ulalume González de León y cómo esta cuestiona y define el lenguaje y la identidad.

A través de estos diversos enfoques y perspectivas, nos sumergimos en un diálogo fecundo entre la filosofía y la cultura mexicana del siglo xx, al explorar temas que van desde la identidad nacional hasta la crítica social y política, y desde la estética hasta la ética. Esperamos que este *dossier* sirva como un tributo a la rica herencia intelectual de la filosofía mexicana y como un llamado a continuar explorando las intersecciones entre el pensamiento filosófico y la creatividad cultural en el México contemporáneo.

Guillermo Lara Villarreal
Luis Ernesto González Mendoza
Coordinadores del dossier

El problema metafísico de la muerte en Agustín Basave

The metaphysical problem of death in Agustín Basave

Jacob Buganza
Universidad Veracruzana
ORCID: 0000-0001-7382-9723

Resumen

Este trabajo tiene por objetivo recuperar la filosofía de Basave desde el problema crucial de la muerte. En México, el filósofo jalisciense es uno de los que, con mayor decisión, ha profundizado en este tema y, replegándose a la tradición de la filosofía cristiana, ha brindado una respuesta personal que vale la pena tener en cuenta. El artículo examina la perspectiva basaviana; especialmente, retoma sus libros *Tratado de metafísica* y *Metafísica de la muerte*, obras en las que se aprecia su desacuerdo con la posición de autores como Heidegger y Sartre, quienes, en su momento histórico, gozaron de enorme popularidad. Aunque el artículo no pretende realizar un examen pormenorizado que implicaría una comparación entre las posiciones de Basave, Heidegger y Sartre (pues el trabajo versa sobre el filósofo mexicano), no dejan de traerse a colación algunos pasajes conocidos de estos últimos autores. En cuanto a la postura basaviana, consiste en sostener la plenitud subsistencial frente a la limitación y la finitud propuestas por los filósofos europeos.

Abstract

In this work, the author aims to recover Basave's philosophy from the crucial problem of death. Indeed, Basave is one of those in Mexico who has most decisively delved into this topic. Retreating to the tradition of Christian philosophy, he has provided a personal response worth considering. The article examines the Basavian perspective, especially in his books *Tratado de metafísica* and *Metafísica de la muerte*. In these works, his opposition to authors such as Heidegger and Sartre can be seen in their historical moment. Although the article does not intend to carry out a detailed examination that would imply a comparison between the positions of Basave, Heidegger, and Sartre (since the work deals with the Mexican philosopher), some well-known passages from these last authors are still brought up, regarding the Basavian position consists of supporting subsistence plenitude in the face of the limitation and finitude proposed by European philosophers.

Palabras clave

Agustín Basave, metafísica de la muerte, ser-para-la-salvación, plenitud subsistencial.

Keywords

Agustín Basave, Metaphysics of death, being-for-salvation, subsistence plenitude.

Fecha de recepción: febrero 2024

Fecha de aceptación: mayo 2024

Introducción

Uno de los filósofos más completos y, sin embargo, por paradójico que parezca, menos estudiados de México, es Agustín Basave Fernández del Valle.¹ Su obra es de proporciones enormes, pues abarca prácticamente todos los problemas filosóficos, pero mantiene en todos ellos una perspectiva filosófico-cristiana plegada al espiritualismo.² Este hecho no corresponde, a nuestro juicio, con el interés que se da a sus textos en la actualidad: hoy en día sus obras se estudian poco. Entre ellas, tiene especial realce su libro consagrado a la metafísica intitulado *Tratado de metafísica: teoría de la habencia*. Sobre esta teoría discurren a menudo sus lectores e intérpretes (para él, se trata del “primer inteligible”, el “hay” presupuesto a cualquier realidad e idealidad). Pero el tema que nos interesa por el momento es el de la muerte, el cual, igual que su original y sugerente propuesta sobre la habencia, tiene variadas ramificaciones sobre las que fluye, con espíritu crítico, el filósofo tapatío.³ Al tema específico de la muerte, Basave dedica una obra ex profeso: *Metafísica de la muerte*, de 1965 (la segunda edición data de 1973), pero las líneas maestras de su reflexión

¹ Enrique Aguayo subraya sobre todo las virtudes filosóficas de Basave en *Introducción al pensamiento filosófico de Agustín Basave Fernández del Valle* (Nuevo León: UANL, 2005), 732. Esta es la antología más importante hasta ahora sobre el filósofo jalisciense.

² Su tesis, a propósito de este tema, es que el hombre, en cuanto requiere salvación, precisa de una filosofía que sea propedéutica para la salvación. A su vez, esta postura se desprende de su posición —expresada reiteradamente— de que el hombre tiene un afán o anhelo de plenitud subsistencial, como habrá oportunidad de ver más abajo. Sobre la filosofía como propedéutica de salvación, cf. Agustín Basave, *Tratado de filosofía: amor a la sabiduría como propedéutica de salvación* (Ciudad de México: Limusa, 2000), 293. Sobre la inclinación filosófica de Basave, cf. Josef Seifert, “Agustín Basave: un gran hombre y un importante filósofo de nuestros tiempos”, en *Homenaje al Dr. Agustín Basave Fernández del Valle: en sus 35 años de investigación y docencia* (Nuevo León: Universidad Regiomontana, 1984), 605-616.

³ Aun con todo, los dos temas se vinculan estrechamente, cf. Eudaldo Forment, coord., “La metafísica de la habencia y de la muerte de Basave Fernández del Valle”, en *Filosofía de Hispanoamérica: aproximaciones al panorama actual* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1987).

sobre este tema están perfiladas con enorme nitidez en su *Tratado de metafísica*, que es posterior y posee la ventaja de que, con los años y el sosiego que trae consigo el tiempo, le ha sido posible plasmar ahí, *in nuce*, su visión metafísica sobre dicho tema.

Para Basave, así como para otros pensadores, la cuestión sobre la muerte está presente, de manera irrenunciable, en la reflexión filosófica: “La filosofía puede tematizar sobre cualquier cosa. Pero la muerte no es una cosa cualquiera. Diríamos que el tema de la muerte es uno de los dos o tres grandes temas de la filosofía. Y que una filosofía que no abarque el tema de la muerte es una filosofía mutilada, un déficit radical”.⁴ Es más, el argumento de la muerte y su contraparte —a saber, la supervivencia personal o *subsistencial*, como él la llama— tiene un papel preponderante en la reflexión filosófica de Basave, tanto que llega a escribir que “el problema de la supervivencia es el más urgente y fundamental de todos los problemas metafísicos del hombre”.⁵ La supervivencia señalada por el filósofo, otrora rector de la Universidad Regiomontana, significa fundamentalmente la persistencia del alma, pues la destrucción del cuerpo no equivale a la muerte del alma espiritual. El ser humano, para Basave, no solo busca o anhela pervivir en el ser, sino que “*todo hombre, en cuanto es, tiende a ser en plenitud*. Este axioma o primer principio de la Antropología filosófica subsiste a pesar de que tengamos que morir. Más aún, el tener que morir plasma nuestra proyección hacia el futuro”.⁶ Para él, la existencia humana se encuentra distendida hacia la inmortalidad, hacia la pervivencia, hacia la plenitud. La vivencia del alma espiritual indica que, de manera permanente, el hombre no es un ser-para-la-muerte, sino que, al adquirir sentido la vida por la muerte se extiende hacia una plenitud que solo puede lograrse en el ámbito ultraterreno sobre el que gravita la esperanza.

Planteamiento del problema de la muerte

El *Tratado de metafísica* sintetiza el andamiaje conceptual del que se sirve Basave en el resto de su producción filosófica, aunque no se trate de una obra primordial en cuanto a su realización, sino de madurez, por lo que las ganancias reflexivas de varios decenios de trabajo se ven moldeadas en ella. No es un caso aparte el de la muerte: efectivamente, ahí destaca que este evento natural —en su origen biológico, pero que es mucho más radical que ello— adquiere enorme importancia para el filósofo,⁷ tanto que Basave lo tilda de problema

⁴ Agustín Basave, *Metafísica de la muerte*, 2.^a ed. (Ciudad de México: Jus, 1973), 14.

⁵ Agustín Basave, *Tratado de metafísica* (Ciudad de México: Limusa, 1982), 328-329.

⁶ *Metafísica de la muerte*, 7 y cf., 41.

⁷ Cf. *Ibíd.*, 68.

antroposófico. En efecto, se trata de un problema de carácter filosófico, ya que el cuerpo humano no es meramente animal, aunque comparta con los brutos muchas de sus estructuras, sino precisamente humano, en cuanto está imbuido de λόγος. Por otra parte, aunque el alma humana informa al cuerpo, al mismo tiempo está “saturada de corporeidad”. Por ello escribe: “Es el hombre —no su cuerpo— el que muere. El hombre entero —con su libertad, con su amor, con su compromiso existencial— es herido de muerte en el centro de su existencia personal, intersubjetiva y social. El cuerpo expresa la muerte transformándose en cadáver. Tenemos que morir como seres-en-la-habencia, encamados en un cuerpo e instalados en este planeta. El significado de la muerte depende del significado de la vida humana”.⁸ La muerte es un evento que representa la irrupción de lo ajeno a la vida propia, irrupción debida, a nuestro juicio, por la constitutiva finitud del ente humano;⁹ destruye, como diría Heidegger, todo proyecto, mundo y relación intramundana. En los términos clarividentes de Basave, “la muerte es un acto de existencia y pertenece a la existencia misma en esta vida”.¹⁰

La experiencia pone de realce que la vida tiene, como contraparte, a la muerte: se contrastan no solo en los hechos, sino que, conceptual y lógicamente, se oponen y se implican recíprocamente: el que vive todavía no muere, y el muerto estuvo vivo. Ahora bien, resta cierta precisión conceptual a la reflexión de Basave no distinguir continuamente entre “perecer” y “morir”, como cuando afirma que los animales mueren. Es cierto que, *grosso modo*, todo viviente eventualmente muere: es un hecho biológico innegable. Sin embargo, en la planta y el animal no hay propiamente muerte, si se atiende a las exigencias psicológicas. En efecto, tanto en la planta y el animal se da la postulación, la caducidad, el perecer; en cambio, en el hombre, puesto que es consciente de su proceso de desaparición en cuanto hombre, se da la muerte. Hay una enorme diferencia, que Basave atiende ahora sí de manera correcta, en-

⁸ Basave, *Tratado de metafísica*, 315.

⁹ Cf. Basave, *Metafísica de la muerte*, 22.

¹⁰ *Ibíd.*, 68. Muy justa es la siguiente observación: “Al estar localizada en la vida, la muerte no puede ser separada de ella en la consideración de su ser. Esa me parece haber sido la deficiencia de la Escolástica: no haber encarnado la muerte en la totalidad del hombre. El punto de vista de Basave está en ello en la línea de Heidegger, de José Ferrater Mora y del mismo Jean Paul Sartre. Inserta el problema dentro de la problemática humana, de lo que también Unamuno, paralelamente, se propuso al hablar del *hombre de carne y hueso* y conectarlo con el *hambre de inmortalidad*. Pero Basave no se contenta con ahondar el pensamiento de los grandes pensadores como Platón, Séneca, Heidegger, Nietzsche, sino que establece una interpretación de su pensamiento y rectifica más de alguno de los modos de ver de aquellos filósofos”. Carlos González, “Metafísica y fenomenología de la muerte en la filosofía de Agustín Basave Fernández del Valle”, *Humanitas: Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, n.º 10, (1969): 235.

tre el perecer del animal y el morir del hombre: para el primero se trata de un proceso “unívoco”, mientras que en los hombres “la muerte no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y, sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos. Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil”.¹¹ De aquí deduce el filósofo tapatío que solo el hombre tiene la capacidad de prepararse para la muerte, pues solo él adquiere consciencia, para decirlo en términos aristotélicos, de ser vida en acto y muerte en potencia.¹²

El hombre coexiste con otros entes, convive con ellos y, en términos generales, se halla circunscrito en un mundo al que se aferra. Por ello, es natural y espontáneo reaccionar frente a ella con repulsión, rechazo, horror y angustia. Y puesto que nadie ha vuelto de la muerte para narrar el acontecimiento final de toda vida humana, con excepción presumiblemente de Er, resulta que es tildada de “misterio”; es un “misterio que nos sobrecoge en la angustia. Angustia que tiene un sentido óntico final: superar nuestra contingencia y anclar en raíces de eternidad”.¹³ Estas raíces a las que se refiere Basave significan el carácter transitorio de la existencia finita del hombre, pero al mismo tiempo destacan la “seriedad” de la vida terrena: esta vida tiene su valía y su gravedad, su peso específico, pero es también oportunidad, pues permite al hombre confiar en la vida ultraterrena y, como último término, en Dios como dispensador de la vida y la muerte.

La vida humana se configura, en alguna medida, por su relación con la muerte. Por ello es preciso reflexionar filosóficamente sobre ella; de lo contrario, la visión que se tenga de la vida queda empobrecida, manca, carente, como acaece, según Basave, con filosofías como el marxismo, el positivismo lógico y el estructuralismo. ¿Cómo es que el hombre conoce que está en vías de morir, o sea, de desmoronarse ante la muerte? No de manera inmediata o intuitiva, sino a través de la razón, es decir, mediante un proceso racional, y su demostración, aunque no hay efectucción todavía, engendra certeza. Ahora bien, si la vida es concebida en términos amorosos, su contraparte entonces, se comprende como odiosa. Si esto es así, y se da la esperanza de que el amor ha de triunfar en las postrimerías; en consecuencia, aunque el hombre se encuentra en cierto modo unido a la muerte, no es un ser-para-la-muerte. “La muerte no es, como pretende Heidegger, *la imposibilidad de toda posibilidad humana*, puesto que la esperanza de la vida ultraterrena, plena de felicidad y

¹¹ Basave, *Metafísica de la muerte*, 60-61.

¹² Cf. *Ibíd.*, 62.

¹³ Basave, *Tratado de metafísica*, 316.

eviterna, es la mejor de las esperanzas del hombre. Lo que termina definitivamente con la muerte son las posibilidades intramundanas, los compromisos históricos y terrenos. No es en el *amor fati* donde el ser humano puede encontrar su mismidad, durante unos breves momentos, frente a la muerte. Es en el afán de plenitud subsistencial que implica la Plenitud subsistente, causa eficiente, causa ejemplar y causa final de los concretos afanes de plenitud subsistencial”.¹⁴ A la visión fatalista que puede aplicarse a la filosofía de Heidegger (en cuanto al fin del *Dasein*),¹⁵ de Sartre (en cuanto a culminación de un fracaso o, en términos más filósofos, como el paso del ser para-sí al ser en-sí),¹⁶ de Camus (para quien la pregunta por el sentido de la vida es nuclear)¹⁷ y de otros, se contrapone la mirada esperanzadora de acuerdo con la que la vida humana, aun a pesar de la presencia constante y circunvalante de la muerte, que reconoce la finitud intrínseca del ser humano, se dirige a su plenitud. Incluso cuando Basave reconoce el fracaso radical de la muerte, busca la trascendencia desde la perspectiva ultraterrena: “La muerte no es una derrota definitiva de la persona humana, si ubicamos este fracaso intramundano dentro de una perspectiva ultraterrena. La esperanza viva en la vida eterna nos permite vivir, obrar, proyectarnos personal y comunitariamente sin anonadar nuestros actos. En perspectiva ultraterrena, todo cobra un sentido superior. Nuestra dimensión espiritual sobrepasa las medidas mundanas y los sucesos históricos”.¹⁸

¹⁴ *Ibíd.*, 318.

¹⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 2.ª ed., trad. por José Gaos (Ciudad de México: FCE, 1971), 282: “La muerte en cuanto fin del ser ahí es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada e irrebalsable del ser ahí”. Esta definición, vuelta célebre, subraya sobre todo la limitación estructural del hombre o, como la explica Rivara, su “finitud”, cf. Greta Rivara, “Apropiación de la finitud: Heidegger y el ser para la muerte”, *En-claves del Pensamiento IV*, n.º 8 (2010), 61-74.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, 10.ª ed., trad. por Juan Valmar (Buenos Aires: Losada, 1998), 169: “Por la muerte, el para-sí se trueca para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado íntegramente al pasado. Así, el pasado es la totalidad siempre creciente del en-sí que somos. Empero, en tanto que no hemos muerto, no somos aún ese en-sí en el modo de la identidad”. Además, para Sartre la muerte revela el absurdo de cualquier esperanza, cf. *Ibíd.*, 654, de manera que “la muerte no es mi posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino una *nhilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*”. *Ibíd.*, 656. En términos menos fenomenológicos, la muerte representa la aniquilación total del hombre y, en consecuencia, la cancelación de toda posibilidad para él.

¹⁷ Cf. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad., por Esther Benítez (Madrid, Alianza, 1999), 13: “Juzgar que la vida vale la pena o no ser vivida equivale a responder la cuestión fundamental de la filosofía”.

¹⁸ Basave, *Tratado de metafísica*, 319-320.

Filosofía cristiana y ser-para-la-salvación

La filosofía de Basave se presenta como alternativa a la filosofía heideggeriana, pues postula que el hombre es un ser-para-la-muerte, como se ha dicho; la proposición de la filosofía basaviana es que el hombre es un ser-para-la-salvación. Aquí se compromete la concepción antropológica del filósofo tapatío: “Basave, auténtico pensador cristiano, afirma que, en Dios, el hombre encuentra su salvación, pero además considera efectivamente que lo hace desde la prope- déutica de la filosofía. En nuestro mundo actual, con la negación de la trascendencia, con el nihilismo [...]. El actual olvido de la salvación muestra la necesidad y la urgencia de su consideración”.¹⁹ En efecto, la existencia, con respecto a participar del ser creado que no se ha pedido, consiste en una apertura constante a las diversas realidades con las que se convive: ya sea con las cosas, con los otros (los demás hombres) y con el Otro. De esta manera, el individuo humano es en relación con los demás entes, es decir, con el resto de realidades que no son el yo. Ahora bien, y aquí nos parece que está el punto delicado de su doctrina, Basave asegura que, aun cuando solo tenemos comercio o vínculo con “presencias efectivas”, “no permanecemos en la captación de tal o cual ente, sino en la comprensión del ser que se nos da virtualmente. Si el hombre es comprensión implícita del ser es porque su ser es relación constitutiva a todo ser. No importa que nuestros proyectos y nuestras posibilidades den perspectiva al ser. La virtual “apertura” a todo lo que es no desaparece nunca”.²⁰ Esta enseñanza la entiende nuestro filósofo en términos de que el ser es infinito, necesario y eterno, y así en las entrañas mismas del ser del hombre se colige que este apresa un fundamento de tal cuño. En efecto, se trata de un fundamento “que no es una *physis* sino una Presencia perfecta y eterna creadora de todas las cosas. Y precisamente el hombre —*notario del universo*— tiene por esencia la de testimoniar —dar fe— de lo que es y, al propio tiempo pero de un modo indiscernible, acerca del Ser que es por sí mismo, del Ser necesario. Este acto de testimoniar es su respuesta al ser de los entes y al ser de Dios”.²¹

Sin percatarse de que tal vez una doctrina así puede conducir al ontologismo, ya que no se distingue nítidamente entre la captación del fundamento infinito, perfecto y eterno, que es el ser, y a Dios mismo, Basave prosigue haciendo notar que, frente a la visión existencialista de Sartre y Heidegger,

¹⁹ Eudaldo Forment, “Filosofía y salvación: *el Tratado de filosofía* de Agustín Basave Fernández del Valle”, *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 45, n.º 114 (1996): 192.

²⁰ Basave, *Metafísica de la muerte*, 77. La expresión de Basave no es del todo clara: parece confundir, al menos en estas líneas, entre ente y ser, y esto conduce a una intelección difícil.

²¹ *Ibíd.*, 78.

conciben a la muerte como un muro infranqueable que señala el fin definitivo, clausura total, que ve la existencia humana exclusivamente desde la perspectiva del “más acá”. Él propugna por una especulación óptica sobre el “más allá”, aunque parta del más acá: “Pero Heidegger nada se pregunta sobre lo que será o puede ser después de la muerte. Habiéndose limitado en los confines de la muerte fisiológica o biomórfica, resulta natural concebir al hombre como un *ser-para-la-muerte*”.²² De manera explícita, Basave se opone cuando menciona que el hombre es un *ser-para-la-salvación*. En efecto, para él, independientemente de cualquier revelación positiva, el hombre es un ente religioso, en cuanto apunta siempre, con conceptos y relaciones distintas, que hay algo más, y este algo más se conceptúa, desde el terreno de la filosofía, como lo Absoluto, o sea, aquello que no requiere ningún otro fundamento, sino que, en sí mismo, se justifica a sí. No es el caso del propio yo, ni de los otros hombres, ni de la humanidad en su conjunto, pues todos estos entes son contingentes: es más, todos ellos se constituyen en contingentes en contraposición con lo Absoluto. De esta manera se hace patente cuál es la posición del filósofo jalisciense, que es la que sostiene un “único necesario”:

Un ente anhelante de perfección —consciente de su incompletud y de su limitación— está comprometido a filosofar. No se trata de oficio, sino de condición humana. No se vive simplemente por vivir. No se vive solamente para el “aquí” y para el “ahora”. La vida es donación, ofrenda meta-vital. Por su comunión con la verdad, el hombre se evade de su cárcel espacio-temporal. La inestabilidad intranquila del corazón cruza la vida entera del hombre: lo sensible nos arrastra hacia abajo, mientras la visión de la verdad pura nos eleva, momentáneamente, olvidándonos casi del vínculo con un cuerpo de muerte. Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no las poseemos; más aún, porque somos, constitutivamente, inseguridad e intranquilidad.²³

La posición de Basave es netamente la del filósofo espiritualista cristiano, cuyos soportes teóricos más antiguos proceden del neoplatonismo cristiano. Su referencia a lo sensible como aquello que arrastra “hacia abajo” y a la verdad como lo que “eleva” no deja lugar a duda. Además, la referencia al corazón intranquilo, de raigambre netamente agustiniana, es la del más genuino neoplatonismo cristiano (que nos parece conveniente denominar *neoplatonismo agustiniano*). Hay, pues, un “hambre de salvación” que no puede ser otorgada ni siquiera por las construcciones más perdurables del hombre, ya sea por la

²² *Ibíd.*, 78. Cf. Carlos González, “Metafísica y fenomenología...”, 238.

²³ Basave, *Metafísica de la muerte*, 79.

cultura, ya por la propia filosofía. Esta hambre de salvación tensa la vida del hombre hacia la trascendencia, en la que busca su perfeccionamiento último, definitivo, integral. “El hambre de salvación no es en el fondo, sino la consciente abertura y [el] lanzamiento de nuestro ser infinito a través de los otros seres finitos, hacia el ser infinito de Dios: plenitud óptica del ser humano”.²⁴ Asimismo, igual que para la buena vertiente del neoplatonismo cristiano, esta búsqueda de perfección pasa por el tamiz de la moralidad, en la que la propia libertad decide si plegarse al bien o al mal, que es donde radica el vivir espiritual; en esta vida espiritual es donde se juega la salvación o frustración humana. Como atinadamente explica Forment: “En el momento de morir se realiza un acto de libertad última y concluyente, en el que se decide morir con amor, en comunión con otros y abiertos a Dios, o con odio excluyendo a los demás y replegándonos en nosotros mismos. En egoísmo o en amor”.²⁵

Pero el punto que busca destacar Basave es que si el hombre tiene una tendencia infinita hacia la perfección, hacia la plenitud, entonces debe existir el correlato de esta tendencia. De lo contrario, el existencialismo agnóstico y ateo tendría razón en afirmar que la vida del hombre es una pasión inútil. Sin el correlato apetitivo de la plenitud, el hombre se sume en la desesperanza, en una vida que se dirige al escollo de la muerte que signa el sinsentido de aquella. Por eso afirma que, aunque la vida la ha obtenido el individuo humano al margen de sí, o sea, sin su propia decisión, “la muerte me la dará con el curso de mi libertad. No escogeré el tipo de muerte, pero sí decidiré mi actitud en el morir: esperanza o desesperación”.²⁶ En el estado actual del hombre, donde se descubre que es un *viator*, a cada cual le corresponde ejercer su libertad para visualizar el momento de la muerte orgánica con esperanza o desesperanza por lo ultraterreno. La desesperanza termina por hundir al individuo

²⁴ *Ibíd.*, 80.

²⁵ Forment, “Filosofía de la muerte en Agustín Basave...”, 64.

²⁶ Basave, *Metafísica de la muerte*, 87. En otro libro el autor escribe un complemento, a nuestro juicio, de esta postura: “El hombre tiene una dui-unidad, es un ente dúplice: naturaleza y espíritu, tiempo y eternidad, nada prehistórica y destino absoluto. Su unidad real no es perfecta, como la de Dios, sin ser pura multiplicidad, como el mundo. El yo mudable se levanta sobre la parte inferior de su naturaleza, en orden a su salvación. No está simplemente “ahí”, como una piedra, ni se reduce a vivir, como una planta, sino que lleva una existencia personal por el espíritu que unifica y subordina a la vida vegetativa y a la vida sensitiva. Fenómenos y acciones emergentes del alma personal. La autoconciencia de nuestro ser nos da un sentido de totalidad frente a otras totalidades en el mundo. Nos sabemos situados en la cúspide de la ordenación mundanal escalonada, con una naturaleza espiritual —que no hemos creado— apoyada en una estructura recibida. La verdad de nuestra esencia se nos ha dado como una dádiva de amor. Nos precede un plan y una realización. Usufructuamos una conciencia íntima y una emoción de ser”. Basave, *Tratado de filosofía*, 144.

en la desesperación, en la angustia y, en último término, en el sinsentido:²⁷ pues vivir para morir sin ningún propósito carece por completo de sentido. Los males, las cargas, las enfermedades, los dolores, el sufrimiento, etc., no tienen sentido alguno para el no creyente, para el agnóstico y el ateo. En cambio, el hombre confiado, el hombre de fe, observa el mismo desenlace con otra mirada, que es justamente la esperanza en el bien venidero, en la plenitud existencial a la que está llamado, y que, en términos de Basave, es la “plenitud subsistencial”. Así pues, para el cristiano, “por graves y grandes que sean los males temporales, los puede aliviar la esperanza de la salvación eterna. Para el cristiano, como para el griego, la vida es una preparación para la muerte”.²⁸

Plenitud subsistencial

Todo ser humano busca la supervivencia. Este es el hecho al que se somete la reflexión basaviana: no hay hombre que no busque sobrevivir; se trata de una tendencia, de un *factum* inscrito en la “estructura ontológica” humana.²⁹ Es la voluntad de supervivencia por la cual se busca perseverar en el ser. Nos parece que Basave expresa, de manera nítida, cuál es el fundamento de su concepto de *plenitud subsistencial* en el pasaje siguiente: “Nadie que ha sido quiere dejar de ser, sino ser en mejores condiciones, ser en plenitud. Por eso nos preocupa la muerte: por su allendidad. Y este punto límite entre el ‘más acá’ y el ‘más allá’ ha hecho que se hable de la muerte como una situación límite”.³⁰ La observación resulta atinada —respecto a la muerte— efectivamente, es vista como límite; es decir, como un punto que separa dos situaciones, una de las cuales sobrepasa a la otra, o sea, resulta de una cualidad mayor a la primera. Es una “cesación de su existencia precaria en aras de una realidad superior. La inmortalidad por la cual me afano es la inmortalidad de la plenitud: resurrección y victoria sobre la muerte”.³¹

Por supuesto que, de acuerdo con lo más granado del pensamiento cristiano, donde cabe situar a Pascal, Basave tiene presente que toda acción tiene resonancia en la eternidad, al presuponer, justamente, que el alma, como sustancia,³² es inmortal. La perspectiva de la inmortalidad del alma, plasmada por Pascal, permite sostener que todo acto tiene una gravedad que sobrepasa la inmediatez y se instala en la perspectiva sempiterna: la existencia, pues,

²⁷ También llega a tildarla de “monstruosa”, cf. Basave, *Filosofía del hombre*, 5.ª ed. (Ciudad de México: Espasa-Calpe, 1985), 166.

²⁸ Basave, *Metafísica de la muerte*, 139.

²⁹ Cf. Basave, *Filosofía del hombre*, 165.

³⁰ Basave, *Metafísica de la muerte*, 74.

³¹ Basave, *Filosofía del hombre*, 166.

³² Cf. *Ibíd.*, 167.

no se concluye o encierra en la vida sensitiva, sino que la traspasa y alcanza la existencia ultraterrena. El elemento noológico, según el modo de hablar de Basave, consiente conceptualizar al hombre como distendido a una existencia que supera las barreras de lo físico y lo biológico puramente extenso. Según este filósofo, hay varias vías argumentales que permiten dar cuenta de por qué el hombre trasciende lo físico-biológico, como el encuentro con la verdad absoluta, por ejemplo, con conocimientos que no dependan de las circunstancias, o bien la trascendencia espiritual, la axiología objetivista, la libertad humana, la intimidad, etc. Si no fuera así, Sartre tendría razón en aseverar que la vida es una “pasión inútil” y, como explica Basave mismo, los valores por los cuales vive un hombre informado por la objetividad axiológica son “ilusión trágica”. Pero el hecho es que los valores continúan manteniendo su validez, aun a pesar de la muerte del individuo humano, en cuanto ellos tienen valía en el ámbito pneumatológico, por lo que el detrimento de lo corpóreo en nada los afecta.

De aquí, nuevamente, que la vida humana, en su propia existencia y en su comprensión, permite admitir la esperanza ya indicada. En efecto, en cuanto el hombre está abierto al porvenir y no encerrado, como sucede con los otros animales, a su circunstancia,³³ se dice que habita asimismo en el futuro, aun cuando los cálculos que el individuo efectúe muchas veces sean deshechos por la circunstancia misma. Pero, siguiendo a Pannenberg, Basave distingue entre este habitar en el futuro y la esperanza, pues esta última, para el teólogo alemán, inicia donde termina el cálculo en el porvenir: es de la esperanza que brota la confianza en la existencia, pues el cálculo implica, por su parte, cierta inseguridad que no se encierra en el otro concepto:

Nuestro espíritu espera más allá de la muerte con pareja certeza a la que nos produce la muerte. Sabemos que el problema del destino humano no encuentra solución concluyente en esta vida terrenal. Nuestra indignancia y nuestra insatisfacción, mientras permanecemos en el mundo, permanecen irredentas. Pero advertimos, por nuestra apertura cósmica el Dios trascendente. El sentido de la búsqueda en la persecución de la propia plenitud subsistencial depende de la existencia de ese Dios trascendente que es la plenitud. Si no existiese esa Plenitud de plenitudes, nuestro afán de plenitud subsistencial sea un efecto sin causa; lo cual resultaría absurdo. La apertura cósmica de nuestro espíritu encarnado resulta ininteligible sin la pervivencia ultraterrenal.³⁴

³³ Cf. Basave, *Metafísica de la muerte*, 40.

³⁴ Basave, *Tratado de metafísica*, 322.

Todo aquel que tiene un enfoque esperanzador en la supervivencia ultraterrena posee una mirada de una realidad nueva para el futuro de su existencia: “La aspiración a lo infinito nos mueve y nos libera. El universo entero nos está diciendo, a toda hora, que venimos de Dios y vamos a Dios”.³⁵ La filosofía cristiana considera que los componentes del hombre, a saber, al alma y cuerpo, son dos sustancias completivas; es decir, que se complementan entre sí, por lo que, a falta del cuerpo, el alma seguramente “siente” que carece del elemento corpóreo, pues es un hecho que el hombre, en cuanto tal, no es un espíritu puro: de ahí que la filosofía cristiana, aunque no logre demostrar este misterio, se deja fecundar por la teología a este respecto. Apuntala Basave: “El ser viviente, llamado hombre, es un espíritu sentiente o una corporeidad anímica. Trátase de una unidad sustancial y no de una mera yuxtaposición. Eso no quiere decir que alma y cuerpo sean meras abstracciones, sino elementos que se complementan y que se fusionan en ese ‘lecho angosto’ que es el hombre”.³⁶ Aunque en Platón hay indicios de esta tesis, muy recuperada por los primeros filósofos cristianos, como Clemente de Alejandría y Orígenes, es Aristóteles quien busca subrayar el vínculo indisoluble entre alma y cuerpo, entre forma y materia, como asegura él mismo sirviéndose de su lenguaje metafísico.³⁷

El alma humana en la tradición platónico-aristotélica, recuperada posteriormente por la filosofía cristiana, es considerada como fundamento de la apertura del hombre a las realidades trascendentes o ultraterrenas.³⁸ Más allá de querer describirlas, lo cual conduce a la teología revelada, Basave se limita explícitamente a afirmar su existencia, la cual es descrita en términos de un “anhelo” por una “eternidad feliz”. En efecto, el argumento del filósofo tiene raigambre helénica: nada hay vano en la naturaleza, y si el hombre anhela justamente la plenitud de su ser, se entiende que pervive, puesto que naturalmente el hombre busca su pervivencia sustancial. El alma espiritual, a diferencia de lo que sucede con el decaimiento afinado del cuerpo, anhela esta supervivencia eterna. En este sentido, y oponiéndose al *dictum* heideggeriano

³⁵ Basave, *Metafísica de la muerte*, 41-42. Más adelante, a propósito de la salvación, que configura en buena medida su reflexión filosófica, dice: “El hombre tiende con apetito innato a la salvación, como a su fin interno. Porque en la salvación está la felicidad y en el fracaso la infelicidad. Nadie busca jamás ser desgraciado. Todos percibimos fenomenológicamente, al menos en forma vaga, que deseamos salvarnos íntegramente [...]. Que esta salvación plena no depende únicamente de nosotros, por el hecho sobrenatural e histórico de la venida del Salvador [...] esa búsqueda continua y necesaria de algo saciante en los bienes particulares evidencia la persecución de la salvación y de la felicidad”. *Ibid.*, 46.

³⁶ Basave, *Tratado de metafísica*, 323.

³⁷ Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 15-28.

³⁸ Cf. Francesco Calvo, *Cercare l'uomo: Socrate, Platone, Aristotele* (Boloña: Il Mulino, 2015), 432.

que afirma que el hombre es un ser-para-la-muerte, el de Basave diría que el hombre es para la plenitud existencial: “El hombre quiere la plenitud subsistencial y no puede dejar de querer la plenitud subsistencial. Memoria, entendimiento y voluntad desbordan los límites terrenales. Como hombres, todos tenemos un afán incoercible de plenitud y de supervivencia. No se trata de una ilusión de nuestra subjetividad, sino de algo esencial a todo hombre, algo que pertenece a la estructura ontológica del ser humano. Si al afán de plenitud subsistencial no le correspondiese una satisfacción, la vida sería una cosa monstruosa. Mi ser reclama la plenitud. Mi ser se rebela ante la nada y el vacío; rechaza la contingencia y la muerte; huye de la infelicidad y de la imperfección... Aspiro inevitable e ilimitadamente a la grandeza y a la perfección, a la felicidad y a la vida”.³⁹

Si se sigue el esquema propuesto por San Agustín, Basave indica que la memoria, el entendimiento y la voluntad son las potencias a través de las cuales puede corroborarse el afán de inmortalidad que se halla en la naturaleza misma del hombre. Sobre todo, el caso de la voluntad es significativo, pues ella, potencia que tiende al bien universal, busca justamente, con la tendencia a la felicidad o beatitud, la pervivencia de sí. El caso del entendimiento le permite aseverar que esta potencia se distiende no solo al conocimiento de los entes materiales, sino que alcanza a Dios, genuino *excessus* (en términos de Maréchal) para las capacidades intelectuales de la criatura. Finalmente, está la memoria, que en términos generales es recuerdo del pasado, pero se dilata hasta alcanzar la unidad de la vida del individuo humano, y esta prolongación conduce a intuir la supervivencia del hombre más allá de los límites de la existencia terrenal. Ahora bien, aun cuando ha indicado el esquema agustiniano de las facultades del alma para dar cuenta del afán de pervivencia, Basave otorga una argumentación apodíctica sobre la inmortalidad al seguir más bien el esquema de la antropología aristotélico-tomista. Efectivamente, el conocimiento de lo abstracto, universal y necesario del que es capaz el hombre conduce a sostener que, puesto que el resultado ha de ser proporcional a la causa, entonces el hombre posee facultades capaces de efectuar tales operaciones. Si el hombre es capaz de reflexión, como es un hecho patente, y lo orgánico es incapaz de volver sobre sí mismo, se entiende que el hombre posee una capacidad que supera lo material. Si el hombre apetece el bien universal, se concibe que posee una capacidad que trasciende la apetencia de las entidades meramente individuales.⁴⁰ En su *Tratado de metafísica* lo expresa así:

³⁹ Basave, *Tratado de metafísica*, 326.

⁴⁰ Cf. Basave, *Metafísica de la muerte*, 164.

Tres actos del entendimiento humano revelan su independencia de las condiciones naturales: 1. El concepto abstracto que representa las cosas en su misma esencia inespacial e intemporal; 2. El juicio que une al predicado con el sujeto (piénsese en esos juicios analíticos *a priori*: absolutos e irreformables); 3. El raciocinio, paso lógico de las premisas a la conclusión. Estos actos sobrepasan a la mirada de los sentidos, entrando de lleno, evidentemente, en el orden puramente inmaterial. Ahora bien, si las operaciones siguen al ser y le son proporcionadas, habiendo puesto de manifiesto que la actividad del entendimiento es inmaterial tenemos que concluir que el mismo entendimiento es inmaterial o espiritual. En otras palabras: si el objeto y el acto de la inteligencia del hombre es espiritual, esta facultad humana lo será también. Su dependencia del cuerpo es puramente extrínseca. La inteligencia no está contenida por el organismo, aunque se sirva de él. Es capaz de reflexión perfecta, es decir, volver sobre sí misma, apoderándose de su operación entera. La toma de conciencia de sí —recordemos a Hegel— es un privilegio del espíritu. También lo es el amor, la alegría y el afán de plenitud subsistencial. De la espiritualidad del alma se sigue, como corolario inmediato, su inmortalidad. Careciendo de materia y de partes substanciales, no puede corromperse ni disgregarse. Siendo substancial por sí misma, no puede perder su unidad substancial. Con el cuerpo, el alma solo guarda una dependencia extrínseca. En las operaciones intrínsecas del alma no toma parte el cuerpo. Lo que por sí mismo obra, por sí mismo es.⁴¹

Estas operaciones cognitivas humanas ponen de realce que el alma espiritual está por encima de cualquier “proceso material”. Y, si todo lo espiritual es incorruptible, se entiende que el alma espiritual del hombre, en cuanto lleva a cabo esos procesos, subsiste a pesar de que la muerte corrompa al compuesto.⁴² Es verdad que quien muere es el hombre, pero algo suyo, a saber, el alma, continúa existiendo a la espera de la resurrección. En efecto, la plenitud subsistencial a la que apunta Basave significa que el hombre, específicamente, gracias a la demostración de su inmortalidad a través de las operaciones del alma, busca vivir siempre, pero de manera más alta, que es lo que entiende él por “plena”: “El hombre apetece la salvación, tiende a la plenitud subsistencial, luego es capaz de obtenerla. De lo contrario, habría una contradicción indigna de la Inteligencia divina”.⁴³ Y si algo puede volver pleno al hombre debe ser solo la misma Plenitud. Análogamente a una tendencia infinita, como son las del alma

⁴¹ Basave, *Tratado de metafísica*, 328. Lo mismo dice en *Metafísica de la muerte*, 165.

⁴² Cf. Basave, *Metafísica de la muerte*, 7.

⁴³ *Ibíd.*, 39.

espiritual, puede llenarse solo con un Objeto infinito. De ahí que la Plenitud es la única capaz de colmar los afanes o anhelos humanos, pues su misma estructura ontológica, distendida hacia su plenitud, solo puede lograrse con Aquella. Es, pues, la misma estructura del hombre, su mismo ser, el que evidencia su distensión hacia la Plenitud absoluta, hacia Dios. Por lo anterior, con toda patencia expresa, con tono poético y filosófico a la vez, el jalisciense explica: “Mi ser reclama la plenitud. Mi ser se rebela ante la nada y el vacío; rechaza la contingencia y la muerte; huye de la infelicidad y de la imperfección... Aspiro inevitablemente e ilimitadamente a la grandeza y a la perfección, a la felicidad y a la vida”.⁴⁴

Conclusiones

Para Agustín Basave, el tema de la muerte es esencial a la filosofía. En cierto modo, toda filosofía que se precie de ser tal ha de abordar esta espinosa temática, pues la muerte, como dice ya Epicteto, está inscrita en la estructura misma del hombre desde el momento de su nacimiento. Justamente Basave destaca, en el marco de la filosofía en México, por haber dedicado muchas páginas a reflexionar filosóficamente y teológicamente sobre la muerte, y de manera preeminente en su *Metafísica de la muerte*. El hombre entero es quien muere; y aunque el cuerpo sea el que con propiedad se corrompe y el alma persista, no deja de ser un evento que sucede al individuo humano en todas sus dimensiones.

La filosofía basaviana es de raigambre cristiana y parece hacer suya aquella indicación de Ismael Quiles, quien, inspirándose en Gabriel Marcel, asienta: “El hombre no puede encontrar ninguna explicación satisfactoria de sí mismo ni entenderse a sí mismo y al universo que le rodea, si no se abre a la trascendencia”.⁴⁵ El propio Basave declara de manera constante la tensión precisamente a la trascendencia, pues es ella la que permite al hombre seguir el sendero hacia la luz. Y esto significa que el centro de la reflexión filosófica gravita en torno al hombre y su vínculo con Dios. De ahí que “cuando el hombre intenta romper su radical religión, con el torpe propósito de hacerse autosuficiente, se desvanece, se desencaliza, se desvaloriza. El hombre no es un ser autónomo que se hace sin el concurso del verdadero Tú creador, porque su más íntima contextura es, precisamente, la de ser un *ente antrópico*”.⁴⁶ Como se ha visto, frente a la posición de Heidegger y otros de que la muerte cancela toda posibilidad y el *Dasein* es un ser-para-la-muerte, Basave propone que se trata de un evento que posibilita la plenificación humana, la cual tiene se-

⁴⁴ Basave, *Filosofía del hombre*, 166. Pasaje, como se observa, reiterado en más obras.

⁴⁵ Ismael Quiles, *Sartre y su existencialismo* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952), 41.

⁴⁶ Basave, *Filosofía del hombre*, 173-174.

de ultraterrena. Esta plenificación es debida a la espiritualidad que el filósofo mexicano subraya con frecuencia en su obra, y es ella la que proyecta al hombre un fundamento más allá de la materia, al que suele llamar Dios: Él es el fundamento de la espiritualidad humana y, por ello, para la filosofía cristiana, la muerte no es sino el paso a la trascendencia, que en la terminología de Basave resulta ser la plenificación subsistencial.

Bibliografía citada

- Aguayo, Enrique. *Introducción al pensamiento filosófico de Agustín Basave Fernández del Valle*. Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2005.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Editado por Tomás Calvo. Gredos: Madrid, 2000.
- Basave, Agustín. *Filosofía del hombre*. 5.ª ed. Ciudad de México: Espasa-Calpe, 1985.
- *Metafísica de la muerte*. 2.ª ed. Ciudad de México: Jus, 1973.
- *Tratado de filosofía: Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*. Ciudad de México: Limusa, 2000.
- *Tratado de metafísica*. Ciudad de México: Limusa, 1982.
- Calvo, Francesco. *Cercare l'uomo: Socrate, Platone, Aristotele*. Bolonia: Il Mulino, 2015.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducción por Esther Benítez. Madrid: Alianza, 1999.
- Forment, Eudaldo. “Filosofía de la muerte en Agustín Basave Fernández del Valle”. *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, n.º 33 (2006): 57-75. <https://humanitas.uanl.mx/index.php/ah/article/view/1648>
- “Filosofía y salvación. El tratado de filosofía de Agustín Basave Fernández del Valle”. *Espíritu: Cuadernos del Instituto filosófico de Balmesiana* 45, n.º 114 (1996): 183-199.
- coord. “La metafísica de la habencia y de la muerte de Basave Fernández del Valle”. En *Filosofía de Hispanoamérica: Aproximaciones al panorama actual*, 151-203. Universidad de Barcelona: Barcelona, 1987.
- González, Carlos, “Metafísica y fenomenología de la muerte en la filosofía de Agustín Basave Fernández del Valle”. *Humanitas: Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, n.º 10 (1969): 233-241. <https://humanitas.uanl.mx/index.php/ah/article/view/739>
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. 2.ª ed. Traducción por José Gaos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Quiles, Ismael. *Sartre y su existencialismo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952.
- Rivara, Greta. “Apropiación de la finitud: Heidegger y el ser para la muerte”. *En-claves del Pensamiento* 4, n.º 8 (2010): 61-74.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. 10.ª ed. Traducción por Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 1998.

Seifert, Josef. "Agustín Basave: Un gran hombre y un importante filósofo de nuestros tiempos". *Homenaje al Dr. Agustín Basave Fernández del Valle: En sus 35 años de investigación y docencia*, 605-616. Nuevo León, Universidad Regiomontana, 1984.

Música, migración e identidad en el turismo y los cancioneros en el siglo xx

Music, migration and identity in tourism and songbooks in the 20th century

Luis Guillermo Martínez Gutiérrez
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
ORCID: 0009-0008-5751-1721

Resumen

Este estudio propone una visión crítica sobre el fenómeno del turismo en torno a la música y la formación de cancioneros durante el siglo xx en México, desde tres discursos críticos: el de la filósofa Mariflor Aguilar, que reflexiona sobre movimientos migratorios y el turismo; el de Carlos Monsiváis, que plantea dichos movimientos como migraciones culturales; y el de Bolívar Echeverría, con la codigofagia y la blanquitud. Así, el turismo y los cancioneros son entendidos como elementos fundamentales para la formación del proyecto de nación como una empresa crediticia con momentos mercantiles críticos.

Abstract

This paper proposes a critical view on Music tourism and the formation of songbooks during the 20th century in Mexico. This view considers three critical discourses: that of the philosopher Mariflor Aguilar, who reflects on migratory movements and tourism; that of Carlos Monsiváis, who proposes such movements as cultural migrations, and that of Bolívar Echeverría with the “codigofagia” and “whiteness”. Thus, tourism and songbooks are fundamental elements for creating the nation project as a credit enterprise with critical mercantile moments.

Palabras clave

Música, turismo, cancioneros, nación, filosofía de la música.

Keywords

Music, tourism, songbooks, nation, philosophy of music.

Fecha de recepción: febrero 2024

Fecha de aceptación: mayo 2024

*Ciudad tan complicada, hervidero de envidias,
criadero de virtudes deshechas al cabo de una hora,
páramo sofocante, nido blando en que somos
como palabra ardiente desoída,
superficie en que vamos como un tránsito oscuro,
desierto en que latimos y respiramos vicios,
ancho bosque regado por dolorosas y punzantes lágrimas,
lágrimas de desprecio, lágrimas insultantes.*

Te declaramos nuestro odio, magnífica ciudad.

Efraín Huerta, *Declaración de odio*

Introducción

La paradoja más abrupta del siglo xx es la creación del nacionalismo a la par del auge migratorio: la movilidad exacerbada frente a un estatismo hierático. No parece que tal afirmación sea solo hipérbole, basta con asomarse a los fríos datos estadísticos de aquella centuria para comprobarlo. De cualquier modo, hay un sentido de orientación claro en la mayoría de estos movimientos forzados: todos, casi todos —con excepción de los más idealistas—, van del campo a la ciudad. No solo las personas migran, también lo hacen, junto a ellas, su cultura y sus formas de entender el mundo. Con aquel movimiento surge, entonces, la migración de ideas, concepciones, usos y costumbres. En el aspecto específico de la música, migran también los instrumentos, las diferentes afinaciones y los cantos ancestrales. La mayoría de estas prácticas musicales, pertenecientes a la concepción ritual y mítica de sus comunidades y regiones, con el movimiento migratorio, experimentan una transformación como tecnologías de la reproducción técnica. Carlos Monsiváis en su texto “Yo soy un humilde cancionero” —tal vez su trabajo más sistematizado y completo sobre la música popular y la canción mexicana (como género musical)—, recuerda el hecho de que ya en la Revolución mexicana (que, de cierta manera, inaugura el siglo xx) se manifiestan signos de lo que él llama *nomadismo amoroso* en uno de los corridos más recordados. Es decir, que la migración inusitada que representó el movimiento revolucionario no solo fue migración física, sino cultural. Dice Monsiváis:

La Adelita es el himno en torno a una casi abstracción que, sin embargo, posee la virtud de lo captable de inmediato. Y la flexibilidad súbita de las actitudes indica el relativismo moral, pero también da noticia de la movilidad física, que es signo del nomadismo amoroso en colectividades hasta hace poco arraigadas fatalistamente en sus pueblos:

Y si Adelita se fuera con otro,
la seguiría por tierra y por mar.
Si por mar en un buque de guerra,
si por tierra en un tren militar.¹

Gracias a este movimiento se puede ver, aunque sea a contraluz, la contraparte de aquella naciente clase burguesa; es decir, aquellos que parecen no pertenecer efectivamente al proyecto de nación: los variados pueblos originarios y las comunidades mestizas y negras del campo; todos ellos grupos pauperizados.² Es el mismo Monsiváis quien no solamente pone atención a esta contradicción nacionalista, sino que trata de guiar sus reflexiones hacia los grupos marginados de dicho proyecto. Y más aún, revela que dicha contraparte es posible de ser vista a partir de los movimientos migratorios forzados que contrae la Revolución. Esto último será un elemento sumamente crítico para las reflexiones posteriores sobre lo nacional y los procesos identitarios desde los estudios literarios hasta los filosóficos.

¿Qué significa la Revolución (fijense arbitrariamente las fechas: 1910-1940) a los que la viven como el hecho cotidiano, inescapable, a *los rotos y catrines* amedrentados por su propia apariencia, a los campesinos que adquieren súbitamente otra psicología con la mera posesión de las armas, a las mujeres obligadas al sexo, a los niños que ya portan fusiles o huyen aterrados con sus familias, a los pobres urbanos que festejan a cada uno de los ejércitos porque el “¡Viva Villa!” o el “¡Viva Zapata!” o el “¡Viva Carranza!” son estrategias de sobrevivencia?

Tras las muertes trágicas de Aquiles Serdán y su grupo revolucionario, el 20 de noviembre de 1910, sobreviene la explosión irrefrenable de exigencia de justicia social, lucha de facciones y vuelcos sociales. Se derrumban las pretensiones de la sociedad de respetos y ceremonias solemnes: lo complementario, la cultura popular de este periodo vuelve inocultables por unos años a los campesinos a caballo, colgados en los postes, fusilados o a punto de invadir las ciudades, y revela también a las campesinas voluntariosas, a los obreros, los pobres urbanos, los hacinados y desesperados:

¹ Carlos Monsiváis, “Yo soy un humilde cancionero (De la música popular en México)”, en *La música en México: Panorama del siglo xx*, coord., por Aurelio Tello (Ciudad de México: FCE / Conaculta, 2010), 208-209.

² Ya varios autores han hecho notar que en las reflexiones sobre lo mexicano también se refleja esta exclusión de grupos desplazados. Un caso ejemplar es *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, en el que asume sin contrariedades que “no toda la población que habita nuestro país es objeto de mis reflexiones, sino un grupo concreto, constituido por esos que, por razones diversas, tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos. Contra lo que se cree, este grupo es bastante reducido”. *El laberinto de la soledad* (Madrid: Cátedra, 2009), 145-146.

Hagamos de cuenta que fuimos basura,
vino el remolino y nos levantó
y cuando estábamos allá en las alturas
un golpe de viento nos despartó (*La cautela*).³

Desde esta perspectiva propuesta por Monsiváis, que entiende las migraciones en el siglo xx como migraciones culturales, parece que abrevan los estudios actuales sobre música.⁴ Así, a la par de la migración hacia las ciudades (con la Ciudad de México como el gran paradigma), surge el movimiento (y después su relato) de la migración hacia Estados Unidos. El inicio de estos movimientos tiene un origen más o menos preciso, aunque su fin aún no es ni siquiera vislumbrado. Parece ser cierto cuando Gustavo López Castro afirma, al referirse a la migración y su relación con la música del norte del país, que esta no tiene fin:

La migración de mexicanos a los Estados Unidos es un fenómeno social que tiene que ver no solamente con las necesidades económicas de la gente, sino también con sus historias personales, familiares y locales, con recuerdos y amores, con esperanzas, fracasos y muertes, con mitos y canciones; la migración es una presencia cotidiana, que implica el tránsito de la fuerza de trabajo y el conocimiento puntual de ciertos mercados laborales binacionales, también un constante ir y venir de dinero, mercancías, naderías, información, ideas. [...]

La perdurabilidad de la migración mexicana se debe a que es un fenómeno social con profundas raíces culturales, psicológicas, afectivas y económicas que une a las comunidades a pesar de la distancia y la frontera. Por eso, aún con leyes restrictivas, modernización de los controles y la tecnología de detección en la frontera, los migrantes siguen y seguirán pasando a puro golpe de valor.⁵

³ Monsiváis, “Yo soy un humilde cancionero”, 205-206. En otro texto elemental para los estudios de la migración y de la música como elementos culturales (me refiero a *Aires de familia*) el autor va a insistir en este punto sobre la exclusión del proyecto de nación. Ahí asegura: “¿Quiénes son los otros en el periodo 1880-1920? Desde luego, los indígenas, las mujeres pobres (y los pobres en general), las prostitutas, los protestantes, los ateos, los socialistas, los criminales, los homosexuales, las adúlteras, los enfermos, los inmigrantes campesinos. Algunos grupos son motivo del ‘turismo de la superioridad’, y allí están para comprarse las tarjetas postales con indígenas y seres deformes, el freak show de la época”. Carlos Monsiváis, *Aires de familia: Cultura y sociedad en América Latina* (Barcelona: Anagrama, 2000), 209.

⁴ Un ejemplo muy claro que ayuda a justificar nuestra afirmación es el texto canónico de José Manuel Valenzuela Arce, quien en sus agradecimientos revela: “La decisión de investigar entre los corridos y el narcomundo surgió de una larga conversación con Carlos Monsiváis, profundo conocedor de estos temas”. *Jefe de jefes: Corridos y narcocultura en México* (Tijuana: Colef, 2018), 7.

⁵ Véase, Gustavo López Castro, “El gringo y el mexicano en el cancionero de la migración a Estados Unidos”, en *Música sin fronteras: Ensayos sobre migración, música e identidad*, coord. por Fernando Híjar Sánchez (Ciudad de México: Conaculta, 2006), 23, 40.

Este fenómeno no solo se da en la migración hacia la frontera norte del país; toda migración es ya, por su complejidad, migración cultural. Las redes de conexión creadas por los migrantes se sofistican cada vez más, como las comunidades de músicos mixtecos,⁶ quienes trabajan por temporadas como músicos ambulantes ejecutantes del violín en la Ciudad de México, en las entradas de las estaciones del metro, y se regresan a su pueblo a trabajar como músicos tradicionales y como campesinos. Este tipo de movimiento hace pensar en una *migración mixta* que combina la forma de vida urbana con la rural, sin dejar por completo ninguna de las dos.⁷ Así, ellos mismos han construido redes de comunicación, hospedaje, traslado y alimentación para quienes migran. Otro caso es el de músicos zapotecos llegados a ciudad Nezahualcóyotl,⁸ que han encontrado, de igual manera, trabajo en el ambulante al tocar con su banda de aliento (de dos músicos en adelante) por las calles y los negocios en la Ciudad de México. De esta manera, la instrumentación de estos conjuntos también se metamorfosea para adaptarse a las exigencias del ambulante musical ciudadano. Estos músicos, que con frecuencia son curanderos, gente sabia o, por lo menos, útil para su comunidad, en la ciudad son ambulantes que se unen a otros millones de “parias” más.

Este traslado, entendido como un fenómeno social, no hace más que entenderlo como un cúmulo de movimientos culturales. Nuevamente, es Carlos Monsiváis quien trata de reorientar la reflexión teórica hacia esta dirección, tratando, a la vez, de aleccionar su naturaleza, en muchos casos, fugaz:

El siglo xx es, entre otras cosas y muy fundamentalmente, época de migraciones voluntarias y a la fuerza, causadas por el ansia de alternativas, la urgencia de mejorar el nivel de vida, el afán de aventura, las ganas de sobrevivir. En otro sentido, no tan dramático, pero igualmente profundo, el siglo es de *poderosas e interminables migraciones culturales*. Así, por ejemplo, en América Latina estas migraciones han sido a tal punto radicales que, en distintos periodos, inventan o legitiman (corroen o rectifican) apariencias urbanas, jerarquías y comportamientos familiares, estilos del consumo, escuelas del sentimiento y el sentimentalismo, idolatrías frenéticas que, las más de las veces, nadie recuerda a los cinco años de su apogeo.⁹

⁶ Véase, Rubén Luegas Pérez, “Xica Yaa: La música que camina”, en *Música sin fronteras: Ensayos sobre migración, música e identidad*, coord. por Fernando Híjar Sánchez (Ciudad de México: Conaculta, 2006).

⁷ En una situación similar se encuentran los músicos mestizos de la música de vara o huapango arribeño en la región centro del altiplano potosino, quienes migran a la ciudad de San Luis Potosí por largos periodos, pero no dejan por completo la residencia y la vida del campo en su comunidad. Aún falta por realizar estudio sobre esta región y su migración mixta.

⁸ Véase, Alfonso Muñoz Güemes, “Migración, música e identidad: El caso de los zapotecos inmigrantes a ciudad Nezahualcóyotl”, en *Música sin fronteras: Ensayos sobre migración, música e identidad*, coord. por Fernando Híjar Sánchez (Ciudad de México: Conaculta, 2006).

⁹ Carlos Monsiváis, *Aires de familia*, 155 (las cursivas son propias).

Es muy importante entender que los movimientos migratorios pueden ser voluntarios o involuntarios. Esta disposición alcanza niveles radicales en los que se puede hablar de exilios como consecuencia de fatales totalitarismos. Con respecto a esto, es interesante notar cómo México se vuelve espacio de recepción de exiliados al mismo tiempo que es nido de propagaciones migratorias en masa. La disposición receptiva de los exiliados y las exiliadas estará anclada más en el interés de la política externa que en otro aspecto del país.

Por otro lado, el movimiento migratorio en el siglo xx es tan potente que se craquela en distintos derroteros: los cambios de roles de género y la lucha feminista, con el desarrollo compositivo e investigativo de mujeres en la música; el clásico movimiento del campo a la ciudad, con sus variadas y consecuentes metamorfosis; la formación de los cancioneros populares, es decir, el paso de la memoria y la oralidad a la escritura; el turismo (con sus múltiples concepciones y su paradójico sentido inverso que va de la ciudad al campo); el traslado de la música de salón de los siglos xix y xx al campo, y su uso como música ritual campesina (aspecto tan actual y un tanto olvidado por la musicología mexicana); las migraciones tecnológicas (el cine, la radio y la televisión); la censura como migración del deseo en la segunda mitad del siglo xx, etcétera.¹⁰

Por ahora se analizan dos movimientos migratorios dentro de los cuales se ha desarrollado —según este estudio— el nacionalismo musical: el turismo y la creación de cancioneros. Se dejan de lado otras migraciones importantes como el paso de la interpretación a la composición en las mujeres,¹¹ así como el uso ritual del antiguo repertorio de la música de salón que actualmente uti-

¹⁰ Algunos de estos tipos de migraciones y otros más los analiza Carlos Monsiváis de manera más extensa en *Aires de familia*, en el apartado “Desperté y ya era otro”.

¹¹ Este movimiento es importante si recordamos el papel interpretativo que jugaron las mujeres a lo largo del siglo xix por no permitírseles la composición. La revaloración de este trabajo aún se desarrolla a contrapelo, pues sigue sin ser un impulso dominante. Compositoras como Sofía Cancino, Alicia Urreta o Mariana Villanueva, entre otras, todavía no son nombres que figuren con gran influencia en los programas de música de concierto. Así, las interpretaciones de la música de estas compositoras aparecen por periodos prolongados de intermitencia; por ejemplo, el cuarteto Saloma tocó el 14 de junio de 2019 el *Cuarteto para instrumentos de arco, Op. 38* de Sofía Cancino, en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes.

En el aspecto teórico, Ana R. Alonso Minutti ha trabajado la obra de Mariana Villanueva en “El acercamiento hermenéutico y el problema de la intencionalidad: El caso de *Anamnesis* de Mariana Villanueva”. Por otro lado, Luisa Vilar Payá se ha ocupado del trabajo musical de Alicia Urrieta en “Más allá de la vanguardia: *Salmódia I* de Alicia Urrieta”. Asimismo, Leonora Saavedra ha estudiado el importante trabajo musicológico e historiográfico de Alba Herrera Olgazón, Esperanza Pulido y Yolanda Moreno Rivas en “Mujeres musicólogas de México”. Todos estos trabajos se han recogido en *Heterofonía: Revista de Investigación Musical*, n.º 123 (2000).

lizan las diferentes tradiciones musicales del campo en nuestro país.¹² De tal modo, se afirma que el nacionalismo musical, sobre todo sus métodos de composición, son una forma de turismo; concretamente, un turismo expedicionario por la extracción acumulativa que desarrolla gracias a la producción de sus cancioneros.

Turismo

Esta investigación que, en particular, parte de las propuestas críticas de Mariflor Aguilar en su libro *Resistir es construir: movilidades y pertenencias* entiende el turismo como un movimiento voluntario y, por lo tanto, como una migración con la característica de ser privilegiada y promovida por el capitalismo, cuyo agente es, acaso, un *nómada cosmopolita*¹³ de determinada clase social. Con esto, cobra un nuevo sentido la concepción cosmopolita de aquellos compositores del siglo XIX; ya no como italianismo ni francesismo, ahora el concepto tira hacia la realización globalizadora. Los llamados *turismos cultural y ecológico*, entendidos como turismo sustentable, son puntas de lanza que promueven instituciones internacionales (UNESCO) y gobiernos para el desarrollo económico. Así, cuando llega el turismo aparece el dinero y, de manera asombrosa —por ser contradictoria— llega la pobreza y el arrebato de tierras a las comunidades afectadas. No obstante, el turismo guarda una relación complicada (casi dialéctica) entre el campo y la ciudad. Una relación que, en muchos momentos, no se sabe quién es el amo y quién el siervo y nunca se resuelve, en síntesis, pero en la que sí se tienen claras —por lo menos epidérmicamente— dos concepciones: la de pureza y la de podredumbre. Ahora veremos que esta claridad es solo un espejismo.

El movimiento migratorio es tan grande que ya en la segunda mitad del siglo XX abundaban los estudios sobre este fenómeno.¹⁴ Incluso, es tan exacerbado que reina una confusión que alcanza tintes morales y que se filtra en

¹² Hasta ahora no se ha podido rastrear un trabajo etnomusicológico o sociológico que se enfoque en desarrollar cómo se dio este movimiento y de qué modos ha perdurado. Sin embargo, este fenómeno se da en varias regiones del país con la integración de minuetes, valsos, polkas, pasodobles, etc., como repertorio, principalmente, de música de camarín o de lo divino, es decir, música sagrada.

¹³ Véase, Mariflor Aguilar Rivero, *Resistir es construir: Movilidades y pertenencias* (Ciudad de México: UNAM / FFYL / Juan Pablos, 2013), 35.

¹⁴ Por lo menos desde la década de los 30 decimonónicos ya existen muchas publicaciones al respecto, por ejemplo, Manuel Gamio publica, en 1930, *Mexican Immigration to the U.S.A. A Study of Human Migration and Adjustment*. Por otro lado, Vicente T. Mendoza, al final de esa misma década publica *El romance español y el corrido mexicano* y, posteriormente, en 1956, *Panorama de la música tradicional de México*. Ya para las décadas de los 70 y 80 hay un giro importante con investigaciones como las de Guillermo Bonfil Batalla o Ricardo Pérez Montfort.

muchos sectores sociales; en la música popular, alcanzará una de sus mejores expresiones en el contundente aforismo de José Alfredo Jiménez: “Las ciudades destruyen las costumbres”. La confusión es general. En la poesía, Efraín Huerta, también migrante, de manera más complicada oscila entre las declaraciones de odio y amor a la ciudad. Lo cierto es que, por su alto grado de propagación y al entender con Bolívar Echeverría la identidad como evanescente,¹⁵ es la misma migración la que destruye sus costumbres y cosmovisiones. Es decir, el movimiento migratorio es, por sí mismo, autodestructivo. Junto a la concepción de Echeverría, los movimientos migratorios ya no son solamente culturales (Monsiváis), sino procesos identitarios que, por naturaleza, son autodestructivos (Echeverría). La crítica debe ir entonces hacia las condiciones que causan este movimiento junto al análisis de sus particularidades, principalmente, la de ser un movimiento forzado o involuntario. Por lo tanto, esta investigación coincide con lo que Mariflor Aguilar propone, al afirmar que el análisis migratorio sería necesario para utilizarlo como instrumento de medición social con respecto a la eficacia de los gobiernos.

Sostengo que un factor relevante para medir la adecuada o inadecuada atención a las demandas de los pueblos es el número de individuos que se marcha por sobrevivencia y no como ejercicio de su libertad; es decir, puede verse como un índice de la despreocupación de los gobiernos por su gente el nivel de presión que se ejerce sobre la población para abandonar su territorio por no encontrar en él condiciones dignas de vida, o porque se les obliga a desplazarse para beneficio de terceros sin proporcionar a cambio una situación equivalente a la que se perdió. [...]

Dicho de otro modo, un indicador del progreso de las sociedades puede ser la posibilidad que estas ofrecen a los individuos para ejercer el derecho de quedarse dignamente en su casa.¹⁶

La trampa moralista es un lugar común y es el espejismo preferido de la concepción esencialista de la búsqueda de identidad. De aquí surge la necesidad casi insaciable de exotismo que le es propia al turista, y la pesquisa casi

¹⁵ La propuesta de la identidad como evanescente la plantea Echeverría en el texto “La identidad evanescente” que es parte del libro *Las ilusiones de la modernidad*. Ahí, entre otras cosas, afirma: “La identidad solo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse”. Bolívar Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad* (Ciudad de México: UNAM / El Equilibrista, 1997), 61.

¹⁶ Mariflor Aguilar R., *Resistir es construir*, 44-45 (cursivas en el original).

policiaca de lo “puro” o “auténtico”¹⁷ que aún no logra ser contaminado por la ciudad. Ya no es el Romanticismo el motor que hace interesarse por la naturaleza e ir hacia ella o de encontrar en la niñez algo puro; ahora son las grandes industrias quienes ocupan este lugar. Los estudios etnomusicológicos, gracias a su avanzado trabajo interdisciplinario, han encontrado en el turismo un tema de desarrollo musical que trastoca todos los aspectos sociales. La mayoría de estos estudios se generan al tratar de desarrollar la tesis de que

La búsqueda de autenticidad por los turistas es una necesidad creada por la propia sociedad industrial; al ser fabricado un vínculo entre “lo verdadero” y “lo íntimo” resulta muy atractivo para los turistas pagar por un paquete turístico que oferta el acceso a lugares o espacios vedados a personas ajenas a la comunidad o grupo. [...]

Lo paradójico de todo esto es que cuanto más creen los turistas que se acercan a la autenticidad de una cultura más lejos están, pues todo ha sido preparado (incluida la construcción y el diseño del espacio) por un grupo de personas especializadas en viajes y ocio: empresarios, promotores turísticos, guías, etc.¹⁸

Por otro lado, si antes Melesio Morales y Rubén M. Campos componían canciones a la niñez por considerarla un símil de lo puro, orientándose más a la educación que al entretenimiento, en el siglo XX, Francisco Gabilondo Soler (Cri-Cri) lo haría desde la llana lógica del mercado —aunque también de manera prodigiosa—, y por medio de la radio (XEW). Al contrario que sus predecesores, sus composiciones se conducirían, aunque sea sutilmente, al entretenimiento más que a la formación educativa y musical directamente. La niñez es un campo laboral que hay que redescubrir y explotar a tal grado que, poco a poco, el entretenimiento será la única motivación de este mercado.

¹⁷ Los estudios sobre el turismo en la musicología le deben mucho a los desarrollos sociológicos al respecto, en particular a investigaciones como las de Erik Cohen y textos como *Authenticity and commoditization in tourism* y *Principales tendencias en el turismo contemporáneo*, que a su vez abreva de los estudios de Dean McCannel como *El turista: Una nueva teoría de la clase ociosa*. De la misma manera, están los estudios de Jeremy Boissevain y su concepción de la “mirada turística” o de textos importantes como *Lidiar con turistas: Reacciones europeas al turismo de masas*. El texto que trata sobre lo “puro” o “auténtico” intitulado *Identidades en venta: Músicas tradicionales y turismo en México* deja relucir esta deuda intelectual, pero, por los objetivos de esta investigación, no se ahondará en ella.

¹⁸ “Introducción”, en *Identidades en venta: Músicas tradicionales y turismo en México*, comp. por Georgina Flores Mercado y E. Fernando Nava L. (Ciudad de México: UNAM / IIS, 2016), 14. Una visión crítica de las vacaciones, que incorpora la categoría de deseo y se asemeja a lo descrito de la autenticidad e intimidad, la otorga Mariflor Aguilar al afirmar: “Las vacaciones son promesa de enfrentarnos a una parte nuestra siempre pospuesta, promesa de lo inesperado y diferente que puede dar cauce al deseo. Los habitantes urbanos volcamos nuestro deseo a la promesa que nosotros mismos somos”. *Resistir es construir*, 32-33.

De la relación turismo-pureza se desprenden, cuando menos, dos aspectos que nutren a esta investigación: la relación desigual de poder económico que ocupan los turistas y las instituciones que la promueven; y, por otro lado, la invención de tradiciones musicales a partir del turismo. Los turistas, “grupo social privilegiado y consentido”,¹⁹ siempre estarán adelante en la desventaja y su mirada será un instrumento de *turistificación*, en este caso, de las músicas tradicionales. De lo dicho por Mariflor Aguilar, podemos entender, junto con Bolívar Echeverría, que el turismo es, entonces, el proceso codigofágico y de blanquitud hacia las diversas culturas musicales.²⁰

El desarrollo de las invenciones de tradiciones en el siglo pasado es un fenómeno único en la historia de nuestro país. Si bien, a finales del siglo XIX en México este movimiento de invención ya empezaba a despuntar, en el XX se desarrolla de una manera potente. Así, se puede considerar la conformación de la Orquesta Típica de la Ciudad de México, fundada por Carlos Curti como un antecedente directo. La utilización de los músicos como heraldos culturales en las ferias internacionales fue una actividad que implementaron gobiernos como el mexicano para impresionar y atraer gente al país. En este sentido, los músicos de la orquesta típica empezaron a vestirse con trajes de charro, estilo que después se quedaría en los conjuntos de mariachis (otra identidad inventada o reinventada). Es Jean Dickson quien afirma que “gran parte de ese despliegue exótico era imaginario o falso”.²¹ Y se apoya en los estudios recientes de George Lipsitz en *Footsteps in the dark*, al decir que “el engaño es parte del trabajo del músico popular, [pues] los músicos creaban nuevas identidades en parte porque temían que la gente se aprovechara de ellos y les pagara menos debido a que se trataba de un espectáculo local”.²²

En el siglo XX, tal vez el caso paradigmático se da en la región purépecha con la música y la danza de los viejitos. La danza fue creada en los 60 por don Gervasio López, originada por la necesidad de adaptarse a las exigencias del turismo en la región. Su origen se remonta al proceso en el que empiezan las misiones culturales de José Vasconcelos y la obligación que tenían estos misioneros de recopilar la música de la región para “purificarla” y poder pre-

¹⁹ *Ibíd.*, 33.

²⁰ Al respecto de la *codigofagia*, propuesta por Bolívar Echeverría, se pueden consultar los textos: “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad* (Ciudad de México: UNAM / El Equilibrista, 1997) y *Definición de la cultura* (Ciudad de México: FCE / Ítaca, 2010). Sobre la propuesta de *blanquitud*, véase *Modernidad y blanquitud* (Ciudad de México: Era, 2010).

²¹ Jean Dickson, “Carlos Curti: ¿Compositor, director, rey del xilófono, camaleón? ¿Quién fue Carlos Curti?”, *Heterofonía: Revista de Investigación Musical* 140 (2009): 75.

²² George Lipsitz, *Footsteps in the Dark: The Hidden Histories of Popular Music*, 2007, XVII, citado en Jean Dickson, “Carlos Curti: ¿Compositor, director...?”, 75.

sentarla al mundo.²³ En 1937 se presentó una coreografía de lo que sería esta danza en el Palacio de Bellas Artes, en un evento de la Secretaría de Educación Pública (SEP) donde se exhibían bailes tradicionales. Muchas danzas se crearon en este siglo y se incorporaron a los rituales de las comunidades, pero la danza de los viejitos no; hasta la fecha permanece en este limbo de la representación de lo nacional ficticio.

Los instrumentos musicales, así como las máscaras utilizadas en las danzas se vuelven mercancías “turistificadas”. La representación del instrumento y de la máscara en forma de llaveros, réplicas o miniaturas alcanzan un grado de autonomía respecto del músico o danzante. Ya no es la función ritual su finalidad, ahora son una constancia de haber estado ahí, en esa tierra ignota, de haber presenciado esa música o esa danza en ese lugar o, también, el recuerdo que alguien entregó a alguien más como signo de la presencia fantasmagórica del turista. Las cuasiomnipresentes máscaras de la danza de los viejitos o las flautas y los tamborcillos de la danza de los voladores²⁴ lo atestiguan.

Sin embargo, esta estrategia económica a todas luces ha sido un error para el desarrollo de las comunidades incluidas. Muchas investigaciones, así como los mismos pobladores lo demuestran y a la vez lo denuncian. Para el caso de Michoacán, que sirve como muestra ejemplar de este paradigma, Jorge Amós Martínez afirma:

La idea de volver el turismo una estrategia para la derrama de recursos económicos en las comunidades rurales e indígenas del país no es nueva, y es fallida. Se inició casi con la pacificación del país, una vez terminados los conflictos religiosos. [...]

Ya entonces se perfilaron ciertos derroteros que ahora se “redescubren”, como la Ruta Don Vasco, que intenta ofertar recorridos por las comunidades indígenas del centro del estado de Michoacán. La pregunta es evidente: ¿Por qué si tenemos más de setenta años de “industria turística” no se ha detonado el desarrollo en las comunidades que desde los años treinta iban a verse beneficiadas? Es claro que el turismo y la artesanía son estrategias fallidas. Una evidente muestra de esto es que la tala inmoderada en la meseta está vinculada a la fabricación de muebles “baratos” en comunidades como Capácuaro, que semana a semana llena *trailers* [...] de “artesanías” y no obtiene el despegue económico prometido. [...]

²³ Véase, Jorge Amós Martínez Ayala, “Bailar para el turismo: La ‘danza de los viejitos’ de Jarácuaro como artesanía”, en *Identidades en venta: Músicas tradicionales y turismo en México*, comp. por Georgina Flores Mercado y E. Fernando Nava L. (Ciudad de México: UNAM / IIS, 2016).

²⁴ Para un estudio, en este sentido, sobre la danza de los voladores, principalmente de la región del Totonacapan, véase, Héctor López de Llano, “Impacto del advenimiento turístico en la práctica músico-dancística del palo volador: el caso de la expresión del Totonacapan veracruzano de la costa”, en *Identidades en venta: Músicas tradicionales y turismo en México*, comp. por Georgina Flores Mercado y E. Fernando Nava L. (Ciudad de México: UNAM / IIS, 2016).

Al parecer, los únicos beneficiados con esta política del “turismo cultural” serán las líneas aéreas nacionales e internacionales, las agencias de turismo, los acaparadores de “artesanías” y las casas disqueras que venden *world music*, pero no las comunidades, como sucede con la Noche de Muertos.²⁵

Cancioneros

Se piensa en los cancioneros a partir de la hipótesis elemental que propuso Monsiváis para los estudios sobre la música y la canción populares en nuestro país en el siglo xx, la cual asegura que no se puede entender lo que pasa en la canción mexicana si no se entiende que detrás están las vanguardias literarias —concretamente el Romanticismo (Manuel Acuña) y el modernismo (Rubén Darío y Manuel Gutiérrez Nájera) como fuentes directas—. Y que este vínculo entre la literatura y la música se hará notar, sobre todo, en dos derroteros: por un lado, en el desarrollo y sumo cuidado en lo melódico y, por el otro, en el desarrollo de una popular *estética del gusto*, que se desarrolla gracias al criterio de qué tan poética o literaria resulte la canción.²⁶

Así, a partir de esta hipótesis (o de este puente entre la literatura y la música), se piensa a los cancioneros como otro espacio de migración, con el cual también se generó el nacionalismo en el siglo xx. Es decir, como espacio de transición de lo memorial y mítico a lo escrito, tanto en poesía como partitura. Como espacio de la memoria, la transmisión oral, por su propia naturaleza, tiene su ritmo de difusión, de transformación y desarrollo. Su naturaleza es cambiante en extremo y, a la vez, pilar de comunidades. Esta situación se contrapone a la escritura, particularmente a la partitura. Lo que ahora interesa demostrar es cómo la figura del cancionero, por ser un puente de transición de lo oral a lo escrito, es un instrumento que permite transformar los mitos y los ritos contenidos en la música a esta complicada forma mercantil. Es una forma madre que se puede transformar en la elaboración de partituras y cuadernos de poesía popular, ya independientes de la forma primigenia del cancionero.

En 1962, el Instituto Nacional de Bellas Artes, a través de la Sección de Investigaciones Musicales perteneciente al Departamento de Música, inició la publicación de los títulos *Materiales*. Una serie de investigaciones de campo realizadas por la SEP entre 1931 y 1938. En ellas, se recogieron diversos cantos,

²⁵ Jorge Amós Martínez Ayala, “Bailar para el turismo...”, 158-159.

²⁶ Esta hipótesis se puede apreciar en el texto anteriormente referenciado de Carlos Monsiváis, “Yo soy un humilde cancionero (De la música popular en México)”.

tanto de la sierra de Puebla como de la sierra de Nayarit.²⁷ Esta colección de gran formato se puede considerar parte de los impulsos de desarrollo de la investigación etnomusicológica. En ella, lo que impera es la necesidad de recolectar oralidades, no solo musicales, sino creencias, costumbres y supersticiones; el elemento musicológico únicamente es una parte en este tipo de investigaciones/exploraciones. De aquí se puede entender, tal vez, por qué en la actualidad la investigación etnomusicológica ha desarrollado de manera importante el trabajo interdisciplinario.

Dicho trabajo, por demás importante, no está exento de elementos nacionalistas, es decir, de necesidades de recolección para su posterior “blanqueamiento” y homogeneización para la creación de la cultura nacional. Uno de estos elementos, que funciona de forma secundaria o de soporte y justificación, es la exaltación del investigador, entendido como un expedicionario que arriesga no solo la comodidad de trabajar en la ciudad, sino la vida. Es importante detenerse a pensar en esto porque este movimiento hacia la figura del investigador-expedicionario hace resaltar el exotismo de las comunidades y los pueblos, que más que visitados, muchas veces, se sintieron embestidos. En la pequeña introducción del segundo volumen de dicha serie de libros se confirma este hecho. Después de recordar las peligrosas vicisitudes del investigador del primer volumen, rematan exaltando las del segundo:

La experiencia adquirida en aquellos viajes pudo serle [al investigador] de gran ayuda en la Sierra de Nayarit, donde las dificultades se multiplicaron, sobre todo por las especiales características de las comunidades indígenas visitadas, sumamente reacias a todo contacto con personas extrañas que pretendan informarse de sus costumbres, y por lo penoso de las agotadoras jornadas en plena sierra, capaces de desalentar al más intrépido explorador. En cuanto a este último aspecto, ni los peligros pasados ni el cansancio le hicieron deslizar la más leve queja en el informe que aquí se publica, y se podría creer que encontraba una plena compensación en la contemplación de los imponentes paisajes que se ofrecían a su paso, y que describe con entusiasmo y elocuencia; y por lo que toca a los obstáculos encontrados en el elemento humano, es de admirar, en vista de los resultados obtenidos, el tesón, la obstinación imperturbable con que los venció en toda ocasión, hasta conseguir todos sus propósitos. Así pudo ser completo el éxito de su misión.²⁸

La condición que se describe de las comunidades como “reacias” se debe,

²⁷ Véase, Roberto Téllez Girón, *Investigación folklórica en México: Materiales, Volumen II*, intr. y notas por Baltasar Samper (Ciudad de México: SEP / INBA, 1964).

²⁸ Baltasar Samper, “Introducción”, en *Investigación folklórica en México...*, 11-12.

en gran parte, al hecho del ocultamiento del significado de sus cantos. Esta situación es altamente descrita en este tipo de cancioneros, lo que se deriva en varias interpretaciones de las estrofas; la más común es exaltar su naturaleza misteriosa y exótica o pensarla como una reafirmación del estado de pureza en el que viven y del cual, es claro, no quieren salir.

La realización de cancioneros de gran formato se siguió desarrollando y pronto alcanzó a desbordar los linderos territoriales del país. En 1945, la Universidad de Nuevo México, por medio del Departamento de Estado de Washington, mandó llamar a Vicente T. Mendoza para realizar una investigación de ocho meses y, de ese modo, recoger la música popular de Albuquerque. El resultado fue publicado en México bajo el título *Estudio y clasificación de la música tradicional hispánica de Nuevo México* en 1986.²⁹ Esta publicación es, igualmente, un cancionero que sigue combinando la partitura (como elemento anexo de la investigación) y la poesía escrita. Este formato mixto será el modelo por seguir de casi todas las investigaciones. Aunque ya en la década de los 70 el formato iba modificándose. En 1975 se empezó a publicar *Cancionero folklórico de México*, una serie de cinco tomos (en la que se recopilan más de diez mil coplas) publicada por el Colegio de México. Esta colección a gran escala es importante por varias razones, la que aquí compete es que está formado exclusivamente de coplas, donde se exhiben cuartetas, sextillas, quintillas, entre otras. El uso de la representación sonora de la partitura queda exento de este tipo de investigaciones, para potencializar el aspecto meramente literario,³⁰ aunque en la realidad de los pueblos esta separación no es tal.

A partir de este breve recorrido de la formación de los cancioneros se puede trazar una conexión con la estructuración turística de la música, entre otros elementos,³¹ pues en un momento funcionan como espacios de extractivismo cultural que asemejan la forma de la acumulación originaria que Marx enuncia en *El capital*: “La llamada acumulación originaria no es, por consi-

²⁹ Vicente T. Mendoza y Virginia R. de Mendoza, *Estudio y clasificación de la música tradicional hispánica de Nuevo México* (Ciudad de México: UNAM, 1986).

³⁰ En 2018 se publicó el cancionero de don Miguelito Salomón, músico de la región de Amecameca-Cuatla desde los primeros años del siglo xx hasta la década de 1940. Este contiene corridos, trovas y bolas. La investigación fue realizada por Guillermo Bonfil Batalla en la década de los 60 del siglo xx y sigue el formato meramente literario. Véase, Guillermo Bonfil Batalla, Teresa Rojas Rabiela y Ricardo Pérez Montfort, *Corridos, trovas y bolas de la región de Amecameca-Cuatla: Colección de don Miguelito Salomón* (Ciudad de México: FCE, 2018).

³¹ Por ejemplo, está la figura del empresario o representante, conformada en el siglo xix, así como la utilización del jarabe en la música de concierto o de salón en el mismo siglo. Ambos elementos ya han sido tratados en otro trabajo escrito por mí. Guillermo Martínez. *El origen melódico de la nación. Exordios a la ópera, Ponce y Carrillo* (San Luis Potosí: Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades / UASLP, de próxima aparición).

guiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como ‘originaria’ porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo.”³² Así como la llamada acumulación originaria es el punto de partida del capital o su prehistoria, los procesos de turistificación y la formación de cancioneros lo son para la construcción del nacionalismo. Ambos, por supuesto, son procesos de extractivismo y formación de mitos fundantes. Es decir, son formas con las que se desarrolló el nacionalismo musical al anclarse en el eje de la identidad como pureza y diferencia. La visión del músico como expedicionario o turista en su propio país —aunque no en su misma realidad—, la exaltación de las culturas musicales como exóticas y la creación de identidades desde la música se pueden ver reflejadas en numerosas composiciones de la época y en notas periódicas. Uno de los casos más emblemáticos es el mismo Carlos Chávez, pues su visión de músico mexicano y creador de lo que la musicología estadounidense llama “modernismo mestizo” fue una visión que cayó repetidas veces en el folclorismo (uno de sus inevitables destinos) de llamarlo indio o cercano a ese constructo. Taylor Gibson recuerda cómo “los artículos biográficos sobre Chávez invariablemente hacían alarde de su vínculo con los mexicanos indígenas. Por ejemplo, aunque la mayor parte de los ancestros de Chávez fueron criollos o de ascendencia española, los artículos proclamaban sus orígenes ‘mitad indio y mitad español’”.³³ Otro periodista habla del “pintoresco mechón de cabello negro humo, tan suave como el de un niño”, y de su cabello como “una delicada sublimación de la cabellera indígena típica”.³⁴

Por otro lado, este paso de lo oral a lo escrito no es propio de la investigación etnomusicológica, también los mismos pobladores y músicos realizan sus propios cancioneros y desarrollan, así, una mixtura por la cual transitan libremente entre lo oral y lo escrito, inclinándose por la oralidad. Por ejemplo, resulta curioso cómo aquellas tradiciones musicales, que han trazado este puente, manejan su cancionero en la intimidad de sus casas, casi en secreto, pues suelen ser celosos con su contenido. Otra práctica que se desprende de este “ocultismo” es la venta de poesías o canciones, por aquellos músicos-poetas, que no se entregan hasta su escritura. En este movimiento es claro cómo la

³² Karl Marx, *El capital*, tomo I/vol. 3, libro primero (Ciudad de México: Siglo XXI, 2018), 893 (cursivas en el original).

³³ Anna Indyck-López, “Retratos de Carlos Chávez: Testimonios de colaboración”, en *Carlos Chávez y su mundo*, ed. por Leonora Saavedra, pres. de Lavista Mario, trad. por Alejandro Pérez Sáez (Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2018), 421.

³⁴ *Ibíd.*

forma impresa o escrita otorga el paso a la forma dineraria por medio del intercambio mercantil.³⁵

Con esto no se quiere dar a entender que el uso de la partitura quede relegado, al contrario, se independiza para potencializarse aún más. Por ejemplo, en 2008, Mario Guillermo Bernal Maza tuvo a bien publicar *Compendio de sonos huastecos: método, partituras y canciones*, con la intención, ya no de recopilar para dar a conocer, sino de recopilar para enseñar. La recopilación ya no es directa, ahora se realizará por medio de discografías y documentación ya hecha; esto es, se pasa de la investigación de campo a la de fuentes tecnológicas. La migración hacia el campo ya solo es virtual. Así pues, parece que la reflexión dirigida por este autor, al preguntarse sobre la pertinencia de la escritura del son huasteco, no es tan precisa cuando se enfoca en la pérdida o no de la belleza musical. “¿Por qué, si se escribieron los conciertos para violín de Vivaldi, no habrán de escribirse los sonos huastecos, si tienen tanta riqueza musical y belleza ambos?; claro, para esto hay que quitar las viejas etiquetas de ‘música culta’ o ‘música folklórica’ y dejarlo solo en Música para poder apreciarlas por igual. ¿Acaso la música de Bach perdió su belleza por haber sido escrita?, lejos de eso, aún podemos escucharla e interpretarla después de tanto tiempo”.³⁶

La arenga de que toda música debe ser escrita para mantenerse a través del tiempo recuerda la centralidad del investigador de principios de siglo xx, ya no como expedicionario, ahora también como salvaguarda.

Este proceso no tiene que ver con la estructuración formal de la música, sino con la forma en que los procesos de aprendizaje, al modificarse, cambian culturas musicales³⁷ y no solo estructuras formales de la música. Más aún, que la forma partitura es también una forma de retención del valor sonoro similar a la forma dinero del valor. De esta manera, tanto el turismo que compete a prácticas musicales e invenciones identitarias —como el que configura al investigador o a la investigadora como un expedicionario extractivista—, y la configuración de los cancioneros como productos de dicho proceso de ex-

³⁵ Al respecto, otra relación importante por analizar es la económica y musical que se gesta con las figuras del trovador y del arriero, dos figuras del campo que tienen un comportamiento similar: ir de pueblo en pueblo ofreciendo un intercambio de valores de uso, para así parecer que a veces están adentro y a veces afuera de la dinámica capitalista de la creación de plusvalor. Sería un aspecto por demás interesante de analizar.

De la misma manera, en la *canción* como forma puente entre las tradiciones y culturas musicales y la música de la clase burguesa (forma reina hasta nuestros días por ser la forma por antonomasia de la música comercial) el caso paradigmático es la propuesta de Ponce.

³⁶ Mario G. Bernal Maza, *Compendio de sonos huastecos: Método, partituras y canciones* (Estado de México: Música Alterna Conaculta, 2008), 15-16.

³⁷ Véase, Francisco Cruces, ed., *Las culturas musicales: Lecturas de etnomusicología* (Madrid: Trotta, 2001).

tractivismo y turistificación son formas en las que se configuró la nación como una empresa que subordina o subsume la vida natural de las sociedades a la vida en el capitalismo. Justo como lo reflexionaba Bolívar Echeverría en su ensayo “La nación posnacional”: “El estado nación ha sido la empresa histórica en torno a la cual se ha organizado la vida social del ser humano moderno. [...] Las condiciones históricas en las que ha debido cumplirse esta ‘subsunción’ o subordinación de la vida natural de la sociedad a la ‘vida’ del capital han llevado a que en su cumplimiento se generen fenómenos sociales y políticos muy particulares, entre ellos, sobre todo, el Estado nacional moderno”.³⁸

Justamente, para hacer posible esta formación del Estado nacional moderno, así como se configuró el sistema económico y político capitalista, se requirió de una prehistoria, es decir, de un movimiento de acumulación por medio del extractivismo. Para la construcción cultural del Estado nacional moderno en nuestro país, en lo relativo a la música, la turistificación y la construcción de cancioneros fueron primordiales.

Bibliografía citada

- Aguilar Rivero, Mariflor. *Resistir es construir: Movilidades y pertenencias*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras / Juan Pablos, 2013.
- Alonso Minutti, Ana R. “El acercamiento hermenéutico y el problema de la intencionalidad: El caso de Anamnesis de Mariana Villanueva”. *Heterofonía: Revista de Investigación Musical* 123 (2000): 59-74.
- Bernal Maza, Mario G. *Compendio de sones huastecos: Método, partituras y canciones*. Estado de México: Música Alterna / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.
- Boissevain, Jeremy. *Lidiar con turistas: Reacciones europeas al turismo de masa*. Barcelona: Bellaterra, 2011.
- Bonfil Batalla, Guillermo, Teresa Rojas Rabiela y Ricardo Pérez Montfort. *Corridos, trovas y bolas de la región de Amecameca-Cuautla: Colección de don Miguelito Salomón*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Cohen, Erik. “Authenticity and commoditization in tourism”. *Annals of Tourism of Research* 15, n.º 3 (1988): 371-386.
- “Principales tendencias en el turismo contemporáneo”. *Política y Sociedad* 42, n.º 1 (2005): 11-24.
- Cruces, Francisco, ed. *Las culturas musicales: Lecturas de etnomusicología*. Madrid: Trotta, 2001.

³⁸ Bolívar Echeverría, “La nación posnacional”, en *Vuelta de siglo* (Ciudad de México: Era, 2010), 144, 146-147.

- Dickson, Jean. “Carlos Curti: ¿Compositor, director, rey del xilófono, camaleón? ¿Quién fue Carlos Curti?”. *Heterofonía: Revista de Investigación Musical* 140 (2009): 61-75.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Ítaca, 2010.
- “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / El Equilibrista, 1997.
- “La nación posnacional”. En *Vuelta de siglo*. Ciudad de México: Era, 2010.
- *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era, 2010.
- Flores Mercado Georgina y Fernando Nava L. E., comps. *Identidades en venta: Músicas tradicionales y turismo en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2016.
- Gamio, Manuel. *Mexican Immigration to the U.S.A: A Study of Human Migration and Adjustment*. Chicago: University of Chicago Press, 1930.
- Indych-López, Anna. “Retratos de Carlos Chávez: Testimonios de colaboración”. En *Carlos Chávez y su mundo*, editado por Leonora Saavedra, presentación de Lavista Mario. Traducido por Alejandro Pérez Sáez, 419-432. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2018.
- Lipsitz, George. *Footsteps in the Dark: The Hidden Histories of Popular Music*, 2007, XVII, citado en Jean Dickson, “Carlos Curti: ¿compositor, director, rey del xilófono, camaleón? ¿quién fue Carlos Curti?”. *Heterofonía: Revista de Investigación Musical* 140 (2009): 61-75.
- López Castro, Gustavo. “El gringo y el mexicano en el cancionero de la migración a Estados Unidos”. En *Música sin fronteras: Ensayos sobre migración, música e identidad*, coordinado por Fernando Híjar Sánchez, 23-40. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006.
- López de Llano, Héctor. “Impacto del advenimiento turístico en la práctica músico-dancística del palo volador: El caso de la expresión del Totonacapan veracruzano de la costa”. En *Identidades en venta: Músicas tradicionales y turismo en México*, compilado por Georgina Flores Mercado, E. Fernando Nava L. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2016.
- Luegas Pérez, Rubén. “Xica Yaa: la música que camina”. En *Música sin fronteras: Ensayos sobre migración, música e identidad*, coordinado por Fernando Híjar Sánchez, 131-153. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006.
- Martínez Ayala, Jorge Amós. “Bailar para el turismo: La ‘danza de los viejitos’ de Jarácuaro como artesanía”. En *Identidades en venta: Músicas tradicionales y turismo en México*, compilado por Georgina Flores Mercado, E.

- Fernando Nava L., 139-164. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2016.
- Martínez, Guillermo. *El origen melódico de la nación: Exordios a la ópera, Ponce y Carrillo*. San Luis Potosí: Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades / Universidad Autónoma de San Luis Potosí, de próxima aparición).
- Marx, Karl. *El capital*, tomo I/vol. 3, libro primero. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.
- McCannel, Dean. *El turista: Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina, 2003.
- Mendoza, Vicente T. *El romance español y el corrido mexicano: Estudio comparativo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1939.
- *Panorama de la música tradicional de México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas / Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.
- Mendoza, Vicente T. y Virginia R. R. de Mendoza. *Estudio y clasificación de la música tradicional hispánica de Nuevo México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Monsiváis, Carlos. *Aires de familia*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- “Yo soy un humilde cancionero (De la música popular en México)”. En *La música en México: Panorama del siglo XX*, coordinado por Aurelio Tello, 180-252. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.
- Muñoz Güemes, Alfonso. “Migración, música e identidad: El caso de los zapotecos inmigrados a ciudad Nezahualcóyotl”. En *Música sin fronteras: Ensayos sobre migración, música e identidad*, coordinado por Fernando Híjar Sánchez, 181-218. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra, 2009.
- Saavedra, Leonora. “Mujeres musicólogas de México”. *Heterofonía: Revista de Investigación Musical* 123 (2000): 9-40.
- Samper, Baltasar. *Investigación folklórica en México: Materiales; Volumen II*, introducción y notas por Baltasar Samper. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Bellas Artes, 1964.
- Téllez Girón, Roberto. *Investigación folklórica en México: Materiales; Volumen II*, introducción y notas por Baltasar Samper. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Bellas Artes, 1964.
- Valenzuela Arce, José Manuel. *Jefe de jefes: Corridos y narcocultura en México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2018.
- Vilar Payá, Luisa. “Más allá de la vanguardia: *Salmodia I* de Alicia Urrieta”. *Heterofonía: Revista de Investigación Musical* 123 (2000): 41-58.

Felipe Cazals: cine, filosofía y crítica al autoritarismo en el México del siglo xx

Felipe Cazals: cinema, philosophy and critique of authoritarianism in 20th century Mexico

Guillermo Lara Villarreal
Universidad La Salle
ORCID: 0000-0001-5757-437X

Resumen

En 1976, el cineasta mexicano Felipe Cazals lanzó una tríada de películas en las que se detecta una continuidad, no en su historia, pero sí en sus temas, críticas y propuestas: *Canoa*, *El apando* y *Las Poquianchis*. Son filmes que rescatan el escenario político de los 50 y 60, lo que le sirvió para denunciar las violencias estructurales de la sociedad, frecuentemente ocultas. El presente texto propone vincular sendas películas de Cazals con los eventos del movimiento estudiantil de 1968, que encontraron inspiración en la filosofía marxista de mediados de siglo, censurada desde la más alta cúpula del poder. Así, esto provocó que se le rechazara por la fuerza, tanto en sus propuestas como en sus críticas y su imagen. El cine puede plantear problemas filosóficos y argumentar desde la filosofía; por ello, se hace un rescate de la obra de Cazals para hacerlo explícito y evidenciar cómo es que se inserta orgánicamente en el movimiento intelectual de los 60, para defender la legitimidad de la protesta, criticar la centralidad del poder, exponer los estereotipos y visibilizar a los grupos minorizados.

Abstract

In 1976, Mexican filmmaker Felipe Cazals released a trio of films that exhibit continuity not in their narratives but in their themes, critiques, and proposals: *Canoa*, *El Apando*, and *Las Poquianchis*. These films revisit the political landscape of the 1950s and 1960s, using it as a backdrop to expose hidden structural violence. This text aims to connect Cazals' films with the events of the 1968 student movement, drawing inspiration from mid-century Marxist philosophy, which was censored by the highest echelons of power, leading to its forceful rejection in terms of its ideas, critiques, and image. The Film can pose philosophical questions and argue from a philosophical standpoint. Hence, a retrieval of Cazals' work is done here to make this explicit and demonstrate how it organically fits into the intellectual movement of the sixties, defending the legitimacy of protest, criticizing the centrality of power, dismantling stereotypes, and bringing visibility to marginalized groups.

Palabras clave

Cine, marxismo, movimiento estudiantil, protesta.

Keywords

Film, Marxism, the student movement, protest.

Fecha de recepción: febrero 2024

Fecha de aceptación: mayo 2024

¡A sus órdenes, jefe!

En las vísperas de los Juegos Olímpicos de México 68, Mario Moreno Cantinflas, al interpretar una versión de su agente 777, realizó una serie de anuncios publicitarios cuyo objetivo primordial parecía ser, básicamente, invitar o, inclusive, suplicar al pueblo mexicano que se portara bien.¹ En pocas palabras: queremos ser amigos de todo el mundo, es una oportunidad de proyección mundial, qué imagen le vamos a dar a la mirada internacional si por dos semanas no podemos hacer de cuenta que nuestras normalizadas prácticas, en realidad, no existen.

Estos anuncios se estructuraban siempre igual: el agente llegaba a la delegación con algunas personas detenidas, explicaba las razones de su arresto y, cantinflando, elaboraba una moraleja final en la que se reflexionaba sobre la importancia del evento y se resaltaba aún más que no fueran nuestras conductas las que lo arruinaran. Así, por ejemplo, en algún caso presentó ante la autoridad a dos aficionados presuntamente detenidos en el Estadio Azteca, tras haberse enfrascado en una pelea. Ambos aparecían con las ropas desgarradas y evidentes, aunque discretos, rastros de violencia. En otra ocasión, se presentó a un taxista que le había cobrado excesivamente el viaje a una turista texana, con quien definitivamente no se podía quedar mal. Dichas acciones eran descalificadas no porque en sí mismas sean negativas, sino porque podrían dañar la percepción que se tuviera del país. La patria es primero y dar un mal ejemplo era prácticamente una traición.

Uno de estos arrestados llama particularmente la atención. Se trata de, como lo expresa el propio Cantinflas: “Una cosa llena de pelos que parece individuo”. Su apariencia resulta significativa: cabello ligeramente largo, barba y

¹ Viajero73, “‘Cantinflas’ (Spots) Publicitarios para los Juegos Olímpicos de México (1968)”, video de YouTube, 6:48, publicado el 27 de septiembre de 2020.

bigote, lentes redondos, un ramo de flores en las manos, en fin, el típico *beatnik* sesentero, identificado en el mismo comercial como “de nacionalidad *hippie*”.² Lo que llama aún más la atención son las causas de su arresto: según el agente, lo lleva *por faltas de ornato a la ciudad*. Porque, por supuesto, los *hippies* nos afean, huelen raro y se ven sospechosos. Y las fuerzas policiacas tienen la obligación de inhibir tales conductas: “Un greñudo de huaraches, collares, chaleco sin camisa, etcétera, camina con aire ido por Insurgentes. De pronto se detiene un auto sin placas y antenita en el techo, y de él descienden cuatro judiciales que violentamente empujan al greñudo contra la pared y lo sujetan. Un judicial ha sacado unas tijeras y, con una sonrisa sádica, las muestra al greñudo”.³

El agente 777 de Cantinflas prevenía por igual pelearse, robar, tirar basura y ser *hippie*. Pero no solo eso. La cruzada en favor de la decencia identificaba los males encarnados en las expresiones de las juventudes, más allá de cualquier afiliación contracultural, como si todo fuera lo mismo. Así lo confirma Antonio Rodríguez en un artículo titulado “¿De una juventud podrida, a quién culpar?”, publicado en junio de 1968, en la revista *Siempre!*: “Lo que ahora queremos abordar es el problema difícil, complicado y verdaderamente terrible de los jóvenes desquiciados a quienes ayer se llamaron ‘rebeldes sin causa’ y que hoy ocupan un vasto espectro de la nomenclatura que va de los ‘beatniks’, ‘probos’, ‘hippies’, ‘libres’, ‘juliganes’ o de simples ‘pandilleros’”.⁴

Los consideraban vagos con largas y sucias cabelleras desaliñadas, con conocimiento empírico de los efectos de las plantas sagradas y con su música ruidosa, posiblemente satánica, que inculca la desobediencia y promueve la violencia. Eran una plaga que poco a poco avanzó más allá del hermético círculo donde comenzó. Juventudes que *no respetan nada*, que *no creen en nada*, que *no hacen nada*. Juventud rebelde, emulando a James Dean, sin causa.⁵

² Como describe José Agustín: “La revista *Mad* los dibujaba con barbita, bigote, pantalón vaquero, huaraches y ¡boina! Los beatniks se hicieron sumamente conocidos, pero como moda duraron poco pues representaban algo que horrorizaba a la gentedecente; sin embargo, durante un tiempo fueron tema de chistes, chismes, caricaturas, programas y reportajes; por supuesto también de satanizaciones, represiones, adhesiones, discusiones y definiciones”. José Agustín, *La contracultura en México*, 3.^a ed. (Ciudad de México: Debolsillo, 2021), 51.

³ José Agustín, José Buil y Gerardo Pardo, *Ahí viene la plaga* (Ciudad de México: Debolsillo, 2007), 128.

⁴ Citado por Jorge Volpi, *La imaginación y el poder*, 2.^a ed. (Ciudad de México: Era, 2019), 219.

⁵ Como lo describe José Agustín, el sentido original de esta expresión no se refería a que se fuera rebelde sin razones, sino a una particularidad legal: “No deja de ser significativo que el término viniera de una traducción literal del título de la película de Nicholas Ray, en el que la ‘causa’ no se refiere a un ‘motivo’, sino una causa judicial, y por lo tanto más bien significa ‘Un rebelde sin proceso’, un rebelde que está en la línea divisoria y no ha pasado a la delincuencia, un rebelde cultural”. Agustín, *La contracultura en México*, 65.

Que se quejaba de todo sin razón, porque todo funcionaba a la perfección y lo que les correspondía, por amor a la patria, era dar una buena imagen, callarse, comportarse y obedecer.

En contraste, estaban los adultos intolerantes, apologistas de la barbarie, interesados únicamente en conservar sus privilegios en favor del corrompido sistema que insistía en justificar el derramamiento de sangre en Vietnam, en Checoslovaquia, en Argelia y donde sea; hasta en sus propias universidades. La naciente brecha generacional se convirtió en enfrentamiento y oposición, donde las posibilidades de encuentro eran cada vez menores: “Yo no quepo en el futuro inventado por mi padre”,⁶ rescataba Carlos Fuentes, como testimonio. Se tomaron las calles, para arrancarlas de las manos adultas: “Una oposición que se dirige no contra una forma particular de gobierno o contra condiciones particulares dentro de una sociedad, sino contra un sistema social dado como totalidad”.⁷ Era, pues, un sistema colonial que amenazaba con la destrucción mundial, que ofrecía pocas esperanzas de futuro y que pisoteaba a quien se quejara. Por ello confirmaba Lombardo Toledano que “la responsabilidad de las manifestaciones tumultuosas de los estudiantes y, en general, de la nueva generación, son el resultado de la política imperialista. Es ahí donde hay que buscar las causas verdaderas de la inquietud que agita al mundo”.⁸

Al principio, se presumía la estabilidad de un México exento de manifestaciones, aunque no ajeno a las exigencias globales. Hasta que el 22 de julio de 1968, el simple antagonismo generacional se convirtió en el espectáculo de la represión social:

Una infracción a los reglamentos de policía (una reyerta de poca monta entre dos escuelas) que atrajo en su contra la más desproporcionada, injustificada y bestial de las represiones, tuvo la virtud de desnudar de un solo golpe lo que constituye la esencia verdadera del poder real que domina en la sociedad mexicana: el odio y el miedo a la juventud, el miedo a que las conciencias jóvenes e independientes de México, receptivas y alertas por cuanto a lo que en el mundo ocurre, entraran a la zona de impugnación, de ajuste de cuentas con los gobernantes y estructuras caducos, que se niegan a aceptar y son incapaces de comprender la necesidad de cambios profundos y radicales.⁹

⁶ Carlos Fuentes, *París, Praga, México, 1968* (Ciudad de México: Era / El Colegio Nacional, 2018), 102.

⁷ Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación* (Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1969), 70.

⁸ Vicente Lombardo Toledano, *Escritos a la juventud* (Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2013), 99.

⁹ José Revueltas, *México 68: Juventud y revolución*, 51.

Todo lo anterior tomó forma institucional cuando, el 1.º de septiembre de 1968, el entonces presidente de México, Gustavo Díaz Ordaz, pronunció su Cuarto Informe de Gobierno, apenas un mes antes de dar la orden de ejecutar estudiantes en Tlatelolco. Al dar cuenta de las acciones realizadas ante las frecuentes manifestaciones estudiantiles, preludeó una ronda de aplausos con la siguiente afirmación: “Estamos de acuerdo con los jóvenes en que no deben de aceptar pasivamente nuestra sociedad, tal como es; pero no con que simplemente se resignen a rechazarla o alocadamente se rebelen contra ella sin tener conciencia de lo que quieren y de lo que van a edificar en lugar de lo que pretenden destruir. ¡Que¹⁰ grave daño hacen los modernos filósofos de la destrucción que están en contra de todo y a favor de nada!”¹¹

Maldita filosofía destructora de mundos, que con sus libros bajo sus olorosos brazos se atreve a denunciar injusticias que llevan tanto tiempo existiendo. Filosofía que pervierte a la juventud, que *provoca e incita a la violencia*, con el propósito “de crear un clima de intranquilidad social, propicio para disturbios callejeros o para acciones de mayor envergadura, de las más encontradas y enconadas tendencias políticas e ideologías y de los más variados intereses, en curiosa coincidencia o desprecupado contubernio”.¹² Anito y Melito volvían por más. La filosofía era denunciada y ya casi bautizada: la maldad que se encarnaba e inspiraba todas las revueltas, que despreciaba el imperialismo y que conglomeraba en sus filas a distintos grupos oprimidos llevaba el nombre de Marx. Así lo describía Fuentes, al dar cuenta del Mayo francés:

Marx ha regresado a Europa de un largo paseo por las tundras, los campos de arroz y los cañaverales de la periferia aportando una verdad esencial: el socialismo auténtico nacerá de la plena expansión de las fuerzas productivas del capital y de la conciencia límite de las contradicciones entre la producción y el trabajo, entre la riqueza material y la miseria humana. Hemos llegado a esa expansión y a ese límite: jóvenes franceses han prendido la mecha de una explosión irreversible, la del sentimiento de enajenación dentro de un sistema que le ofrece todo menos lo primero que Marx indicó como valor supremo: la realización de todas las posibilidades de la personalidad humana.¹³

¹⁰ Se han conservado íntegramente las grafías de los documentos citados en forma directa, aun si la ortografía en algunas citas puede no ser válida según las normas actuales o la puntuación no siempre sea pertinente.

¹¹ Gustavo Díaz Ordaz, *Informes presidenciales* (Ciudad de México: Cámara de Diputados / Centro de Documentación, Información y Análisis, 2006), 268. <https://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-13.pdf>

¹² *Ibíd.*, 262.

¹³ Fuentes, *París, Praga, México, 1968*, 34-35. También en la revista *Siempre!*, Francisco Martínez de la Vega detectaba un “viraje mundial a la izquierda”. Citado por Volpi, *La imaginación y el poder*, 182.

El fantasma del marxismo recorría las aulas universitarias. El expatriado Wenceslao Roces era uno de los principales responsables de su divulgación, debido a su traducción de *El capital*, publicado en el Fondo de Cultura Económica en 1946. Gladys López Hernández recuerda su necesidad de forrar libros y revistas como “*La Madre*, de Máximo Gorki [...], *El Libro Rojo*, de Mao Tse Tung, las obras de Engels, de Lenin, de Rosa de Luxemburgo [...] etc. Cualquier libro que tratara de socialismo o de comunismo era censurado y podías ir a la cárcel por subversivo”.¹⁴ Desde Marcuse se denunciaba a la sociedad de consumo, deshumanizante y voraz: “La llamada economía del consumo y la política del capitalismo empresarial han creado una segunda naturaleza en el hombre que lo condena libidinal y agresivamente a la forma de una mercancía. La necesidad de poseer, consumir, manipular y renovar constantemente la abundancia de adminículos, aparatos, instrumentos, máquinas, ofrecidos e impuestos a la gente; la necesidad de usar estos bienes de consumo incluso a riesgo de la propia destrucción, se ha convertido en una *necesidad* ‘biológica’ en el sentido antes dicho”.¹⁵

Y desde otro expatriado, Adolfo Sánchez Vázquez, discípulo de Roces, se tomaba distancia con respecto al marxismo soviético, para volver a un Marx original, cuya tarea trascendía el mero teorizar, para enarbolarse como una crítica, un proyecto de emancipación, de conocimiento y, sobre todo, de transformación: “El marxismo se distingue por su voluntad de realizar su proyecto de emancipación por su vinculación con la práctica, pues no basta criticar la realidad existente ni proyectar una alternativa social a ella, como tampoco basta [...] el conocimiento de la realidad a transformar ni el de las posibilidades, condiciones, sujetos y vías o medios necesarios para transformar la realidad. Se requiere el conjunto de actos que constituyen sobre todo la práctica política indispensable para realizar el proyecto de una nueva sociedad”.¹⁶

La praxis se compromete con algo más que interpretar el mundo. La filosofía como praxis, que se compromete con transformar al mundo, con lo que refuta, así, las calumnias presidenciales que la acusan de limitarse a criticar desde la distancia inútil. Era una filosofía inspiradora e inspirada en los movimientos (no solo) estudiantiles,¹⁷ que enaltecía el proyecto de revolución como

¹⁴ Gladys López Hernández, *Ovarimonio: ¿Yo, guerrillera?* (Ciudad de México: UNAM, 2019), 52.

¹⁵ Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, 19.

¹⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política* (Ciudad de México: FCE / UNAM, 2013), 79.

¹⁷ “El ‘movimiento estudiantil’... la denominación misma es ya ideológica y despectiva: oculta el hecho de que secciones bastante importantes de la *intelligentsia* adulta y de la población no estudiantil participan activamente en el movimiento”. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, 63.

bandera identitaria y que convertía en ídolos equivalentes al Che Guevara, a Bob Dylan, a Jack Kerouac y a María Sabina, “que la universidad deje de ser un bastión del conservadurismo para convertirse en la punta de lanza del radicalismo revolucionario”.¹⁸

La filosofía de izquierda, de herencia marxista, pero también existencialista y estructuralista, hizo el suficiente ruido en las calles como para ganarse la condena política de los estratos más elevados del Estado. La filosofía demostró su ensordecedora capacidad de remover las estructuras y de poner en crisis la estabilidad del poder. La filosofía, tachada de comunista, satánica, anarquista y peligrosa, se volvió la principal provocadora que maleducaba a las juventudes y que infiltraba intereses particulares, en contra del bien común.¹⁹ Hasta que, finalmente, fue silenciada a balazos. Y es que, en palabras de Marcuse: “De acuerdo con la ley y el orden establecidos, no son los crímenes sino el intento de detenerlos lo que se condena y castiga como un crimen”.²⁰

En la década siguiente, si bien no estuvo exenta de su buena dosis de represión, vio salir a la luz nuevas obras culturales que rescataron los ideales de los 60, que brindaron nuevos testimonios y que lograron el objetivo de la filosofía de la praxis de transformar la realidad. Específicamente, el cine de los años setenta, con tintes más autorales e independientes y que se aleja de las grandes producciones aprobadas por la industria y por el poder de la época de oro, se atrevió a utilizar imágenes y temáticas tabú, lo que le dio cauce a la frustrada revolución de los 60.²¹

Y que el cine sea capaz de realizar crítica y argumentos filosóficos no es algo accidental, extraño o ajeno a su capacidad, sino que, de acuerdo con la perspectiva del filósofo estadounidense Thomas Wartenberg: “Demostraré que las películas no solo tienen la capacidad de ilustrar pretensiones filosóficas o teorías de tal manera que proporcionen genuina iluminación, sino que mostraré que los filmes pueden *hacer argumentos, proporcionar contraejemplos* a propuestas filosóficas y *pro*

¹⁸ Volpi, *La imaginación y el poder*, 200.

¹⁹ “Los intelectuales mexicanos de entonces no solo se dedicaron a compartir sus opiniones, aprobando no las acciones del gobierno o de los estudiantes, sino que en verdad *contaminaron* a los lectores mexicanos con la vida intelectual del momento. La idea revolucionaria y su adopción en el tercer mundo, Sartre y Marcuse, la lucha por los derechos civiles, la relación entre la actividad literaria y la política, los movimientos estudiantiles en Europa y Estados Unidos, las vanguardias artísticas, las frustradas revoluciones de Europa del este: todos estos fueron temas que de otro modo no hubiesen tenido la difusión que llegaron a alcanzar”. *Ibíd.*, 414-415.

²⁰ Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, 76.

²¹ Cf. Juan P. Silva-Escobar, “Violencia, corrupción y poder disciplinario en la trilogía del tremendismo de Felipe Cazals (1975-1976)”, *Arte, Individuo y Sociedad* 34, n.º 2 (2002): 750. <https://doi.org/10.5209/aris.75392>

porcionar teorías filosóficas novedosas. Su capacidad para llevarlo a cabo justifica el afirmar que, en tales instancias específicas, están haciendo filosofía”.²²

En particular, dedicaremos este texto para identificar, por un lado, los vínculos de la cultura sesentera con la trilogía de la violencia (a veces, también llamada trilogía negra), en otras palabras, las tres películas dirigidas por el cineasta mexicano Felipe Cazals en 1976: *Canoa*, *El apando* y *Las Poquianchis*, cada una correspondiente a un capítulo, cuyo orden responde a la cronología de sus estrenos.²³ Estas cintas, sin tratar directamente sobre los movimientos de protesta de finales de la década, pueden dar cuenta de la persecución al pensamiento, de la hipocresía del sistema y de la violencia estructural de las instituciones. Asimismo, argumentan posturas que se alinean con la crítica política contemporánea, y demuestran, también, la capacidad de proyectar un ideal, capaz de ya no solo interpretar la realidad, sino, sobre todo, de transformarla.

Por otro lado, también se busca reconstruir algunos argumentos filosóficos que se encuentran en el lenguaje cinematográfico de Cazals, desde los cuales logra denunciar y criticar al autoritarismo del México de los 60 y 70. Todo ello a través de una investigación con un enfoque cualitativo, no experimental, y con un alcance descriptivo-interpretativo, desde el que se comprendan y caractericen las obras del autor, dentro del marco de su contexto social y de su relación con narrativas políticas oficialistas, así como del horizonte de categorías filosóficas, en específico, marxistas.

***Canoa*: ¡llegaron los bandidos!**

En esencia, *Canoa* es una representación del linchamiento de trabajadores de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, el 14 de septiembre de 1968, en las faldas del volcán de la Malinche. Como es habitual en Cazals, la película no sigue un orden cronológico, sino que comienza una vez ocurridos los eventos, para constantemente estar avanzando y retrocediendo hasta culminar con la masacre. De igual forma, es frecuente su ir y venir de lo documental a lo ficcional, hasta volverse por momentos un falso documental. Específicamente, me refiero a cuando el personaje del testigo (Salvador Sánchez) rompe la cuar-

²² Thomas E. Wartenberg, *Thinking on Screen: Film as Philosophy* (Nueva York: Routledge, 2007), 9 (traducción propia).

²³ “En este proceso de resignificación y de búsqueda por construir un nuevo cine, la figura de Felipe Cazals es clave para comprender la eclosión y la consolidación de una cinematografía que aportó una nueva estética que puso en escena nuevos aspectos de lo popular que no habían sido considerados hasta el momento, y que vinieron a romper con la imagen idealizada y melodramática que caracterizó la representación de esta clase social en la cinematografía de la época dorada”. Silva-Escobar, “Violencia, corrupción y poder disciplinario...”, 760.

ta pared para hablarle directamente al espectador, no solo para contextualizar las condiciones del pueblo de San Miguel Canoa, sino hasta para dar sus opiniones y aun desmentir lo que otros personajes afirman. No narra la película, porque su voz nunca se escucha cuando él no está a cuadro, sin embargo, cuando aparece, se acompaña la imagen con un sonido parecido al de un rollo de cine circulando en un proyector, uno de los pocos sonidos extradiegéticos de la película, como si con ello se quisiera enfatizar una voz externa, que no forma parte de los eventos, pero que los mira y evalúa, que se hace a un costado en favor de los protagonistas. El testigo es como la voz autoral que, desde la mirada (y los sonidos) del cine, va encauzando la narrativa a manera de ensayo, y no ya como la voz de un Dios omnipotente que habla desde lo desconocido,²⁴ sino como uno de ellos, hablando de frente y desde el lugar de los hechos.

Canoa no trata, directamente, sobre la matanza de Tlatelolco, aunque sí está narrada de forma paralela al movimiento estudiantil. Cazals pone en cuadro aquel espíritu no solo antijvenil y descaradamente represivo, sino antagonista de todo lo que provenga de las universidades, incluyendo, por supuesto, los brotes de filosofía marxista y lo que se le parezca. En palabras del autor: “[*Canoa*] es una historia de un linchamiento —no es ficción— que ocurre en el universo rural mexicano donde el alcoholismo, el despojo y el fanatismo son protagonistas. El contexto sí lo da el momento histórico del 68: la propaganda gubernamental anticomunista y aquel discurso contra ‘los jóvenes glandulares que dicen leer a Marx y a Marcuse’, mechudos que mejor harían cortándose el pelo, y las octavillas que pegaban en la puerta de la parroquia alertando sobre los estudiantes que iban a llegar al pueblo a violar a las muchachas y a robarse los bienes de los campesinos”.²⁵

De hecho, la primera vez que se muestra a las víctimas están terminando su jornada laboral el viernes 13 de septiembre, con miras a aprovechar el fin de semana largo con una excursión a la montaña. Esa misma tarde, en el entonces Distrito Federal, sucedería la llamada marcha del silencio, primera manifestación estudiantil que “trastocó el nivel discursivo del movimiento. Para contrarrestar las acusaciones vertidas contra ellos por haber deshonrado a la patria al izar la bandera rojinegra en El Zócalo o por utilizar únicamente símbolos extranjeros [...] los estudiantes modificaron completamente su táctica en esta ocasión”.²⁶ Un evento que precisamente se comentó en los periódicos,

²⁴ Aunque al inicio del filme sí se utiliza este recurso, específicamente, para ofrecer datos sobre el pueblo. Mientras el narrador informa, el testigo opina.

²⁵ Felipe Cazals, citado por Blanche Petrich, “El drama de *Canoa* es la vigencia de un hecho violento de 1968: Felipe Cazals”, *La Jornada*, 8 de marzo de 2016. <https://www.jornada.com.mx/2016/03/08/politica/015n1pol>

²⁶ Volpi, *La imaginación y el poder*, 294.

aquel mismo día, para asimilar el discurso oficial de desacreditación. Una de las víctimas, Ramón Calvario Gutiérrez (Arturo Alegro), lee con sarcasmo las palabras de un periodista anónimo: “Se me hace que usted es uno de esos granujas y alborotadores, criminales y antimexicanos que, como dice aquí, que los sociólogos y los psicólogos, que con toda su ingenuidad y pedantería [...] les han inventado filosofías y coartadas, disculpas y paliativos. ¿Qué saben nuestros jóvenes pandilleros y glandulares de estructuras políticas, económicas y sociales, como para poder cambiarlas y sustituirlas por otras más justas y eficaces? ¿Qué saben del señor Marx y, por supuesto, del señor Marcuse? ¿Qué saben de gramática y de ortografía?”²⁷

Dichas palabras parecieran copiadas del informe de Díaz Ordaz. De manera muy sutil, Cazals denuncia el poder de los medios en la configuración de la conciencia política. En las dos secuencias —en que los trabajadores discuten sobre el movimiento estudiantil— se presentan primeros planos de periódicos, en cuyos encabezados se menciona el apoyo del presidente a *la juventud obrera y campesina*, y se cualifica de nutrida y emotiva la manifestación de desagravio a la bandera, durante la cual *millares de gentes cantaron conmovidas el Himno Nacional*. Y mientras la prensa encuadra y delimita el discurso, se hace presente en formas a veces invisibles; los trabajadores reaccionan inciertos, pero sospechan de sendas posturas. En palabras de Marcuse: “Sin duda, el método de persuasión se halla aún abierto a la minoría, pero se ve fatalmente reducido por el hecho de que la minoría izquierdista no posee los enormes fondos que se requieren para tener equitativo acceso a los grandes medios de comunicación que hablan día y noche en favor de los intereses dominantes —con esos edificantes interludios en favor de la oposición, que alimentan la ilusoria creencia de que prevalecen la igualdad y el trato justo”.²⁸

Al mismo tiempo que, en la ciudad, la prensa escrita disemina el mensaje oficial, en San Miguel Canoa, apenas un corte después, se manifiesta su dispositivo de control mediático: los altavoces. Parecen inocentes, porque primero se utilizan para publicar la romántica dedicatoria de una canción, pero la segunda dedicatoria es para exhibir a quien no ha pagado sus deudas. Las bocinas omnipresentes vigilan a la distancia, controlan el discurso y sancionan públicamente a quien se lo merece; a veces aparecen de mayor tamaño que los pobladores, los encierran dentro de sus contornos, tal y como los periódicos que, en la ciudad de Puebla, en ocasiones cubren por completo a los personajes, confinándolos tras las letras.

²⁷ *Canoa*, dirigida por Felipe Cazals (EUA: Imcine / Criterion Collection, 2017), Blu-Ray, 115 min.

²⁸ Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, 69.

Pero en *Canoa*, los medios que sirven al poder, en realidad, lo hacen a su principal detentor, es decir, al cura (Enrique Lucero). Él es una verdadera fuerza política que ni siquiera disimula sus abusos: controla y cobra por el agua, la luz eléctrica, la carretera, un puente. Hace las veces de tesorero, manda detener extraños sospechosos, los tortura y los expulsa y, además, da misa. Aunque para sus defensores no es más que un abnegado y desinteresado sacerdote que ayuda al Gobierno, que introdujo el agua, la luz, la carretera y el teléfono, y quien solo es atacado por *los enemigos del progreso del pueblo*. Cazals encuadra este contraste para evidenciar las diferencias entre alabar al cura o denunciarlo. Por un lado, hay unos campesinos furiosos, que recapitulan su corrupción, hacinados alrededor de una frágil y empolvada mesa, en una pequeña habitación, oscura, con objetos usados y escasos, pero, simbólicamente, con un retrato de Ricardo Flores Magón y de Emiliano Zapata, los cuales sostienen ideológicamente las paredes que los resguardan. Por otro lado, está un político en una amplia oficina con paredes pintadas, enormes ventanas que lo iluminan sin molestias, dos escritorios relucientes, repletos de objetos: cuatro teléfonos, cigarros y un par de fotos de Gustavo Díaz Ordaz, que lo resguardan desde los muros a sus espaldas. Sobra decir quién legitima la autoridad del cura.

Así, el cine de Cazals proyectaría un cambio (aunque no en solitario) significativo, con respecto a las tradiciones del cine mexicano y a la industria del entretenimiento, en general. Por un lado, el tratamiento crítico de una figura espiritual, como el cura, contrasta con la exaltación que el cine de oro hacía de los religiosos. Más que el cura tradicional, virtuoso, comprometido, quizás con dudas, pero decidido al final, milagroso, buen ejemplo y capaz de organizar un movimiento de independencia, el cura de *Canoa*, con sus gafas oscuras (con las que incluso oficia la misa) que siempre ocultan su rostro, desea el poder y controla a su rebaño para conservarlo. Difunde a través de sus medios la amenaza latente de los comunistas, anarquistas y ateos (todos eran lo mismo), que tienen en la mira al pueblo de San Miguel para matarlo, arrebatarle el poder, tomar la catedral, despojar de sus tierras a la población e implantar el comunismo.

Por su parte, los pobladores, víctimas de las manipulaciones eclesiásticas, pierden la inocencia. Esta temática se repetirá constantemente en la obra de Cazals: la violencia se reproduce al ejercerse; quien la padece de forma sistemática se la apropia, para ser su nuevo origen. Así, los campesinos pierden el aire romántico con el que se les solía retratar en la época de oro, durante la cual, “la heroicidad de las víctimas melodramáticas [...] reside en la pasividad e inocencia con que aceptan el sufrimiento, condenados a él desde el primer

momento, incapaces de intervenir eficazmente a favor de su felicidad”.²⁹ ¿Hay campesinos quejándose de su condición? Pero si en el periódico apenas se dijo que recibían apoyo del presidente.

Ahora, exaltados por el discurso oficial, aunado a la supuesta amenaza recibida por el cura, la población de San Miguel Canoa deja atrás su virtuosismo idílico para llamar a las armas desde las campanas de la iglesia. En los altavoces se alerta por la llegada de los bandidos, los adoradores de ídolos extranjeros, los guerrilleros que vienen a quitarles su religión. Y mientras se desplazan hasta la casa donde, finalmente, las futuras víctimas consiguieron refugio, no dejan de aparecer en cuadro la iglesia y las bocinas. Esto último es la presencia incesante del poder que vigila a sus legiones.

Y, de pronto, Cazals le ofrece a su audiencia, acostumbrada a los filtros de la información, una mirada realista de una masacre. La violencia se expone explícita, sangrienta, irracional e incontenible. Los trabajadores de la universidad, a quienes hemos conocido durante toda la película, son brutalmente asesinados o mutilados ante nuestros ojos, sumándole a ello la última reproducción de la violencia: Julián González Báez (Roberto Sosa), el líder de la expedición, quien previamente había externado su apoyo hacia los estudiantes, quien afirma incluso que no eran diferentes pues *viven y trabajan en el mismo lugar*, ahora, ante la amenaza inminente, reniega de la semejanza y se identifica solo como un empleado de la universidad. La violencia acentúa las diferencias.

La película cierra similar a como comenzó, esto es, con una procesión. Al final, los habitantes de Canoa, después de matar, siguen tan católicos como siempre, así que celebran la fiesta patronal. La música y el baile inundan las calles, y hasta el diablo se pavonea, sin pena y ante la mirada de cualquiera. El cura encabeza la peregrinación, mientras *los ángeles cantan y alaban a Dios*. Él es su guardián, dueño de la espada, de las trompetas y de los mensajes. Al principio de la cinta, dos grupos marchaban en direcciones opuestas: por un lado, el ejército tomaba las calles de la ciudad, en conmemoración de la Independencia, por el otro, las familias de las víctimas, de luto, exigían justicia. Mientras cruzan caminos, no cruzan miradas. El ejército, el Estado y el poder pasan de largo ante los muertos; visualmente, chocan contra ellos y, simbólicamente, provocan que se celebre su muerte. Y, ¿cómo no? Se preguntaba Revueltas, en torno a Tlatelolco. “¿Por qué si Estados Unidos prosigue la bárbara guerra de Vietnam y la Unión Soviética invade Checoslovaquia con el mayor descaro, sin importarles a ninguno las censuras ni la indignación de la opinión

²⁹ Juan Pablo Silva-Escobar, “La época de oro del cine mexicano: La colonización de un imaginario social”, *Culturales* 7, n.º 13 (2011): 20. <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/357/278>

pública mundial, no se iba a permitir el gobierno de Díaz Ordaz consumir la espantosa matanza de Tlatelolco...?”.³⁰ ¿Por qué lo harían en Canoa, o en Guerrero o, cualquier otro día, en cualquier otro lugar?

El apando: ¡malhaya la hora en que te engendré!

Ante el movimiento, vino la cárcel. Si, ya de por sí, bastaba con oler a comunista para ameritar, aunque sea, una detención, también fueron varias las movilizaciones y los eventos que derivaron en millares de arrestos: la marcha conmemorativa por la Revolución cubana el 26 de julio, el llamado *bazukazo* de la madrugada del 30 de julio, la toma de la UNAM el 18 de septiembre, la toma del Politécnico el 23, etc. Así lo gritaba José de Molina en su canción *Los gorilas*, imagen paradigmática de la brutalidad policiaca de la época, quizás, creada como reinterpretación del distópico ocaso de la humanidad en *El planeta de los simios*, de 1968:

Soy un gorila tengo mi fusil,
Por la consigna yo me he de morir,
Y si me dicen que habrá democracia,
A fuerza de bombas lo habré de impedir.
[...]
Yo estoy dispuesto a mi pueblo vender,
Nomás que me dejen dólares ver,
Por eso lanzo un nuevo manifiesto:
“Gorilas del mundo unirse y vencer”.³¹

En la película de *El grito*, de Leobardo López (1968), se muestra al movimiento estudiantil protestando frente a las puertas del Palacio Nacional; se utiliza una especie de piñata en forma de gorila vestido como policía y sostiene una macana. Mientras se le mantiene en las alturas, se incendia hasta consumirse, justo antes de que en la siguiente toma aparezca un ataúd con la leyenda: “¡Vacío! El ejército ha incinerado los cadáveres”. La pira se invertía simbólicamente.³²

Era simbólico también que las fuerzas armadas y policiacas tomaran las instalaciones de escuelas y universidades. Como si el Estado, además de reprimir, quisiera reeducar. Querían que se olvidaran de sus filosofías comunistas y en-

³⁰ Revueltas, *México 68: Juventud y revolución*, 90-91.

³¹ José de Molina, *Los gorilas*, letra de canción, acceso el 17 de febrero de 2024. https://www.albumcancionyletra.com/los-gorilas_de_jose-de-molina__128795.aspx#google_vignette

³² FilmotecaUNAM, “El grito-Cine en línea”, video de YouTube, 1:43:55, publicado el 29 de marzo de 2020. (La imagen exacta de lo descrito sucede en el min 32:07).

traran en razón: “¿Quiénes quieren prepararme y para qué? La respuesta nos la da nuestra propia experiencia y no hay que ver en ella una simple caricatura: *los granaderos*. Los granaderos son quienes quieren prepararme para que permanezca en el aula, me someta sin discusión a lo que digan mis maestros, no conquiste la calle, no manifieste mis protestas, no me atreva a cuestionar nada de cuanto existe”.³³ La compositora Judith Reyes Hernández, desgarrada, lo denuncia también en su corrido *La ocupación militar de la universidad*:

Igual que bestias con botas, han pisoteado
El patio, el libro, la escuela y la dignidad,
Fueron a mearse en las aulas y convirtieron
En un cuartel mi querida Universidad.³⁴

Así podría identificarse el entorno que dio origen al pliego petitorio de la Comisión Nacional de Huelga, publicado a comienzos de agosto, en el cual se leían seis puntos que, evidentemente, reaccionan al escenario del momento:

1. Libertad a los presos políticos.
2. Destitución de los generales Luis Cueto Ramírez y Raúl Mendiola, así como también del coronel Armando Frías.
3. Extinción del Cuerpo de Granaderos, instrumento directo en la represión y la no creación de cuerpos semejantes.
4. Derogación del artículo 145 y 145 bis del Código Penal Federal (que establece el delito de disolución social) instrumento jurídico de la agresión.
5. Indemnización a las familias de los muertos y heridos que fueron víctimas de la agresión del viernes 26 de julio en adelante.
6. Deslindamiento de responsabilidades de los actos de represión y vandalismo por parte de las autoridades a través de policía, granaderos y ejército.³⁵

El punto cuatro es de peculiar importancia, ya que fue la principal arma legal en contra de los movimientos de protesta y, en específico, de todos aquellos que se inspiraran, ya sea en movimientos internacionales como la Revolución cubana, o bien en pensamientos venidos de fuera, como el marxismo y sus derivados. Así es como se leía el Código Penal en 1941:

³³ Revueltas, *México 68: Juventud y revolución*, 193.

³⁴ Judith Reyes Hernández, *La ocupación militar de la universidad*, letra de canción, acceso el 18 de febrero de 2024. <http://tlatelolco.canciones.free.fr/Judith%20Reyes.htm>

³⁵ “M68: Distintas miradas”, DGP UNAM, acceso el 16 de febrero de 2024. https://m68.dgb.unam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=251
Como lo apunta Volpi: “Ningún término explícitamente marxista aparecía en su redacción, como si se hubiese querido evitar que se pensase que el movimiento era una conjura comunista”. Volpi, *La imaginación y el poder*, 235.

ARTÍCULO 145 bis. —Comete el delito de disolución social, el extranjero o nacional mexicano, que en forma hablada ó escrita, o por medio de símbolos o cualquiera otra forma, realice propaganda política entre extranjeros o entre nacionales mexicanos, difundiendo ideas, programas o normas de acción, de cualquier gobierno extranjero, que afecten el reposo público o la soberanía del Estado Mexicano.

Se afecta el reposo público, cuando los actos de disolución social definidos en el párrafo anterior, tiendan a producir rebelión, tumulto, sedición ó escándalos.

[...]

ARTÍCULO 147 bis. —El delito de solución social se castigará con prisión de tres a seis años, y cuando el condenado sea extranjero, la pena se entenderá sin perjuicio de la facultad que al Presidente de la República concede el artículo 33 de la Constitución General.³⁶

Evidentemente, protestar con imágenes del Che Guevara, con fragmentos de los textos de Marx o con alusiones a la Revolución Cultural china podrían ser suficientes evidencias para merecer el castigo: la traición a la patria desplegada sin vergüenza.³⁷

José Revueltas fue otra víctima del encarcelamiento, y también fue detenido tras la matanza de Tlatelolco (acusado de varios delitos, aunque no de disolución social). Dentro del Palacio Negro de Lecumberri, donde permanecería hasta 1971, escribió una novela corta, que después sería adaptada al cine por José Agustín, y finalmente sería dirigida por Felipe Cazals: *El apando*.

En contraste con la imagen de los gorilas, unidos hasta vencer, la encarnación tradicional de los policías tenía un rostro amigable, carismático y, sobre todo, virtuoso: Pedro Chávez (Pedro Infante) de *A toda máquina* (1951) y el ya mentado Diógenes Bravo (Cantinflas) en *El gendarme desconocido* (1941) y, posteriormente, en *El patrullero 777* (1978). La cárcel, sin embargo, suele ser rechazada o suele ser escenario de injusticias, aunque también de redenciones. *El apando*, por su parte, no redime, ni libera, ni reinserta a la sociedad: “El apando era una celda de castigo sin luz, húmeda, maloliente y sumamente peque-

³⁶ Doralicia Carmona Dávila, “1941: Delito de disolución social”, *Memoria Política de México*, accesos el 17 de febrero de 2024. <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1941-DDS-PAN.html#:~:text=ARTÍCULO%20147%20Bis.,33%20de%20la%20Constitución%20General>

³⁷ Lo cual, por supuesto, no era exclusivo del movimiento estudiantil: “De inmediato se convirtió en una figura del derecho aplicable a todos los que protestaran o no comulgaran con la ideología y acciones políticas del régimen priista, mostrando deslealtad. Jóvenes manifestantes de diferentes ámbitos, líderes sindicalistas, impresores o editores de la prensa de oposición, y hasta algún fabricante de productos que incluyeran una V de la victoria, podían ser sujetos de detención”. Marco Antonio Villa Juárez, “¡Cárcel para los revoltosos?”, *Relatos e Historias en México*, s.f. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/carcel-para-los-revoltosos>

ña a la que enviaban a quienes se resistían a las órdenes de los mayores, o que eran tan peligrosos que era necesario debilitarlos físicamente”.³⁸

En otra famosa aparición de Pedro Infante, *Nosotros los pobres* (1948, de Ismael Rodríguez), este protagoniza una escena bastante violenta en un apando de Lecumberri que, finalmente, culmina con una confesión sacada a punta de puñetazos que declara a Pepe el Toro como inocente. La celda, a pesar de estar aislada, tiene una fuente de luz que ilumina las paredes, al centro del cuadro. Además, con excepción de algunos mensajes pintados en los muros, de los cuales se desprenden fragmentos de pintura, el espacio se percibe demasiado limpio y lo suficientemente amplio como para albergar una pelea entre cuatro personas (que, incluso en un plano entero, pueden salir de cuadro), la cual, además, no será interrumpida, sino que, una vez terminada, Pepe el Toro saldrá caminando por la puerta, sin que nadie haga nada más que admirarlo. En *El apando* de Cazals, estas celdas parecen más fieles a su cruel realidad: oscuras, oxidadas, sucias, como si no las hubieran limpiado desde antes de que sus actuales habitantes fueran encerrados ahí. No hay música y su soledad se reafirma con el eco que rebota de las paredes metálicas. Y la violencia que se desata no es el resultado de un conflicto con el antagonista para que el héroe triunfe al final, sino que nace irracionalmente como resultado del encierro, de la indeseada compañía, de la abstinencia del consumo de drogas y por una muy real agresividad propia de los personajes.

El apando narra un breve periodo del encierro de tres “apandados”, Albino (Salvador Sánchez), Polonio (Manuel Ojeda) y el Carajo (José Carlos Ruiz), quienes organizan un plan para introducir drogas a Lecumberri. Su objetivo no es únicamente la distribución dentro de la cárcel, sino también el consumo de ellos. Tremendo cambio de timón que hace Cazals (y el resto de su generación) al mostrar al Carajo autolesionándose, ante la indiferencia de los otros reclusos; no es en vano su engrandecimiento frente a la lente, con tal de acceder a la enfermería y recibir los medicamentos que satisfagan su adicción, única fuente de escape, aunque solo sea un simbólico cambio de prisión.

Además de las drogas, aunque quizás con un efecto similar, las mujeres representan para el resto de los apandados, el Albino y Polonio, otra posibilidad de fuga, o al menos hasta el momento, pues habían utilizado a sus parejas, Meche (María Rojo) y la Chata (Delia Casanova), para realizar el contrabando. Los vínculos no parecen muy significativos, pero sí suficientes como para

³⁸ Graciela Flores Flores, *Palacio negro: El final de Lecumberri y el “nuevo” penitenciarismo mexicano, 1971-1976* (Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2023), 77. <http://www.investigacion-y-posgrado.uadec.mx/site/wp-content/uploads/2023/04/3-Palacio-negro.-El-final-de-Lecumberri-y-el-nuevo-penitenciarismo-mexicano-1971-1976.pdf>

contrastar con la opacidad de su celda: Polonio, mientras apenas logra que su cabeza escape por la diminuta ventanilla, imagina a la Chata, desnuda, con su blanquísima piel, en una alberca de aguas intensamente rojas, en un entorno pálido; el color y la luz regresan a su mente, antes de ser interrumpidos por la negrura de su realidad. Sin embargo, ante el riesgo de que descubran su ardid, intentarán involucrar a una tercera mujer para consolidar su operación, la madre del Carajo (Luz Cortázar).

A diferencia de la novela de *Revueltas*, la película puede mostrar un poco más la perspectiva de las mujeres ante el encierro de los apandados. En un par de momentos, por ejemplo, Cazals muestra la entrada de Lecumberri, rodeada por una fila de visitantes que esperan su ingreso a la prisión: todas mujeres. Visualmente, el filme sintetiza la peculiaridad de la experiencia del cautiverio masculino: “Cuando ellos llegan a prisión siempre están las madres, las esposas y los hijos apoyándolos; van de visita a verlos y les proporcionan todo lo que está dentro de sus posibilidades. Pero generalmente, cuando se trata de las mujeres, la situación cambia. En la mayoría de los casos son abandonadas por los esposos y por los propios hijos”.³⁹

Hasta la prisión se convierte en un mecanismo que reafirma la jerarquía de valores: la exaltación de la virilidad. Como reafirma Gladys López: “Un varón en la cárcel se vuelve el ídolo, el héroe, el muy hombre por estar en presidio. Otros hombres le tienen respeto y miedo, jamás son olvidados”.⁴⁰ De hecho, muchas mujeres fueron relegadas del movimiento estudiantil igualmente por razones machistas: la manifestación “no es cosa de viejas”.⁴¹ A veces, sucedía desde el interior mismo del movimiento: “Si bien la mayoría de las mujeres participó en las brigadas y muy pocas en el CNH, algunas tuvieron un papel activo en las asambleas de las facultades, donde se debatían día tras día la naturaleza, el propósito y las actividades del movimiento. Varias de ellas han hablado con entusiasmo de esas asambleas diarias. Otras, en cambio, refieren que no se sentían cómodas al manifestar allí sus opiniones, pues existían pre-

³⁹ López Hernández, *Ovarimonio: ¿Yo, guerrillera?*, 103.

⁴⁰ *Ibíd.* 128. Es importante la aportación de María Celeste Arnaudo: “Se puede decir que la experiencia de la visita se encuentra asumida esencialmente por las mujeres de las familias. Además, indagar sobre el sentido y las motivaciones que conducen a las familiares a asistir semanalmente a la visita, incluso cuando eso implique un gasto de dinero que es escaso en sus economías familiares y el traslado hacia otras ciudades, permitió presentara la visita como una tarea y responsabilidad de cuidado que asumen y llevan adelante las mujeres. Sin embargo, no son todas las mujeres de la familia quienes asumen el rol cuidador, sino que va a depender del vínculo de parentesco —cuya responsabilidad máxima se encuentra en la pareja, cuando esta existe— y de la internalización de las disposiciones cuidadoras”. “La experiencia en torno a la visita carcelaria: Mujeres que visitan y cuidan”, *Psicología Iberoamericana* 30, n.º 3 (2022): 15.

⁴¹ Agustín, Buil y Pardo, *Ahí viene la plaga*, 96.

siones de sus compañeros para que trabajaran en forma callada, tras bambalinas, o eran inhibidas por ellos”.⁴²

Otras veces, las represiones venían desde fuera y, en específico, desde su contexto familiar. Las mujeres “teníamos que mentir para poder salir de nuestras casas, al acudir a las marchas nos vestíamos como si fuéramos a una reunión social, con zapatos de tacón, medias, falda, porque los pantalones eran socialmente prohibidos para nosotras, si los usabas te señalaban como ‘machorra’”.⁴³ E, inclusive, la exclusión podría haberse dado hasta por motivos de identificación: en un contexto donde aún no era tan común que las mujeres estudiaran, y menos la universidad, se limitaban sus posibilidades de pertenecer a un movimiento estudiantil: “Mientras mejor realizábamos las funciones domésticas éramos ‘más mujeres’”.⁴⁴ Labores que también se les asignaron durante la protesta.⁴⁵ Pero, sobre todo, su presencia se hizo visible en las prisiones, tal como se observaba en *El apando*: “Las mujeres del 68 apoyaron a los presos políticos con alimentos, organizaron colectas de víveres, les dieron compañía y los mantuvieron al tanto del exterior [...]. Además, las mujeres proporcionaron a los presos políticos sus servicios profesionales como psicólogas, abogadas, doctoras, maestras y periodistas. Ellas hicieron público el trato brutal del gobierno a los presos, lo cual galvanizó el apoyo a la causa”.⁴⁶

La película de Cazals no solo exhibe la relegación de las tareas de cuidado a los personajes femeninos, sino que agrega los constantes abusos que padecen. Por un lado, el simple hecho de ser utilizadas como mulas de carga, aprovechando sus cuerpos para transportar droga difícil de detectar. Cuando, por ejemplo, Meche pasa a revisión de seguridad, la desnudan y la obligan a abrir las piernas para que la oficial uniformada pueda hurgar dentro de sus genitales mientras sonríe en un plano contrapicado, así demuestra su superioridad, para terminar la revisión preguntándole *si le gustó*.

Pero por eso necesitan a la madre del Carajo. Al ser una señora de la tercera edad, no le realizarán dicha inspección, por lo que su cuerpo será un mejor transporte clandestino. Cuando se desata una revuelta, hacia el final de la película, una vez más, con extremada violencia mostrada sin censuras, Polonio y

⁴² Alessa Pech M. y Osvaldo Romero M., “El olvido de las mujeres asesinadas en el movimiento estudiantil de 1968 en México”, *Vita Brevis* 2, n.º 3 (2013): 134.

⁴³ López Hernández, *Ovarimonio: ¿Yo, guerrillera?*, 60.

⁴⁴ *Ibíd.*, 21.

⁴⁵ Cf. Pech M. y Romero M., “El olvido de las mujeres asesinadas...”.

⁴⁶ *Ibíd.*, 139.

el Albino son detenidos, entre tubos y barrotes y bañados en sangre, mientras que el Carajo, arrastrándose, se dirige voluntariamente a los guardias para demostrar que, aunque la madre no es quien permanece encarcelada, no deja de ser abandonada por su hijo en una prisión: “Mi mamá trae la droga adentro, metida entre las verijas”.⁴⁷

Una vez más, se presenta el sistema corrupto e hipócrita, que se lava las manos al asumir que quien se rebela lo hace sin razón, contagia su violencia para volver innecesaria la fuerza institucional. A finales de 1969, supuestamente con el objetivo de congraciarse con la juventud, Díaz Ordaz envió un decreto que cambiaría, como efectivamente sucedió, la mayoría de edad de los 21 a los 18 años. Sin embargo, ya Roberto Blanco Moheno veía en el aparente interés por una más temprana participación política, un motivo un poco más perverso: “No va a haber impunidad para los casi niños delincuentes en el sentido político-social”.⁴⁸ Así, los hacían mayores de edad desde antes, para que pudieran meterlos a la cárcel más fácil y por más tiempo. Con *El apando* queda claro que la violencia no terminó con las muertes callejeras, sino que se alargó dentro de los muy efectivos hoyos negros de la prisión.

Las Poquianchis: la señora se las va a llevar a su casa

En 1929, México vio nacer un movimiento estudiantil que, inspirado en los acontecimientos similares de Argentina, Cuba, Chile y Perú, dio como resultado, tras un par de meses de huelga, una temprana (limitada) versión de la autonomía universitaria. Resulta interesante identificar las condiciones escolares que llevaron al descontento y posterior levantamiento, con su respectiva dosis de intentos de represión. De acuerdo con la crónica de Renate Marsiske:

En la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, tradicionalmente se habían practicado los exámenes a los alumnos en forma oral al final del año escolar, lo que había dado lugar a frecuentes faltas de los estudiantes durante el año. Por ello, el Consejo Universitario y la Secretaría de Educación Pública, habían aprobado en 1925 un nuevo sistema de reconocimientos, consistente en pruebas escritas y sucesivas durante el año escolar en sustitución del examen final. [...]

Durante 1928, la Facultad de Derecho estuvo caracterizada por un gran desorden y descontento a todos los niveles. Las autoridades universitarias se quejaron de la notoria indisciplina de los alumnos, de un relajamiento en su moral, del descuido de los estudios sustituidos por el deseo vehemente de concluir la carrera de cualquier modo usando procedimientos criticables y de un exagerado interés de los estudian-

⁴⁷ Felipe Cazals, *El apando* (México: Zima, s.f.), DVD, 87 min.

⁴⁸ Citado por Volpi, *La imaginación y el poder*, 230.

tes por el deporte y por tomar parte en asuntos sociales y políticos fuera de la Universidad, así como de la costumbre de suspender las clases con cualquier pretexto. Para remediar esto, ya habían aumentado el número de maestros, para que los grupos no rebasasen los 25 estudiantes; habían contratado vigilantes para mantener el orden en la Facultad y habían organizado conferencias obligatorias sobre la moral del abogado. Al mismo tiempo se había llamado la atención a los profesores de esta Facultad para que se sujetasen estrictamente a los programas y no terminasen las clases antes de las fechas indicadas.⁴⁹

Pocos lugares son tan comunes como el decir que la historia se repite, pero es que se repite tanto que la frase no puede sino seguir apareciendo. Curioso es, sin embargo, que a pesar de que se tienen ejemplos históricos de escenarios semejantes y de cómo terminaron, se insista en los mismos intentos de solución: imaginar que la disciplina asfixiante, el absoluto control, la evidente condescendencia hacia la juventud, el menosprecio y la urgencia de vigilancia no solo mejorarán las condiciones, sino, sobre todo, que no las van a empeorar hasta límites indeseados.

Finalmente, el movimiento apareció, se protestó y algo se logró. A tal grado que, para 1968, ante las protestas mundiales, antecesoras de los eventos en México, hubo quienes pensaron que América Latina había sido la vanguardia, que lo vivido aquí apenas estaba llegando a Europa o a Estados Unidos y que, por lo tanto, no había de qué preocuparse, puesto que los problemas estaban ya resueltos: “No somos patrioterros ni gustamos de proclamar a todas horas que ‘como México no hay dos’, pues estamos conscientes de nuestros hondos problemas [...], pero nos parece necesario, en el camino del reconocimiento interno de nuestros aciertos y nuestros errores, destacar esa previsión política natural del mexicano, como se comprueba en estos días en que países de tan honda y remota huella en los afanes culturales y de progreso de la humanidad, se enfrentan a problemas que en nuestro país se advirtieron, se planearon y se resolvieron en su aspecto fundamental, desde 1929”.⁵⁰

Así lo escribía la editorial de la revista *Siempre!*, en mayo del 68. Sin embargo, aquellos marxistas pesimistas, como Revueltas, desconocían aquellos triunfos, enaltecidos desde la bandera de la Revolución, a veces tildados de milagrosos, ante las precarias condiciones de importantes sectores de la población: “Este tejido orgánico, en el caso, no ha sido otro que el sistema político y social que rige en el país desde que la mediana y pequeña burguesía ‘revo-

⁴⁹ Renate Marsiske, “Crónica del movimiento estudiantil de México en 1929”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, n.º 1 (1998): 5.

⁵⁰ Citado por Volpi, *La imaginación y el poder*, 171.

lucionarias', dueñas del Estado a partir del triunfo de la Revolución democrático-burguesa de 1917, se transformaron en una sólida y opulenta burguesía financiero-industrial en el curso y después de la segunda guerra. [...] Los dioses ciegan al que quieren perder y la burguesía mexicana ha perdido de vista la realidad histórica al mirarse en su propia imagen desnuda, que los estudiantes le han puesto ante los ojos sin comedimiento alguno”.⁵¹

Se celebra el crecimiento y la industrialización del país desde mediados de siglo hasta los inicios de los 70 y, sin embargo, ¿el beneficio ha sido uniforme? Se preguntaba Carlos Fuentes, a distintas voces: “¿Dónde está la justicia? [...] en un país donde sesenta personas tienen más dinero que sesenta millones de ciudadanos, ¿dónde está la libertad? [...] ¿en los sindicatos maniatados por líderes corruptos?, ¿en los periódicos vendidos al gobierno?, [...] ¿en la televisión que oculta la verdad?, ¿dónde está la revolución?”.⁵² En 1959 se desata la huelga ferrocarrilera, ante las pobres condiciones laborales que su sindicato, alineado con el gobierno, prefería ignorar. El resultado: muertes y detenciones. Entre los cuales destacó el caso de David Alfaro Siqueiros, encarcelado por cometer el delito de disolución social. Y, así, mientras la propaganda vendía que México atravesaba por un milagro que lo llevaría a paso firme hacia el primer mundo (y que los Juegos Olímpicos confirmarían), las realidades periféricas lo desmentían, poco a poco, con descontentos silenciados por la fuerza, mucho antes de 1968. Condiciones que se ilustran en la última película del presente análisis, el cierre de la trilogía: *Las Poquianchis*.

Dicha película es narrada en tres líneas temporales: en una de ellas, se muestran las consecuencias de los hallazgos por parte de las autoridades; en otra, los sucesos cometidos por tres hermanas, Delfa (Leonor Llausás), Chuy (Malena Doria) y Eva González Valenzuela (Ana Ofelia Murguía), quienes secuestraban y obligaban a distintas mujeres a participar en actividades sexuales; y en la última, filmada en blanco y negro, los acontecimientos previos, en específico, relacionados con don Rosario (Jorge Martínez de Hoyos), padre de dos de las víctimas e hilo conductor que expone algunos descontentos populares de la década de los 50, raíces no tan remotas del movimiento estudiantil, con lo que demuestra que este no surgió de repente.

Don Rosario es uno de los campesinos desplazados durante la administración de Miguel Alemán en 1951. A pesar de tener los documentos oficiales que les otorgaban la propiedad de sus terrenos, las autoridades arbitrariamente se los arrebataron, en beneficio de intereses privados que pretendían usarlos para la crianza de toros bravos, una industria de la cual cientos, miles de fa-

⁵¹ Revueltas, *México 68: Juventud y revolución*, 64.

⁵² Fuentes, *París, Praga, México, 1968*, 99-100.

milias vivían, y era una atracción turística que producía riqueza para el país. Quizás no para el sector del país que está frente a sus ojos, atrapado detrás de alambres de púas, amontonado y siempre de menor tamaño que el Delegado (Carlos Cardán); pero sí para el sector que permanece fuera de cuadro, a sus espaldas, que da órdenes con la mirada y con el bolsillo.

Con escasos recursos y aplastados por el poder, los campesinos incluso discuten la conveniencia de migrar, algunos, “al norte”; otros, a los pueblos y las ciudades. Abandonan los ejidos otorgados por el gobierno, pues las hectáreas no eran suficientes: la gran estabilidad económica del México de la posguerra parece depender del sacrificio involuntario de obreros anónimos de los que, a veces, les borran su pobreza para no manchar las estadísticas. Como lo señala Hubert Carton de Grammont, entre 1950 y 1960, “el crecimiento urbano fue de 4.9 millones de habitantes, de los cuales 1.8 millones provenían, sobre todo, de las migraciones desde las localidades rurales”.⁵³ Y, para asegurarse de que el mensaje quedara claro, sujetos armados irrumpen y disparan contra los ejidatarios; los sobrevivientes, además, son encarcelados tras la balacera. Don Rosario comparte celda con un ferrocarrilero, sabedor de los usos arbitrarios de la ley. Cuando logra salir, abandona a su familia en aras de conseguir algo en que trabajar.

La narración paralela que hace Cazals de la historia de los campesinos, intercalándola con la de las Poquianchis, funciona, en parte, como causalidad y, en parte, como contraste. Por un lado, la película comienza cuando don Rosario encuentra (junto con los medios, las autoridades y los espectadores [¿la audiencia misma?]) el cadáver de una de sus hijas, enterrada en una fosa. Inmediatamente después, se le ve en su casa, mientras el Capitán (Enrique Lucero), colaborador de las Poquianchis, lo convence de que venda a dos de sus hijas, aún adolescentes, mientras le promete darles mejores condiciones de vida. Y, así, el campesino empobrecido, se libera de dos estómagos por llenar, mientras Adelina (Diana Bracho) y María Rosa (Tina Romero) acompañan a Delfa con sus nuevos ofrecimientos de empleo: \$200 por trabajar en un restaurante. “Empobreczamos al campesino, robémonos a sus hijas, encarcelémos a ambos y quedémos con todo”, esa era la idea.

Por otro lado, las narrativas paralelas son un contraste o, quizás, un espejo. Los intereses económicos privados provocan que el Estado beneficie al mejor postor. Una vez más, en palabras de Marcuse: “El mercado ha sido siempre un mercado de explotación y por lo tanto de dominación, que asegura la es-

⁵³ Hubert Carton de Grammont, “La desagrarización del campo mexicano”, *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 50 (2009): 18.

estructura clasista de la sociedad”.⁵⁴ ¿Nos interesan sus tierras para la crianza de toros porque la industria arroja muchísimo dinero? ¿Consigan otras tierras! ¿La demanda por servicios sexuales de las mujeres que tienen esclavizadas en su bar nos arroja muchísimo dinero? ¿Que no se escapen!

Las mujeres explotadas por las Poquianchis, bajo el amparo y la clientela de las mismas autoridades que eliminaron a los campesinos, no solo fueron mantenidas en cautiverio, sino obligadas a maltratarse entre sí. De ahí la exigencia de las tres hermanas por el reconocimiento de su inocencia: “Ellas mataron, claro, porque les dijimos que, si no lo hacían, nosotras las mataríamos, pero somos inocentes”.⁵⁵ Potente es aquella imagen en que, después de obligar a todas *sus trabajadoras* a golpear a una de ellas, Zenaida (Hilda Cibar), esta termina en el suelo, cubierta de sangre y excremento, con su escasa ropa desgarrada, una difícil respiración y en posición fetal.

Las mujeres víctimas de trata, fotografiadas en la película, distan mucho de su imagen tradicional: “Para 1949, el cine de rumberas ya retomaba temas sórdidos como la vida nocturna, los arrabales y la tragedia de mujeres que, por su inocencia, habían sido arrastradas al pecado y a la perdición a causa de un mal hombre”.⁵⁶ Hay un énfasis en el pecado; porque si una mujer es comprada en su casa, para ser llevada con engaños a trabajar para realizar actividades sexuales a quien tenga el dinero suficiente para pagar, sin poder escapar y bajo amenaza de muerte, el principal problema es que se vuelve pecadora. O, quizás, una artista más: “En los años setenta surge el cine de ficheras o sexicomedias donde las prostitutas son representadas como las nuevas reinas de la noche, alegres, bellas y sin problemas aparentes. En cambio, en *Las Poquianchis* la prostitución emerge como el territorio del dominio absoluto sobre el cuerpo femenino, convertido en propiedad sexual y destinado al placer y rentabilidad en el mercado de la prostitución”.⁵⁷

En *Las Poquianchis*, sin embargo, las mujeres ya no visten de lentejuelas, ni se adornan con plumas multicolor, ni se maquillan para dar su función. Al contrario, visten ropas austeras y desgastadas, a veces, mínimos trapos delgados, maltratados y sucios, sin el maquillaje suficiente como para cubrir sus lesiones o sus rostros desencajados. Otras veces, se les ve hacinadas, detrás de una ventana, encarceladas por los barrotes que nunca podrán cruzar, pues, aun liberadas, las víctimas fueron encerradas por sus mismos clientes. Mien-

⁵⁴ Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, 19.

⁵⁵ Cazals, *Las Poquianchis* (México: Zima entertainment, s.f.), DVD, 108 min.

⁵⁶ Tania Betzabel García González, “La década del setenta en México: Representación de la prostituta en el cine de ficheras”, en *Cine mexicano y realidad social: Distintas miradas* (Colima: UAEM / AHMC, 2020), 150.

⁵⁷ Silva-Escobar, “Violencia, corrupción y poder disciplinario...”, 772.

tras tanto, las hermanas cubren sus cabezas con velos y usan vestidos oscuros, propios de las peregrinaciones a donde asisten para publicar su devota fe.

Así pues, hay un mercado que demanda toros y un mercado que demanda mujeres. Mujeres jóvenes retratadas sórdidamente en toda su precariedad: violadas, no importa que sean trabajadoras sexuales;⁵⁸ golpeadas por embarazarse, no obstante, son obligadas a abortar; son pobres, no obstante, deben generar riquezas. Y Cazals no se detiene con su comentario: hacia el final del filme, mientras Adelina, en un primer plano, denuncia sus condiciones y los engaños del juez, y después de afirmar que fueron martirizadas y que de *todo les hicieron*, corta para enfocar la toma hacia la fotografía oficial de Adolfo López Mateos, que volverá a aparecer unos minutos después, cuando se muestre el recorrido final de don Rosario. La película rompe la barrera de la ficción y, mientras presenta al campesino que abandona su pueblo para conseguir trabajo, se escuchan las voces de ejidatarios reales, que denuncian sus condiciones, para que, finalmente, la película cierre, previo al epílogo, con un paneo que toma, sucesivamente, los rostros de los campesinos, desencajados y de mirada perdida. La película termina haciendo énfasis en tres elementos: el letrero de la oficina de la delegación agraria, el mismo Jorge Martínez de Hoyos, intérprete de don Rosario, y, una vez más, la fotografía oficial de Adolfo López Mateos, antecesor inmediato de Gustavo Díaz Ordaz.

Conclusión: los hijos de Marx y de Coca-Cola

El cine tiene la capacidad de argumentar, y no exclusivamente desde el diálogo explícitamente pronunciado, sino también desde sus encuadres, sus colores y el resto de sus sonidos. La esencial, aunque breve, porción de la filmografía de Felipe Cazals que se analizó aquí ha servido para comprobarlo, pues identifica tanto sus cercanías con las narrativas disidentes de los 60 como las denuncias a los excesos del Estado, a sus contradicciones y a sus hipocresías. Además, construye, desde imágenes y símbolos, posturas con carácter autoral que reflejan un pensamiento orgánico y sumamente comprometido con el ideal de transformar la realidad.

La influencia de Felipe Cazals es significativa e innegable. Por un lado, desde el punto de vista cinematográfico, puede encontrarse, sin duda, en las obras de Luis Estrada, quien ha hecho toda una carrera desarrollando filmes políticos y de denuncia que exhiben, con pocos filtros, una realidad que contrasta con la oficial. Sus dos mejores obras: *La ley de Herodes* (1999) y *El infierno* (2010) reutilizan a algunos actores de Cazals; retratan los juegos de corrupción encarnados en figuras políticas, como el cura, el narco o el jefe de la po-

⁵⁸ Desafiando el estigma que supone que ello acarrea una contradicción.

licia, para cuestionar las narrativas que a veces, como propaganda, el sistema pretende imponer.

Otra influencia se encuentra en cineastas como Alfonso Cuarón, evidente en el estilo de *Y tu mamá también* (2001), así como en nuevas voces que, velada y distantemente, heredan la apertura de puertas de la que Cazals y su generación (Paul Leduc, Arturo Ripstein, Marcela Fernández Violante, etc.)⁵⁹ fueron responsables, como se observa en filmes como *Heli* (2013), de Amat Escalante o *Sin señas particulares* (2020), de Fernanda Valadez, además de la obvia *Rajo amanecer* (1990), de Jorge Fons.

Por otro lado, la influencia de Cazals se ha expresado en los hechos. Y ya no solo por sus incontenibles denuncias, sino también por sus consecuencias. De acuerdo con una entrevista que le concedió al sitio *Noticias 22*, Cazals cuenta cómo es que el entonces presidente, Luis Echeverría Álvarez, secretario de Gobernación durante el gobierno de Díaz Ordaz y responsable de sus dotaciones de represión, como fue el halconazo, le exigió al regente del Distrito Federal, Octavio Senties Gómez, que adelantara la apertura de los nuevos reclusorios, prevista originalmente para septiembre de 1976, pero que, ante la noticia del próximo estreno de *El apando*, convenía acelerarla junto con el cierre de Le-cumberri.⁶⁰

Por su parte, los artículos 145 y 145 bis del Código Penal Federal fueron derogados en 1970, como consecuencia directa del movimiento estudiantil. En 1979, Felipe Cazals estrenó su película *El año de la peste*, escrita también por José Agustín y Gabriel García Márquez, en la que se narra la súbita aparición de una enfermedad respiratoria que pronto se convierte en una epidemia que las autoridades deciden no priorizar, pues el periodo vacacional se acerca, o los Juegos Olímpicos, o algún evento más importante. Y así, Cazals adelantó por cuarenta años su crítica ante el manejo político de las pandemias.⁶¹

Finalmente, en sus películas y, en específico, en la trilogía analizada aquí, se demuestra un férreo compromiso con los movimientos sociales, pues se visibilizan las hipocresías y las contradicciones estatales, al dar nombres y fechas. Y, sobre todo, se muestra que ese apellido tan temido y detestado en los 60, o sea, el de Marx, ha sido sumamente significativo para vocalizar las condiciones de sometimiento que tan fácilmente se han normalizado. La filosofía

⁵⁹ Por ejemplo, con obras como *Reed, México insurgente* (1970) de Leduc, *El castillo de la pureza* (1973) de Ripstein, *De todos modos Juan te llamas* (1976) de Fernández Violante o, incluso, *Matinée* (1977) de Jaime Humberto Hermosillo y *El hombre de los hongos* (1976) de Roberto Gavaldón.

⁶⁰ Noticias 22, "Entrevista a Felipe Cazals por 'El apando': Segunda parte", video de YouTube, 6:41, publicado el 24 de mayo de 2014. https://www.youtube.com/watch?v=_8dhoq5g70M

⁶¹ Y durante todo ese tiempo mantendría su voz crítica, tal y como se descubre en filmes como *Bajo la metralla* (1983) o *Los motivos de la luz* (1985).

marxista inspira y encuadra los argumentos de Cazals pero, sobre todo, el llamado a la praxis; soporta las difamaciones, defiende su legitimidad y provoca que, de alguna manera, el mundo se transforme.

Bibliografía citada

- Agustín, José. *La contracultura en México*. 3.^a ed. Ciudad de México: Debolsillo, 2021.
- Agustín, José, José Buil y Gerardo Pardo. *Ahí viene la plaga*. Ciudad de México: Debolsillo, 2007.
- Arnaudo, María Celeste. “La experiencia en torno a la visita carcelaria: Mujeres que visitan y cuidan”. *Psicología Iberoamericana* 30, n.º 3 (2022): 1-17.
- Carmona Dávila, Doralicia. “1941: Delito de disolución social”. *Memoria Política de México*. Acceso el 17 de febrero de 2024. <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1941-DDS-PAN.html#:~:text=ARTÍCULO%20147%20Bis.,33%20de%20la%20Constitución%20General>
- Carton de Grammont, Hubert. “La desagrarización del campo mexicano”. *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 50 (2009): 13-55.
- Cazals, Felipe. *Canoa*. Estados Unidos de América: Instituto Mexicano de Cinematografía / Criterion Collection, 2017. Blu-Ray, 115 min.
- *El apando*. México: Zima entertainment, s.f. DVD, 83 min.
- *Las Poquianchis*. México: Zima entertainment, s.f. DVD, 108 min.
- De Molina, José. *Los gorilas*, letra de canción. Acceso el 17 de febrero de 2024. https://www.albumcancionyletra.com/los-gorilas_de_jose-de-molina__128795.aspx#google_vignette
- Díaz Ordaz, Gustavo. *Informes presidenciales*. Ciudad de México: Cámara de Diputados / Centro de Documentación, Información y Análisis, 2006. <https://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-13.pdf>
- FilmotecaUNAM. “El grito-Cine en línea”. Video de YouTube, 1:43:55. Publicado el 29 de marzo de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=ukFhs746XZQ>
- Flores Flores, Graciela. *Palacio negro: El final de Lecumberri y el “nuevo” penitenciarismo mexicano, 1971-1976*. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila, 2023. <http://www.investigacionyposgrado.uadec.mx/site/wp-content/uploads/2023/04/3-Palacio-negro.-El-final-de-Lecumberri-y-el-nuevo-penitenciarismo-mexicano-1971-1976.pdf>
- Fuentes, Carlos. *París, Praga, México, 1968*. Ciudad de México: Era / El Colegio Nacional, 2018.
- García González, Tania Betzabel. “La década del setenta en México: Representación de la prostituta en el cine de ficheras”. En *Cine mexicano y realidad social*, 145-58. Colima: Universidad Autónoma del Estado de México / Archivo Histórico del Municipio de Colima, 2020.

- Lombardo Toledano, Vicente. *Escritos a la juventud*. Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2013.
- López Hernández, Gladys. *Ovarimonio: ¿Yo, guerrillera?* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- “M68: Distintas miradas”, Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Acceso el 16 de febrero de 2024. https://m68.dgb.unam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=251
- Marcuse, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1969.
- Marsiske, Renate. “Crónica del movimiento estudiantil de México en 1929”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, n.º 1 (1998): 1-17.
- Noticias 22. “Entrevista a Felipe Cazals por ‘El apando’: Segunda parte”. Video de YouTube, 6:41. Publicado el 24 de mayo de 2014. https://www.youtube.com/watch?v=_8dhoq5g7OM
- Pech M., Alessa y Osvaldo Romero M. “El olvido de las mujeres asesinadas en el movimiento estudiantil de 1968 en México”. *Vita Brevis* 2, n.º 3 (2013): 125-144.
- Petrich, Blanche. “El drama de *Canoa* es la vigencia de un hecho violento de 1968: Felipe Cazals”. *La Jornada*, 8 de marzo de 2016. <https://www.jornada.com.mx/2016/03/08/politica/015n1pol>
- Revueltas, José. *México 68: Juventud y revolución*. Ciudad de México: Era, 2018.
- Reyes Hernández, Judith. *La ocupación militar de la universidad*, letra de canción. Acceso el 18 de febrero de 2024. <http://tlatelolco.canciones.free.fr/Judith%20Reyes.htm>
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética y política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura de Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Silva-Escobar, Juan Pablo. “La época de oro del cine mexicano: La colonización de un imaginario social”. *Culturales* 7, n.º 13 (2011): 7-30. <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/357/278>
- “Violencia, corrupción y poder disciplinario en la trilogía del tremendismo de Felipe Cazals (1975-1976)”. *Arte, Individuo y Sociedad* 34, n.º 2 (2002): 759-76. <https://doi.org/10.5209/aris.75392>
- Viajero73. “‘Cantinflas’ (Spots) Publicitarios para los Juegos Olímpicos de México (1968)”. Video de YouTube, 6:48. Publicado el 27 de septiembre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=Tnl7YQD56-M>.
- Villa Juárez, Marco Antonio. “¿Cárcel para los revoltosos?”. *Relatos e Historias en México*. Acceso el 17 de febrero de 2024. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/carcel-para-los-revoltosos>
- Volpi, Jorge. *La imaginación y el poder*. 2.ª ed. Ciudad de México: Era, 2019.
- Wartenberg, Thomas E. *Thinking on Screen: Film as Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2007.

El dilema de un mexicano moderno: la poesía como aparato crítico de identidad en los 60

The dilemma of a modern Mexican: poetry as a critical apparatus of identity in the 1960's

Luis Ernesto González Mendoza
Universidad La Salle
ORCID: 0009-0000-4142-1432

Resumen

El presente artículo tiene como misión demostrar cómo la poesía mexicana, en especial la de los 60, trabajó no únicamente el problema de la *identidad*, sino, además, cómo se apropió del *giro lingüístico* en su estructura para responder a dicha pregunta. Todo ello enmarcado bajo el concepto histórico de lo *moderno*. Para este análisis, primero se abordará la redefinición de la literatura mexicana tras la Revolución de 1910; después, se abordará la idea de Octavio Paz sobre *modernidad* y su relación con la poesía como un aparato crítico; al final, se exponen los poemas de Ulalume González de León para ahondar en cómo cuestiona y define el *lenguaje* y la *identidad* en su obra poética de 1968 y 1969.

Abstract

The purpose of this article is to demonstrate how Mexican poetry, especially that of the sixties, worked not only on the problem of *identity* but also how it appropriated the *linguistic turn* in its structure to answer this question, all framed under the historical concept of *modernity*. To this purpose, it will first address the redefinition of Mexican literature after the Revolution of 1910; then, it will deal with Octavio Paz's idea of modernity and its relation to poetry as a critical apparatus; finally, the exhibition of Ulalume González de León's poems, to delve into how they question and define language and identity in her poetic word of 1968 and 1969.

Palabras clave

Literatura, poesía, mexicanidad, modernidad, identidad.

Keywords

Literature, poetry, Mexicanity, modernity, identity.

Fecha de recepción: febrero 2024

Fecha de aceptación: junio 2024

Corrían tras las palabras
que corrían tras sus sentidos
que corrían
Nadie alcanzó a nadie
Ulalume González de León

La *Odisea* hacia la modernización después de la Revolución

La cultura y el arte mexicano abordan, de forma persistente, la cuestión por una identidad de lo mexicano, aquello que le es propio, característico y, por consiguiente, único y distinguible con respecto a los otros. Como evidencia, en el siglo XIX se tienen obras como el *Periquillo Sarniento*, de José Joaquín Fernández de Lizardi o *Clemencia*, de Ignacio Manuel Altamirano. Sin embargo, la literatura mexicana del siglo XX comienza con la crisis de 1910, que llevaría a una guerra civil, una revolución cuyo resultado sería, a ojos de Diego Rivera, el inicio de un movimiento por la independencia espiritual de México.¹ Esto conlleva a una emancipación de las ideas, las categorías, los movimientos y todo aquello cuyo origen sea europeo y no mexicano. De la siguiente forma lo expone Rivera: “NECESITAMOS AMOR, amor a la escultura mexicana [...]; que los mexicanos —artistas y público profano— miren menos revistas de ultramar y muchísimo más el admirable Museo Nacional y todas las manifestaciones de nuestro arte popular”.²

Este proyecto cultural nacionalista encontró su apoyo en el nuevo Estado mexicano de la posrevolución, específicamente, en el primer titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP): José Vasconcelos. Él desarrolló la idea de que, desde la manifestación artística, persiste la posibilidad de *civilizar* al pueblo mexicano, llevarlo a la *superación* de la confrontación, de la barbarie y, por lo tanto, unificarlo tras la guerra civil. Lo explica Vasconcelos con estas palabras: “El secreto de este poder [del arte] consiste en que nos pone a sentir en común con las formas más nobles y las realidades más altas de la conciencia; nos desarrolla de esta suerte el amor de las maneras milagrosas de la vida. Cuando la conducta misma se dirige a ser orientada ya no solo por el deber que cuesta, sino por la alegría, así se genere en el sacrificio, vemos cumplida la más alta misión de la naturaleza humana”.³

¹ Diego Rivera, “La exposición de la Escuela Nacional de Bellas Artes”, *Revista Azulejos* 1, n.º 3 (1921): 22.

² *Ibíd.*, 23.

³ José Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo: Pedagogía estructuralista* (Monterrey: Senado de la República, 2002), 82.

En la obra *De Robinson a Odiseo*, Vasconcelos argumenta que confiar en las artes hará a las personas conscientes de los más altos y sublimes valores, el de la vida y el del sacrificio, pues estos llevan a la alegría y a la satisfacción. La reconciliación está garantizada y, por ende, la superación de los tiempos pasados, pues, para el secretario de la SEP, las artes son “un ejercicio espiritual y antesala del conocimiento divino”,⁴ y esto último, sobre lo divino, el ateneísta lo relaciona con la experiencia artística ya que, a su modo de ver, el mensaje esencial del arte “está contenido en lo otro y constituye ejercicio de comunión. Así es que, por experiencia, la ciencia; por demostración, la teoría; por contagio, la ética; por comunión, el arte”.⁵ Además, en el título, Vasconcelos hace alusión a Odiseo o Ulises, como figura mitológica que ejemplifica el viaje largo y peligroso hacia el hogar pacífico y seguro; pero, en el caso del México posrevolucionario, el hogar es la civilización, el progreso que se hace presente al sobrepasar la propia Revolución.

Vasconcelos expone lo anterior de la siguiente forma en su discurso inaugural como rector de la UNAM: “La Revolución ya no quiere, como en sus días de extravío, cerrar las escuelas y perseguir a los sabios. La Revolución anda ahora en busca de sabios. Mas tengamos también presente que el pueblo solo estima a los sabios de verdad, [...] a los que saben sacrificar algo en beneficio de sus semejantes. La Revoluciones contemporáneas quieren a los sabios y a los artistas, pero a condición de que el saber y el arte sirvan para mejorar la condición de los hombres”.⁶

No obstante, sobre este proyecto educativo y cultural, la crítica de José Joaquín Blanco se torna agresiva. Esto debido a que el proyecto se centra en la tendencia, por parte de los espacios culturales del Estado, a que el mexicano deba incorporarse a un modelo moral, social y cultural, para encontrar su realización y, a su vez, en cómo la tendencia de una historia violenta del país respondía a la intención de borrar las diversidades étnicas que imperaban en todo el territorio nacional.

Con respecto a las comunidades indígenas, la crítica de Blanco hacia el proyecto del ateneísta se expone bajo este argumento: “La educación indígena era provisional para Vasconcelos: se trataba de hacer mestizaje, lo que equivalía a una supresión cultural tanto de los indios como de los blancos. [...] El Departamento de Cultura Indígena y las Misiones Culturales tenían como ob-

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

⁶ José Vasconcelos, “Discurso con motivo de la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad Nacional de México”, en *Antología de textos sobre educación* (Ciudad de México: Trillas, 2009), 142.

jetivo acabar con la segregación de los indios y unificarlos en torno a la nacionalidad. [...] Vasconcelos veía en esta división de muchas pequeñas naciones, regionalismos, grupos étnicos y sociales, facciones, etcétera, el motor de la crueldad histórica de México”.⁷

Desde esta postura, Blanco no vacila en afirmar cómo el ejercicio literario de ciertos escritores resultó más honesto que las recapitulaciones de Vasconcelos, pues dichos escritores no temieron al abordar la realidad del acontecimiento revolucionario, es decir, la llamarada protagónica de las masas. Bajo este juicio, y en contraste con una nueva oleada de escritores, Blanco describe el fracaso del proyecto modernizador de Vasconcelos: “La única dimensión narrativa (e ideológica) que las masas tuvieron para Vasconcelos fue la mítica: cada rostro de obrero callista era el rudo rostro de la barbarie indígena dispuesta a entrar a seco en la civilización. Para Vasconcelos la Revolución no era propiedad de las masas, sino de sus dirigentes”.⁸

Existía un desconocimiento bien intencionado de la masa mexicana, del proletariado y del campesino por parte del ateneísta, quien definía el camino cultural y educativo del gobierno posrevolucionario. El objetivo de modernizar o, mejor dicho, de restaurar la civilización tras la barbarie de la Revolución, se tornó en el desconocimiento del *otro*. Siguiendo estas argumentaciones, se encuentra la respuesta a cómo terminó por desarrollarse y madurar la literatura de la Revolución mexicana o, también llamado, el *realismo revolucionario*.⁹ Aguilera Navarrete termina por definir más este movimiento, ya que ella explica que dichos escritores desarrollaron la narrativa revolucionaria como protesta ante el estado de lucha y de constante violencia que sufrían los espacios rurales tras la inauguración del Estado postrevolucionario. Estos narradores identificaban a la literatura necesariamente con los padecimientos sociales: “La literatura, para ellos, no debería ser ajena a las circunstancias sociales, no debería encontrar su sentido y funcionalidad en ella misma, sino siempre en relación con las necesidades de la sociedad”.¹⁰ Esta obsesión por una literatura comprometida con los aspectos sociales forjaría una narrativa impersonal:

⁷ José Joaquín Blanco, *Se llamaba Vasconcelos: Una evocación crítica* (Ciudad de México: FCE, 2008), 93, 97.

⁸ *Ibíd.*, 63.

⁹ Algunos exponentes notables del realismo revolucionario son Mariano Azuela, Martín Luis Guzmán, Francisco L. Urquiza, Rafael F. Muñoz y Nellie Campobello.

¹⁰ Flor Aguilar Navarrete, “La narrativa de la Revolución mexicana: Periodo literario de violencia”, *Acta Universitaria* 26, n.º 4 (2016): 93.

“Describen no solo la acción militar, sino también los efectos de la Revolución y siempre desde el punto de vista del campesino anónimo. Su prosa es rápida, vigorosa, y salpicada parcialmente de imágenes poéticas que no impresionan por su originalidad literaria, sino por el contraste con la narración llena de diálogo muy realista”.¹¹

Sin embargo, los Contemporáneos verían esta posición como problemática. Este grupo de literatos son recordados por dicho nombre debido al título de una de sus revistas, donde solían publicar reseñas y ensayos sobre escritores extranjeros del momento, así como poesía. Pero el hecho de abordar autores de otros países era exponer una postura contraria a la de los escritores influenciados por la Revolución mexicana, así como al proyecto del renacimiento mexicano de Diego Rivera. Asimismo, haber priorizado el género poético era ir en contra de la tendencia literaria del momento, pues, tal y como lo resume Aguilera Navarrete, “la poesía [...] fue un género al que los escritores de este periodo recurrieron poco, a diferencia del cuento, que fue un género muy trabajado y consolidado por todos los que conforman este grupo [de escritores de la Revolución]”.¹²

La preferencia por la prosa sobre el verso no es accidental, pues iba acorde con los ideales de los realistas revolucionarios, los cuales se podían resumir en reflejar la violencia, es decir, la consecuencia de la Revolución mexicana en la sociedad. Flor Aguilera Navarrete lo expone de esta forma: “Las narraciones en general, no solo el cuento, rompen sus fronteras genéricas, tomando recursos discursivos de otros géneros, con la intención de acercarse más a la cruel realidad provocada por el caos de la Revolución. [...] Así, con estilo propio, los escritores dejan de manifiesto sus ideales, su pensamiento revolucionario, sus experiencias de los acontecimientos, para describir el significado real de la vida de la sociedad mexicana de esa época”.¹³

Esta idea de que la literatura funcionara como representación *eidética* de la condición de lo mexicano a través de su realidad social, de su calvario, de una narrativa impersonal, sería la principal crítica por parte de los Contemporáneos con respecto a los escritores de la Revolución. Pues, como explica José María Espinasa, en su *Historia mínima de la literatura mexicana del siglo XX*: “Los Contemporáneos escogen el salón, el teatro y la publicación para minorías. [...] Los Contemporáneos fundan revistas para minorías, como *Ulises* y *Contemporáneos* —de la que toman su nombre como grupo— y *Examen*. Entre estas

¹¹ *Ibíd.*, 97. Como ejemplo de una narrativa propia del realismo revolucionario, se recomienda *Hombres en tempestad* de Jorge Ferretis.

¹² *Ibíd.*, 96.

¹³ *Ibíd.*, 97-98.

tres revistas se juega una apuesta fundamental de la cultura mexicana: la correspondencia y sincronía entre una cultura popular —o de masas— y una alta cultura”.¹⁴

Esto es importante pues sería este grupo el que rompería con la primera tendencia de la literatura mexicana del siglo xx o, mejor dicho, de la literatura posrevolucionaria. Tanto Vasconcelos como los escritores del realismo crítico revolucionario buscaban la expresión artística donde el sujeto se diluye a favor de la armonización social o colectiva; ya sea a partir de una sublime comunión por medio del arte o a través de una narrativa que represente eidéticamente a las masas. Sin embargo, los Contemporáneos asumen una comprensión de la literatura y del arte en la que los roles deben invertirse. Así, el escritor ha de abandonar los espacios masivos para adentrarse a un espacio minoritario, un espacio casi hermético con el fin de profundizar en un yo que escribe, que vive simultáneamente, pero no por ello de manera idéntica a la de la sociedad. Se trata de apropiarse de una cultura, de sublimarla a partir del propio escritor, de su yo.

El ensayista Christopher Domínguez Michael explica la inversión de los Contemporáneos usando como comparación la labor del Ateneo de México: “[Los Contemporáneos] invirtieron el orden de las imágenes clásicas que seducían a Reyes y a Vasconcelos. Eneas y Ulises dejaron de ser patrimonio colectivo de una cultura sustentada en el fervor humanístico para convertirse en seducción demoníaca de lo informe. No desaparecen los íconos clasicistas, pero se transforman en máscaras narcisistas de un Yo lírico”.¹⁵

Es decir, si algunos miembros del Ateneo, como José Vasconcelos, volteaban a las mitologías de Occidente, como la griega, para hacer alusión a la condición del país y, por lo tanto, hacían de los héroes míticos una alegoría de lo mexicano, ahora los Contemporáneos abordarían esas figuras para *decirse mejor*. ¿Qué quiere decir esto? Que fue, en ese momento, la declaración de ese grupo, en otras palabras, su propia misión. Justamente desde su primera revista, *Ulises*, se encuentra la intención y el proyecto de sus miembros.¹⁶ Espinasa lo describe con las siguientes palabras: “*Ulises* es el hombre que está siempre regresando, que su viaje es su sentido, pero es un viaje hacia la patria, *Contemporáneos* expresa, sí, un deseo de modernidad, pero es una modernidad en un contexto

¹⁴ José María Espinasa, “Ulises regresa”, en *Historia mínima de la literatura mexicana del siglo xx* (Ciudad de México: Colmex, 2015), 67.

¹⁵ Christopher Domínguez Michael, *Tiros en el concierto: Literatura mexicana del siglo V* (Ciudad de México: Era, 1997), 242.

¹⁶ Los miembros de los Contemporáneos son difíciles de enmarcar con exactitud, pero en consenso se reconoce a los siguientes: Xavier Villaurrutia, Carlos Pellicer, Salvador Novo, José Gorostiza, Jaime Torres Bodet, Jorge Cuesta, Gilberto Owen, Enrique González Rojo y Bernardo Ortiz de Montellano.

propio y *Examen*, casi resulta obvio, se plantea la revisión de ese contexto propio en el marco del igualmente propio contexto cultural del mundo”.¹⁷

Así se puede resumir la labor de los Contemporáneos, como, a su vez, su irrupción en la literatura mexicana y su papel en la misión de modernizar al país tras el paso de la Revolución de 1910. Ellos marcan su distancia y rompen con la tradición de la literatura mexicana del siglo al no abandonar su yo literario, pero, también dan un paso hacia adelante al trabajar por una examinación de sí mismos y de su tiempo. En este sentido, marcan la patria no como un territorio geográfico bien delimitado y diferenciado con respecto a los otros; sino, como un ejercicio de introspección y uno de apropiación del mundo, de lo *otro*. Ignacio Ruiz-Pérez resume esta ida de viaje como parte intrínseca de la creación artística-literaria, pues, “ambas vienen de la curiosidad. Salir es invocar simultáneamente la felicidad del hallazgo y la desazón del naufragio, operaciones parecidas en grado sumo a la labor creativa, pues esta es también riesgo y, sobre todo, operación crítica”.¹⁸ Y esto resulta importante porque el grupo *sin grupo*, como Xavier Villaurrutia gustaba describirlo, marcaba un movimiento contrario al ateneísta y a los escritores revolucionarios ya que, en lugar de abordar al otro, prefería centrarse en sí mismo. El antiguo adagio griego “conócete a ti mismo” resuena aquí por su sentido más imperativo, por exhortar a la crítica.

Dicha palabra, *crítica*, se vuelve crucial para el proyecto de este “archipiélago de soledades”, como también apodó Jaime Torres Bodet al grupo, y, por lo tanto, a la idea de modernidad que defendían. Sin embargo, ¿qué quiere decir ser crítico para el proyecto modernizador de los Contemporáneos? Quien más podría arrojar tanto claridad, así como rigurosidad, para la definición de crítica, sería Jorge Cuesta. En distintos ensayos escritos durante las décadas de los 20 y 30, como *¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?* de 1932, Cuesta desarrolla el concepto de *crítica* que, a su vez, también definiría el proyecto modernizador de los Contemporáneos, así como las características del grupo. “Casi todos, si no puede decirse que son críticos, han adoptado una actitud crítica. Su virtud común ha sido la desconfianza, la incredulidad. [...] En esto se reconoce la soledad de su generación, su rompimiento con los auxilios exteriores, su falta de idolatría. [...] La actitud de esta generación hay que decirlo y entenderlo, es una actitud de pobreza. Y la prefieren a robarle a otra generación, pasada o futura”.¹⁹

¹⁷ Espinasa, *Historia mínima de la literatura...*, 126.

¹⁸ Ignacio Ruiz-Pérez, “Prologo”, en *Contemporáneos: Antología* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012), 23.

¹⁹ Jorge Cuesta, “¿Existe una crisis en nuestra literatura de Vanguardia?”, en *Obras I* (Ciudad de México: Ediciones del Equilibrista, 1994), 171-172.

Es de esta forma como se entiende la cualidad crítica del grupo, la cual se puede traducir en escepticismo. No se trata de confiar en el arte como la vía de redención para el mexicano tras el acontecimiento de la Revolución; pero tampoco de representar eidéticamente a las masas a través de una narrativa realista, con el fin de expresar fidedignamente al mexicano. Entonces, bajo esta postura de constante interrogación, se entiende la pobreza de Cuesta como el ejercicio de renunciar a ideas o convicciones ajenas, y hallarlas desde su yo lírico,²⁰ anteriormente mencionado. Pero ¿cómo deducir la actitud de un yo que, a su vez, renuncia a la herencia de su prójimo? Pues, pareciera encontrarse una ingenuidad en la argumentación de Jorge Cuesta, en la que la definición de una identidad se encuentra en sí misma. El Contemporáneo trata de solucionarlo a partir de un concepto, en efecto, heredado de José Vasconcelos: *modernidad*, vista como superación. No obstante, también se separa del ateneísta al quitar la cualidad de civilizadora o redentora a la idea de *lo moderno*, agregándole originalidad, en el sentido de que “según el cual a cada tiempo acompaña una fatal expresión de su espíritu histórico, que corresponde a su desenvolvimiento gradual y sucesivo”. De la siguiente forma, Cuesta sigue desarrollando la idea de lo moderno, ahora reflejándolo en la pintura cubista de Pablo Picasso, en su ensayo “La pintura de José Clemente Orozco”: “Ya alguien hizo notar que nunca antes en la historia se había producido un arte ‘moderno’ que fuera tan fiel y tan exclusivamente moderno como el que Picasso representa en el dominio de la pintura: y nunca antes hubo, ciertamente, una pintura tan histórica como la suya, desde este punto de vista, es decir, tan lógicamente posterior, en la historia del arte y tan exactamente presente al presente”.²¹

Cuesta entiende que lo moderno es una representación de la época presente y, en ese sentido, posterior con respecto a los demás acontecimientos, épocas y personas. Por ende, la idea de modernidad se entiende en tanto superación, pero no necesariamente como progreso, sino, más bien, como ruptura; esto último no prevalece de forma idéntica en los valores y las expresiones de generaciones anteriores, sino que las rechaza y se vuelve escéptica de ellas, para abrirse paso a aceptar las propias. Por lo tanto, más que mantener íntegra la tradición, se le traiciona; sin embargo, así es como se desarrollan las tradiciones. Cuesta llega a mencionar esto en su ensayo “Literatura y nacionalismo”:

²⁰ Sobre las consecuencias literarias, y poéticas, del yo lírico en los Contemporáneos, así como sus consecuencias en las letras mexicanas, véase el capítulo titulado “Contemporáneos, enemigos de la promesa” en *Tiros en el concierto*, de Christopher Domínguez Michael.

²¹ Jorge Cuesta, “La pintura de José Clemente Orozco”, 271.

“La tradición no se preserva, se vive”.²² Entonces, el yo moderno, de acuerdo con Cuesta, renuncia a la herencia en tanto la preservación de ella, y se define a partir de su ruptura con la generación anterior. En otras palabras, se define en su soledad, en su posterioridad histórica y, por lo tanto, en cómo expresa su originalidad, su innovación. Por ello, lo otro no termina siendo otra cosa que el propio yo, puesto que se encuentra sumergido en el vaivén de una historia protagonizada por la ruptura, causada por su escepticismo a lo ajeno, y en su soledad, entiendo esto como esa originalidad en la expresión de su tiempo. Lo otro, entonces, es la lucha por la comprensión de sí mismo y el desafío de representarse como moderno, es decir, históricamente posterior.

A modo de resumen, la literatura mexicana del siglo xx abre con la Revolución de 1910, y la primera mitad del siglo tratará de entender este periodo de guerra civil, con el fin de, también, entender lo mexicano. En un primer momento, se confiará en que la literatura, así como toda expresión artística puedan reunificar a los mexicanos; en ese sentido, superar la Revolución. Posteriormente, al aferrarse a la diversidad étnica, cultural y social, una narrativa realista-crítica tratará de expresar la violencia que dejó la confrontación revolucionaria y protestará que tal idea de civilizar al país es solo la incomprensión de lo que fue el acontecimiento de la Revolución. Finalmente, los Contemporáneos continúan con el proyecto de un México moderno, no en el sentido de redención o de superación, sino de continuidad. Sin embargo, no mantenían formas y actitudes inmutables, sino que abandonaban la aspiración de una figura eidética del mexicano, con lo que se buscaba la posterioridad y la ruptura de la tradición. Entonces, ¿cómo entender ahora la identidad de lo mexicano, cuando solo es posible captarlo tanto por una actitud escéptica e introspectiva como por su condición históricamente posterior?

La modernidad de Octavio Paz: historia y ruptura, poema y crítica

Octavio Paz es, sin lugar a duda, uno de los portavoces más importantes e imprescindibles de la literatura mexicana del siglo xx. Su huella no solo es representada con respeto en el recuento ensayístico de Rogelio Guedea, *Historia crítica de la poesía mexicana*, sino, inclusive por la rigurosa comunidad filosófica del país, como lo demuestra Gustavo Leyva en *La filosofía en México en el siglo xx*. En dicho trabajo, el filósofo desarrolla un resumen profundo sobre el largo camino de la filosofía mexicana con todas sus respectivas etapas durante el siglo anterior. Reserva un espacio para dedicarlo a Octavio Paz, esto debido a que, de acuerdo con el propio Leyva, la labor literaria de Paz se puede apreciar del

²² *Ibíd.*, 175.

mismo modo “que él señalaba a propósito de la de Alfonso Reyes: ‘su obra es *historia y poesía, reflexión y creación*’”.²³ Asimismo, el estudio de Leyva sobre la literatura de Octavio Paz no se limita a dar apreciaciones subjetivas, sino a encuadrar el trabajo reflexivo y poético de Paz dentro de la tradición filosófica y cultural tanto de México como de toda Latinoamérica. Sobre esto último, Gustavo Leyva recapitula a través del pensamiento latinoamericano la pregunta por la identidad, la cual, se ha basado

En algunos casos [en] la escisión, el desgarramiento constitutivo, que caracteriza a la identidad cultural latinoamericana desde sus orígenes en una meditación que se mueve libremente en diversos registros temáticos desde la geografía hasta la historia pasando por la cultura, la psicología y la política. Otras veces se ha tratado de ofrecer una suerte de “caracterología” de lo latinoamericano y de su cultura centrada sobre todo en los mecanismos psicosociales [...]. Es posible, asimismo, ofrecer una respuesta a la pregunta por la identidad en el marco de un ensayo literario en el que se entrelacen la reflexión moral y política, la literatura y la filosofía de la historia en el interior de un plexo en el que se crucen la antropología de la cultura [...] con su énfasis en el tratamiento del lenguaje.²⁴

Leyva da, así, la oportunidad de encontrar en los ensayos literarios, es decir, en la labor literaria, la disertación para trabajar, analizar y cuestionar conceptos propios de la filosofía como el problema de la identidad, a la par de otras cuestiones como el conocido giro lingüístico. Dicho de otra forma, anteriormente se había recapitulado cómo la literatura y la expresión artística se habían concentrado en redefinir la idea de lo mexicano tras la Revolución de 1910. Sin embargo, con Gustavo Leyva, ahora se comprende el análisis y el estudio filosófico expresados en el ejercicio literario a partir de la contribución en la pregunta por la identidad, en la tradición del pensamiento latinoamericano desde la prosa de Octavio Paz.²⁵ Sin embargo, ¿qué aporta el ensayo literario de Paz para la pregunta por la identidad? Leyva trabaja *El laberinto de la soledad* para comenzar a capturar el rostro de lo mexicano en el corpus literario del escritor. Es ahí, en su análisis, donde encontró dos particularidades de importancia:

²³ Gustavo Leyva, *La filosofía en México en el siglo xx* (Ciudad de México: FCE, 2018), 339.

²⁴ *Ibíd.*, 340.

²⁵ Para abordar íntegramente la reflexión de Gustavo Leyva con respecto a la literatura de Octavio Paz, así como su contribución a la pregunta por la identidad en la tradición filosófica de Latinoamérica, véase el capítulo titulado “Primer excurso: Octavio Paz; México, identidad, soledad y modernidad”, en su ya citada obra *La filosofía en México en el siglo xx*, 339-422.

La primera de ellas es que, de acuerdo con Paz, la existencia humana al igual que la historia de las sociedades y de las naciones —en el caso que él analiza ahora, la historia de México— no puede ser comprendida en absoluto como un proceso lineal, sino más bien como una sucesión de rupturas en la que se yuxtaponen y coexisten diversos estratos, diversos espacios y tiempo, diversas sociedades. En esas rupturas se expresa el modo en que la existencia de hombres y sociedades está constituida por una experiencia de la *otredad* que irrumpe en la experiencia religiosa o mística, en la experiencia poética, lo mismo que en fenómenos sociales como las fiestas y aún en las revoluciones sociales. Podría decirse que los esfuerzos de Paz se dirigen, en segundo lugar, a aprehender esa *otredad* de México.²⁶

Dicho de otra forma, la historia era entendida como diversidad a través de la ruptura, y la *otredad*, como experiencia detrás tanto de la poesía como de los mismos fenómenos sociales; de ahí que la *otredad* sea agente histórico y catalizador de la propia historia. Estas premisas resultan importantes para la pregunta por la identidad en el quehacer literario de Octavio Paz, así como en su proyecto de modernidad y, también, guarda relación con respecto a Jorge Cuesta y el México posrevolucionario. Pues, desde Vasconcelos, pasando por los escritores del realismo revolucionario, hasta los Contemporáneos se abordó el otro como objetivo para el arte y la literatura, ya que su misión era, justamente, aprehender o representar al otro en el cual se configuraba lo mexicano. Pero ¿cómo es posible relacionar esta misión dentro de la labor de los Contemporáneos si ellos se debían más a una introspección, a una interrogación de su propio yo? Pues, tal y como se había mencionado anteriormente, ese otro no se encuentra sino dentro del yo, en su actitud crítica respecto a sí mismo. De esta forma, el pensamiento crítico de Octavio Paz lograría recapitular las temáticas tradicionales del pensamiento mexicano posrevolucionario, es decir, la ruptura, el yo y su dimensión social.

No obstante, es apremiante preguntar cómo confluyen lo otro y la historia en el poema, para volverlo un aparato crítico. Leyva ayuda a rastrear la respuesta al ir tras la esencia de la *otredad*. En primera instancia y acorde a él, la *otredad* en Paz se puede identificar en las experiencias religiosa, mítica y, por ende, poética, puesto que las tres remiten a lo sagrado. Entonces, lo otro es lo sagrado, pero ¿cómo se entiende este concepto? Pues responde Leyva que lo sagrado para Octavio Paz: “Brotó de la extrañeza radical, de la experiencia de soledad, de desarraigo, de estar arrojado a un mundo extraño, del sentimiento de orfandad. [...] La experiencia de lo sagrado es, pues, a la vez, la experiencia de la *otredad*. La experiencia de lo sagrado implica un salto, un tránsito por el

²⁶ Leyva, *La filosofía en México en el siglo xx*, 349-350.

que aquel que la realiza deviene en otro. La experiencia de lo sagrado es así una experiencia de la anulación del orden establecido de identidades, sea del mundo objetivo, sea del sujeto”.²⁷

Esta definición dada por Leyva resulta de vital importancia para la explicación de la conexión entre la historia y la poesía a través de la experiencia de lo otro, ¿cómo es posible esto? Puesto que la historia, si se realiza a través de la ruptura y dicha escisión no es más que la pérdida del orden, del significado, entonces la historia funge en ser máscara, lo que revela no solo una ausencia, sino también— y, justamente, por su constante ausencia una presencia; es decir, una ausencia-presente. ¿Cómo se entiende esto último? En que se derrumba la ilusión de solidez o permanencia, para sucederle una consciencia que se sabe devenir histórico, saberse extraño, ya que rompe con su pasado, con su continuidad. Así, la otredad de Paz no es únicamente una cesura de identidad, sino, también una histórica. Pero ¿cómo esto se relaciona con la poesía? Precisamente en su dimensión lingüística, pero, también, gracias a su estructura históricamente antihistórica.

Con el fin de responder al concepto de estructura históricamente antihistórica en el poema, así como adentrarse y comprender bien el papel de la poesía en su odisea por la identidad y su relación con el giro lingüístico, a la par de estar enmarcado en el concepto de lo moderno, es apremiante hacerse la siguiente pregunta: ¿qué es, para el autor de *El laberinto de la soledad*, la poesía? Octavio Paz definirá el poema en su libro *Los hijos del limo*, publicado en 1974. Ahí, desde el principio del texto, él entiende al poema como “producto de una historia y de una sociedad, pero su manera de ser histórico es contradictoria”.²⁸ ¿Qué quiere decir esto último? Pues, según Paz: “El poema es una máquina que produce, incluso sin que el poeta se lo proponga, antihistoria. La operación poética consiste en una inversión y conversión del fluir temporal; el poema no detiene el tiempo: lo contradice y lo transfigura. [...] La contradicción entre historia y poesía pertenece a todas las sociedades pero solo en la edad moderna se manifiesta de manera explícita”.²⁹

Esto resulta revelador, ya que se relaciona con la comprensión literaria de Jorge Cuesta al afirmar la importancia del artista para poder expresar su tiempo, y es justamente por esto que Paz afirma que el poema produce *antihistoria*, pues mantiene su actualidad en una época ajena a la que fue escrita. Es justamente esta actualidad antihistórica por la cual termina Paz por exaltar más el tiempo moderno que el antiguo. Pues, a sus ojos:

²⁷ *Ibíd.*, 354.

²⁸ Octavio Paz, *Los hijos del limo: Del romanticismo a la vanguardia* (Barcelona: Seix Barral, 1990), 9.

²⁹ *Ibíd.*

La modernidad nunca es ella misma: siempre es *otra*. Lo moderno no se caracteriza únicamente por su novedad, sino por su heterogeneidad. Tradición heterogénea o de lo heterogéneo, la modernidad está condenada a la pluralidad: la antigua tradición era siempre la misma, la moderna es siempre distinta. La primera postula la unidad entre el pasado y el hoy; la segunda no contenta con subrayar las diferencias entre ambos, afirma que ese pasado no es uno sino plural. [...] Ni lo moderno es la continuidad del pasado en el presente ni el hoy es el hijo del ayer: son su ruptura, su negación.³⁰

Es aquí donde se esclarece lo que es la tradición moderna en Octavio Paz, así como la relevancia del poema, y de la poesía, para esta tradición. Se trata de un ejercicio de cesura, una actitud donde la concepción del otro, así como de la identidad y de la propia historia no se encuentran cerradas y bien trazadas, sino más bien, abiertas. Entonces, siguiendo esta comprensión de lo moderno, el arte moderno, incluidas la literatura y la poesía modernas, no refleja sino estas escisiones y, por ende, sucede la condición históricamente antihistórica del poema. Ahora, en efecto, esta estructura abierta de la historia y de la modernidad no termina ahí, sino que, también, alcanza la creación poética. Octavio Paz relaciona poema e historia con definir la modernidad “como una suerte de autodestrucción creadora”,³¹ pues la edad moderna no se construye —o no únicamente— en una resolución novedosa de lo anterior y también definitiva, más bien, en “crítica con el pasado inmediato, interrupción de la continuidad. El arte moderno no solo es el hijo de la edad crítica sino que también es el crítico de sí mismo”.³²

Por ende, el poema se vuelve, necesariamente crítico, sin embargo, ¿en qué consiste un poema crítico? De acuerdo con Paz, el poema crítico se caracteriza por un “amor inmoderado, pasional, por la crítica y sus precisos mecanismos de *desconstrucción*”,³³ pero también crítica enamorada de su objeto, crítica apasionada por aquello mismo que niega. Está enamorada de sí misma y siempre en guerra consigo misma, no afirma nada permanentemente ni se funda en ningún principio: la negación de todos los principios, el cambio perpetuo, es su principio.³⁴

Esto resulta verdaderamente apremiante, pues, entonces, el poema moderno no es, sino, un ejercicio de crítica, es decir, de constante negación y de

³⁰ *Ibíd.*, 18.

³¹ *Ibíd.*, 20.

³² *Ibíd.*

³³ Se coloca la palabra *desconstrucción* en cursiva, por su cercanía con el método filosófico de Jacques Derrida, que es la *deconstrucción*.

³⁴ Paz, *Los hijos del limo*, 22.

pasión. Pero, en este sentido, también es pobre en sus bases, en sus principios, ya que duda de estos y, entonces, también de aquellos que siempre la han acompañado, a saber, la idea del *autor* y del *objeto* del arte. Se encuentra aquí la puesta en duda del sujeto y del objeto que llega, inclusive, a encontrarse con lo que autores franceses como Roland Barthes habían predicado seis años antes, en 1968: la muerte del autor.³⁵ Bajo estas argumentaciones, la poesía moderna es moderna porque mantiene una actitud donde se compromete con la ruptura, con la crítica; sin embargo, también es moderna porque acepta una estructura abierta, es decir, reconociendo la otredad. ¿Cómo? Aceptando el lenguaje, no como la materialización eidética de la voz del sujeto, sino, como condición de posibilidad del propio sujeto, de su aparición. Por ende, la otredad en el ejercicio poético es, justamente, hacer del yo un saberse otro. Tal como ya lo habían predicado anteriormente Jorge Cuesta y los Contemporáneos: otro en el que se diluye las fronteras del yo a favor de una condición abierta, plural y, en su base, vacía de esencia. Octavio Paz menciona esto último de la siguiente forma:

La crítica del sujeto y del objeto se cruzan en nuestros días: el objeto se disuelve en el acto instantáneo; el sujeto es una cristalización más o menos fortuita del lenguaje. [...] La obra no es un fin en sí ni tiene existencia propia: la obra es un puente, una mediación. La crítica del sujeto tampoco equivale a la destrucción del poeta o del artista, sino de la noción burguesa de autor. Para los románticos, la voz del poeta era la de *todos*; para nosotros es rigurosamente la de *nadie*. Todos y nadie son equivalente y están a igual distancia del autor y de su yo. [...] El poeta desaparece detrás de su voz, una voz que es suya porque es la voz del lenguaje, la voz de nadie y de todos. Cualquiera que sea el nombre que demos a esa voz —inspiración, inconsciente, azar, accidente, revelación—, es siempre la voz de la *otredad*.³⁶

Entonces, a modo de resumen, se puede concluir que, en el ensayo literario de Octavio Paz, el poema se define como un aparato crítico para tratar la cuestión sobre la identidad y, también, captura en ella el giro lingüístico, pues pone en duda la solidez de la relación del sujeto con el objeto al momento de volver su atención al fenómeno del lenguaje mismo. De esta forma, el poema se apropia de la crítica precisamente por su puesta en duda, antes que al yo, más bien a los principios de la creación literaria. Sin embargo, esta vuelta hacia el lenguaje, así como su interrogación por el sujeto, es posible gracias a

³⁵ Véase Roland Barthes “La muerte del autor”, en *El susurro del lenguaje* (Barcelona: Paidós, 2021), 75-83.

³⁶ Paz, *Los hijos del limo*, 223-224.

una actitud moderna, si se entiende esto ya no como superación, redención o progreso, sino como actitud donde se reconoce a un otro, esto último es posible por la tradición de la ruptura, una historia que renuncia justamente a su continuidad.

Ahora, si se recuerda la pregunta ¿cómo entender la identidad de lo mexicano, cuando solo es posible captarlo tanto por una actitud escéptica e introspectiva, como por su condición históricamente posterior? Con Octavio Paz se entiende la identidad a través de la otredad, llena de cesuras, pero que todas ellas son ella misma. Ella refleja la ausencia de una esencia inamovible, y es esa misma constante que expresa su propia estructura, la cual está abierta. Ahora, ¿cómo aprehenderlo? Pues, en un primer momento con la poesía, ya que en ella se cristaliza no solo la condición contraria de la presencia, históricamente antihistórica, también porque se cristaliza el sujeto como resultado de un lenguaje. Sin embargo, ¿qué es entonces el sujeto, lo mexicano, si no es más que un artificio del lenguaje? ¿Cómo se forma, entonces, el sujeto o la identidad?

Poesía en movimiento de Octavio Paz y la poesía crítica de Ulalume González de León

La conceptualización de Octavio Paz sobre el poema como aparato crítico, formulada desde el ensayo literario, tuvo sus resonancias en la literatura mexicana durante la década de los 60, antes de la aparición de *Los hijos del limo* en 1974. Dicha influencia de modernidad y poesía llegó a cristalizarse en la antología de Paz, *Poesía en movimiento*, publicada en 1966. Ocho años antes de *Los hijos del limo*. El recuento ensayístico de *Historia crítica de la poesía mexicana* logra resumir las dimensiones de la influencia de esta antología poética, pues, como explica Alí Calderón: “Durante las décadas de 1960 y 1970, la poesía mexicana ensayó distintas poéticas, diferentes maneras de construir el poema. [...] Octavio Paz, con la publicación de *Poesía en Movimiento*, introdujo una nueva noción en la poesía mexicana: la ruptura”.³⁷ Esto resulta de interés, pues, tal y como fue mencionado en el apartado anterior, Paz recoge de la tradición del pensamiento mexicano posrevolucionario el concepto de modernidad, e influenciado por la crítica de Jorge Cuesta y de los Contemporáneos, lo moderno resulta en la escisión y en el cuestionamiento de lo heredado. Sin embargo, esta concepción de Paz logra dirigir la tendencia de la poesía mexicana durante los 60 y 70. Alí Calderón lo explica de la siguiente forma: “El concepto fundamental del volumen, que echaría raíces profundas en los sistemas críticos del país, era la ruptura de la tradición/la tradición de la ruptura.

³⁷ Alí Calderón, “Poesía mexicana: 1960-1979”, en *Historia crítica de la poesía mexicana: Tomo II*, coord., por Rogelio Guedea (Ciudad de México: FCE / Conaculta, 2015), 268.

[...] En realidad, Paz planteaba una nueva manera de revisar la tradición lírica al mismo tiempo que marcaba los lineamientos que deberían seguirse en el futuro no solo en su obra, sino también en la poesía mexicana”.³⁸

De este modo, según la percepción de Calderón, la antología *Poesía en movimiento* terminó por marcar un antes y un después en la valoración y en la examinación del arte poético para la tradición mexicana. De hecho, la formulación de una ruptura y la contemplación de un poema históricamente antihistórica, en la que se desarrolla un sistema abierto en el que el sujeto y el objeto aparecen como ficción desde el lenguaje, no resulta en una sola elaboración personal de Paz, sino en el nuevo camino para la poesía mexicana. Así, *Los hijos del limo* resulta ser la profundización de un proyecto ya arraigado en las letras mexicanas. José María Espinasa, en la ya abordada *Historia mínima de la literatura mexicana del siglo xx*, resalta el legado de esta antología: “Bastaría comparar una antología de la poesía mexicana como la que realiza Antonio Castro Leal, en el año 1958, con *Poesía en Movimiento* para constatar el cambio de sensibilidad; los poetas ligados a una idea decimonónica de la poesía prácticamente desaparecen en ella y, proveniente de la admiración por las vanguardias, se busca en la huella de Rimbaud: ser absolutamente moderno”.³⁹

Entonces, *Poesía en movimiento* termina por ser el punto de inicio para el proyecto literario de Octavio Paz, donde la tendencia poética durante los 60 y 70 en México se dirige tras nuevos caminos para hacer poesía. Paz, en dicha antología, afirma cómo la poesía y toda creación artística encarnan la esencia de la modernidad, pues la actitud moderna define al instante como único “porque no se parecen a los otros: no hay nada debajo del sol, excepto las creaciones e inventos del hombre; nada es nuevo sobre la tierra, excepto el hombre que cambia cada día”.⁴⁰ Ahora, bajo esta idea del instante donde nada cambia sino el hombre y el mundo que crea, se formula el proceso moderno como algo dinámico a causa de sus constantes cesuras, ya que, con cada ruptura, es decir, con cada búsqueda de algo distinto, termina por reestructurar la idea del futuro y, de igual forma, redefinir el pasado. De esta forma, el tiempo de lo moderno se resuelve en una constante rotación.

Es, en efecto, bajo esta argumentación del tiempo moderno en Paz por el que se justifica el título de la antología, pues, el libro “pretende reflejar la trayectoria de la modernidad en México: poesía en movimiento, poesía en rota-

³⁸ *Ibíd.*, 257.

³⁹ Espinasa, *Historia mínima de la literatura mexicana*, 263.

⁴⁰ Paz et al., eds., “Aviso”, en *Poesía en movimiento: México 1915-1966* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2018), 10.

ción”.⁴¹ La idea de una poesía en perpetua rotación, en movimiento, lucha con la idea tradicional de percepción sobre un autor, una época o un movimiento: como algo estático, ya iniciado y concluido. Octavio Paz describe la diferencia de esta antología con respecto a las demás: “Este libro está inspirado por una idea distinta: el paisaje cambia, las obras no son nunca las mismas, los lectores son igualmente autores. Las obras que nos apasionan son aquellas que se transforman indefinidamente; los poemas que amamos son mecanismos de significaciones sucesivas —una arquitectura que sin cesar se deshace y se rehace, un organismo en perpetua rotación—. [...] El poema no significa pero engendra significaciones: es el lenguaje en su forma más pura”.⁴²

Esto resulta apremiante. Desde el apartado anterior se definió el poema, según Octavio Paz, como una estructura históricamente antihistórica, y cuya relevancia se denota más en esta época que en las otras debido a la actitud moderna, la cual es la tradición de la ruptura. Esto último hace de la modernidad una pluralidad, pero también fomenta un espíritu crítico, en el sentido de cuestionar las bases y los principios. Entonces, gracias a este espíritu de la época moderna, el poema va tras la raíz de todo principio, el del lenguaje y su relación con el sujeto y su objeto. Dicha pluralidad crítica, con su constante interrogación y también su obsesión por la cesura, refuerza la idea del poema como una estructura abierta. Ahora, en *Poesía en movimiento*, de 1966, Paz da a entender el término de abierto como aquello que carece de significado, se vuelve entonces un significante que vaga en cada lectura por un significado distinto al anterior; distintas máscaras que son, al mismo tiempo, su rostro. *Identidad en movimiento*: poesía en movimiento. El ensayista describe esta ausencia de significación como una característica singular de la obra de arte moderno, pues lo rastrea desde la pintura cubista de Picasso, lo complementa con el dadaísmo de Duchamp y también expone la precocidad del poema moderno con respecto a los anteriores artes, la cual se puede rastrear desde el simbolismo del poeta maldito Stéphane Mallarmé. De la siguiente forma lo expone Paz:

Las obras modernas tienden más y más a convertirse en campos de experimentación, abiertos a la acción del lector y a otros *accidentes* externos. El arte clásico fue cerrado; el barroco, hermético; el moderno es abierto. [...] Picasso destruye las formas, lo cual no es sino una manera paradójica de exaltarlas. Duchamp va más allá; al destruir la noción misma de obra pone el dedo en la llaga: el significado. Su cura fue radical: disolvió el significado. Después de Duchamp podemos empezar a pin-

⁴¹ *Ibíd.*, II.

⁴² *Ibíd.*

tar. Digo empezar y no continuar: la pintura será lo que ha sido —o no será—. En la poesía el fenómeno se inicia antes. A fines del siglo pasado Mallarmé publica *Un Coup de Dés* y así inaugura una nueva forma poética. Una forma que no encierra un significado sino una forma en busca de significación.⁴³

De esta forma, el poema moderno se vuelve un aparato crítico, pues carece de significado y es solamente un significante vacío, pero no por ello ausente en su totalidad, sino más bien una presencia de ausencias. Gracias a ello, el poema puede ir no solo tras lo mexicano, sino, también por el yo, por la identidad. ¿Cómo? Gracias a su práctica en la desconstrucción⁴⁴ del lenguaje y, por lo tanto, en su vocación por ir tras los principios de la propia obra de arte; en este caso, más precisamente, de la obra literaria.

Como ejemplo de toda esta nueva tendencia en la poesía mexicana, está la poesía de Ulalume González de León (1932-2009). Su poesía no aparece ni es mencionada en la antología *Poesía en movimiento*, pues dicho volumen se publicó en 1966, mientras que los primeros poemas de Ulalume salieron dos años después, en 1968. Actualmente, están publicados como “Juegos” dentro de la recopilación de toda su obra poética editada por el Fondo de Cultura Económica, titulada *Plagios*. No obstante, el título para los primeros poemas de Ulalume reflejan todas las características de la poesía moderna, ya que trata precisamente de jugar con el lenguaje; falta la solemnidad, pero no para hacerle parodia, sino más bien para responder a una pregunta: ¿dónde está la frontera entre la ficción y la realidad, entre la certidumbre de un yo y su invención?

Inventando que vivo
en palabras me pierdo.
Dónde empieza la vida?
Dónde acaba mi cuento?

Se abren todas las puertas:
busco la que se niega.⁴⁵

De dicha forma el primer poema, “Inventando que vivo” logra plasmar la intención de la poesía moderna, en la que se pone en cuestión los límites de la ficción y la no-ficción, la certidumbre del sujeto y la ambigüedad de su signifi-

⁴³ Paz, *Poesía en movimiento*, 14.

⁴⁴ Véase la nota número 33.

⁴⁵ Ulalume González de León, *Plagios* (Ciudad de México: FCE, 2001), 21.

cado. Se trata de un sujeto que, en el poema y en el arte moderno, va detrás de su objeto con el fin de deconstruirlo y, a su vez, advierte que no puede distinguirse de dicho objeto o, también, de ese otro. El encuentro hace palidecer la certidumbre del sujeto y del objeto. Así, su oposición tradicional termina siendo él. Pero ¿dónde se desarrolla ese descubrimiento en la poesía de Ulalume? ¿Cómo se expresa el desnudamiento del sujeto y su encuentro con la otredad? Con el fin de responder a estas preguntas, se aborda el poema titulado “Difícil contar jardines”:

El jardín donde estamos
mi-jardín-tu-jardín,
es el mismo o son dos?
Mi jardín
Tu jardín

De acuerdo con los robles,
la hierba,
los geranios.
Pero yo sé de un árbol
que viene de mí misma
y en su jardín no ocupa
más sitio que un deseo.
Y tú, qué has inventado?
—porque vuelvo los ojos
y descubro en el fondo
una flor extranjera.⁴⁶

Este poema resulta importante, ya que sale a relucir una imagen que estará siempre acompañando la obra poética de Ulalume González de León: el jardín. La palabra *jardín* es usualmente entendida como un espacio dedicado al cultivo y al crecimiento de, en su mayoría, flores, con el fin de embellecer y decorar, en un intento de invocar lo sublime de la naturaleza, la vida que se revela, exhibiéndose; ahora resultará, para el ejercicio poético de Ulalume, en expresar el carácter propio del lenguaje, un espacio para el cultivo y la anécdota de las palabras, en un intento de capturar el significado de estas. Dicho de otra forma, el *jardín* resulta un significante desprovisto de un significado particular y propio, pero es esto justamente lo que le da una identidad y una condición de posibilidad para la aparición de la palabra. Y, siguiendo con el poema, vemos

⁴⁶ *Ibíd.*, 24.

que, en efecto, en el jardín se inventan con el fin de decorarlo, pero ahora se menciona una flor extranjera. Esta cualidad es importante, pues ahí se expone cómo el ámbito y la frontera entre el sujeto creador y el otro no se encuentran cerradas o herméticas, debido a que también es posible que ese *tú* invente, cultive o cree algo ajeno al sujeto, al poeta, y llegue a relacionarse con las creaciones del sujeto. Sin embargo, dicha invención, dicha flor, no es la exhibición de un ser ni la revelación de alguna certidumbre, sino, más bien, es el acontecimiento de una palabra o, también, de un significante. Pero ¿qué es la *palabra* para la escritora de “Juegos”? Ulalume lo expone en el poema “Voces”:

El viento y las palabras no escarmientan:
siempre desenterrando caracoles
donde estrenar su viejo asunto.
A sí mismos se plagian.⁴⁷

Aquí, tratando de unificar las características del poema moderno dadas por Octavio Paz, con el ejercicio poético de Ulalume González de León, se entiende este poema como la descripción alegórica de la palabra y la historia; el *viento* es una metáfora de la historia o, mejor dicho, de saberse movimiento o, también, históricamente posterior de acuerdo con Jorge Cuesta y los Contemporáneos. De esta forma, según las ideas de Paz, Ulalume expone a la historia y a la palabra en su constante cesura, en su baile de nunca acabar, pues, en realidad, nunca hubo un inicio; así, ellas regresan y se van plagiando debido a la constante invención y reinversión de la palabra, y por lo tanto del significado, a la par y con respecto a la historia. Dicho de otra forma, la palabra está vacía y en su contenido solo sucede la invención y su respectiva reinversión, sus plagios. De esta forma también lo expresa Ulalume en “Palabra”:

Pronunciada palabra
tán sola
tán desnuda:
regrésate a vestirme de indecible.⁴⁸

¿Se trata de un carácter de inefabilidad? ¿Se vuelve el acontecimiento lingüístico uno de naturaleza mística? No, puesto que no se trata de un significado incapaz de cristalizarse en las palabras, sino, más bien en la incapacidad de hallar en sí el significado en las palabras. La poeta busca, entonces,

⁴⁷ *Ibíd.*, 32.

⁴⁸ *Ibíd.*, 36.

exponer la palabra, o ya también el significante, sin el tradicional significado que la acompaña. En este sentido, Ulalume explora en el poema “Las palabras descansan de su significado” cómo serían las palabras al desnudo, indecibles.

El agua glu glu glauca lamelino
glu glu en agua lilial el alhelí aglutina
y agua lila llorando
glu glu
llega a glicina
de aglomeradas
lila
glu glu sílabas.⁴⁹

Estos primeros versos del poema comienzan a abordar la palabra, o el significante, *agua*; pero también está acompañada con la figura retórica de la onomatopeya, es decir, en el ejercicio de transcribir con palabras un sonido natural, que es, en este caso, *glu*. Es una transcripción del sonido de una burbuja que se revienta, pero, a su vez, le siguen otras próximas también a romperse. De esta forma, como ya se ha señalado anteriormente, Ulalume retrata la apropiación continua y la ruptura de los significados en las palabras. Esto resulta importante, pues, en un primer momento, puede considerarse que la onomatopeya *glu* hace referencia inmediata a la cosa *agua*, y a sus propiedades, lo que da a entender que, a pesar del descanso del significado, se mantiene una relación *a priori* entre la palabra y la cosa. Sin embargo, no se trata de ello, sino más bien de reflejar la aparición y desaparición de su significado. En este sentido, es necesario reiterar el propio fenómeno lingüístico de la onomatopeya, donde con palabras se intenta expresar y captar un sonido por sí mismo ajeno a la lengua, y cuya característica se encuentra en su explosión. La burbuja no aparece cuando se forma, sino cuando se disuelve. Si se sigue la idea de los versos, la mayoría de las palabras formadas se refiere a tipos de flores o plantas, lo cual está en consonancia con la tradicional metáfora del jardín en la obra poética de Ulalume. No obstante, también aparece el verbo de aglutinar y de aglomerar. En efecto, su relación fonética con la onomatopeya *glu* es evidente, pero también en cómo las sílabas son víctimas o beneficiadas por tales acciones. Las palabras aparecen y en ellas se acumulan sílabas, que son las estructuras. Dichas sílabas son, en realidad, balbuceos, burbujas, *glus* de

⁴⁹ *Ibíd.*, 43

la lengua, sus invenciones, sus flores extranjeras del jardín, como se había comentado en el poema anterior. De la siguiente forma lo expresa Ulalume González de León en el siguiente poema:

Agua
lengua alienada
glu glu lía
la glicina al gladiolo
al glaucio —yellow glow—
au grand
à l'églantine
la lilibá de fábula y el áloe

Ala
Lengua
Alalengua
la lengua glu glu vuela
en águila y glaérola
y en ala filelí de la libélula

Lengua
Agua
el habla glugluíble
lingual delicia líquida
glu glu en la glotis
habla
en glomérulos lila
glu glu
la lengua lame
luenga ola de sílabas
Lenguagua y alalengua a Ella llega
de sílaba a lascivia
a delirio y alivio.⁵⁰

Toda esta parte del poema resultará imprescindible para responder a la pregunta por la identidad en el ejercicio poético de Ulalume. Para ello, es necesario resaltar explícitamente lo que ya se puede entrever desde hace unos párrafos: que en su poesía la identidad es equivalente al significado, dado que

⁵⁰ *Ibíd.*, 43-44.

se trata de dotar a la palabra, al significante, al sujeto, de contenido. No obstante, este contenido no es posible sino con el lenguaje, y es este que se presenta como burbujas, por eso afirma la relación entre el agua y la lengua, una lengua alienada. Al proponer esta relación, la poeta pasa a ligar las flores ya mencionadas a otra, el glaucio, una flor amarilla; pero también es en ese momento cuando agrega dos idiomas más al poema, el inglés y el francés. Esta evocación no es por capricho, ya que *yellow glow* juega lingüísticamente con la onomatopeya del *glu*. Después de ello, pasa al francés: *au grand à l'églantine*. La eglantina es una flor con el centro amarillo y los pétalos rosas; esto parecería gratuito, sin embargo, lo sería sin los siguientes versos, donde ahora evoca la lililá, flor cuyos pétalos son blancos con pigmentos rosas. Todo esto resulta revelador, pues, se encuentra en estas imágenes la aparición del amarillo al rosa, para terminar en blanco, sin olvidar que el poema inició con la característica del agua glauca, verde. Comenzó verde para volver al verde, con el áloe; y, asimismo, unificar este retorno con la fábula, la ficción. Remite así al plagio que anteriormente fue mencionado entre la palabra y el viento.

Todas estas imágenes son el preámbulo para abordar el lenguaje. Palabras como *ala* y *vuelo* lo acompañan en este poema, pues, si seguimos todo lo analizado hasta el momento, tanto el lenguaje como la historia sufren de la cesura, de *ausencias* que expresan en realidad su presencia. Así, la libélula y el águila juegan como imágenes para evocar el lenguaje. Y, para seguir con el poema, el lenguaje resulta ser un “habla glugluible”, es decir, burbujeante, con todo lo que esto implica: fugaz y caracterizado por su repentina explosión. También afirma Ulalume que el lenguaje “habla glomérulos lila”, lo que hace alusión a la flor glomérulo, la cual se identifica por sus pequeños pétalos, aunque sin una simetría entre sí; entonces, se refiere a un lenguaje estructurado sucesivamente entre balbuceos burbujeantes, ya que sigue con la onomatopeya “glu, glu”. Pero termina calificando estos balbuceos, estas sílabas, como lascivias, otorgando alivio y delirio, por lo que incita entonces a continuar. De esta forma, y para concluir con este poema, Ulalume González de León se refiere al lenguaje como juego, como algo cuyo acontecimiento se encuentra no únicamente en uno, sino en sus reestructuraciones, en sus reinventiones, en sus resignificaciones. El lenguaje balbucea sílabas, forma así la palabra, el significante; y, al final, solo se tiene eso: la lengua que cuando “lame” una “ola de sílabas” encuentra el alivio y el delirio de decir, de inventar, de plagiar.

Ahora, al recordar la pregunta que cerraba el apartado anterior: ¿qué es entonces el sujeto, lo mexicano, si no es más que un artificio del lenguaje? ¿Cómo se forma, entonces, el sujeto, la identidad? En la poesía de Ulalume, la identidad es el significado de las palabras, vacías en su origen y cuya aparición es solo la reinención de ella misma, al recrearse y plagiarse. Es decir, la identi-

dad es solo un juego vacío del lenguaje, mas eso no quiere decir que está desprovisto de una realidad, pues su realidad es justamente esa, ser máscara y ausencia. Por lo tanto, hay nada y, a su vez, todo. En este sentido, cuando se habla de lo *mexicano*, de su significado, se habla de *lo otro*, tanto como algo externo de la persona quien habla, como algo interno, en tanto que, justamente, habla.

Conclusiones

La literatura mexicana del siglo xx comenzó a verse afectada y condicionada por la Revolución de 1910. La crisis social y política se convirtió, ya para la década de los 20, en hacedora de la independencia espiritual de México, como mencionó el muralista Diego Rivera. Dicha misión terminó por ser clave para la fundamentación de un nuevo Estado, que buscaba formalizar el concepto de lo mexicano para, así, dar con su ciudadano posrevolucionario. Con ese fin, el ateneísta José Vasconcelos, en su posición como primer titular de la Secretaría de Educación Pública, formula una filosofía política y educativa donde el arte funge como condición de posibilidad para la comunión de los diferentes miembros de la sociedad del país y que, también, fueron personajes activos durante la Revolución. De esta forma, se construye un arte cuya misión es superar la confrontación interna y, por lo tanto, en ser la vía para la pacificación y la modernización del país. Sin embargo, todo esto es solo el inicio de cómo la literatura trabajó la mexicanidad y la identidad, influenciada por el marco histórico de la modernidad.

Durante la misma década y la siguiente, las reacciones al proyecto educativo y político de Vasconcelos fueron abrumadoras y diversas: por un lado, estuvieron los escritores revolucionarios y, por el otro, los Contemporáneos. Ambos bandos ahondaron en lo moderno y en lo mexicano desde la literatura. Los primeros trabajaron en una narrativa que plasmara eidéticamente al pueblo mexicano, junto a su padecer, con el objetivo de protestar contra la homogeneización cultural del Estado posrevolucionario. Y, de ese modo, luchar contra el proyecto modernizador de Vasconcelos. Los segundos, por su parte, ahondaron en una introspección a través de la ruptura con respecto a la independencia espiritual de Diego Rivera. De esta forma, los Contemporáneos renunciaron al compromiso social y orientaron un sentido de crítica distinta a la que proponía Vasconcelos. Ahora con ellos, el escritor no busca la definición de lo mexicano con el fin de alguna redención y cooperación social, sino ahondar en el yo a través de una modernidad entendida como continuación y ruptura. De esta forma, la literatura propuesta por los Contemporáneos abrazaba la misión de expresar su tiempo histórico y, por ello, su condición de posterioridad histórica.

En la recopilación de estas primeras décadas del siglo, la literatura desbordó los límites de su espacio para extenderse a los escenarios políticos, sociales y educativos. La literatura funcionaba como un discurso para la profundización sobre la identidad nacional e individual, durante un periodo de reconstrucción y de redefinición.

Posteriormente, durante las décadas de los 60 y 70, vemos un cambio en las temáticas del discurso literario y, por supuesto, en sus formatos. Sin embargo, sin dejar de lado los conceptos que habían sido claves para la literatura posrevolucionaria: lo moderno, lo mexicano y la crítica. Así, el género del ensayo literario, ya anteriormente explotado por Jorge Cuesta, miembro de los Contemporáneos, pasa a ser una vía de trabajo y de reflexión para la averiguación de la identidad mexicana, la cual se ve enmarcada en la temática tradicional del pensamiento de Latinoamérica. En este contexto se encuentra la labor reflexiva y literaria de Octavio Paz, quien en distintas obras trata de hallar la esencia de la mexicanidad. Dicha labor ensayística de Paz se expandió en su crítica hacia la poesía y en su búsqueda por una literatura crítica. La poesía, en su carácter de aparato crítico, se caracterizará por apropiarse del lema de la modernidad, el cual es la ruptura con lo anterior y en su redefinición histórica; todo ello la hace desarrollar una desconstrucción de las bases literarias y poéticas, como el autor y la obra de arte, del yo y de lo otro. Entonces, y con todo lo anterior, la poesía *crítica* irá tras las fronteras en las relaciones tanto de la ficción y de la realidad como del sujeto y del objeto, para postular que son formulaciones del lenguaje y de la creación poética.

En otras palabras, estas formulaciones sobre la identidad y el saberse moderno fomentarán una nueva poesía que, sirviéndose del *giro lingüístico*, es decir, de asumir el lenguaje como la génesis de los conceptos y los principios literarios, abandonarán la necesidad de encontrarse con lo mexicano para verse en el inicio de las formulaciones del yo, de lo otro y de la poesía.

Enmarcada literaria e históricamente por el llamado de Paz hacia una poesía crítica, por el abandono del escritor como conciliador social, y abrazando la labor de la poesía como destructora del lenguaje y como génesis del yo y de lo otro, se encuentra Ulalume González de León. En su obra, especialmente la de finales de los 60, se evidencia un constante ejercicio de ir tras la creación de las palabras, del significado y de su significante. Desarrolla la alegoría del jardín, del viento y del agua para exponer una ausencia de significado, un vacío de esencia o de ser; dicha revelación hace que Ulalume hable de plagios, reinventiones y recreaciones. Se había hablado ya sobre la muerte del autor, en tanto exposición del sujeto que escribe y quien, por lo tanto, en realidad es *nadie*. Gracias a ello, todos se vuelven participantes y agentes en la obra. Con la poesía de Ulalume González de León se puede comenzar a afir-

mar el acontecimiento de la muerte de lo mexicano, refiriéndose a la muerte del sujeto, de la identidad, al exhibir su plagio, su ausencia, su carácter indecible, su recreación.

Bibliografía citada

- Aguilar Navarrete, Flor. “La narrativa de la revolución mexicana: Periodo literario de violencia”. *Acta Universitaria* 26, n.º 4 (2016): 91102.
- Barthes, Roland. “La muerte del autor”. En *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 2021.
- Blanco, José Joaquín. *Se llamaba Vasconcelos: Una evocación crítica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Calderón, Alí. “Poesía Mexicana: 1960-1979”. En *Historia crítica de la poesía mexicana: Tomo II*, coordinado por Rogelio Guedea, 255-284. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015.
- Cuesta, Jorge. “Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia”. En *Obras I*, 171-174. Ciudad de México: Ediciones del Equilibrista, 1994.
- “La pintura de José Clemente Orozco”. En *Obras I*, 271-275. Ciudad de México: Ediciones del Equilibrista, 1994.
- Domínguez Michael, Christopher. *Tiros en el concierto: Literatura mexicana del siglo V*. Ciudad de México: Era, 1997.
- Espinasa, José María. “Poesía en movimiento”. En *Historia mínima de la literatura mexicana del siglo xx*, 263-277. Ciudad de México: Colegio de México, 2015.
- “Ulises regresa”. En *Historia mínima de la literatura mexicana del siglo xx*, 65-102. Ciudad de México: Colegio de México, 2015.
- Ferretis, Jorge. *Hombres en tempestad*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- González de León, Ulalume. *Plagios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Leyva, Gustavo. *La filosofía en México en el siglo xx*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- “Primer excursu: Octavio Paz; México, identidad, soledad y modernidad”. En *La filosofía en México en el siglo XX*, 339-422. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Paz, Octavio, *Los hijos del limo: Del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral. 1990.
- Paz, Octavio, Alí Chumacero, José Emilio Pacheco y Homero Aridjis, eds. “Aviso”. En *Poesía en movimiento*, 9-21. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.
- Rivera, Diego. “La exposición en la Escuela Nacional de Bellas Artes”. *Revista Azulejos* 1, n.º 3 (1921): 21-26.

- Ruiz-Pérez, Ignacio. “Prólogo”. En *Contemporáneos: Antología*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012.
- Vasconcelos, José. *De Robinson a Odiseo: Pedagogía estructuralista*. Monterrey: Senado de la República, 2009.
- “Discurso con motivo de la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad Nacional de México”. En *Antología de textos sobre educación*, 139-144. Ciudad de México: Trillas, 2002.

Vida y acción: aproximación filosófica y literaria a la vida como narración

Life and action: a philosophical literary approximation to life as narrative

Carmen Segura Peraita
Universidad Complutense de Madrid
ORCID: 0000-0003-3021-6251

Resumen

El objetivo de este trabajo es profundizar en el carácter narrativo de la existencia humana, al mostrar su vinculación con la acción, la libertad y la muerte. Comienzo tomando en consideración las aportaciones de Hannah Arendt en *La condición humana*, las de Isak Dinesen en *Lejos de África* y las de Aristóteles en la *Poética*. De ellas se deriva la necesidad metodológica y temática de abordar la muerte. Lo hago, además, con la perspectiva poética de Rilke. Este *methodos* hermenéutico permite obtener algunos resultados. 1) La acción humana jamás pierde su referencia al origen y al final, lo que garantiza la posibilidad de la propia identidad. 2) Por la acción, el ser humano se vincula con el fin, lo que da lugar a la historia personal. Asumir la muerte propiamente y no como límite posibilita una narración completa y unitaria.

Abstract

This paper aims to highlight the narrative feature of human existence, showing her linkage to action, freedom, and death. The first step is to consider the contributions of Hannah Arendt in *The Human Condition*, Isak Dinesen in *Out of Africa*, and Aristoteles in the *Poetics*. From them derives the need to deal with death. I approach this matter from the perspective developed by Rilke's poetry. This hermeneutic *methodos* has yielded some results. 1) Human action never loses its reference to the origin and the end. This double reference is what guarantees the possibility of self-identity. 2) It is through action that the human being is linked to the end, giving rise to a personal narrative. Assuming death in a proper sense, and not as a limit, is what opens the possibility of a complete and unified narrative.

Palabras clave

Acción, narración, muerte, historicidad.

Keywords

Action, narrative, death, historicity.

Fecha de recepción: noviembre 2023

Fecha de aceptación: marzo 2024

Acción y libertad

Hablar de la existencia humana, pretender mostrar qué es y en qué consiste nuestra peculiar forma de ser y vivir no es tarea fácil, porque no se puede afirmar sin más que el ser humano tenga una esencia en el mismo sentido que los otros seres del universo.¹

Con relativa facilidad se puede intentar fijar la naturaleza de los seres inertes que, en definitiva, llegan a identificarse con las características particulares que los definen. Más difícil resulta dicho intento cuando se trata de estudiar la esencia de los seres vivos restantes, en cuanto que estos lo son por realizar determinadas operaciones. En ellos lo que se puede llamar *naturaleza* comienza a dualizarse con la operación: ya no son un todo monolítico cerrado.

Y aunque esto último se puede afirmar también del ser humano, existe una diferencia fundamental —no de grado— que lo distingue radicalmente. En aquellos seres la operación no modifica ni perfecciona al agente. Su naturaleza inicial no se ve alterada por su actividad, no son susceptibles de hábitos, es decir, de cultura. *A priori*, desde su nacimiento, podríamos hablar de naturaleza en los seres vivos restantes. Por el contrario, en su pleno sentido, cuando se trata del ser humano, este no se encuentra finalizado desde el principio. A la esencia humana solo se llega cuando a la naturaleza se le une la cultura. Diríamos que la naturaleza humana únicamente existe cuando está culturalmente mediada. Para empezar porque si las instancias operativas humanas son susceptibles de evolución ulterior esto significa que están abiertas, que están dispuestas para la libertad. Y es precisamente la libertad y todo lo que lleva consigo —lo peculiar, lo distintivo del ser humano— lo que hace que este no sea un qué sino un quién.

¹ Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. por Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 1993), 23.

Pues bien, por su constitutiva y fundamental libertad, el ser humano es siempre indiscerniblemente un ser humano en acción. Y la acción es de tal modo determinante que, como advierte Hannah Arendt, “la esencia humana [...] la esencia de quién es alguien, nace cuando la vida parte no dejando tras de sí más que una historia”.² Por ello mismo es por lo que no se puede responder *a priori* a la pregunta *¿qué?* o *¿quién es?*, sino solo *a posteriori*, desde la muerte que —por su carácter de término— hace posible la historia, la biografía, en definitiva, la respuesta a la pregunta por el quién.

El ser humano no es autónomo absolutamente, puesto que no se da a sí mismo la existencia: se encuentra existiendo ya. Y, sin embargo, la experiencia de la angustia, tan lúcidamente expuesta por Kierkegaard y Heidegger, pone de manifiesto el carácter abierto, no predeterminado del ser humano. Para dicho ser esta experiencia no es otra cosa que la de la libertad pura. La angustia es, en ese orden, angustia ante la posibilidad, ante la libertad: tener totalmente en manos de uno mismo la certeza de que la propia existencia es una empresa por realizar que exclusivamente concierne a cada ser personal. Esa libertad se podría entender, en un principio, con el sentido que la definió Aristóteles: “Al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo”.³ Un ser para sí mismo que se refiere principalmente, entendido en su más profundo sentido, a la posibilidad de la propia configuración teleológica, pues el ser humano —que no se puede dar a sí mismo el ser— logra sin embargo otorgarse su propio fin.

El ser humano puede situarse en el origen, puede volver sobre sí hasta el punto de pesar sobre él —y no es de extrañar que a los ojos de Kierkegaard resultara angustioso— la responsabilidad de decidir sobre su propio fin: de lograr su cumplimiento o de no hacerlo. En este sentido, la posesión es real: se tiene a sí mismo como un proyecto por hacer a lo largo de un tiempo finito. Ese tiempo que separa su origen —lo que es— de su *télos* —lo que llegará a ser—. Así, en el orden operativo, el ser humano se encuentra con que todo está por hacer, todo está por decidir. Se encuentra, por lo tanto, con la evidencia de que él es principio para sí mismo.

Este carácter de principio que el ser humano tiene respecto de sí mismo muestra —como ya se ha apuntado— la relevancia de la acción humana. Puesto que no todo está dado desde el comienzo, puesto que la libertad consiste en la posibilidad de poseerse en el origen, la vida humana exige innovación, incremento, precisamente desde el origen. Por la acción, el ser humano va constituyéndose y autorrevelándose simultáneamente, ya que el desvelamiento ante los demás y la autoconstitución no son dos realidades distintas, sino una

² Arendt, *La condición humana*, 256.

³ Aristóteles, *Metafísica*, trad., intr. y notas por Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 982b 25-27.

sola que se distiende a la vez en el ámbito de la intimidad y de la comunicación con el resto de los seres humanos y de la naturaleza.

En primer lugar, cada acción, cada elección, es una autodeterminación, debido a que siempre repercute sobre su autor. En segundo lugar, cada acción y elección es una autorrevelación porque en la medida en que sus elecciones la van configurando, en esa misma medida, el ser humano comparece ante los demás como lo que es, como lo que va adquiriendo con las ganancias sucesivas que aporta a su propia determinación.

Novedad, indisponibilidad y temporalidad de la acción humana

Toda acción libre es siempre algo novedoso y gratuito. Algo que irrumpe, casi desde la nada, en el mundo de lo dado, de lo fáctico. Es una novedad, pero no es algo autónomo, desvinculado, ni del propio sujeto ni de la naturaleza ni de la cultura. Precisamente por tratarse de una acción libre no es algo determinado, cuyas consecuencias se puedan prever siempre con precisión matemática; nuestro actuar no obedece a un proceso mecánico. Porque el ser humano es capaz de acción cabe esperar de él lo inesperado.⁴ Y esto supone que no podemos garantizar ni predecir el futuro, por mucho que nosotros seamos los autores responsables de nuestras propias decisiones. Podemos proyectar, pero sobre nosotros —en cierto modo al menos— se cierne un destino siempre oculto y misterioso. ¿Podemos determinar nuestra existencia futura? No, porque sin dejar de ser actores, no sabemos lo que va a suceder, aunque sepamos o proyectemos lo que vamos a hacer. Así, hay siempre en la existencia humana un componente intrínseco de oscuridad. Y todo se desvela al final solo desde la muerte. Isak Dinesen lo pone muy bien de manifiesto en este relato:

Cuando al fin llegó el día de marcharme aprendí la extraña lección de que ocurren cosas que te es imposible imaginar, sea de antemano, o en el momento en que se producen, o después de recordarlas. Las circunstancias pueden tener una fuerza motriz que genera acontecimientos sin ayuda de la mente o percepción humana. En estas ocasiones eres consciente de lo que pasa al seguirlo con atención, momento a momento, como un ciego al que guían y que pone un pie delante del otro con prudencia, pero sin saber dónde pisa. Las cosas te ocurren y tú lo sabes, pero salvo eso no tienes ninguna relación con ellas, no conoces la clave de su causa, o significado [...]. Los que han pasado por acontecimientos semejantes pueden decir, de alguna manera, que han pasado por la muerte —no mediante la imaginación— sino mediante la experiencia.⁵

⁴ Arendt, *La condición humana*, 236.

⁵ Isak Dinesen, *Lejos de África*, trad. por Barbara Shane y Javier Alzayal (Madrid: Alfaguara, 1986), 398-399.

La referencia a las circunstancias que aparece en el texto no presupone la idea de que no sea cada ser humano el dueño de su propia existencia. No se está afirmando que la complejidad de los acontecimientos sea tal que al ser humano únicamente le reste dejarse arrastrar por ellos. Más bien, lo que se propone es poner de relieve la complejidad, pero ante todo la complejidad que brota del actuar personal, con su inevitable nota de imprevisibilidad. Es además relevante la observación que se hace al final de estas líneas: “Los que han pasado por acontecimientos semejantes pueden decir de alguna manera que han pasado por la muerte”. Volveremos sobre ello más tarde, pero ahora resulta particularmente interesante recalcar cómo, a pesar de su autoría, el ser humano no es omnisciente respecto a la propia existencia, ni menos aún respecto a su sentido. Por ello, solo al final, cuando la historia ha concluido, se puede llegar a comprender el porqué último de los acontecimientos y aun de las elecciones mismas. Mientras, el ser humano se hallará en más de una ocasión como “un ciego al que guían, que pone con cuidado un pie aquí y otro allá, pero sin saber dónde pisa”.⁶

Promesa, perdón y arrepentimiento

En este mismo orden de ideas, Hannah Arendt se refiere reiteradamente a “la oscuridad del corazón humano”,⁷ o a “la oscuridad de nuestro solitario corazón”.⁸ Y sin embargo esa oscuridad, ese carácter misterioso, esa ceguera, esa relativa imprevisibilidad de la acción humana y su correspondiente fragilidad e irreversibilidad es precisamente lo que funda con mayor solidez que cualquier otro principio el valor y la permanencia de los actos libres. Esto, exigido y posibilitado además por su carácter temporal, hace del ser humano un ser capaz de prometer, perdonar y arrepentirse. Y todo ello porque, a pesar de estas características y aparentes limitaciones de la acción humana, jamás se pierde —se haga lo que se haga, o suceda lo que suceda— la referencia al origen —pasado— y simultáneamente la referencia al fin —futuro—. Es más, precisamente esa doble referencia garantiza la propia continuidad y unidad de la existencia humana, al mismo tiempo que el reconocimiento de la propia identidad.

En primer lugar, podemos comenzar definiendo al ser humano —en relación con Nietzsche en su *Genealogía de la moral*— como el único animal capaz de prometer. Pero, claro está, la promesa se refiere al futuro y al hacerlo de algún modo lo coloca en el presente. Y puesto que prometer es prometerse, quien realiza la promesa es capaz de proyectarse en el tiempo, puesto que

⁶ *Ibíd.*

⁷ Arendt, *La condición humana*, 320.

⁸ *Ibíd.*, 312.

simultáneamente se posee en el pasado y en el futuro. Por otra parte, quien promete se compromete y al hacerlo garantiza de algún modo su esencial identidad personal: “Sin estar obligados a cumplir las promesas no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar, desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón”.⁹ La promesa es así enclave seguro, raíz, puente firme que une nuestra libre disposición originaria con su *télos* inmanente, voluntariamente asumido y querido. Precisamente frente a la fragilidad de las acciones humanas y ante todo frente a su imprevisibilidad, se alza la promesa, lo que manifiesta en su cumplimiento la trascendencia de quien promete sobre su propia temporalidad y sobre lo prometido. Muestra que la promesa no es obstáculo para la libertad, sino que, por el contrario, es medio y manifestación suya. Por último, al poner de relieve que el ser humano es ciertamente —a pesar de las contingencias imprevisibles— dueño de su propia historia personal que, libremente realizada desde su yo más íntimo, acepta como su destino en cuanto que es fruto de su misma e irrenunciable autodestinación.

En segundo lugar, y en relación con lo que se acaba de subrayar, también se puede caracterizar al ser humano como aquel ser capaz de arrepentimiento. Y ello sin que suponga ruptura o alienación respecto de sí mismo, puesto que quien se arrepiente es precisamente quien no reniega de sí. Por el contrario, quien tras la experiencia del mal no se arrepiente es que ha desesperado; es decir, que ha renegado de sí mismo al considerar insalvable la distancia que separa su situación personal del fin querido.

La desesperación brota, indudablemente, de un profundo desconocimiento práctico de la naturaleza y de la acción humanas. Si recordamos los rasgos que anteriormente se le han atribuido, sabremos que toda elección entraña riesgo, y que los resultados de las acciones no son nunca o casi nunca, al menos, totalmente previsibles.

Y la posibilidad de rehacer es real porque, como sucede en el caso de la promesa, el ser humano puede simultáneamente poseerse en el futuro y en el pasado. Porque, también en el caso del arrepentimiento, el ser humano se proyecta en el tiempo. Y, además, al hacerlo, en ningún momento, a pesar del rechazo de la acción por la que experimenta el mal y la culpa, pierde la conciencia de su propia identidad. Así pues, es también el arrepentimiento lo que posibilita que el ser humano no se crea condenado a vagar sin dirección fija en la oscuridad de su solitario corazón.

En tercer lugar, coimplicada con la experiencia del arrepentimiento, se encuentra la del perdón. “La posible redención del predicamento de irreversibi-

⁹ *Ibíd.*, 311-312.

lidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera ni pudiera saberse lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar”.¹⁰

Al pensar en la facultad de perdonar entra en juego o, mejor dicho, se explicita necesariamente, aunque ya estaba latente desde el principio, el carácter social de todas estas experiencias. En realidad, aunque quizá no sea tan patente, ni siquiera la promesa alcanza todo su sentido si, de algún modo, no está referida a alguien más allá de la propia subjetividad. No obstante, este carácter relacional se pone especialmente de manifiesto en el arrepentimiento y particularmente en el perdón, pues para que este se dé es preciso aquel y, a su vez, aquel reclama un perdón que, cabalmente, nadie puede otorgarse a sí mismo. Quien perdona lo hace a alguien distinto de sí. Evidentemente, salvo en el caso de Dios, nadie puede, por su propia dignidad, perdonar la culpa, puesto que nadie está exento de ella. Así pues, la posibilidad de perdonar entre los seres humanos no radica en una supuesta impecabilidad por parte de quien lo otorga, sino de nuevo y patentemente en la misma libertad, en el sentido de que “solo mediante esta mutua exoneración de lo que ha hecho los seres humanos siguen siendo agentes libres. Solo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de comenzar algo nuevo”.¹¹

Por lo tanto, también en la facultad de perdonar se halla, como en los casos anteriores, una referencia al origen y simultáneamente a una nueva posibilidad de poseerse en el futuro, en la forma de comenzar de nuevo. Una vez más, por consiguiente, aparece la posibilidad de proyectarse en el tiempo que, como se puede apreciar, es característica propia de la libertad.

La promesa, el arrepentimiento y el perdón constituyen pues una reafirmación de la propia libertad, un incremento cualitativo, que nos sitúa de lleno, consecuentemente, en el ámbito de la libertad, en el ámbito de lo que estricta y específicamente se ha de entender por acción humana, y que quizá ahora sea conveniente precisar, con el seguimiento de la antigua distinción aristotélica entre acciones inmanentes o *praxis*, y acciones transeúntes o *poiesis*.

Praxis, temporalidad e historicidad. El carácter mortal de la existencia humana

Pues bien, es sabido que, eminentemente, la libertad tiene que ver con la *praxis*, aunque tampoco caigan fuera de su espectro las actividades poiéticas. Y esto porque son precisamente aquellas actividades que recaen sobre el propio ser humano en cuanto que directamente contribuyen a su autoconstitución y

¹⁰ *Ibíd.*, 311.

¹¹ *Ibíd.*, 316.

consiguiente automanifestación. Por lo que de ahora en adelante lo denominaré simplemente *acción*, ya que el ser humano se pone directamente, de un modo u otro, en relación con el fin. Y es evidente que las experiencias citadas, aunque no son las únicas, son netamente éticas. En estas lo relevante es la acción: lo que ellas aportan a la misma conformación humana.

Es cierto que, así considerada, en su sentido estricto, la acción no genera artefactos ni productos técnicos, pero ello no significa que se pueda reducir a una simple ensoñación. Y que es tanto o más real que la producción pone sobradamente de manifiesto el hecho de que constituye la trama de las acciones humanas que da lugar a la historia,¹² como ya se ha señalado; no a la historia como simple narración objetiva de acontecimientos ni tan siquiera como disciplina científica. Me refiero más bien al carácter personal e histórico sin el cual, propiamente, no se podría considerar ser humano al ser humano, más aún al tomar en consideración, como es necesario hacer, su particular condición mortal, que en sentido estricto solo de él se puede predicar.

En efecto: no muere el universo. Y aunque biológicamente mueren las plantas y los animales, hay que admitir que su “muerte” nada tiene que ver con la nuestra, pues carecen de biografía.¹³ Por último, es sabido que los dioses no mueren.

Así pues, historicidad y mortalidad caracterizan el ser del ser humano en coimplicación mutua. Tan es así que solo tomándolas en consideración se logra poner de manifiesto hasta el final toda la relevancia —a pesar de su aparente fragilidad o inaprensibilidad— de la acción humana.

En primer lugar, es preciso insistir en que la historia real, la historia de cada persona, precisamente en cuanto que se realiza desde la libertad, no es un producto predeterminado: “La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no está hecha”.¹⁴ Esa historia tiene un protagonista, pero nadie de antemano mueve los hilos de la trama que cada uno de nosotros va tejiendo.

En segundo lugar, hay que señalar que el sentido de la propia historia personal no comparece hasta el final, debido a varios motivos: por la naturaleza misma de la acción, que lleva implícita la libertad y que es, por lo tanto, imprevisible; además, porque como se acaba de apuntar, anteriormente, la acción no está hecha. El pleno significado de la acción “solo puede revelar-

¹² *Ibíd.*, 246.

¹³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 235-267. Las obras de Heidegger en este artículo se citan de acuerdo con la normativa canónica para Gesamtausgabe, con la abreviatura GA, seguida del número de volumen en arábigos y el número de página.

¹⁴ Arendt, *La condición humana*, 246-247.

se cuando ha terminado [...]. La luz que ilumina los procesos de la acción y, por lo tanto, todos los procesos históricos solo aparecen en su final, frecuentemente cuando han muerto todos sus participantes. La acción solo se revela plenamente al narrador”.¹⁵

La dolorosa experiencia de ignorar el sentido de la propia existencia personal es frecuente entre los seres humanos, como no podría ser de otro modo por todo lo que se acaba de exponer. Pero en este sentido, Isak Dinesen propone una lúcida y esperanzadora alternativa cuando afirma que todas las penas se pueden soportar si las integramos en una historia o contamos una historia sobre ellas. Y la solución es válida precisamente porque, en tantas ocasiones, lo doloroso de la existencia no es tanto lo que podemos sufrir, más bien el desconocimiento de sentido del mismo sufrimiento: “Todo esto no puede ser una coincidencia de circunstancias, lo que la gente llama una racha de mala suerte, sino que debe tener su fundamento. Si lo encontrara me salvaría”.¹⁶

Existencia, muerte y narración

A mi parecer, a la hora de entender el carácter narrativo de la existencia humana es necesario contar con uno de sus elementos constitutivos: la finitud, la muerte. Para hacerlo de manera clarificadora recurro, en primer lugar, a Aristóteles quien en la *Poética* nos muestra, analógicamente, en qué modo ese “final” que es la muerte puede ser incorporado en la propia estructura narrativa de cada ser humano para constituir un “todo”, como ocurre en la tragedia. Por su parte, Rilke, de una manera a la vez atrevida e inicialmente desconcertante, propone entender la muerte como “fruto”. Precisamente es así porque nuestra muerte —la de los seres humanos, que no nos reducimos a ser mero organismo viviente, puesto que somos acción y libertad— no es un mero acabamiento, no es simplemente eso: “final”. Y aunque el ser humano no pueda evitar su propia muerte, sí puede asumirla de modo humano comprendiendo unitaria y narrativamente el conjunto de su existencia.

El “modelo” de la *Poética* de Aristóteles

Por ello es posible, e incluso necesario, abordar la vida desde la narración, desde la historia de la propia existencia, aunque, cabalmente, esto solo pueda hacerse después de la muerte. La muerte es el final de la existencia temporal de la persona humana completa. Por ello tiene importancia el modo de considerar y asumir la muerte al ir viviendo y, también, el modo de morir. Se podría pensar, trivialmente, que como se trata del término es algo irrelevante, pero no es

¹⁵ *Ibíd.*, 254.

¹⁶ Dinesen, *Lejos de África*, 382.

así. Hay un modo humano de encarar la muerte y hay, también, un modo humano de morir. Quien muere huyendo absurda e impotentemente de su final está huyendo simultáneamente del derecho a dar un término cabal a su existencia. Quien se niega a afrontar la muerte, se está negando simultáneamente el derecho que cada quien tiene de asistir libremente al final de su existencia y de protagonizarlo.

No es válida, como objeción, la evidencia de que nadie es libre de morir o no. No cabe la afirmación de que la muerte se presenta como lo absolutamente necesario e inevitable; no cabe decir que todos —o al menos la gran mayoría— elegirían no morir. La muerte se presenta implacable y ni siquiera ofrece prórrogas. Pero, al asumir libre y conscientemente su necesidad, el ser humano se permite —y en ese sentido es libre— hacer de su vida una historia.

En este contexto puede resultar clarificadora —aunque se sitúe en un plano paralelo— una referencia a la *Poética* aristotélica en la que se afirma que “la tragedia es imitación de una acción completa y entera”;¹⁷ se añade que “es entero lo que tiene principio, medio y fin”,¹⁸ y por último se caracteriza el fin como “lo que por naturaleza sigue a otra cosa [...] y no es seguido por ninguna otra”.¹⁹

En cierto modo, cada existencia individual constituye una tragedia, aunque solo quepa afirmarlo analógicamente. De hecho, la tragedia, como también indica Aristóteles en otro lugar, es imitación de una acción y de una vida.²⁰ Por esto precisamente cabe establecer la comparación. Pues bien, si la tragedia —imitación de una vida— ha de tener principio, medio y fin es porque la vida a la que imita tiene de algún modo e igualmente principio, medio y fin. Evidentemente cuando Aristóteles habla de principio, medio y fin no lo está haciendo en referencia a un tiempo continuo, que se pueda subdividir en momentos sucesivos. No tiene nada que ver tampoco con lo que a veces se suele confundir: comienzo, nudo y desenlace. El significado de lo que dice es precisamente que la tragedia ha de constituir una unidad. Y ello resulta necesario para que tanto la vida como la tragedia sean un todo completo, acabado, con sentido pleno.

La muerte es, en la vida real, el final. Pero un final que le pertenece íntimamente; no algo añadido o ajeno, no un mero accidente. Por ello, es preciso asumirla desde la vida, y es esto lo que, en definitiva, hace posible conservar el sentido. Desde la experiencia de la muerte, del estar muriendo, quien la po-

¹⁷ Aristóteles, *Poética*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra (Gredos: Madrid, 1974), 1450b 24-25.

¹⁸ *Ibíd.*, 1450b 24-30.

¹⁹ *Ibíd.*, 1450b 29-31.

²⁰ *Ibíd.*, 1450a 16-17.

see puede asumir toda su vida en presente, solo entonces se puede hacer, y ya no hay proyección de futuro. Las posibilidades de innovación se ven clausuradas. Pero en esos momentos se puede desplegar una nueva forma de actividad y, por lo tanto, de ejercicio de la libertad.

Aristóteles advierte que la fábula es “la combinación de los hechos”²¹ y que, “puesto que es imitación de una acción, lo ha de ser de una sola y entera”.²² De igual modo, la historia personal, es indudablemente una historia llena de acontecimientos y experiencias, pero más allá de ellos, la vida —vívida desde el origen y con permanente referencia al fin— conserva y mantiene una unidad, que es la unidad de la acción humana.

Pues bien, esa acción es la que comparece, o la que al menos habría de comparecer, como en su fin y cumplimiento a las puertas de la muerte. Precisamente cuando esto sucede se puede afirmar que se ha logrado ese modo humano de morir. Algo que tiene que ver, sencillamente, con la capacidad verdadera y propiamente humana de asumir desde su principio hasta su final la propia acción, lo que no es otra cosa que llevar coherentemente hasta su cumplimiento las exigencias de la libertad, de esa libertad que es capaz de superar el tiempo del evento por la posibilidad de poseer simultáneamente el origen y el fin.

Considerada exclusivamente como algo que llega de fuera totalmente, como lo que anula todas nuestras expectativas, como lo que todo lo trunca, lo anterior; es decir, toda la vida pasada se tornaría inmediatamente irrelevante.

Rainer Maria Rilke: la muerte como fruto

Muy diferente a este respecto es el planteamiento de Rainer Maria Rilke cuando en la “Novena elegía de Duino” se refiere a la amistosa muerte, considerándola como sentido —“tu inspiración sagrada [tierra] es la amistosa muerte”—²³ y plenitud, referente a que solo con la muerte posee el ser humano su vida del todo. En el poema *El libro de la pobreza y de la muerte* escribe Rilke: “La gran muerte que todos llevan en sí es el fruto / entorno al cual da vueltas todo”,²⁴ y también más adelante: “En ese fruto [la muerte] entró todo el calor / del corazón y el blanco ardor de los cerebros”.²⁵

²¹ *Ibíd.*, 1450a 5.

²² *Ibíd.*, 1451a 32-34.

²³ Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, trad. y pról. por José María Valverde (Barcelona: Lumen, 1980), 85.

²⁴ Rainer Maria Rilke, “El libro de la pobreza y de la muerte”, en *El libro de las horas*, trad. y pról. por Federico Bermúdez-Cañete (Barcelona: Lumen, 1989) 181-182.

²⁵ *Ibíd.*

Indudablemente es algo muy distinto considerar la muerte como lo que agosta el fruto maduro, que es la vida, a considerarla, por el contrario, precisamente como fruto. Por lo tanto, como centro y como a lo que todo en nuestra existencia acaba por encaminarse constituyendo indefectiblemente su culminación.

Lo que hace a la muerte tan extraña y difícil
es que no es nuestra muerte; es la que nos acepta
Al fin, únicamente, porque no maduramos.
Por eso una tormenta a arrebatarnos viene.²⁶

Posiblemente se puede juzgar extrema esta valoración porque sea excesivo considerar la muerte como “el fruto” de la vida. Y sin embargo hay verdad en las palabras del poeta, ante todo en lo que corresponde al modo de aceptar la propia muerte y también en cuanto a que la muerte no niega la vida pasada; no la anula. Ofrece, por el contrario, la posibilidad de transformarla en historia.

Quizá esta observación se pueda considerar trivial, pero si aparece como tal es por reconocer igualmente trivial e irrelevante el carácter propiamente histórico de la vida. Este error tiene consecuencias negativas porque desde él, el sentido de la existencia nunca comparece; concebida como una sucesión puntual de acontecimientos que nos afectan más o menos, ni siquiera tendríamos derecho a referir a nosotros mismos nuestra propia existencia. Ni tan siquiera nuestra vida sería nuestra.

Pero el carácter histórico del ser humano no es algo irrelevante sino, por el contrario, constituyente. No es como una pesada carga que hay que soportar, no es como un lastre, fruto de nuestra, lamentablemente, finita condición, sino como una realidad que en último extremo viene a reconducirse hasta la libertad que nos permite destinarnos y autofinalizarnos.

Pues bien, esa autodeterminación es real e irreversible, lo que quiere decir exactamente eso: al otro lado se va un yo perfectamente discernible. Quién se va se lleva al otro lado su historia propia y personal. No hay una relación más o menos exhaustiva de sucesos puntuales, sino la historia que es fruto de la libertad. También en esta ocasión Rilke lo dice bien:

Ay, ¿qué se lleva uno al otro lado? No el mirar, lo aquí
lentamente aprendido, ni nada ocurrido aquí. Nada.
Pero sí los dolores. Y también, sobre todo, el peso,
la larga experiencia del amor: sí.
Lo puramente indecible.²⁷

²⁶ *Ibíd.*,183.

²⁷ Rilke, *Elegías de Duino*, 81.

Bibliografía citada

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1993.
- Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- *Poética*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.
- Dinesen, Isak. *Lejos de África*. Traducido por Barbara Shane y Javier Alzaya. Madrid: Alfaguara, 1986.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. GA 2.
- Rilke, Rainer Maria. *Elegías de Duino*. Traducción y prólogo por José María Valverde. Barcelona: Lumen, 1980.
- “El libro de la pobreza y de la muerte”. En *El libro de las horas*, 175-181. Traducción y prólogo por Federico Bermúdez-Cañete. Barcelona: Lumen, 1989.
- “Señor da a cada cual la muerte que le es propia”. En *El libro de las horas*, 181. Traducción y prólogo por Federico Bermúdez-Cañete. Barcelona: Lumen, 1989.

El principio de contexto: de Frege a Wittgenstein

The context principle: from Frege to Wittgenstein

Kurt Wischin

Universidad de Granada

ORCID: 0000-0002-2372-1703

Resumen

El canon filosófico occidental usualmente le atribuye a Gottlob Frege la invención del cálculo lógico, de la estructura axiomática de la lógica proposicional y de la lógica de predicados. De la misma manera, también lo designa como el creador de la lógica contemporánea, después de 2 400 años del dominio de la silogística aristotélica. Sin embargo, otros aspectos de su planteamiento, que no tienen elementos correspondientes en el paradigma actual de la filosofía analítica, frecuentemente se ignoran. Este trabajo se basa en la idea fundamental de que estudiar a Frege únicamente como precursor de puntos de vista filosóficos actuales es insuficiente para entender su obra. A mi parecer, en esta aproximación se ignoran aspectos de su filosofía que por razones históricas se perdieron en el desarrollo posterior de la filosofía del siglo xx. Comparo esta idea con muchos otros autores, el primero es quizá Hans Sluga en su obra *Gottlob Frege*, de 1980. Para ilustrar la manera en que la discusión actual de Frege frecuentemente falla en el sentido referido, se estudia aquí la transición del principio de contexto de Frege a Wittgenstein y algunos ejemplos de su discusión en la literatura secundaria.

Abstract

The Western canon of philosophy usually credits the invention of logical calculus, the axiomatic structure of propositional logic, and predicate logic to Gottlob Frege. It also establishes him as the founder of contemporary logic after 2 400 years of the Aristotelian Syllogism dominance. However, other aspects of his approach have not been transformed into elements of contemporary analytic philosophy and are usually ignored. This paper takes as its starting point the fundamental idea that it is not enough to study Frege only as a precursor of current philosophical views to understand his work. In my view, such an approach ignores aspects of his philosophy that, for historical reasons, were lost in later developments of 20th-century philosophy. I share this idea with many other authors, the first being probably Hans Sluga in his work *Gottlob Frege* of 1980. To illustrate one way the current discussion of

Frege frequently fails, this paper studies the transition of the context principle from Frege to Wittgenstein and some examples of its discussion in secondary literature.

Palabras clave

Kant, Frege, Wittgenstein, Peter Hacker, *Tractatus logico-philosophicus*, San Agustín.

Keywords

Kant, Frege, Wittgenstein, Peter Hacker, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Saint Augustine.

Fecha de recepción: noviembre 2023

Fecha de aceptación: marzo 2024

Introducción

El tópico central de este trabajo fue objeto de una conferencia que di (virtualmente) en la Universidad del Valle de Cali, Colombia, en octubre de 2023, en el marco de un ciclo de pláticas, organizado por el doctor Alejandro Tomasini Bassols de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El núcleo extraoficial de la conferencia en Cali se había caracterizado como “Wittgenstein contra Wittgenstein”. Tal como lo interpreto, se trata de elucidar algunas observaciones que Wittgenstein hizo en su filosofía posterior para distanciarse de posiciones que había adoptado en su juventud. Mi contribución a este tema consiste principalmente en esclarecer el cambio que experimentó la visión de Wittgenstein acerca de algunos aspectos de la filosofía de Gottlob Frege posterior a la redacción de *Tractatus*. En particular, la noción del *principio de contexto* y su entorno. Para hacerlo, primero tendré que corregir las ideas erradas del principio de contexto de Frege que todavía son dominantes en gran parte de la comunidad filosófica.

El principio de contexto aparece en lugares prominentes del libro *Los fundamentos de la aritmética*, de Frege, por ejemplo, como uno de los elementos que guía la investigación: “Se tiene que preguntar por el significado de las palabras en el contexto de la oración, no en aislamiento”¹ o aún con más fuerza al principio de la § 62: “Las palabras significan algo solo en el contexto de una ora-

¹ La traducción de las citas al español siempre es mía, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* [Los fundamentos de la aritmética], ed. por Christian Thiel (Hamburgo: Meiner, 1988).

ción”.² Wittgenstein lo menciona en la § 3.3 del *Tractatus logico-philosophicus*³ así (citaré normalmente el texto en español de *Tractatus*, según la traducción de Alejandro Tomasini, pero aquí prefiero la mía): “Solo la oración tiene sentido; un nombre tiene significado solo en el contexto de la oración”,⁴ lo que, efectivamente, invoca el principio de contexto de Frege —en particular, si uno toma en cuenta que Frege, al formularlo, aún no había hecho la distinción entre sentido y significado— pero a la vez marca una diferencia importante; pues para Frege, una vez que introduce dicha diferencia⁵, tanto las oraciones completas como las expresiones que la componen tienen tanto sentido como significado, mientras que según el *Tractatus* solamente las oraciones tienen sentido y únicamente los nombres de los objetos tienen significado. Es interesante para los fines de este trabajo enfatizar esta diferencia, en particular, porque revela al menos en parte las razones muy diferentes que Frege y Wittgenstein tienen para insistir en un principio formulado de manera tan similar. Por último, Wittgenstein vuelve a mencionar el principio de *contexto*, haciendo referencia explícita a este como un principio fregeano, en la § 49 de las *Investigaciones filosóficas*: “Nada se ha hecho todavía al nombrar una cosa. Tampoco *tiene* ningún nombre, excepto en juego. Es eso lo que Frege quería decir con eso: solo en el contexto de una oración una palabra tiene significado”.⁶

En este trabajo voy a proponer que cuando Wittgenstein invoca ese principio en las *Investigaciones filosóficas*, él es mucho más apreciativo del papel que juega en la obra de Frege de lo que es en su obra de juventud. Mi suposición en general es que, conforme Wittgenstein progresó hacia sus puntos de vista de la filosofía madura, también apreció mejor algunos aspectos de la doctrina de Frege, por más que evidentemente también haya rechazado el intento de construcción teórica que este principio tenía en su uso para Frege. Se podría decir, sin exagerar mucho, que rechaza en buena medida justamente aquellos aspectos de la doctrina de Frege por los que los filósofos analíticos suelen considerarlo un precursor suyo. Gran parte de lo que el Wittgenstein madu-

² *Ibíd.*, § 62. (La obra de Wittgenstein, *Tractatus*, se cita en este artículo de manera canónica con el signo de párrafo o sección [§] seguido del número de enunciado).

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. por Alejandro Tomasini (Ciudad de México: Procesos Editoriales don José, 2022); Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung-Tractatus logico-philosophicus: Kritische Edition*, 2.^a ed. por Brian McGuinness y Joachim Schulte (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2001), § 3.3.

⁴ Wittgenstein, *Tractatus...*, § 3.3.

⁵ Doy aquí por sentado que el principio de contexto sigue vigente para Frege después de introducir esta diferencia. Más adelante discuto brevemente la controversia acerca de este punto.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition* [Investigaciones filosóficas], ed. por Joachim Schulte en colaboración con Heikki Nyman, Eike von Savigny y Georg Henrik von Wright (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2001), § 49.

ro rechaza en Frege lo rechaza también en Russell y en su visión filosófica anterior. Pero Frege también se distingue de manera importante de ambos —y es la apreciación de estas diferencias la que de igual forma distingue en parte al Wittgenstein maduro de Russell y del autor de *Tractatus*, algo que no todos los estudiosos de Wittgenstein parecen apreciar. En particular, Peter Hacker declara que la referencia favorable a Frege en las *Investigaciones filosóficas* carece de importancia. Por ello, trataré de mostrar —entre otras cosas— que se equivoca y que Wittgenstein tenía una aprehensión del pensamiento de su antiguo maestro que no solo era más favorable, sino también más comprehensiva de lo que supone. Conforme Wittgenstein se distanciaba de su propia obra de juventud, llegó a apreciar algunos aspectos de la filosofía de Frege que —probablemente bajo la influencia de Russell— no había apreciado en aquel momento.

En la primera parte tengo como objetivo corregir algunas de las ideas erradas (desde la perspectiva de mi planteamiento general) que frecuentemente se tienen todavía sobre el papel del principio de contexto de Frege. Esto es indispensable si se quiere entender qué es lo que cambió, según este punto de vista, cuando el joven Wittgenstein lo invoca en el *Tractatus* y el Wittgenstein maduro lo vuelve a invocar en las *Investigaciones filosóficas*; así pues, esta tarea ocupará la mayor parte de mi escrito. Como las interpretaciones de Frege que quedan cortas son múltiples y afectan cómo se entiende su influencia sobre Wittgenstein, este trabajo se ocupará principalmente de ese tópico. Voy a elucidar, a muy grandes rasgos, el trasfondo ante el que discutiré el principio de contexto como lo entiende Frege, al contrastar esta visión con varios malentendidos típicos, los cuales se manifiestan de manera concentrada en una conferencia de Saul Kripke y en la publicación resultante de esta como escrito exegético.

El argumento de Kripke remite muchas veces al estado de la discusión de inicios de los 70, y pasa por alto gran parte del debate sobre el tema que existía ya desde 1980, pero que ha recibido nuevos impulsos sobre todo a partir de mediados de los 90 y, de manera creciente, desde el principio del presente siglo. En la segunda parte del escrito hablaré muy brevemente del uso que Wittgenstein hace del principio de contexto en el *Tractatus*, tal vez no diciendo algo nuevo —aunque quizás algunas formulaciones de temas conocidos adquieran matices sorprendentes— para finalmente hablar sobre la noción del principio de contexto como Wittgenstein lo entiende en *Investigaciones filosóficas*, al referir en términos un poco más generales la influencia que la filosofía de Frege ejerce todavía en la filosofía madura de Wittgenstein. Un tema colateral, pero que parece oportuno tratar al tocar estos temas, es la afirmación rotunda de Peter Hacker sobre que Wittgenstein cita a San Agustín en la primera sección de las *Investigaciones filosóficas* con el fin de tomar dicha cita como

base para criticar a Frege y al autor de *Tractatus*. Voy a mantener que Hacker se equivoca también en esto, pues argumento que la imagen invocada ahí por Wittgenstein no aplica ni a Frege ni al *Tractatus*. Mi comentario en este sentido hace cuando menos plausible que la intención de Wittgenstein al iniciar el libro con esta cita es un planteamiento didáctico mucho más amplio, y no solo la de atacar determinadas doctrinas sofisticadas sobre el lenguaje.

Frege y su principio

El canon filosófico occidental usualmente le atribuye a Gottlob Frege la invención del cálculo lógico, de la estructura axiomática de la lógica proposicional y de la lógica de predicados, y lo establece de esta manera como el creador de la lógica contemporánea, después de 2 400 años del dominio de la silogística aristotélica. La realidad es más complicada que esta imagen simplificada, pero aquí no voy a discutir estas complicaciones que son interesantes, por supuesto, desde un punto de vista histórico.⁷ Más bien, el pecado original de la imagen dominante de Frege, de acuerdo con el enfoque defendido por este escrito, es aceptar sin mucha reflexión que es interesante únicamente como un precursor de la filosofía analítica del siglo xx. Ciertamente, la filosofía analítica del lenguaje y de la lógica le deben mucho. Pero el pensamiento de Frege se originó en el siglo xix y se formó en oposición a la naturalización de la lógica en un ambiente cuyo lema dominante era “zurück zu Kant!”, o sea, “¡regresar a Kant”. Este aspecto se toma frecuentemente como una faceta de Frege que tiene únicamente interés histórico y que es el origen de errores en el desarrollo de su doctrina —entendibles en un pionero de su envergadura— pero que la hacen incompatible con nuestra visión de la lógica y, por consiguiente, no merece la pena que se tome en serio. Dummett,⁸ por ejemplo, critica severamente a Hans Sluga⁹ acusándolo, entre otros errores, de un historicismo inútil por buscar la influencia de Hermann Lotze en la filosofía de Frege. Pero, sin querer afirmar que la crítica de Dummett no tenga mérito —hay efectivamente algunas debilidades en el planteamiento de Sluga, véase Brandom¹⁰ o

⁷ Los aspectos que complican la imagen son la lógica trascendental de Kant y las obras de Bernard Bolzano y de Samuel S. Peirce, por ejemplo. Actualmente, la obra de George Boole a veces es fuente de controversia acerca de la novedad del planteamiento de Frege. Sobre el último punto, véase, por ejemplo, los escritos del propio Frege acerca de la diferencia entre su *Conceptografía* y el simbolismo introducido por Boole, publicados en Frege, *Grundgesetze der Arithmetik I/II* (Hildesheim: Georg Olms, 2009).

⁸ Michael Dummett, “Frege and Analytical Philosophy”, *London Review of Books* 2, n.º 18: (1980).

⁹ Hans Sluga, *Gottlob Frege: The Arguments of the Philosophers* (Londres: Routledge, 1980).

¹⁰ Robert Brandom, “Frege’s Technical Concepts: Some Recent Developments”, en Leila Haaparanta, Jaako Hintikka, eds. *Frege Synthesized: Essays on the Philosophical and Foundational Work of Gottlob Frege* (Dordrecht: Reidel, 1986).

Gabriel—,¹¹ descartar la influencia contemporánea en el desarrollo de su pensamiento nos priva de la posibilidad de aprehender realmente sobre Frege y la originalidad de sus ideas. No solo se tendrá una imagen errada de Frege, sino también una vista empobrecida del desarrollo de la misma filosofía analítica en el siglo xx. Será una lógica, por ejemplo, interpretada a la luz de un lenguaje lineal al estilo de Peano y los intentos en semántica de Russell y sus seguidores. La diferencia con la visión de la lógica que se obtiene a partir del simbolismo fregeano no es sin consecuencias. Aunque me desvíe del tema principal de este escrito, no puedo resistir la tentación de ejemplificar por qué el lenguaje simbólico desarrollado por Frege es mucho más expresivo que el de Peano. El hecho de que Russell haya visto a este último como más práctico, lo tomo como un síntoma más de que Russell en realidad nunca entendió a Frege. Me inspiro en el libro *Frege's Logic* de Danielle Macbeth¹² para explicar lo siguiente. En cambio, Richard Heck, por ejemplo, quien discute ampliamente las *Leyes fundamentales de la aritmética*, sistemáticamente transcribe el simbolismo de Frege a los signos habituales para nosotros. Esto es una pésima idea, porque es como castrar al mucho más potente simbolismo de Frege y anular toda posibilidad de aprehender bien el pensamiento de este. Por ejemplo, no tenemos que aceptar todos los detalles de la argumentación de Macbeth. Hay algunos fragmentos en su libro que pueden parecer problemáticos. Sanford Shieh,¹³ por ejemplo, ofrece una crítica detallada del punto de vista de Macbeth. Dejando a un lado detalles menores, Macbeth ofrece en su conjunto un relato muy convincente de que la expresión simbólica de la lógica es importante y que puede hacer una diferencia en la manera de entenderla.

Quizás un buen punto de partida para hacer visible lo que distingue de manera sustancial el simbolismo de Frege del nuestro, el que usamos hoy en día, se encuentra en su breve escrito, “Sobre la justificación científica de una conceptografía”, incluido en una versión de la *Begriffsschrift*, junto con algunos otros textos breves, editado por Ignazio Angelelli en 1998. Frege reflexiona ahí sobre lo indispensable que son los signos escritos para los razonamientos complejos y observa que la bidimensionalidad de una hoja de papel ofrece ventajas insuperables sobre la palabra hablada. Mientras esta siempre transcurre en una secuencia temporal y, por lo tanto, lineal, un simbolismo en una hoja bidimensional es capaz de representar situaciones complejas sin esta limitación de la linealidad.

¹¹ Gottfried Gabriel, “Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy”, en *From Frege to Wittgenstein Perspectives on Early Analytic Philosophy*, ed. por Erich H. Reck (Nueva York: Oxford University Press, 2002).

¹² Danielle Macbeth, *Frege's Logic* (Cambridge: Harvard University Press, 2005).

¹³ Sanford Shieh, “Review of Danielle Macbeth, *Frege's Logic*”, *Notre Dame Philosophical Reviews* 11 (2005).

Frege continúa: “De hecho, la secuencia simple [de los signos] no corresponde de ninguna manera a la multiplicidad de las relaciones lógicas que conectan los pensamientos entre sí”.¹⁴ Entonces, lo que el lenguaje simbólico de Frege hace es *retratar* los elementos lógicos de los hechos y su relación, independientemente de cómo los interpretamos, por ejemplo, como condicional, o como subordinación de conceptos. Se podría hasta decir que Frege anticipa con su simbolismo la teoría pictórica del lenguaje de *Tractatus* sin el atomismo lógico de este, que es una de tantas diferencias que veremos más adelante. Pero esta comparación también es, desde luego, solo una metáfora que trata de ilustrar la idea general y no se puede expandir mucho. Es importante estar consciente también de que Frege descubrió el potencial de la expresividad de su simbolismo solo poco a poco, y, sobre todo saber que, al redactar la *Conceptografía* no lo había descubierto todavía del todo. Es en parte este descubrimiento el que lo motivó a reemplazar la noción del contenido juzgable de un enunciado por el sentido que expresa —el pensamiento— y su significado, la circunstancia de que el enunciado se afirma o se niega o, como lo abrevió, su valor de verdad.

Parece que Frege nunca se dio cuenta de todo el potencial expresivo que reveló con su muy peculiar simbolismo lógico —de lo contrario, pienso, hubiera rechazado la paradoja de Russell (con argumentos que anticiparían algunos aspectos de la visión del Wittgenstein maduro)— en lugar de sucumbir ante ella.¹⁵ Esta última afirmación requiere una explicación mucho más detallada que es imposible dar aquí, aunque una noción general se dará en la última parte del escrito, pues señalaré a guisa de ejemplo unos pocos aspectos en los que un desarrollo de las ideas de Frege anticipa a Wittgenstein maduro, pero también algunos en que queda corto. Como sea, desde un principio está claro que una oración en la ideografía de 1879 *expresa un hecho*; y un pensamiento, en la terminología a partir de 1891. Lo importante para nosotros aquí es que lo expresa con toda su complejidad lógica sin que la linealidad del lenguaje hablado imponga determinada interpretación o secuencia interpretativa. Por ejemplo, la barra del condicional —como Frege la llama— se suele leer como equivalente del signo del condicional material (la flecha o la herradura) en el simbolismo contemporáneo. Y puesto que Frege lo explica recurriendo a

¹⁴ Gottlob Frege, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* [Conceptografía] (Halle: Nebert, 1879), republicado en Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, ed. por Ignacio Angelelli (Hildesheim: Georg Olms, 1988), III. Las referencias a páginas corresponden a la edición de 1988.

¹⁵ Para una argumentación más detallada de este punto, véase María José Frápolli, “Grue, Tonk, and Russell’s Paradox: What Follows from the Principle of Propositional Priority?”, en *The Priority of Propositions. A Pragmatist Philosophy of Logic* (Cham: Springer, 2023).

una tabla parecida a las tablas de verdad de Peirce y Wittgenstein, esta lectura puede parecer la más natural. Natural, quizá, también porque así estamos habituados. Dicho sea de paso, Frege no habla de la verdad o falsedad de las oraciones, sino de que las oraciones se afirman o se niegan. En todo caso, la lectura como condicional es solo una parte de lo que la barra del condicional fregeano sirve para expresar. Como es sabido, también señala la subordinación de un concepto bajo otro, o de una función de primer grado bajo una función de segundo grado. Se puede decir que un signo, al involucrar la barra del condicional, así *muestra* la equivalencia de diferentes expresiones, que Frege, por lo tanto, no considera como resultado de una inferencia —pues se puede *ver* observando el simbolismo—; una exigencia, que, ciertamente, volveremos a encontrar en *Tractatus*.

El tema es interesante porque también el joven Wittgenstein parece haber leído al simbolismo de Frege como si fuera solo una forma torpe del mucho más conveniente simbolismo de Peano, y esta lectura lo ha seducido en más de una ocasión para quejarse de errores que creyó haber encontrado por igual en Russell y en Frege, cuando en realidad la filosofía de lógica de Frege era radicalmente distinta de la de Russell. Este es otro punto más que no podré tratar aquí como es necesario. Pero, nuevamente, no soy, desde luego, el único que ha detectado esta situación y se encuentra una discusión muy comprensiva, por ejemplo, en Shieh.¹⁶

Ahora, voy a dejar atrás esas consideraciones preliminares y entraré en el tema principal de este escrito: el principio de contexto y el desarrollo que tomó esta noción de Frege desde las *Investigaciones filosóficas* hasta el *Tractatus logico-philosophicus*. Como ya dije, Frege alude explícitamente en tres ocasiones a formulaciones que se han resumido bajo esta etiqueta en *Los fundamentos de la aritmética*, pero no lo vuelve a mencionar al menos de manera tan explícita en su obra posterior. Supongo que para acomodar mejor esta noción al paradigma de la doctrina de Frege que se ha ido gestionando a lo largo del siglo xx y de lo que va del siglo xxi. El principio de contexto se incorpora muchas veces en una noción más amplia que se conoce bajo la designación, el “principio de Frege”, véase, por ejemplo, Pelletier.¹⁷ Una manera de formular dicho principio podría ser la siguiente:

- (1) El sentido de una oración está determinado por los sentidos de las expresiones que la componen, su estructura y nada más.

¹⁶ Sanford Shieh, “What Could be the Great Debt to Frege? or Gottlobius ab paene omni naevo vindicatus”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, n.º 18 (2021).

¹⁷ Francis J. Pelletier, “The Principle of Semantic Compositionality”, *Topoi* 13 (1994).

Formulado así, el principio de Frege —un término que yo normalmente no uso cuando me refiero al principio de contexto y que Frege tampoco menciona tal como viene formulado en (1)— es compatible con al menos dos maneras principales de lectura: la primera se puede entender simplemente como el reverso de la moneda del principio de contexto, que al nivel del contenido se puede designar también como el *principio de la prioridad proposicional*. La segunda se designa frecuentemente como *composicionalismo*. Bajo este nombre se caracteriza por suponer que el sentido de las oraciones depende del sentido (previamente definido) de sus componentes, o sea, una explicación de abajo a arriba; leído así, es incompatible con el principio de contexto y, por consiguiente, es seguro que Frege nunca entendió dicho principio de ese modo. De acuerdo con Michael Potter,¹⁸ por ejemplo, la idea se originó del hecho de que Frege explica el sentido de oraciones compuestas a partir del sentido de oraciones simples. Aunque esto es cierto, es obvio también que es un asunto enteramente distinto de explicar al sentido de una oración *simple* a partir del sentido de sus componentes (como palabras u otras expresiones que no sean oraciones), porque lo primero respeta la primacía proposicional, mientras lo segundo la violaría.

Baker y Hacker,¹⁹ en cambio, relacionan la noción con la idea contemporánea de que la validez de un argumento depende de la relación entre los significados de las oraciones que lo componen y que, entonces, el significado de una oración arbitraria depende sistemáticamente de sus componentes y su estructura. Visto así, es perfectamente compatible con el principio de la prioridad proposicional y el principio de contexto como aplicación de este al nivel de la oración. Baker y Hacker niegan, además, en su libro *Frege: logical excavations* categórica y —me parece— correctamente que se le pueda acreditar a Frege el principio de contextualismo semántico, como lo afirma Dummett en *Truth and other enigmas*,²⁰ puesto que su principio de contexto no depende de relaciones entre componentes de oraciones, sino de la relación entre contenidos conceptuales. Ellos comentan que los ejemplos de identidad que Frege menciona —por ejemplo, las lunas de Júpiter y el número cardinal cuatro— son de contenido conceptual que no tienen correspondencia en la articulación de la oración. Esta observación, que me parece atinada, puede servir para corregir dos concepciones erradas acerca de Frege: que haya tenido ambiciones para ofrecer una teoría semántica, basada en la lógica y que la influencia de Kant —y de Lotze y otros neokantianos— carezca de importancia para entender su

¹⁸ Michael Potter, *The Rise of Analytic Philosophy, 1879-1930: From Frege to Ramsey* (Londres: Routledge, 2020), 35.

¹⁹ *Frege: Logical Excavations* (Nueva York: Oxford University Press, 1984), 195 ss.

²⁰ Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 38.

visión filosófica y de la lógica. Ellos observan, sin embargo, que no existe justificación gramatical alguna para que Frege haya identificado los predicados semánticos del lenguaje natural con las funciones, según su lenguaje simbólico (para el cual conceden que esta identificación es efectivamente transparente); pero al mismo tiempo critican como defecto de la doctrina de Frege el hecho de que esta no sea compatible con las teorías semánticas modernas, ya que esto invalida el razonamiento de Frege frente a la filosofía analítica, que para ellos aparentemente es *πάντων χρεμάτων μέτρον*.²¹ Excepto cuando hablan de Wittgenstein.

Como he prometido, voy a discutir a continuación el planteamiento de Saul Kripke.²² Él lo ha mantenido a lo largo de muchos años y nunca lo ha revocado hasta donde sé. La versión más reciente que conozco es ampliamente comentada por el autor en un gran número de notas a pie de página para defender su punto de vista contra las muchas objeciones y observaciones que se le hicieron, pero sus explicaciones más extendidas al menos a mí no me parecen muy convincentes. El artículo tiene por título “Frege’s theory of sense and reference: some exegetical notes”. En este artículo Saul Kripke trata de resolver principalmente un aparente problema con la decisión de Frege al introducir la distinción entre sentido y significado que ha causado algo de discusión: la pregunta de si la noción de sentido en contextos oblicuos no obliga a Frege a admitir una jerarquía infinita de —lo que él llama— *sentidos indirectos*. No voy a discutir este problema aquí. Se ha argumentado en otro lado. Por ejemplo, Wischin²³ dice que el problema no surge para Frege y por qué; también que la solución propuesta por Kripke, además de ser de dudoso valor, tiene el precio de convertir al autor de las *Leyes fundamentales de la aritmética* en Gottrand Fressell, como notó el filósofo alemán Wolfgang Künne.²⁴ El punto que nos importa aquí es que Kripke atribuye a Frege el principio de composicionalismo e ignora esencialmente el principio de contexto, propiamente hablando. En sus escasos comentarios que hacen mención del principio de contexto le concede solo el papel de desambiguador de palabras. Para justificar esta lectura remite a un pasaje de la obra de Dummett.²⁵ En ese libro, Dummett afirma

²¹ La medida de todas las cosas.

²² Saul Kripke, “Frege’s Theory of Sense and Reference: Some Exegetical Notes”, *Theoria* 74, n.º 3 (2008); reimpresión con comentarios del autor, *Philosophical Troubles: Collected Papers 1* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Las referencias a páginas corresponden a la edición de 2011.

²³ Kurt Wischin, “La justificación de las inferencias: Frege y el Tractatus 5.132”, *Disputatio: Philosophical Research Bulletin* 6, n.º 7 (2017).

²⁴ “Sense, Reference and Hybridity. Reflections on Kripke’s Recent Reading of Frege”, *Dialectica* 64, n.º 4 (2010).

²⁵ Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (Londres: Gerald Duckworth, 1973).

también que Frege habría abandonado el principio de contexto, tan importante en *Fundamentos de la aritmética*, al introducir la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* en 1891 y 1892, lo que quizá sea la justificación de Kripke para ignorarlo en su discusión. Pero él pasa por alto en su “exégesis” que Dummett se retractó de esta lectura justo veinte años después en una conferencia en Jena bajo el título: “The context principle: centre of Frege’s philosophy” en el marco del Frege-Kolloquium Jena 1993, y que después sus procedimientos fueron publicados en *Logik und Mathematik* en 1995. Por más que apruebo la corrección de Dummett en este escrito, la verdad es que también sigue insistiendo en que la noción de sentido de Frege corresponde a la noción de significado semántico, tal como el mismo lo entiende. Además, afirma que el motivo de Frege para abandonar la noción de contenido juzgable a favor de la noción doble de sentido y significado (o referencia, Dummett cambia de opinión sobre esta traducción a lo largo de su carrera) era para corregir la falta de distinción entre significado, signo y lo que este significa. Bueno, para mí, esto es otro error de Dummett que comparte con Kripke.

Ya Bertrand Russell había supuesto que, cuando Frege habla de sentido, a lo que realmente se refiere es lo que él llamaría —en inglés— *meaning*, o sea, ‘significado lingüístico’, mediando entre la palabra y el mundo, mientras que *Bedeutung* es el referente de la palabra. Y esta lectura se ha impuesto tanto que hasta el día de hoy pocos traductores se atreven a traducir *Bedeutung* como ‘significado’, que es lo que realmente significa. Kripke definitivamente opina que los sentidos fregeanos son, ciertamente, significados lingüísticos y propone explicar su asignación a las palabras por un mecanismo de conocimiento directo, una noción que toma prestada también de Russell. Lo hace para resolver el supuesto problema de la jerarquía de sentidos indirectos que ya he mencionado. Tyler Burge²⁶ (en varios de sus escritos publicados bajo el título *Truth, thought, reason*) argumenta ampliamente que es un error entender los sentidos fregeanos como lo que sería el significado en una típica teoría semántica de la filosofía analítica, lo que Kripke califica como omisión extraña que Burge falla al detectar en Frege.²⁷ Esta misma falla, Dummett²⁸ la atribuye a Frege ya en su doctrina anterior a 1891, todavía en su ponencia en Jena.

Ahora bien, mientras es un error, según creo, suponer que el *Sinn* fregeano es el equivalente del significado lingüístico de una teoría semántica del lenguaje natural, es verdad que la lectura original de la conceptografía tenía un

²⁶ Tyler Burge, *Truth, Thought, Reason* (Oxford: Clarendon, 2005).

²⁷ Kripke, “Frege’s Theory...”, 273.

²⁸ Michael Dummett, “The Context Principle: Centre of Frege’s Philosophy”, *Logik Und Mathematik. Frege-Kolloquium Jena 1993* (Boston: De Gruyter, 1995).

inconveniente o una tensión interna, como Peter Sullivan llama este aspecto que Frege corrigió después de 1884. La dificultad no es la que generalmente se supone, ni tampoco bajo la descripción más detallada que Dummett²⁹ ofrece en “What is a theory of meaning”, publicado en *The sea of language*, relacionada con la identidad del significado de “lucero matutino” y “lucero vespertino” y de un punto geométrico determinado de diferentes maneras, respectivamente. El punto es discutido también por Michael Potter³⁰ en términos un poco diferentes: a saber, $f(A) = f(B)$ se sigue de $A = B$ pero no de $A = A$, por lo que el contenido conceptual de las dos expresiones tiene que ser diferente, de acuerdo con la terminología de *Conceptografía*, y no se pueden inferir siempre las mismas conclusiones de ellas, en particular, $A = B$ podría perder el estatus de verdad lógica. Pienso que el problema es una proyección desde un punto de vista referencialista, entendible por la temática del libro: traza el surgimiento de la filosofía analítica de Frege a Ramsey, pero resulta irrelevante para el Frege con un trasfondo inferencialista que dialoga con Kant más que con Mill.

Ofrezco, también, otra explicación tomada de Peter Sullivan,³¹ como dije, pero voy a tener que simplificar para no extenderme mucho. La interpretación original de la conceptografía no le permitía a Frege identificar hechos —que podríamos tomar naturalmente como iguales— si son el contenido de dos o más afirmaciones que contienen términos singulares de diferente complejidad. Para Frege, la diferencia de expresión, precisamente, los convierte en hechos diferentes. Es esta una de las razones por las cuales a partir de 1891 dejó de hablar de hechos en este sentido. En otras palabras, no los puede identificar, porque la conceptografía tiene el objetivo declarado —entre otros— de evitar todo entimema. Pero si no se puede establecer que dos expresiones de distinta complejidad expresan el mismo hecho, no se puede crear un nuevo concepto con base en esta identidad de las diferentes expresiones. El ejemplo que Sullivan da expande uno de Frege que usa para ilustrar cómo llegar del concepto de homicidio al de suicidio, al reemplazar en “ x mata a y ” ambas letras indicativas con “Cato”. Sullivan sugiere establecer por este método el concepto de *paricidio*, ya que sustituye en “Edipo mata a Layo”, “Layo” por “padre de Edipo”. De manera similar, podríamos pensar en la creación del concepto de *fratricidio*, al sustituir “Abel” por “hermano de Caín”. Pero, según la lectura original de la conceptografía, las dos oraciones expresan diferentes hechos, por lo que

²⁹ Michael Dummett, “What is a Theory of Meaning? (I)”, en *The Seas of Language* (Oxford: Clarendon, 1993).

³⁰ Potter, *The Rise of Analytic Philosophy*, 46.

³¹ Peter Sullivan, “Frege’s Logic”, en *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege: Volume 3*, ed. por Dov M. Gabbay y John Woods (Ámsterdam: Elsevier Science, 2004).

la sustitución no puede servir para generar el nuevo concepto. “Edipo mata a Layo” y “Edipo mata al padre de Edipo” —o “Caín mata a Abel” y “Caín mata al hermano de Caín”— son, respectivamente, diferentes hechos, en otras palabras, diferentes contenidos juzgables (o, después, diferentes pensamientos), tal como los lee la conceptografía original. Como veremos un poco más adelante, el *Tractatus* evita este inconveniente, aunque —desde el punto de vista de Frege— a un precio excesivo. Frege resuelve el problema en algún momento anterior a 1891, cuando separa la noción del contenido de una oración —el pensamiento que expresa— de su valor de verdad, lo que permite su identificación sin abandonar la relación unívoca entre componentes de la oración y componentes del pensamiento. Es esta la solución a la tensión percibida en la interpretación original de la conceptografía. Aunque no pueda elaborar la cuestión como se debe, lo menciono porque es importante entender también que los cambios que Frege introduce a partir de 1891 no significan ningún giro sustancial en su doctrina. Contrariamente a lo que se ha llegado a sugerir muchas veces, responden sin más a una conveniencia técnica en la interpretación de la conceptografía, tal como el propio Frege³² lo señala en la introducción al primer tomo de las *Leyes fundamentales de la aritmética*. En particular, Frege *no* ha abandonado en 1891 su inferencialismo para sustituirlo por una lógica basada en condiciones de verdad, como llega a deplorar, por ejemplo, Dummett en varias ocasiones.

Entonces, para redondear, yo parto de la idea de que Frege mantiene el principio de contexto al menos desde *Conceptografía* hasta sus últimos escritos en la década de los 20 del siglo xx, en el sentido de que los componentes del pensamiento son solo fracciones del pensamiento entero y que los componentes de la oración tienen el sentido que tienen porque son parte de la oración. Desde luego, su sentido es, entonces, lo que contribuye al sentido de la oración entera; pero la dependencia es lo contrario de lo que afirma el composicionalismo. En el sentido en que las palabras expresan partes del pensamiento —y este es el sentido que la oración expresa— las palabras tienen esta parte del sentido del pensamiento. Esto es todo.

Esta relación se vuelve misteriosa si se toma el sentido de las palabras como su significado lingüístico, o se afirma, como lo hace Kripke, que el sentido de las palabras es una propiedad de ellas que nos da el referente de la palabra. Ciertamente, Frege dice en “Über Sinn und Bedeutung”³³ que el sentido ilu-

³² Gottlob Frege, introducción a *Grundgesetze der Arithmetik I/II* (Hildesheim: Georg Olms, 2009).

³³ “Über Sinn und Bedeutung”, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (1892). Reimpreso en *Frege, Gottlob. Kleine Schriften*, 2.^a ed., ed. por Ignacio Angelelli (Hildesheim: Georg Olms, 1990).

mina el significado parcialmente, y su aclaración en una nota a pie de página de los sentidos asociados con el nombre propio “Aristóteles” pueden hacer pensar en una teoría de descripciones. Pero esto es un efecto sobre la relación principal de que las palabras son partes de una oración que expresan un pensamiento. El asunto se malentiende si se les atribuye un efecto causal a los sentidos de las palabras.

Hay un punto más que se debe aclarar: Frege no distingue todavía en *Los fundamentos de la aritmética* entre sentido y significado, sino que usa estas expresiones prácticamente como sinónimos. Y cuando habla del principio de contexto, lo hace refiriéndose a lo que las palabras significan sin distinguir entre sentido y significado. Esto alienta, por una parte, la tentación de tratar después de 1891 el “sentido” como significado semántico, por otra parte, a preguntarse, si, en caso de que el principio de contexto sigue efectivamente vigente después de 1891, este vale para el sentido o el significado o para ambos. El propio Frege parece sugerir una lectura así al recurrir en “Über Sinn und Bedeutung” a la metáfora de la luna, la imagen real en el telescopio y la imagen en la retina para explicar la diferencia entre, en este orden, significado, sentido y representación o idea subjetiva. Pero es obvio que este símil solo tiene la intención de ilustrar la diferencia entre la objetividad del sentido y la subjetividad de la representación. Las palabras y los telescopios no tienen muchas otras cosas en común. Me parece que la pregunta de si el principio de contexto vale para el sentido o el significado de la palabra también surge únicamente si uno supone, como lo hacen, por ejemplo, Kripke y Dummett, que Frege forzosamente tiene que tener una noción que corresponde al concepto de significado semántico, el cual, para funcionar, requiere un signo, su significado y un referente. Frege no divide el mundo así, y, ciertamente, el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* tampoco. Veremos esto brevemente de manera explícita haciendo referencia a Frege un poco más adelante. Frege, por su parte, niega que tenga sentido intentar construir una teoría semántica para el lenguaje natural.

El principio de contexto en *Tractatus*

Toda esta desproporcionada discusión de algunos aspectos de la filosofía de Frege tiene el propósito de aclarar que no se puede entender bien la relación entre Frege y Wittgenstein sin someter a una revisión profunda la imagen que se suele tener del primero. No se puede entender el desarrollo que algunas nociones de Frege tomaron a manos de Wittgenstein si no se tiene una mejor comprensión del papel que tenían en la filosofía de Frege, en lugar de simplemente proyectar las nociones contemporáneas a la doctrina de este, como lo hacen muchas veces Dummett o Kripke y también —aunque de manera dis-

tinta— Baker y Hacker. Estoy convencido de que Peter Hacker tiene una comprensión mucho más amplia y profunda de Wittgenstein de la que jamás voy a tener, pero su apreciación de Frege tiene varios defectos —lo que quizá explique por qué no lo toma en serio, ni como filósofo, ni como matemático—.

Sea esto como fuere, veremos ahora, muy brevemente, en lo que se convirtió el principio de contexto de Frege —si se vale decir esto— en el *Tractatus logico-philosophicus*. Como he tratado de convencer al lector en la parte anterior del trabajo, este principio nace en Frege porque toma de Kant la idea de que la unidad mínima de sentido es el juicio o, en su versión, el pensamiento: una entidad objetiva que captamos al expresarla en una oración hablada o escrita. Los pensamientos, por así decirlo, tienen su reino o su dominio en el mundo de las relaciones conceptuales, dicho sea de paso, para socavar otra idea necia que nace de la dogmática proyección de nociones contemporáneas a la doctrina de Frege que son ajenas a ella: que haya sido un platónico metafísico. Una discusión del punto que no puedo ofrecer aquí se encuentra, por ejemplo, en Frapoli.³⁴ Algo simplificado, el principio de contexto no es más que el principio de la prioridad del juicio o de la prioridad de la proposición, como se llega a llamar también al nivel de la expresión lingüística. La entidad mínima que tiene sentido es, realmente, la oración: ella es la que expresa el pensamiento. Como las partes del pensamiento no son, estrictamente, sentidos sino solo partes de estos, el sentido de las palabras no es un sentido completo, sino que como sentido es una parte del sentido de la oración entera. Aunque Frege suele hablar simplemente del sentido de las palabras, en el entendimiento, desde luego, de que es un sentido incompleto si tomamos en serio que no hay sentido menor que el de una oración. Es por eso que fuera del contexto de la oración las palabras carecen de sentido. Y es esta también la razón por la cual es un error suponer que el sentido fregeano es el equivalente del significado semántico de Russell, cosa de la que Russell, al ser un empirista antikantiano, y suponiendo que Frege también lo era, probablemente nunca se percató.

Como es sabido y mencioné al principio de este escrito, donde Wittgenstein menciona el principio de contexto en el *Tractatus logico-philosophicus* es en la § 3.3. Como también es conocido, una oración simple tractariana es un estado de cosas o hecho atómico, y sus nombres simples son los objetos del hecho atómico, formado por el encadenamiento de ellos entre sí. Y esto nos da el motivo fundamental que Wittgenstein tiene para decir que un nombre tiene significado solo en el contexto de una oración: Wittgenstein explica la relación entre objeto y hecho atómico en las § 2.01 a 2.034 y no tengo realmente nada nuevo que decir sobre esto.

³⁴ *The Priority of Propositions...*, 56.

Lo anterior hace evidente, sin embargo, que hay poco que el principio de contexto de Frege tiene en común con el principio de contexto de *Tractatus*, por más parecidos que suenen. Y mientras que el principio de contexto de *Tractatus* efectivamente es parte de una teoría semántica que ancla el lenguaje en el mundo, como lo expresa Anscombe,³⁵ si olvidamos por un momento que el propio *Tractatus* desacredita semejantes intentos, no hay absolutamente nada de esto en la doctrina de Frege. El principio de contexto de Frege es simplemente una consecuencia de su visión del lenguaje natural como un todo armonioso, cuyo funcionamiento tiene que estar garantizado para que podamos empezar a formular teorías y diseñar lenguajes sintéticos especializados con esta finalidad. Para Frege toda ciencia requiere unos prolegómenos que establezcan —en lenguaje natural— los términos primitivos de la ciencia, que esta tiene que tomar como entendidos sin poderlos definir. Para Frege, sin lenguaje natural no hay ciencia y los intentos de explicar el lenguaje natural a partir de la ciencia de la lógica están destinados a fracasar.

Lo anterior es un aspecto que une a Frege y al joven Wittgenstein. No obstante, las diferencias fundamentales de sus perspectivas son, para fines de la lógica, un solo lenguaje que es independiente de la forma concreta que las oraciones particulares tomen. Pero cómo conciben este lenguaje único también es muy diferente. Lo que es determinante en Frege para constituir un contenido semántico más allá de su expresión lingüística, por ejemplo, si es una oración en voz activa o voz pasiva, o si es una oración en alemán, inglés o español, esto es el papel que juega en una inferencia. Eso justamente es lo que capta la conceptografía. Uno tiene la impresión de que solo hay que quitar la vestimenta de la oración con que el lenguaje la viste para su uso diario y después de desnudarla queda su contenido lógicamente relevante. Quitar esta vestimenta no suena complicado. Detrás del francés, alemán e inglés está el tesoro cultural que compartimos todos los hombres, al menos en Occidente. Este es el fundamento sobre el cual se erige la lógica en la visión de Frege.

Por otra parte, para Frege la pregunta de si la estructura del pensamiento corresponde a una estructura de la realidad no tiene sentido. En la oración “El Etna es más alto que el Vesubio”, los nombres particulares *Etna* y *Vesubio* son parte del sentido que expresa toda la oración. Para que la oración trate de estos dos volcanes, los nombres particulares tienen que tener como significado el respectivo volcán. Cómo estos nombres adquieren significado no es cuestión lógica, y Frege tiene poco interés en resolverla. Es resultado de cómo los hombres interactúan con el mundo y hablan de él. Esto tiene que funcionar, si no, no hay ninguna ciencia. Para saber que *Etna* es el nombre de un volcán en Sicilia necesitamos

³⁵ Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1971).

una serie de afirmaciones que permiten reconocer el volcán como el mismo que tiene este nombre cada vez que hablemos de él verídicamente. Frege tiene plena confianza y todo el universo como evidencia de que el lenguaje logra esto.

Que *Etna* signifique el Etna no traslada el volcán al pensamiento; este permanece firmemente anclado en Sicilia. En otras palabras: el volcán con sus rocas y su lava no es parte del hecho; que el volcán consista de roca y lava, desde luego, es otro hecho que solo podemos captar enunciándolo, como dirá Wittgenstein en el *Tractatus*, § 3.221: “Los objetos solamente pueden ser *nombrados*. Los signos los representan. Únicamente yo puedo hablar de ellos; no *puedo expresarlo*. Una proposición solo puede decir cómo es una cosa, no qué sea”.³⁶ Ni un volcán puede ser parte de un hecho, o de un pensamiento, como Frege dirá después de 1891, ni tampoco una clase, según arguye en una carta a Russell, el 27 de diciembre de 1902, con el fin de refutar otro intento de este para señalarle una paradoja.

Frege, ciertamente, está consciente de que no todos los términos que se usan en una ciencia se pueden definir. Para evitar que esta imposibilidad se vuelva un problema para la ciencia, recurrió a las elucidaciones precientíficas, a las verdades autoevidentes y a los axiomas, respectivamente. Aunque esto no convenció a Wittgenstein, como se desprende, por ejemplo, de la § 6.1271 de *Tractatus*, en el que rechaza la obviedad como recurso lógico.

Todas estas reflexiones en su conjunto quizá permitan ver con más claridad que, al menos para Frege, lo que la oración entera significa no es alguna situación geográfica (la ubicación del Etna en Sicilia), por ejemplo, sino el hecho de que el pensamiento que la oración expresa es verdadero o falso y la oración, correspondientemente, se afirme o se niegue. Todo queda enteramente en el ámbito de lo que sabemos del mundo y lo que decimos sobre él. Así, que una oración signifique lo verdadero siempre dependerá de la verdad de otras oraciones, conceptualmente conectadas con ella. Como sabemos, al joven Wittgenstein semejante situación le parecía inaceptable y mejor optó por el atomismo lógico.

Dije lo que acabo de decir para empezar a enfatizar el contraste con el tratamiento que el joven Wittgenstein da a la discursividad de las oraciones. En primer lugar, como ya se sabe, declara que la estructura lógica de la oración no se puede apreciar a partir de su apariencia. Para Wittgenstein no es simplemente una cuestión de dejar fuera de consideración algunos aspectos del lenguaje hablado para llegar, por así decirlo, al núcleo lógico desnudo del discurso. En el *Tractatus*, § 4.002, Wittgenstein dice: “El lenguaje disfraza al pensamiento. Y lo hace de tal manera que por la forma externa de la vestimenta

³⁶ Wittgenstein, *Tractatus...*, § 3.221.

no se puede inferir nada acerca de la forma del pensamiento oculto, porque la forma externa de la vestimenta no está diseñada para permitir reconocer la forma del cuerpo, sino para objetivos completamente diferentes”.³⁷ La actitud de Frege hacia el lenguaje, se puede decir, es pragmática. El lenguaje funciona para muchas cosas, pero también para inferir. La lógica es el producto de este aspecto del funcionamiento práctico del lenguaje. Como acabo de insistir, Frege asume explícitamente que a cada parte de la oración, una vez que la hayamos formulado para expresar un pensamiento (el aspecto de la oración que es relevante para las inferencias), corresponde una parte del pensamiento.

¿Por qué dice Wittgenstein que no podemos inferir la forma del pensamiento de la forma externa de la oración? Hay que tomar en cuenta que para Wittgenstein un pensamiento es una cosa enteramente distinta de la que Frege entiende por este término. Para el *Tractatus*, un pensamiento, siendo un hecho, es el retrato lógico de un hecho; es decir, el pensamiento tiene la forma lógica del hecho que retrata y eventualmente la forma más específica que retrata, por ejemplo, la forma espacial. Para Frege en cambio, recordemos, el pensamiento *es* el hecho, tal cual. No hay otro hecho, aparte del pensamiento, que pudiera retratar. Lo que garantiza su contenido juzgable, interesante para la lógica, es su relación inferencial con otros pensamientos; no una operación que extrae la forma lógica pura para convertir un protopensamiento en el retrato de un hecho posible, como quizá podríamos imaginarnos el proceso complicado del que Wittgenstein habla en la § 4.002. Desde el punto de vista de Frege, Wittgenstein parece duplicar los hechos.

Para Wittgenstein, un pensamiento es verdadero si existe un hecho que retrata. Para Frege, los hechos son la materia de los juicios y constan del contenido juzgable y no juzgable, expresado mediante las oraciones que son afirmadas, lo que para Frege constituye una circunstancia objetiva. Recordemos su reacción alérgica a todo tipo de psicologismo en la lógica. Al ser esto así, dicho sea de paso, Frege necesita la barra de juicio para distinguir pensamientos falsos (o “de prueba”) de aquellos que aceptamos en todo su alcance inferencial, sus respectivas premisas y las conclusiones que se siguen de ellos. Wittgenstein también malinterpreta la barra de juicio de Frege en el *Tractatus*, en § 4.442, y, de hecho, doblemente. Por una parte, la confunde con el signo de afirmación de Russell, pues en Frege es únicamente una barra vertical, separada de la barra del contenido. Pero más importante, no es cuestión de lo que opine Frege acerca de una afirmación, como Wittgenstein dice, sino la situación objetiva de que la oración es afirmada, lo que señala que el pensamiento es verdadero y que la afirmación que expresa ese pensamiento signifique “lo verdadero”.

³⁷ *Ibíd.*, § 4.002.

Los pensamientos no son entidades subjetivas, sino objetivas —cualquiera los puede captar y su afirmación en una oración afirmada es tan objetiva como los pensamientos mismos. Y los podemos descubrir; no los creamos por medio de nuestros procesos de pensamientos cuando tenemos un pensamiento por primera vez. ¿Por qué la oración es capaz de expresar un pensamiento? Porque el pensamiento *es* el sentido de la oración —esta circunstancia de relación recíproca constituye el lenguaje humano—, y sus partes son el sentido de las palabras, como insistí hace rato. Es decir, la parte del lenguaje humano que le interesa a Frege para construir un sistema de ciencia. No tiene ningún problema para admitir que el lenguaje humano tiene también otras funciones y características que son, sin embargo, irrelevantes para la ciencia. En cuanto al lenguaje científico, en el sentido de las palabras, lo comprende cualquiera que entiende el idioma o sistema de signos al que estas palabras pertenecen, como sabemos de “Sobre sentido y significado”. Frege, de hecho, ofrece una sugerencia de cómo hacemos para formar y entender una infinidad de oraciones que nunca habíamos formado o escuchado en el escrito “Lógica en la matemática” de 1914, redactado como preparación para un curso en Jena (en el que participó, como se sabe, Rudolf Carnap). Aunque es interesante, nos desviaría demasiado entrar en todos los detalles. Puesto que Frege consideró cuestiones de la epistemología ajenas a la lógica, no hizo nada para justificar su insistencia en el carácter objetivo de los pensamientos. Frege simplemente es silencioso al respecto.

Claro, si uno no está contento con partir del lenguaje natural como fenómeno dado que no requiere explicación para la tarea mucho más limitada de fundamentar la aritmética, sino que se busca explicar el funcionamiento del lenguaje como tal, la actitud de Frege puede resultar insatisfactoria. Pero, como diría Frege, el lenguaje no se puede explicar porque tal explicación presupone el funcionamiento del lenguaje. Finalmente, en palabras un poco diferentes, Wittgenstein llega al final del *Tractatus* a la misma conclusión.

El principio de contexto en las *Investigaciones filosóficas*

Tal como muestra el trabajo de Sanford Shieh que cité hace rato, las discrepancias entre Frege y el joven Wittgenstein, así como las múltiples maneras en que este hizo comentarios discutibles sobre la doctrina de su antiguo maestro dan para hablar de ellas un buen rato. Si ahora dejamos atrás las múltiples discrepancias entre Frege y lo que Wittgenstein hizo en el *Tractatus logico-philosophicus*, entonces podemos observar cómo varias facetas del pensamiento fregeano tienen continuidad natural en el pensamiento del Wittgenstein maduro. Pero para ver que haya una corriente continua que fluye de Kant y Frege a las *Investigaciones filosóficas*, se tiene que tomar una imagen más completa de Frege de la que pintan muchas veces los filósofos analíticos como, por ejemplo, Peter Ha-

cker. Él empieza su búsqueda de evidencia para la influencia de la doctrina de Frege en la filosofía de Wittgenstein. Caracteriza la situación de esta manera:

La filosofía de Wittgenstein, tanto la temprana como la tardía, está planteada en gran medida en oposición a la de Frege. No se les puede mezclar mejor que el aceite y el agua. [...] Frege, igual que tantos de los filósofos más grandes, tales como Platón, Descartes o Spinoza, era un tejedor de maravillosas redes de ilusión. Wittgenstein era el destructor paradigmático de la ilusión filosófica. Sus filosofías no se pueden poner a trabajar en combinación de manera más fructífera que Láquesis y Átropos.³⁸

Yo creo que la imagen que Hacker pinta aquí no es muy afortunada y no le hubiera hecho mucha gracia al propio Wittgenstein. ¿Agua y aceite sin nada que se parezca? ¿Láquesis y Átropos opuestos totales? Esto suena más a un filósofo analítico dogmático que a una imagen apropiada para el pensador que introdujo la noción de *lo parecido de familia*. En toda la conocida y admitida admiración que Wittgenstein tuvo toda su vida para Frege, ¿no hay ninguna para su visión filosófica? Sea esto como fuere, al incluir sin reservas al joven Wittgenstein en la imagen que está pintando, Hacker deja aquí a un lado las múltiples maneras erradas en que Wittgenstein proyectó en el *Tractatus* posiciones de su maestro británico en Frege. Pero puesto que además descalifica la obra de Frege al por mayor con base en el rechazo explícito del Wittgenstein maduro sobre la construcción de teorías filosóficas se imposibilita a sí mismo —y a sus lectores si le creen— de ver las múltiples maneras en que, a partir de 1929, retoma poco a poco puntos de vista que ya encontramos también en Frege y en parte también en la herencia kantiana de este.

También la clasificación de Frege como tejedor de ilusiones filosóficas hay que tomarla con precaución. Mientras que es verdad, desde luego, que trató de construir un fundamento para un sistema científico, en particular, la aritmética, o insinuó cuáles son algunas de las condiciones para formular leyes de la física en su reseña del libro de Ludwig Lange, no hizo ningún intento por construir una teoría semántica para el lenguaje natural, sino que adoptó una actitud totalmente pragmática acerca de este —a diferencia de comentaristas posteriores de su obra como Michael Dummett—.

Me parece que lo siguiente no es discutible y aunque no hay manera de comprobarlo, podemos tomar como evidencia el prefacio del *Tractatus*: sin Frege no habría filosofía wittgensteiniana, y no solo porque fue Frege quien lo

³⁸ Peter M. Hacker, "Frege and the Later Wittgenstein", en *Wittgenstein: Connections and Controversies*, ed. por Bernhard Weiss (Oxford: Clarendon, 2005), 241.

animó en 1911 a estudiar filosofía con Bertrand Russell. Como sabemos por sus alumnos y biógrafos, Wittgenstein recomendó a sus alumnos la lectura de *Leyes fundamentales de la aritmética* y expresó en varias ocasiones su admiración para el estilo claro de escribir y nítido de pensar de su antiguo maestro. En al menos una ocasión, reconoció la influencia de Frege en su forma de escribir, ciertamente, sin dar los detalles que dijo que sería capaz de dar.

Pero lo cierto es que fuera de comentarios generales como estos, hay poca evidencia directa de aspectos particulares en la filosofía de Frege que Wittgenstein habría adaptado directa y conscientemente de él. Entendemos con Wittgenstein respecto a Frege como entendemos con Frege respecto a Kant. Hay más controversia literal que coincidencia literal. Sin embargo, dado lo parecido de algunas actitudes filosóficas, el pensamiento del precursor intelectual está presente al menos como trasfondo. Por otro lado, no creo que se requiera más para ver que esta corriente de pensamiento fluye de Kant a Frege y de este al Wittgenstein maduro. Sin embargo, no cabe tampoco la menor duda de que, si el Wittgenstein maduro estaba bajo la influencia de Frege más que el Wittgenstein joven, lo que sea que constituya dicha influencia, recibió un desarrollo posterior gigante y totalmente original.

Hacker tiene razón, desde luego, en que Wittgenstein rechazaba todo intento de construir teorías filosóficas y no tenía un uso para el proyecto filosófico declarado de Frege cuando se puso a trabajar en lo que dio como resultado las *Investigaciones filosóficas*. Pero, a pesar de que el programa logicista como tal no dio los frutos que Frege vislumbraba, el enorme esfuerzo en su elaboración no solo cambió para siempre la filosofía, sino que dejó una herencia de enorme riqueza de pensamiento que las corrientes filosóficas predominantes del siglo xx no supieron aprovechar. Fue precisamente Wittgenstein quien mejor apreció el espíritu pionero de Frege al haber dejado atrás el atomismo epistemológico que todavía caracterizó gran parte del pensamiento del siglo pasado, y que aún se encuentra en los supuestos básicos de muchos filósofos hasta el día de hoy.

Por otra parte, Hacker reconoce que Frege tuvo una influencia importante en la filosofía de Wittgenstein; lo que niega es que haya una visión filosófica compartida. Quizás porque quiere defender a toda costa su afirmación de que “la concepción de la filosofía por la que las *Investigaciones* abogan no tiene precedente, aunque es anticipado, en un sentido limitado, por el programa del *Tractatus* para una futura filosofía”,³⁹ como dice en “Frege and the early Wittgenstein”. No voy a comentar esta afirmación. Pero con todo y esto, creo que Hacker no estaría en desacuerdo con estas líneas que tomo de Charles Taylor,

³⁹ “Frege and the Early Wittgenstein”, en *Wittgenstein: Connections and Controversies* (Oxford: Clarendon, 2001).

cuando este comenta un empuje wittgensteiniano en el planteamiento de Robert Brandom de esta manera:

Podemos ver esto como un holismo multidimensional. Como Wittgenstein y otros que, a fin de cuentas, remiten de vuelta a Kant [...]. [Brandom] ofrece una crítica devastadora del atomismo que es implícito en la epistemología postcartesiana predominante [...]. Él destrona la representación como el bloque constructivo primario del pensamiento y lenguaje. Lo que es crucial son las inferencias.⁴⁰

Un poco más adelante, Taylor continúa:

Herder protesta [contra Condillac] que la cuestión realmente difícil ha quedado encubierta. ¿Cómo obtienen ellos la capacidad de comprender lo que es una “palabra”, un signo “instituido”, qué es lo que implica? Tanto sobre Kant como sobre Frege, Wittgenstein desarrolla algo de lo que esto involucra, es decir, el trasfondo de prácticas y actividades y el entendimiento que suponen, que hacen posible nuestros usos de lenguaje al conferir sentido a ellos. El lenguaje significativo requiere un contexto de acción.

Canónicamente, podemos ver cómo esta consciencia se desarrolla en nuestra tradición filosófica sobre algo así como dos siglos que deshace poco a poco las abstracciones de visión estrecha de la línea principal de la epistemología moderna [...]. Kant introduce la primacía del juicio, es decir, no se puede entender lo que es dominar una palabra o un concepto sin dominar la proeza de hacer juicios. Frege desarrolla este punto con su declaración de la primacía de la oración.

Pero Wittgenstein nos lleva mucho más allá de esto, porque él ve que hacer juicios moldeados en la forma de las oraciones es solo uno entre muchos juegos de lenguaje. Más precisamente, hay una familia de juegos así que tienen en común que ponen en juego los “contenidos proposicionales”, combinaciones de referencia y predicado que se pueden usar para hacer afirmaciones empíricas [...], para formular preguntas acerca de cómo las cosas están, y dar órdenes. Pero una gran cantidad de otras cosas suceden en el lenguaje.⁴¹

Se puede establecer sin mucho problema una serie de tópicos en los que Frege y el Wittgenstein maduro coinciden en cuanto a sus puntos de vista:

1. Tanto Frege como Wittgenstein toman el lenguaje natural por algo dado y el lugar de donde arrancar. Ninguno de los dos hace ningún intento por construir una teoría de significado para el lenguaje natural.⁴²

⁴⁰ Charles Taylor, “Language Not Mysterious”, en *Reading Brandom on Making it Explicit*, ed. por Bernhard Weiss y Jeremy Wanderer (Londres: Routledge, 2010), 32.

⁴¹ *Ibíd.*, 33

⁴² Es interesante observar en este contexto que Robert Brandom, quien entiende su filosofía, en-

2. Ambos describen la capacidad de las palabras de referir como consecuencia de su papel en actos de habla enteros, y no el significado de una oración completa como la suma de los significados de sus partes (o sea, suscriben el principio de prioridad proposicional y el principio de contexto).
3. Ambos rechazan el atomismo lógico al menos implícitamente.
4. Ambos rechazan las teorías de correspondencia de la verdad. La verdad de una oración, el hecho que se afirma, depende de la verdad de muchas otras oraciones, no de una relación individual entre cómo las cosas están en el mundo y en la estructura de los componentes de la oración que las representan.

Erich Reck⁴³ sugiere en su artículo “Frege’s influence on Wittgenstein: reversing metaphysics via the context principle” que lo decisivo de la imagen agustiniana es un orden de explicación y que es este orden el blanco de la crítica wittgensteiniana en las *Investigaciones filosóficas* de la siguiente manera:

1. Nosotros simplemente suponemos que existe un dominio de objetos que se identifican por sí solos; “objeto” y “existencia” son nociones primitivas. Las mesas y las sillas o las personas son ejemplos paradigmáticos.
2. El significado de las palabras se explica entonces como alguna forma de referencia directa a semejantes objetos, por lo que “referencia” también es una noción primitiva.
3. El uso descriptivo de nuestras palabras y la verdad/falsedad de las oraciones en que aparecen se explican en términos de estos significados, es decir, en términos de referencia; y la objetividad de nuestros juicios se explica en términos de semejante verdad/falsedad.
4. Finalmente, se supone implícita o se postula explícitamente algún tipo de conocimiento que complementa las etapas 1 a 3. El paradigma aquí es la observación directa de cosas, animales y personas y, por consiguiente, conocerlos como pasan frente a nuestros ojos.

tre otros aspectos, como desarrollada a partir de un pragmatismo lingüístico que piensa encontrar en Frege y más claramente en la filosofía del Wittgenstein maduro, difiere en este punto con ambos. Según él, lo que se requiere no es ninguna teoría semántica, sino muchas. “Correspondientemente, las conclusiones que a mí me parece que deberían sacar de las consideraciones y los recordatorios bien recibidos que Wittgenstein ha reunido para nosotros no es que no necesitemos ninguna teoría sobre nuestras prácticas discursivas, sino que necesitamos más de ellas”. Robert Brandom, “Some Strands of Wittgenstein’s Normative Pragmatism, and Some Strains of his Semantic Nihilism”. *Disputatio: Philosophical Research Bulletin* 8, n.º 9 (2019): 106.

⁴³ Erich H. Reck, “Frege’s Influence on Wittgenstein: Reversing Metaphysics via the Context Principle”, en *Early Analytic Philosophy*, ed. por W. W. Tait (Chicago: Open Court, 1997).

Reck mantiene que no solo Wittgenstein se opone a este orden de explicación revelado en la imagen agustiniana, sino que cuestionarlo es una idea fregeana. También Hacker admite algo así. En su artículo sobre la influencia de Frege en el joven Wittgenstein dice: “Una de las múltiples ventajas del análisis funcional de Frege sobre la lógica de sujeto/predicado fue que, [el joven Wittgenstein] pensó que justificó tanto la idea, anticipada por Kant, de la primacía lógica del juicio sobre los conceptos, como ofreció una nueva función-teorética, razón para ella, cambiando al mismo tiempo el concepto de un concepto”.⁴⁴

Hay todavía un tópico más que quiero tratar antes de discutir el punto principal de este escrito con relación a la filosofía del Wittgenstein maduro. Es un asunto que, según creo, muestra más claramente que la evaluación que Hacker ofrece de la relación entre el Wittgenstein maduro y Frege es alimentada al menos, en parte, por prejuicios que distorsionan su visión. Según creo, Hacker juzga mal la actitud que Wittgenstein expresa en las *Investigaciones filosóficas* respecto a Frege y al autor de *Tractatus*, al citar el famoso pasaje de las *Confesiones* de San Agustín en el primer párrafo. Voy a citar un pasaje de Hacker (tomado de “Frege and the later Wittgenstein”) para luego tratar de hacer plausible por qué pienso que se equivoca. Esto nos permitirá también transitar naturalmente a la cuestión del principio de contexto.

Las *Investigaciones filosóficas* abren con una cita de la autobiografía de San Agustín en la cual narra la manera en la cual supone que haya aprendido el lenguaje él mismo como niño. De esta descripción poco autoconsciente, Wittgenstein deriva un número de tesis que, pensó, sirven de base para muchas explicaciones filosóficas de la naturaleza del lenguaje, al aplicar sofisticadas reservas y refinamientos. Para los propósitos presentes, las tesis relevantes son dos: primero, que (después del examen o análisis lógico debido) toda expresión significativa que contribuye a la determinación del sentido de una oración tiene un significado, el cual es la entidad que representa. Es decir, la función esencial de las palabras es representar un significado en el contexto de una oración. Segundo, las oraciones son combinaciones de palabras cuya función esencial es describir. Estos dos componentes de la imagen agustiniana constituyen un *leitmotif* de las *Investigaciones filosóficas* y, de hecho, de gran parte de la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein.⁴⁵

Más adelante del pasaje citado, Hacker remite a un pasaje de *Wittgenstein: understanding and meaning* de autoría suya junto con Gordon Baker, donde explícitamente nombran a Frege y al joven Wittgenstein como blanco de la cita de San Agustín. Enseguida reporta que Peter Geach encontró su inter-

⁴⁴ Hacker, “Frege and the Early Wittgenstein”, 198.

⁴⁵ Hacker, “Frege and the Later Wittgenstein”, 238-239.

pretación perversa, cuando recuerda lo que Wittgenstein le había comentado acerca de Frege. Pero eso no hizo titubear a Hacker en su juicio. Sus razones principales son estas:

1. Frege ciertamente no mantuvo que “algún hombre” en “algún hombre es rico” tiene un significado dado que no forma una unidad lógicamente significativa que contribuye al sentido de la oración de la cual es una parte. Pero —simplificando el argumento de Hacker— sí tiene un significado como concepto.
2. Frege dijo en *Leyes fundamentales de la aritmética* que todo nombre bien formado tiene que tener un significado, ya sea un nombre propio o un nombre conceptual.
3. Una expresión tiene significado solo en el contexto de una oración, y cómo se analiza la oración en nombres que representan significados depende en algunos casos del tipo de oración.
4. Con estas y otras salvedades, la concepción de Frege sobre cómo funciona cualquier simbolismo para la expresión de pensamientos se encuentra en el campo de fuerza de la protoimagen agustiniana.

En otras palabras, la teoría de Frege es un poco más sofisticada, pero estas sofisticaciones no quitan que, en lo esencial, la función de una palabra es tener un significado, justamente como dice San Agustín.

El punto 1 sirve para contestar a Geach, pero realmente no logra refutarlo, como espero hacer plausible a continuación sin entrar en los detalles de dicha discusión. El punto 3 no es un asunto menor, para pasarlo por alto como lo hace Hacker: si uno analiza esta situación con seriedad, ve con claridad que la manera en que los nombres particulares de Frege designan nada tiene que ver con la imagen agustiniana invocada. Creo haber demostrado esto a lo largo de la primera parte de este trabajo. La remisión a *Leyes fundamentales* en el segundo punto no toma en cuenta que los objetos a que se refiere Frege ahí son valores de verdad, lo verdadero y lo falso. Y como sabemos, estos nombres no significan más que la circunstancia de que el pensamiento expresado es un hecho que se afirma y se niega, respectivamente. Seguramente no se trata de objetos que uno asociaría con la crítica que Wittgenstein formula a lo largo de *Investigaciones filosóficas* a la imagen agustiniana que invoca al principio del libro. Y la razón que Frege tiene para exigir que todo nombre tenga un significado en este sentido no nace de una teoría semántica del lenguaje natural, como Hacker parece insinuar, sino que cubre una preocupación epistémica: únicamente así se garantiza que estemos formulando una afirmación científicamente seria acerca del mundo. Las afirmaciones tienen que tratar de algo para decir algo sobre algo. Esto no excluye que haya otros actos de habla que no sean afir-

maciones en este sentido. Wittgenstein seguramente no trataba de negar que tuviera sentido emitir afirmaciones científicas. Pero si Frege está incluido en la crítica a la imagen agustiniana del lenguaje, precisamente esto sería lo que se reclamaría sobre la intención de Wittgenstein. Esto da cuenta también del cuarto punto. Si el Wittgenstein maduro entiende que Frege no trató de construir una teoría semántica para el lenguaje natural,⁴⁶ no tiene sentido que lo quiera incluir implícitamente como objeto de crítica en el pasaje citado de San Agustín. Para mí está completamente claro que Hacker se excede en su evaluación de la primera sección de las *Investigaciones*.

Como dije, hay pocas citas directas en el legado de Wittgenstein que ejemplifican su apreciación de Frege y, las que hay, se pueden interpretar de manera diversa. Me permitiré citar un pasaje y darle una lectura favorable para mi causa, aunque admito que no es forzoso leer el pasaje así. En el *Big typescript*, apartado 267v, se lee lo siguiente:

Las ecuaciones de Lagrange, las leyes de Kepler, un enunciado de la historia natural, la oración “ahí va el señor N. N.”, todos ellos tienen un diferente tipo de uso, aun si hay una relación entre ellos. Es que todos son instrumentos para fines de diferente tipo (aunque relacionados en cierto grado).

Y aquí se puede apreciar el efecto desafortunado que ha tenido la preocupación con el “sentido” de la oración, el “pensamiento” que expresa. Puesto que así se consideran ideas características que se asocian con las palabras de la oración como las primordiales, aun donde ni siquiera lo son, y todo depende de la técnica de su uso. Y se puede decir que la oración tiene otro sentido si produce otra imagen. Y si se me permite adivinar la idea fundamental de Frege en su teoría del sentido y del significado de las oraciones entonces continuaría: el significado de la oración, en el sentido de Frege, es su uso.⁴⁷

Este pasaje ciertamente incluye una crítica del programa de sistematización que intentó Frege; en este sentido, no tomó en cuenta lo suficiente que

⁴⁶ Dado que Frege mantenía de manera muy explícita que la semántica del lenguaje natural es inefable, muy probablemente Wittgenstein conocía esta postura de su antiguo maestro. Véase sobre este punto, por ejemplo, Leila Haaparanta, “Frege on Existence” en Haaparanta y Hintikka, eds., *Frege Synthesized: Essays on the Philosophical and Foundational Work of Gottlob Frege* (Dordrecht: D. Reidel, 1986); Jan van Heijenoort, “Logic as Calculus and Logic as Language”, *Synthese* 17 (1967); y Jaakko Hintikka, “Frege’s Hidden Semantics”, en *Revue Internationale de Philosophie* 33 (1979); “Semantics: A Revolt Against Frege”, ed. por G. Fløistad, *Contemporary Philosophy*, vol. 1 (Boston: The Hague; Martinus Nijhoff, 1981); y “Wittgenstein’s Semantical Kantianism”, en *Ethics, Proceedings of the Fifth International Wittgenstein Symposium*, ed. por Edgar Morscher y Rudolf Stranzinger (Holder-Pichler-Tempsky: Vienna, 1981).

⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript: TS 213*, ed. y trad. por C. Grant Luckhard y Maximilian A. E. Aue (Sussex Occidental, GB: Wiley-Blackwell, 2013), 267v.

no solo los usos científicos del lenguaje se distinguen de los usos no científicos, sino que tampoco los usos científicos son tan uniformes como él pensó. Pero esta no es una crítica exclusiva de Frege, sino de prácticamente todos los intérpretes y sucesores de Frege que Wittgenstein conoció. Ellos se fijaron exclusivamente en cuestiones de sentido y significado o significado y referencia a partir de consideraciones puramente formales y, a diferencia de Frege, trataron de extender las reglas abstractas que obtuvieron a todo el lenguaje humano. Y que sea esto lo criticado explica la observación final. Frege pensó que para garantizar el sentido y el significado de nuestros enunciados basta con asegurar que todos los componentes de los enunciados tengan un significado, para garantizar que el enunciado trate de algo. No basta con esto, dice Wittgenstein, ni siquiera para la ciencia: lo decisivo es el uso que el enunciado tiene. Pero reconoce que el movimiento de Frege, su exigencia, era un movimiento en la dirección correcta, mientras Russell y sus seguidores, incluyendo él mismo de joven, no alcanzaban a ver este punto.

Ese pasaje por sí solo, desde luego, no sirve para demostrar nada. Pero pienso que puede reforzar la imagen general que he esbozado: el Wittgenstein maduro aprecia mucho mejor que el Wittgenstein joven algunas de las facetas de la filosofía de Frege,⁴⁸ que, en el panorama general de la filosofía occidental desde Descartes hasta nuestros días, sobresalen de manera más importante incluso que sus contribuciones a la lógica moderna que tanto le fascinan a la filosofía analítica, pero que finalmente también han sabido aprovechar a medias: solo tomaron en cuenta su lado formal, la mayoría de las veces, se perdieron de lo que era realmente importante desde un punto de vista filosófico menos estrecho.

En este cuadro general es como se debería ver también el muy breve pasaje en que Wittgenstein menciona el principio de contexto de Frege en las *Investigaciones filosóficas*. En este caso, Hacker tiene que criticar a Wittgenstein para defender su idea de que la filosofía de Wittgenstein no tenga precursores. Sobre el pasaje en cuestión, Hacker dice en su artículo sobre Frege y el Wittgenstein maduro:

Para el Wittgenstein posterior, la razón para el principio de contexto es que la oración (incluso una oración de una palabra) es el movimiento mínimo en un juego de lenguaje. Él comenta (*Investigaciones filosóficas*, § 49) que es esto lo que Frege quiso decir con el principio de contexto —una observación que oculta el motivo de Frege y su inspiración función-teórica—. Nombrar no está en el mismo nivel que describir. En el

⁴⁸ Más específicamente, Frege propone una filosofía de lenguaje inferencial que se basa en la práctica de afirmar y negar un enunciado, así como en sus respectivas consecuencias y antecedentes.

Tractatus mantuvo que un signo cumple un papel representativo solo en el contexto de un hecho representante. En las *Investigaciones* mantuvo que un nombre contribuye a decir algo (es decir, a un movimiento en un juego de lenguaje) solamente en el contexto de una oración o si es empleado como oración de una sola palabra.⁴⁹

Para entender mejor a lo que Hacker se refiere con “inspiración-función teórica” voy a citar otro pasaje de su artículo sobre Frege y el joven Wittgenstein:

[Frege] arguyó que una palabra tiene significado solo en el contexto de una oración que expresa un contenido de un juicio posible. Porque el contenido de un juicio es correlativo a sus poderes inferenciales y una palabra contribuye a las inferencias únicamente como un constituyente de una expresión de un contenido juzgable o pensamiento. Él vio los conceptos como surgiendo (*inter alia*) a través del análisis función-teórico, dado que cualquier expresión del contenido de un posible juicio se puede ver como escindiendo de diferentes maneras en una expresión de argumento y un nombre de función.⁵⁰

Lo único que esto demuestra, según creo, es que el Wittgenstein maduro entendió a Frege mucho mejor que Hacker; en particular, que apreció mucho mejor el motivo que Frege tuvo para tener el principio de contexto como una de sus ideas filosóficas centrales, no solo desde que lo enunció explícitamente en *Fundamentos de la aritmética*, sino haciendo uso de él implícitamente ya en *Conceptografía*. Y que este motivo era kantiano, según también Hacker admite, como Frege⁵¹ explícitamente dice en sus apuntes para Ludwig Darmstaedter, la prioridad del juicio, o de la proposición o de la oración es la unidad mínima del sentido. Se requiere una acrobacia mental considerable para insistir en que el motivo de Frege es puramente función-teórica en el sentido limitado que insinúa Hacker en el segundo pasaje citado y para negar la similitud con lo que dice Wittgenstein en las *Investigaciones*. Frege no solo parte de los juicios, sino de los contenidos concretos, y los ejemplos que da siempre son de usos prácticos del lenguaje. A veces son de la práctica común, a veces de la práctica de los matemáticos. Pero siempre es la práctica. Lo que no quiere decir que Frege sacó de esto la misma conclusión que Wittgenstein. Es cierto, desde luego, que para algunas ideas de Wittgenstein no se encuentran antecesores. Pero esto no quita tampoco que, efectivamente, había ideas precursoras.

⁴⁹ Hacker, “Frege and the Later Wittgenstein”, 204.

⁵⁰ Hacker, “Frege and the Early Wittgenstein”, 198.

⁵¹ Gottlob Frege, “[Aufzeichnungen für Ludwig Darmstaedter]”, en *Nachgelassene Schriften. Unter Mitwirkung von Gottfried Gabriel und Walburga Rödding bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach (=Gottlob Frege. Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel, Bd. 1), 2.ª ed.* (Hamburg: Meiner, 1983).

Voy a apoyarme en una cita del libro *Making it explicit*, de Robert Brandom, de 1994, en el que refiriéndose a la *Conceptografía*, dice lo siguiente:

La insistencia kantiana de Frege en la prioridad de lo proposicional de contenidos juzgables es un aspecto en su búsqueda de un orden de inferencialista racional de explicación semántica. Él acepta el descubrimiento de Kant de que la noción de contenido se tiene que hacer inteligible primero para juicios, que son los únicos que pueden hacer las veces de premisas y conclusiones en inferencias, y solo después pueden extenderse a los contenidos expresados mediante fragmentos de oraciones declarativas.⁵²

Mientras Hacker argumenta que el principio de contexto estuviera motivado únicamente por necesidades de análisis, Brandom arguye que su motivo era mucho más amplio que la explicación inferencialista de contenido. En esto, efectivamente, hay una diferencia importante con la mucho más amplia visión de Wittgenstein, la cual precisamente se niega a aceptar la visión limitada del lenguaje que se usa en inferencias. Pero Wittgenstein, seguramente, tampoco lo excluye, aunque dice relativamente muy poco acerca de ello, dadas sus otras preocupaciones.

La diferencia entre la visión de Hacker y la que reporta Brandom es importante, sin embargo, porque me parece que detrás de las palabras de Hacker se esconde un malentendido fundamental que la explicación de Brandom excluye: el principio de contexto, tal como lo explica Hacker, no excluye que los nombres designen un referente antes de formar parte de la oración.

En realidad, en la reseña de un libro del físico alemán Wilhelm Lange, de 1891, bajo el título “Sobre la ley de la inercia”, Frege establece explícitamente que únicamente como parte de un sistema de hipótesis se puede establecer la verdad universal de un enunciado —o su carácter de ley natural— y observa que el intento de demostrar la verdad de sus leyes a partir de la observación directa de eventos aislados es la razón por la que las leyes de movimiento de Newton no pueden servir de base para explicar la inercia. En general, la verdad de un enunciado depende para Frege siempre de su papel en una inferencia. Lo que se juzga es el hecho, y para Frege el hecho es lo mismo que un pensamiento verdadero, como explícitamente establece en su ensayo de 1919: “El pensamiento”.

⁵² Robert Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 95.

Conclusiones

Para resumir, si considero, por ejemplo, el libro reciente de Michael Potter —al que me he referido en algunas ocasiones a lo largo de este escrito—, que narra la historia de la filosofía analítica de Frege a Ramsey, entonces se puede ver como natural que enfatice aquellos rasgos particulares, en la doctrina de Frege, que contribuyeron a ese desarrollo y cuyas huellas se pueden detectar en las teorías actuales que los filósofos analíticos abrazan. Este método parece natural y tiene sus méritos. Pero tiene la desventaja de dejar fuera de consideración todas aquellas facetas de la doctrina, nuevamente, en particular de Frege, que no parecen haber hecho ninguna contribución positiva al desarrollo de la filosofía del siglo xx, pero que pueden haber tenido un papel importante en el sistema filosófico que buscó establecer Frege. Por esto, yo he tratado de invertir ese proceso: parto de la doctrina de Frege y señalo algunos de los defectos que la filosofía analítica posterior parece tener desde esta perspectiva. Y hay varios. En especial, me he referido aquí al principio de contexto. Aparte de los problemas detallados que pienso que surgieron por ignorar o malentender el principio de contexto de Frege, me parece que seguir los meandros del pensamiento occidental de esta manera revela también que el desarrollo de la filosofía analítica se privó de revelaciones filosóficas de Frege y que fue el pensamiento del Wittgenstein maduro el que, con todo y su crítica radical del proyecto de Frege, volvió a descubrir algunos de sus adelantos meritorios que el tratamiento de su doctrina por la corriente dominante de la filosofía analítica habían vuelto inaccesibles.

Agradecimientos

Este artículo es una versión modificada y un poco ampliada de una conferencia que presenté en el marco del “VIII Congreso ‘Wittgenstein en español’” en Cali, Colombia, por invitación de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Valle de Cali y del organizador, el doctor Alejandro Tomasini Bassols del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Ciudad de México. Agradezco a mi amigo Jorge Roaro por la revisión de un borrador previo de la conferencia.

Bibliografía citada

- Anscombe, Gertrude Elizabeth. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Nueva York: Harper, 2.^a ed., 1971.
- Baker, Gordon P. y Peter Michael Hacker. *Frege: Logical Excavations*. Nueva York: Oxford University Press, 1984.
- Brandom, Robert. “Frege's Technical Concepts: Some Recent Developments”. En *Frege Synthesized*, editado por Leila Haaparanta y Jaakko Hintikka, 253-298. Dordrecht: Reidel, 1986.

- *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- “Some Strands of Wittgenstein’s Normative Pragmatism, and Some Strains of his Semantic Nihilism”. *Disputatio: Philosophical Research Bulletin* 8, n.º 9 (2019).
- Burge, Tyler. *Truth, Thought, Reason*. Oxford: Clarendon, 2005.
- Dummett, Michael. “Frege and Analytical Philosophy”. *London Review of Books* 2, n.º 18 (1980). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v02/n18/michael-dummett/frege-and-analytical-philosophy>
- *Frege: Philosophy of Language*. Londres: Gerald Duckworth, 1973.
- “The Context Principle: Centre of Frege’s Philosophy”. En *Logik Und Mathematik. Frege-Kolloquium Jena 1993*, 3-19. Boston: De Gruyter, 1995.
- *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- “What is a Theory of Meaning? (I)”. En *The Seas of Language*, 1-33. Oxford: Clarendon, 1993.
- Frápólli, María José. “Grue, Tonk, and Russell’s Paradox: What Follows from the Principle of Propositional Priority?”. En *The Priority of Propositions: A Pragmatist Philosophy of Logic*, 151-174. Cham: Springer, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-25229-7>
- Frege, Gottlob. “[Aufzeichnungen für Ludwig Darmstaedter]”. En *Nachgelassene Schriften. Unter Mitwirkung von Gottfried Gabriel und Walburga Rödding bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach (=Gottlob Frege. Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel, Bd. 1), 2.ª ed., 273-277*. Hamburgo: Meiner, 1983.
- *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* [Conceptografía]. Halle: Nebert, 1879. Republicado en Frege, Gottlob. *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, V-88, editado por Ignacio Angelelli. Hildesheim: Georg Olms, 1998.
- *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* [Los fundamentos de la aritmética], editado por Christian Thiel. Hamburgo: Meiner, 1988.
- *Grundgesetze der Arithmetik I/II*. Hildesheim: Georg Olms, 2009.
- “Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift”. *Zeitschrift für Philosophie Und Philosophische Kritik* 81, 48-56, (1882). Republicado en Frege, Gottlob. *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, 106-114, editado por Ignacio Angelelli. Hildesheim: Georg Olms, 1998.
- “Über Sinn und Bedeutung”. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 100, 5-50 (1892). Reimpreso en Frege, Gottlob. *Kleine Schriften*, 2.ª ed., 143-162, editado por Ignacio Angelelli. Hildesheim: Georg Olms, 1990.

- Gabriel, Gottfried. “Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy”. En *From Frege to Wittgenstein*, 39-51, editado por Erich H. Reck. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Haaparanta, Leila y Jaakko Hintikka, eds. *Frege Synthesized: Essays on the Philosophical and Foundational Work of Gottlob Frege*. Dordrecht: Reidel, 1986.
- Hacker, Peter Michael. “Frege and the Early Wittgenstein”. En *Wittgenstein: Connections and Controversies*, 191-218. Oxford: Clarendon, 2001. doi: 10.1093/019924569X.003.0007
- “Frege and the Later Wittgenstein”. En *Wittgenstein: Connections and Controversies*, 219-242. Oxford: Clarendon, 2005. doi: 10.1093/019924569X.001.0001
- Heijenoort, Jan Van. “Logic as Calculus and Logic as Language”, *Synthese* 17 (1967): 324-330.
- Hintikka, Jaakko. “Frege’s Hidden Semantics”. En *Revue Internationale de Philosophie* 33, (1979): 716-722.
- “Semantics: A Revolt Against Frege”. En *Contemporary Philosophy, vol. 1*, editado por Fløistad Guttorm 57-82. Boston: The Hague; Martinus Nijhoff, 1981.
- “Wittgenstein’s Semantical Kantianism”. En *Ethics, Proceedings of the Fifth International Wittgenstein Symposium*, editado por Edgar Morscher y Rudolf Stranzinger, 375-390. Holder-Pichler-Tempsky: Vienna, 1981.
- Kripke, Saul. “Frege’s Theory of Sense and Reference: Some Exegetical Notes”. *Theoria* 74 (2008): 181-218. Reimpresión con comentarios del autor en Kripke, S., *Philosophical Troubles: Collected Papers I*, 254-291. doi: 10.1111/j.1755-2567.2008.00018.x
- Künne, Wolfgang. “Sense, Reference and Hybridity. Reflections on Kripke’s Recent Reading of Frege”. *Dialectica* 64, n.º 4 (2010): 529-551. doi: 10.1111/j.1746-8361.2010.01255.x
- Macbeth, Danielle. *Frege’s Logic*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Pelletier, Francis J. “The Principle of Semantic Compositionality”. *Topoi* 13 (1994): 11-24. doi: 10.1007/BF00763644
- Potter, Michael. *The Rise of Analytic Philosophy, 1879-193: From Frege to Ramsey*. Londres: Routledge, 2020.
- Reck, Erich H. “Frege’s Influence on Wittgenstein: Reversing Metaphysics via the Context Principle”. En *Early Analytic Philosophy*, editado por W. W. Tait, 123-85. Chicago: Open Court, 1997. <https://pdfs.semanticscholar.org/a5e1/f41223452caf0775fe03ed08417e3530a9b8.pdf>
- ed. *From Frege to Wittgenstein Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press, 2002. doi: 10.1093/0195133269.003.0001
- Shieh, Sanford. “Review of Danielle Macbeth, Frege’s Logic”, *Notre Dame Philosophical Reviews* 11 (2005).

- “What Could be the Great Debt to Frege? or Gottlobius ab paene omni naevo vindicatus”. *Disputatio: Buletín de investigación filosófica* 10, n.º 18 (2021): 5-62.
- Sluga, Hans. *Gottlob Frege: The Arguments of the Philosophers*. Nueva York: Routledge, 1980.
- Sullivan, Peter. “Frege’s Logic”. En *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege: Volume 3*, editado por Dov M. Gabbay y John Woods, 658-771. Ámsterdam: Elsevier Science, 2004.
- Taylor, Charles. “Language Not Mysterious”. En *Reading Brandom on Making it Explicit*, editado por Weiss, Bernhard y Jeremy Wanderer, 32-62. Londres: Routledge, 2010.
- Weiss, Bernhard y Jeremy Wanderer. *Reading Brandom on Making it Explicit*. Londres: Routledge, 2010.
- Wischin, Kurt. “La justificación de las inferencias: Frege y el Tractatus 5.132”. *Disputatio: Philosophical Research Bulletin* 6, n.º 7 (2017): 385-421.
- Wittgenstein, Ludwig. *Logisch-philosophische Abhandlung-Tractatus logico-philosophicus: Kritische Edition*, 2.ª edición por Brian McGuinness y Joachim Schulte. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2001.
- *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition* [Investigaciones filosóficas], editado por Joachim Schulte en colaboración con Heikki Nyman, Eike von Savigny y Georg Henrik von Wright. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2001.
- *The Big Typescript: TS 213*, editado y traducido por C. Grant Luckhard y Maximilian E. Aue. Sussex Occidental, GB: Wiley-Blackwell, 2013.
- *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción por Alejandro Tomasini. Ciudad de México: Procesos Editoriales don José, 2022.

Borges y el universo de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” como caso extremo de la filosofía de Berkeley

“Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” as an extreme case of Berkeley’s philosophy

Carlos Víctor Alfaro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) /
Universidad Nacional de Rosario
ORCID: 0000-0003-4367-1253

Resumen

El relato de Borges “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” es una verdadera exposición del sistema filosófico berkeleyano. El escritor argentino lleva los planteamientos de Berkeley hasta las últimas consecuencias para mostrar que sin la hipótesis de la existencia divina es imposible fundamentar la subsistencia del *yo*. Los tlönianos se adhieren al panteísmo. La hipótesis de un sujeto percipiente único que crea la realidad cuando la percibe es la solución al materialismo. Borges señala que la adopción de este *panteísmo idealista* conlleva tres ventajas: primero, el repudio del solipsismo; segundo, la posibilidad de conservar la base psicológica de las ciencias; tercero, la posibilidad de conservar el culto a los dioses, ya que este sujeto percipiente único e indivisible es una divinidad. Por otro lado, Berkeley no se consideraba un panteísta. Él sostenía que Dios era una sustancia independiente de las almas humanas. Pero estas últimas no pueden percibir, pensar, ni siquiera intuir el transcurso del tiempo, a no ser por medio de la sustancia creadora. El autor de la naturaleza es la verdadera sustancia independiente: sin sus creaciones no hay ideas para percibir que puedan ser luego representadas mentalmente; ni siquiera hay deseo, ya que la apetencia por nada es imposible. El autor de la naturaleza se transforma en el único sujeto de su mundo, tal como sucedía con la entidad de Tlön.

Abstract

Borges’s story “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” is an exposition of the Berkeleyan philosophical system. The Argentinian writer takes Berkeley’s ideas to their ultimate consequences to show that, without the hypothesis of divine existence, it is impossible to find the subsistence of the *I*. The Tlönians adhere to pantheism. The hypothesis of a single percipient subject who creates reality when he perceives it is the solution to materialism. Borges points out that this “idealist pantheism” adoption entails three advantages. First, the

repudiation of solipsism. Second, the possibility of preserving the psychological basis of the sciences. Third, the possibility of preservation of the cult of the gods since this unique and indivisible percipient subject is a divinity. On the other hand, Berkeley did not consider himself a pantheist. He maintained that human souls were substances independent of God. But these cannot perceive, think, or even intuit the passage of time other than through the creative substance. The author of nature is the true independent substance. Without his creations, there are no ideas to perceive that can be mentally represented. There is not even desire since the desire for nothing is impossible. The author of nature becomes the sole subject of his world, just as it happened with the entity of Tlön.

Palabras clave

Borges, Berkeley, yo, Dios, materia.

Keywords

Borges, Berkeley, I, God, matter.

Fecha de recepción: diciembre 2023

Fecha de aceptación: marzo 2024

Introducción

La relación entre la obra de Borges y el pensamiento de Berkeley no es una especulación. En sus ensayos y cuentos, el escritor argentino refirió el *idealismo* del filósofo irlandés. Específicamente, un trabajo titulado “La encrucijada de Berkeley”, incluido en *Inquisiciones*,¹ trata sobre el sistema filosófico del mencionado pensador.

Borges argumenta que la extensión es una abstracción supuesta como un intento desesperado para sostener el dualismo ontológico *res cogitans/res extensa*. Pero Berkeley rechaza la existencia de la materia y, con ello, todas sus propiedades. Este sostenía que las cosas del mundo o carecen de existencia, o bien solo subsisten en la mente de un espíritu eterno. El autor de *Inquisiciones* afirma que el Berkeley filósofo establecía que *ser es ser percibido*, pero el Berkeley obispo, creyente, argumentó que los entes subsistían en la mente de un espíritu eterno. Es decir, la existencia del mundo se fundaría, según Berkeley, en la existencia de Dios, que es el espíritu eterno que lo percibe. Berkeley reconoce que el conocimiento inmediato de Dios no es posible. Los hombres co-

¹ Jorge Luis Borges, *Inquisiciones* (Buenos Aires: Proa, 1925), 77.

nocen a Dios a través de la percepción de sus creaciones. Pero la existencia de Dios es un supuesto, si no es posible intuirlo inmediatamente. Los supuestos accidentes de la sustancia divina bien podrían ser creados por el individuo que los percibe. Por otro lado, si se descarta la existencia de Dios, solo es posible estar seguro de la propia existencia; o sea, el individuo es el único sujeto percipiente conocido por él. El nuevo problema que aparece ante esta postura solipsista es el siguiente: si las cosas solo existen mientras son percibidas, ¿cómo puede sostener el individuo que han existido y las recuerda? Si alguien olvida algo, lo olvidado simplemente ha dejado de existir. La negación del tiempo implica la negación del *yo*, porque los recuerdos constitutivos de la personalidad son solo una elaboración de la mente.²

Borges pretende demostrar que el *yo* es irreal en “La nadería de la personalidad” —ensayo que también está incluido en *Inquisiciones*—.³ El autor sostiene que la personalidad es una “ensoñación” sostenida por el hábito y la memoria. Pero el recuerdo también es un sueño, pues no es muy nítido. El *yo*, que es síntesis de lo que he sido, soy y seré, es una ficción. Borges no niega la inmediata certeza de la existencia, pero no encuentra fundamentos para defender el dualismo ontológico *yo* y *no yo*.⁴

Sostenemos que estos argumentos —retomados en “Nueva refutación del tiempo”—⁵ son desarrollados en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. El relato de Borges es una verdadera exposición del sistema filosófico berkeleyano. El escritor argentino lleva los planteamientos de Berkeley hasta las últimas consecuencias para mostrar que, sin la hipótesis de la existencia divina, es imposible fundamentar la subsistencia del *yo*.⁶

² Jean de Milleret, *Entrevistas con Jorge Luis Borges* (Caracas: Monte Ávila, 1970), 96. Borges sostiene que estudia las posibilidades literarias del idealismo. Reconoce que “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” es una alusión al reemplazo de la realidad por la filosofía idealista.

³ Jorge Luis Borges, *Inquisiciones*, 60.

⁴ Marina Martín, “Borges Via the Dialectics of Berkeley and Hume”, *Variaciones Borges* 9 (2000). Borges a veces aceptaba la tesis de que el mundo sigue existiendo porque Dios lo continúa percibiendo, como en el poema “Amanecer” de *Fervor de Buenos Aires* (1925), pero otras tantas veces equipara a Berkeley con Schopenhauer y piensa que el mundo es solo una creación de la mente del observador. A la negación de la materia, la extensión y el espacio le sigue la negación de la sustancialidad del *cogito*. A ello le sigue la negación del flujo temporal, pues, sin causalidad, puede ponerse en duda que el tiempo transcurra: vivimos en un eterno presente. Justamente es la postura de Schopenhauer, para quienes vivimos en un eterno presente. Por eso Borges también se refiere a cierta doctrina tlöniana, según la cual todas las cosas del universo son órganos de un individuo que siente el completo universo: una idea tomada de Schopenhauer, para quien la voluntad usa a los individuos para vivir a través de ellos.

⁵ Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones* (Madrid: Alianza, 1997).

⁶ Marina Martín, “Visión escéptica de ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”, *Revista de Estudios Hispánicos*, volumen 24, n.º 1 (1990). Para la investigadora, el cuento de Borges es el resultado de llevar el principio de “ser es ser percibido” hasta las últimas consecuencias.

El antimaterialismo de los tlönianos y el pensamiento de Berkeley

Comencemos por el final del cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. En la posdata del relato, el autor nos informa: “En marzo de 1941 se descubrió una carta manuscrita de Gunnar Erfjord en un libro de Hinton que había sido de Herbert Ashe. El sobre tenía el sello postal de Ouro Preto; la carta elucidaba enteramente el misterio de Tlön. Su texto corrobora las hipótesis de Martínez Estrada. A principios del siglo xvii, en una noche de Lucerna o de Londres, empezó la espléndida historia. Una sociedad secreta y benévola (que entre sus afiliados tuvo a Dalgarno y después a George Berkeley) surgió para inventar un país”.⁷

El grupo sería objeto de persecución. Dos siglos después, encontramos a los integrantes emigrando a Estados Unidos. El proyecto de inventar un país cambiaría, y ellos elegirían crear un planeta. La afirmación de que “crear un país en América es absurdo” resulta interesante si se tiene en cuenta que todas las naciones americanas han sido *inventadas*.⁸ No son la obra de dioses. No tienen un origen divino mítico. Los hombres las han fundado. Crear un país imaginario en América es absurdo porque ya se ha hecho. Semejante empresa no representa un desafío. Es mejor un planeta.⁹ Lo que nos interesa en este punto

⁷ Jorge Luis Borges, *Ficciones* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 14.

⁸ *Ibid.*

⁹ Malva Marina Vásquez, “Metarrelatos, espejos y mundos posibles en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* de Borges”, *Acta Literaria*, n.º 42 (2011). La investigadora hace hincapié en la intención que tenía Borges de dejar de lado el realismo. El autor de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” se interesaba por un género fantástico que se sirviese tanto de la imaginación como de la inteligencia. La inserción de lo ficticio en la realidad ya podía constatarse en la relación entre la ficción literaria y la fundación de Argentina: Sarmiento proyecta la ficción de una nación en su *Facundo*, y se vale de todo tipo de artimañas retóricas para confrontar a sus adversarios y fundamentar su proyecto.

La alusión a los espejos al inicio del relato plantea al lector el tema de la imagen especular: el espejo necesita un objeto de referencia para ser referente. Del mismo modo lo hace el pronombre personal. El espejo es una tecnología primaria en la cual el individuo se refleja y se ve como lo ven los demás: el primer medio de traducción de la realidad.

El platonismo —con su distinción entre mundo inteligible y mundo sensible— tiene un enfoque binario que privilegia el mundo intelectual, supuestamente superior al mundo sensible. Pero la dependencia a la referencia del mundo sensible no es despreciada, como bien lo demuestra la censura platónica a la poesía y sus “ficciones” en la *República*. El relato ficticio es una parodia de este dualismo. El esencialismo platónico de las ciencias modernas descansa en la realidad irreductible de este mundo sensible que es su referente: la hipótesis científica es una ficción que precisa ser contrastada con un elemento de la realidad para alcanzar veracidad.

La tradición occidental ha intentado sostener este binarismo, ya que la operación mimética ha sido lo dominante desde la *Poética* de Aristóteles. Pero al planteo leibniziano de los mundos posibles le ha seguido el enfoque del constructivismo cognitivo de mundos posibles que son contruidos. El mundo no posee una naturaleza intrínseca, sino que se da por la participación contingente de la subjetividad humana en la construcción futura de la realidad. O sea, contra el esencialismo platónico se opone un constructivismo.

es afirmar que la mención de Berkeley como uno de los fundadores de la orden no es casual, pues los tlötianos presentan posturas conceptuales que son parecidas a las expresadas por el filósofo irlandés.

En primer lugar, Borges señala que los tlönianos rechazan el materialismo: “Entre las doctrinas de Tlön, ninguna ha merecido tanto escándalo como el materialismo. Algunos pensadores lo han formulado, con menos claridad que fervor, como quien adelanta una paradoja”.¹⁰ Esta postura coincide con la perspectiva de Berkeley, quien también era un antimaterialista.

Para comprender el antimaterialismo de Berkeley, es necesario realizar una breve exposición de su filosofía. Para él, las impresiones aprehendidas por nuestros sentidos son ideas particulares. Las ideas generales son producto de una colección de esas ideas particulares. Las ideas son tales en tanto son percibidas, ya que su existencia depende de nuestra percepción de estas:

Que ni nuestros pensamientos, ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación existen sin la mente, es algo que todo el mundo admitirá. Y no parece menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas en el sentido, como quiera que se mezclen y combinen unas con otras (es decir, cualesquiera que sean los objetos que compongan), no pueden existir sino en una mente que las perciba. Quien preste atención a lo que quiere decirse con el término *existir* cuando este se aplica a cosas sensibles, creo que podrá obtener un conocimiento intuitivo de esto. La mesa en la que escribo —digo— existe; esto es, la veo y la siento. Y si estando yo fuera de mi estudio dijera que la mesa existe, lo que yo estaría diciendo es que, si yo entrara de nuevo en mi estudio, podría percibirla, o que algún otro espíritu está de hecho percibiéndola. “Había un olor”, esto es, fue olido; “había un sonido”, es decir, fue oído; “había un color, una figura” es que fueron percibidos por la vista o por el tacto. Esto es todo lo que yo puedo entender cuando se emplean estas y otras expresiones semejantes. Pues lo que se dice de la existencia absoluta de cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben.¹¹

Cuando Borges sostiene que la metafísica es una rama de la literatura fantástica para los tlönianos, se levanta la barrera entre ficción y realidad.

¹⁰ Borges, *Ficciones*, 9; Macarena Areco, “Uso y abuso del relato policial en ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”, *Documentos Lingüísticos y Literarios*, n.º 28 (2005). La investigadora resalta la *irrealidad* que afecta a algunos personajes, y que se muestra en la propagación de reflejos y sombras. La ausencia de materialidad implica la *irrealidad* del mundo.

¹¹ Berkeley, *Principios del conocimiento humano* (Madrid: Alianza, 1992), 55-56; *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), 25: “That neither our thoughts, nor passions, nor ideas formed by the imagination, exist without the mind, is what everybody will allow. And it seems no less evident that the various sensations or ideas imprinted on the sense, however blended

El principio por el cual *ser es ser percibido* se aplica rigurosamente en Tlön, ya que Borges relata que “es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro”.¹² Cuando intentamos imaginar las propiedades de la cosa percibida, por un lado, y la cosa misma, por el otro, resulta infructuoso.¹³

De lo establecido, Berkeley deduce que no existe tal sustancia material, pues la sustancia es el soporte de los accidentes. Si consideramos que las impresiones aprehendidas por nuestros sentidos son los accidentes de la sustancia material, la pregunta que nace es dónde está la sustancia una vez despejados estos. Abstraída de sus accidentes, la materia es una no entidad,¹⁴ o, lo que es lo mismo, no existe.¹⁵ De ello también se entiende que, aunque se conceda que existe un mundo exterior fuera de nosotros, nadie explica cómo un cuerpo puede actuar sobre un espíritu o imprimir una idea en la mente.¹⁶

No existen ideas *a priori* que permitan establecer un nexo con el mundo exterior, pues las ideas de nuestro pensamiento no pueden ser causas. Son inactivas. Cuando pensamos en la extensión, estamos hablando de una idea general, fruto de la generalización de ideas particulares, que no son más que seres percibidos e inexistentes fuera de nosotros.¹⁷

Si alguien dijese que podríamos pensar en una sustancia no pensante que no es percibida porque carecemos del sentido para hacerlo, la respuesta sería que, en ese caso, ya no importaría argumentar al respecto, porque no hay ninguna ventaja en disputar acerca de algo que no sabemos lo que es ni por qué. O sea, no tiene sentido preguntarse por aquello que no podemos refutar o demostrar.¹⁸

or combined together (that is, whatever objects they compose) cannot exist otherwise than in a mind perceiving them. I think an intuitive knowledge may be obtained of this, by anyone that shall attend to what is meant by the term exist when applied to sensible things. The table I write on, I say, exists, that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed, meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it. There was an odour, that is, it was smelled; there was a sound, that is to say, it was heard; a colour or figure, and it was perceived by sight or touch. This is all that I can understand by these and the like expressions. For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their esse is percipi, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinking things which perceive them”.

¹² Borges, *Ficciones*, 14.

¹³ Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 25-26.

¹⁴ *Ibíd.*, 54.

¹⁵ *Ibíd.*, 61-62. El escepticismo es producto de la doctrina materialista, pues si existe sustancia corpórea o material, el verdadero conocimiento solo es posible si conocemos la materia. Ahora, ¿cómo sabemos que conocemos esa sustancia material?

¹⁶ *Ibíd.*, 31-32.

¹⁷ *Ibíd.*, 34-35.

¹⁸ *Ibíd.*, 57-58.

Ante la pregunta por la sustancia que es soporte de todas las percepciones, Berkeley afirma que la sustancia de todos los accidentes es el espíritu o el alma. Es decir, el *yo* percipiente es la sustancia del ser percibido, ya que, si no fuera percibido, el ser no existiría.¹⁹ El sujeto percipiente puede percibirse, pero no puede describirse unívocamente, pues su lenguaje está ligado al conocimiento de las ideas, mientras que el espíritu no es una de ellas. O sea, las ideas particulares percibidas son accidentes del *yo* sustancial que las percibe, pero la sustancia —que es lo que subsiste por sí mismo— es cualitativamente diferente a los accidentes —que existe en otro—, y no puede ser descrita por sus atributos.²⁰

Sin embargo, es necesario agregar que Berkeley no niega la existencia del mundo. Él solo rechaza la existencia de la materia. El filósofo irlandés piensa que el mundo exterior es percibido por otro espíritu, que es la sustancia que soporta todos los seres percibidos. Es decir, lo que existe fuera de mí es tal porque existe en otra mente.²¹ Esta otra mente o espíritu es Dios. Berkeley acusa a la doctrina materialista de ser la causante del ateísmo, porque si la sustancia material existiera, entonces sería la causa de todas las impresiones. Por consiguiente, su existencia sería atemporal, con lo cual no habría Creador.²²

La negación del espacio absoluto: similitudes entre Berkeley y los tlönianos

Otro punto de contacto entre los tlönianos y la filosofía de Berkeley es la concepción del espacio. Borges escribe: “Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admitían la menor réplica y no causaban la menor convicción. Ese dictamen es del todo verídico en su aplicación a la tierra; del todo falso en Tlön. Las naciones de ese planeta son —congénitamente— idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje —la religión, las letras, la metafísica— presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial”.²³

Tal como afirma el autor, para el filósofo irlandés no hay espacio absoluto *a priori* de los cuerpos, ni movimiento absoluto de un punto del espacio absoluto a otro, como piensa Newton. Porque las ideas no se mueven. El espacio es la sensación percibida entre la impresión de un cuerpo y otro. Es una percepción táctil, no visual, porque la visión y la distancia se obtienen por perspectiva.²⁴

¹⁹ *Ibíd.*, 85.

²⁰ *Ibíd.*, 26-27, 86.

²¹ *Ibíd.*, 38, 63-64.

²² *Ibíd.*, 64-65.

²³ Borges, *Ficciones*, 8.

²⁴ Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 75-76.

Para comprender el punto de vista de Berkeley, debemos tener en cuenta que, para él, la extensión, la figura y el movimiento son abstracciones elaboradas por nuestra mente a partir de la percepción de impresiones del así llamado *mundo exterior*. Como las impresiones, denominadas *ideas particulares*, son producto del sujeto percipiente, las abstracciones que este pueda elaborar partiendo de sus creaciones carecen de sustento.²⁵ Antes se ha señalado que, según Berkeley, la percepción visual de la distancia se aprende por perspectiva; es decir, lo visto a la distancia es en realidad juzgado como tal por efecto de la experiencia y el aprendizaje. Aprendemos sobre perspectiva y colocamos la impresión en comparación con otras. Pero no podemos establecer fehacientemente que algo esté distante.²⁶

Consecuente con su postura, Berkeley rechaza la geometría especulativa, partiendo de la contradicción que implica que una línea finita sea divisible *ad infinitum*. Él no niega la utilidad de la ciencia mencionada, pero considera que los geómetras parten de principios errados, que evolucionan en planteamientos quiméricos.²⁷ Como no podía ser de otra manera, los tlönianos seguirán estos principios en su geometría: “La geometría de Tlön comprende dos disciplinas algo distintas: la visual y la táctil. La última corresponde a la nuestra y la subordinan a la primera. La base de la geometría visual es la superficie, no el punto. Esta geometría desconoce las paralelas y declara que el hombre que se desplaza modifica las formas que lo circundan”.²⁸

La geometría tlöniana basada en la percepción táctil es aquella que conocemos como geometría propiamente dicha. Si nos guiamos por lo establecido por Berkeley, es la geometría que supone el espacio como la distancia entre cuerpos percibidos táctilmente. Es la geometría que hace abstracción de las *ideas* percibidas y elabora el punto como base. Desde la perspectiva del filósofo irlandés, nos resulta útil. Pero el espacio que existe por sí mismo y sin los cuerpos es una ficción. Por eso, los tlönianos —que a esta altura ya entendemos que son adeptos de una filosofía similar a la de Berkeley— subordinan la geometría basada en la impresión táctil a una geometría basada en la visión, cuya base es la superficie —pues dicha superficie bidimensional es lo mínimo visualmente perceptible—. Esta última no reconoce el movimiento, porque este implica la existencia del espacio. Por consiguiente, el supuesto movimiento de un sujeto percipiente no es más que la transformación de las figuras que lo circundan: cambia la perspectiva, pero no la localización del

²⁵ *Ibíd.*, 27-28.

²⁶ *Ibíd.*, 41.

²⁷ *Ibíd.*, 80.

²⁸ Borges, *Ficciones*, 12.

sujeto. Y, tal como el propio Berkeley lo hubiera supuesto, la geometría visual subordina a la geometría táctil, pues la primera ya se deslinda de esa *ficción útil* de la última, que es el espacio absoluto.

Cogito y temporalidad en Tlön: divergencias con el pensamiento de Berkeley

La única sustancia soporte de las percepciones es el propio sujeto percipiente. Por este motivo, Borges afirma que “la cultura clásica de Tlön comprende una sola disciplina: la psicología”.²⁹ Los demás aspectos están subordinados a ella, pues “los hombres de ese planeta conciben el universo como una serie de procesos mentales, que no se desenvuelven en el espacio sino de modo sucesivo en el tiempo”.³⁰ La carencia de un objeto material que sea referente de una idea particular implica que esta última es un producto de la mente. La sucesión de ideas se produce tan solo en el plano temporal: “No hay sustantivos en la conjetural *Ursprache* de Tlön, de las que proceden los idiomas ‘actuales’ y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español lunecer o lunar”.³¹

La ausencia de sustantivos en la lengua original (*Ursprache*) de Tlön implica la falta de referente espacial, pues los sustantivos se refieren, en última instancia, a entes espaciales.³² Todo aquello que nosotros percibimos como sustancias extensas es percibido por los tlönianos como procesos temporales. Estos últimos son verbalizados, ya que el verbo es expresión de una acción o acontecimiento en el tiempo. El autor nos da un ejemplo con el sustantivo *luna*, inexistente en la lengua de los habitantes de Tlön, y reemplazado por el verbo *lunecer*. Luego:

²⁹ *Ibíd.* 9.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.*, 8.

³² Podría argumentarse que muchos de ellos se refieren a ideas generales. Pero estas últimas están compuestas por ideas particulares. Silvia Dapía, “‘This Is Not a Universe’: An Approach to Borges ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”, *Chasqui* 26, n.º 2 (1997). El lenguaje tlöniano no posee noción de ser/sustancia, sino que está estructurado acorde al devenir. No hay referente material de la representación en Tlön. Berkeley, que aparece justamente como uno de los fundadores de la sociedad que construye el mito de Tlön, es quien negaba referente a la representación.

Por este motivo, la objetividad de la representación es problemática. Los tlönianos están atrapados en sus representaciones, pues la ontología del planeta es la de un idealismo monista.

Iván Almeida, “Celebración del apócrifo en ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”, *Variaciones Borges: Revista del Centro de Estudios y Documentación Jorge Luis Borges*, n.º 15 (2003). El lenguaje tlöniano es un sistema de representación sin referente. Es un mapa sin territorio. Luego, el mapa es el territorio.

Dicho sea con otras palabras: no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. La percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas.

Este monismo o idealismo total invalida la ciencia. Explicar (o juzgar) un hecho es unirlo a otro; esa vinculación, en Tlön, es un estado posterior del sujeto; que no puede afectar o iluminar el estado anterior. Todo estado mental es irreductible: el mero hecho de nombrarlo —*id est*, de clasificarlo— importa un falso.³³

La realidad es una sucesión de ideas sin nexo causal. Es decir, la relación de causalidad es producto de la mente del sujeto percipiente, que conecta ideas sin vínculo alguno. Cada idea percibida está separada de las demás. Su vinculación es una operación subjetiva y arbitraria. De este modo, todo intento de explicar los fenómenos observados es un juego de interpretaciones sin correlato objetivo alguno. Tal como señala el autor, el monismo consistente en la sola existencia de un *ego cogito* que implica la ausencia de *res extensa*; luego, toda descripción o explicación de lo que acaece en el mundo es una interpretación del sujeto percipiente. Pero, a la vez, cada interpretación del mundo es tan válida como las demás, pues no hay modo de verificar o refutar lo establecido.

Este “monismo o idealismo total” es compartido por Berkeley, para quien “la concatenación de ideas no implica una relación de *causa* y *efecto*, sino únicamente una señal o *signo* de la cosa *significada*”.³⁴ De este modo, “el fuego que veo no es la causa del dolor que yo sufro al estar muy cerca de él, sino la señal que me advierte de dicho dolor”.³⁵ El filósofo también considera que la realidad es una interpretación que hacemos entre un signo, que confundimos con la causa, y la cosa significada, que confundimos con la consecuencia. La voluntad del sujeto percipiente no es causa de las ideas particulares percibidas. Pero de esto último no se infiere que estas ideas particulares actúen sobre otras.³⁶

³³ Borges, *Ficciones*, 9-10.

³⁴ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 96; *Principles of Human...*, 52: “The connexion of ideas does not imply the relation of *cause* and *effect*, but only of a mark or *sign* with the thing *signified*”.

³⁵ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 96; *Principles of Human Knowledge...*, 52: “The fire which I see is not the cause of the pain I suffer upon my approaching it, but the mark that forewarns me of it”.

³⁶ Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 47-48.

Sin embargo, Berkeley agrega que la realidad es un texto con caracteres combinados según una regla y un plan sabio, pues él sostiene que las ideas se suceden según un patrón regular.³⁷ “Las ideas particulares percibidas por los sentidos son más fuertes, vivaces y distintas que las [ideas] de la imaginación; tienen, asimismo, una firmeza, orden y coherencia, y no son suscitadas arbitrariamente, como a menudo lo son las que son efecto de las voluntades humanas, sino que siguen una secuencia o serie regular, cuya admirable concatenación da testimonio de la sabiduría y benevolencia de su autor. Ahora bien, el conjunto de reglas o métodos establecidos, según los cuales la mente de que dependamos suscita en nosotros las ideas del sentido, es llamado *leyes de naturaleza*”.³⁸

No podemos conocer al autor de esta secuencia de ideas particulares. Por este motivo, no encontramos la causa verdadera de lo percibido. Luego, es comprensible que estemos tentados a estimar que la causa de una idea particular sea otra.³⁹ El filósofo natural considera que la descripción y la explicación de la naturaleza, según principios de la mecánica de las sustancias corpóreas, es un avance, y que la negación de la noción de materia impediría dar cuenta de las leyes naturales. Pero Berkeley observa que los fenómenos estudiados son explicados según la figura, el movimiento y demás cualidades, que prescinden de la concepción de sustancialidad corpórea.⁴⁰ Lo verdaderamente importante para el filósofo es comprender los signos instituidos por el autor de la naturaleza,⁴¹ para descubrir la finalidad de su creación: el estudio de las causas finales.⁴²

Berkeley cree que no hay vínculo causal entre las ideas particulares, pero sostiene que la sucesión de estas ha sido establecida por el espíritu que las crea. Luego, establece que el tiempo es, en realidad, la sucesión de ideas que percibimos o imaginamos. Cuando el hombre quiere concebir el tiempo abstraído de las ideas piensa en un proceso infinitamente divisible en lapsos de

³⁷ *Ibíd.*, 53.

³⁸ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 72; *Principles of Human Knowledge...*, 36: “The ideas of sense are more strong, lively, and distinct than those of the imagination; they have likewise a steadiness, order, and coherence, and are not excited at random, as those which are the effects of human wills often are, but in a regular train or series, the admirable connexion whereof sufficiently testifies the wisdom and benevolence of its Author. Now the set rules or established methods, wherein the mind we depend on excites in us the ideas of sense, are called the *Laws of Nature*”.

³⁹ Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 37.

⁴⁰ *Ibíd.*, 45.

⁴¹ *Ibíd.*, 53.

⁴² *Ibíd.*, 71.

menor duración, que resulta incomprensible.⁴³ Es decir, el tiempo no existe como realidad incondicionada, sino que se funda en la sucesión de ideas particulares; y el fundamento de la realidad de las ideas particulares percibidas por el sujeto cognoscente es el espíritu que las piensa/crea (el autor de la naturaleza o Dios).

La elisión de la hipótesis de un autor de las ideas particulares que no sea el sujeto percipiente implica que el único fundamento de estas es la subjetividad del individuo que las percibe. Como ya habíamos observado, Berkeley realiza una distinción entre ideas particulares percibidas e ideas de la imaginación, según la intensidad con la que son experimentadas por el sujeto percipiente. Esta supuesta diferencia de grado cuantitativo serviría para establecer una división entre la realidad del ser percibido, exterior al sujeto percipiente, y la interioridad psíquica de este último. Sin embargo, las supuestas variaciones en la intensidad con la que son experimentadas ambas no pueden ser corroboradas unívocamente. El único fundamento verdadero, esbozado por el filósofo irlandés para sostener la existencia de las dos instancias, es la fe en la presencia de un creador de la realidad exterior. Si se deja de lado al autor de la naturaleza, no existe distinción ontológica posible entre exterioridad e interioridad.

Luego, no puede establecerse una diferencia entre la experiencia inmediata de la percepción de la realidad exterior y el proceso de imaginación, o rememoración, de ideas particulares ya percibidas. La supuesta regularidad en la secuencia de ideas particulares no es un dato objetivo de la realidad, y bien podría ser producto de la arbitrariedad de la subjetividad. Es decir, el supuesto espíritu percipiente estaría recordando ideas particulares en una secuencia esbozada por él mismo. Pero si el tiempo se funda en esta sucesión regular, la ausencia de regularidad observable en la realidad exterior significa la negación de la temporalidad tal como la concebimos. Los habitantes de Tlön no logran ponerse de acuerdo acerca de la noción de tiempo. Algunos sostienen que lo único comprobable es un presente que acontece indefinidamente, así “una de las escuelas de Tlön llega a negar el tiempo: razona que el presente es indefinido, que el futuro no tiene realidad sino como esperanza presente, que el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente”.⁴⁴ Otros creen que viven en el recuerdo de lo ya acontecido, pero que ese recuerdo no es minucioso y ni siquiera se ajusta a lo que realmente ha sucedido: “Otra escuela declara que ha transcurrido ya todo el tiempo y que nuestra vida es apenas el recuerdo o reflejo crepuscular, y

⁴³ *Ibíd.*, 67.

⁴⁴ Borges, *Ficciones*, 9.

sin duda falseado y mutilado, de un proceso irrecuperable”.⁴⁵ Otros más creen que la percepción de la realidad en la vigilia es, de hecho, un sueño: “Otra, que mientras dormimos aquí, estamos despiertos en otro lado y que así cada hombre es dos hombres”.⁴⁶

El panteísmo de los tlönianos desde la perspectiva berkeleyana

Si la realidad se reduce a lo que percibe un individuo, entonces esta sería una construcción de quien la intuye. Luego, habría tantas realidades como percipientes, es decir, habría tantos procesos temporales como individuos existentes. Pero la experiencia de un individuo no podría ser comunicada a otro, porque este último estaría experimentando su propia realidad. Cada sujeto percipiente estaría aislado del resto. El resultado final sería el solipsismo. La hipótesis de una supuesta vigilia que realmente es un sueño cobra un sentido más relevante, ya que la realidad sería solo la construcción del sujeto percipiente. Para salir de esta encerrona, algunos pensadores de Tlön proponen el materialismo como una solución posible. Uno de ellos plantea el siguiente problema:

*El martes, X atraviesa un camino desierto y pierde nueve monedas de cobre. El jueves, Y encuentra en el camino cuatro monedas, algo herrumbradas por la lluvia del miércoles. El viernes, Z descubre tres monedas en el camino. El viernes de mañana, X encuentra dos monedas en el corredor de su casa. El heresiarca quería deducir de esa historia la realidad —id est la continuidad— de las nueve monedas recuperadas. Es absurdo (afirmaba) imaginar que cuatro de las monedas no han existido entre el martes y el jueves, tres entre el martes y la tarde del viernes, dos entre el martes y la madrugada del viernes. Es lógico pensar que han existido —siquiera de algún modo secreto, de comprensión vedada a los hombres— en todos los momentos de esos tres plazos.*⁴⁷

La realidad del tiempo se funda en la subsistencia de una sustancia independiente al sujeto percipiente. Si la sustancia no es el “autor de la naturaleza” de Berkeley, entonces debe ser la materia. La respuesta que encuentran los habitantes de Tlön puede parecer una versión un tanto disímil de la primera:

A los cien años de enunciado el problema, un pensador no menos brillante que el heresiarca pero de tradición ortodoxa, formuló una hipótesis muy audaz. Esa conjetura feliz afirma que hay un solo sujeto, que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo y que estos son los órganos y máscaras de la divinidad. X es

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ *Ibíd.*, II (cursivas en el original).

Y y es Z. Z descubre tres monedas porque recuerda que se le perdieron a X; X encuentra dos en el corredor porque recuerda que han sido recuperadas las otras... El oncenno tomo deja entender que tres razones capitales determinaron la victoria total de ese panteísmo idealista. La primera, el repudio del solipsismo; la segunda, la posibilidad de conservar la base psicológica de las ciencias; la tercera, la posibilidad de conservar el culto de los dioses.⁴⁸

La hipótesis de un sujeto percipiente único que crea la realidad cuando la percibe es la solución al materialismo. Esta última doctrina solo implicaría una serie de interrogantes insolubles. El autor señala que la adopción de este “panteísmo idealista” conlleva tres ventajas. Primero, el repudio del solipsismo. Si la realidad se reduce a lo percibido por el individuo, no existe nadie más que él. Pero si la subjetividad percipiente se refleja y recrea en cada existente, entonces ya no importa que la realidad se reduzca a la primera, porque cada objeto de conocimiento es también el sujeto percipiente. A la inversa, el sujeto es, al mismo tiempo, su objeto de conocimiento. De este modo, cada individuo es el reflejo de esta subjetividad que se está conociendo a ella misma. La existencia de cada singularidad está garantizada. Segundo, la posibilidad de conservar la base psicológica de las ciencias: el panteísmo sostiene que la realidad está fundada en la percepción de un sujeto percipiente del cual forman parte los tlönianos; por consiguiente, la ciencia primera es la psicología, ya que solo estudiándose a ellos mismos pueden comprender el principio sustancial de la realidad. La última ventaja es la posibilidad de conservar el culto de los dioses, ya que este sujeto percipiente único e indivisible —del cual forman parte los habitantes de Tlön— es una divinidad. Nuevamente encontramos un punto de contacto entre las creencias de los tlönianos y la filosofía de Berkeley. Ya habíamos mencionado que, para el filósofo irlandés, la doctrina materialista también es la causa del ateísmo, pues si la materia es causa de las ideas particulares, entonces su existencia es atemporal y prescindente de un creador.⁴⁹ Los habitantes de Tlön intuyen que la hipóstasis de la materia implicaría la negación de Dios.

Sin embargo, Berkeley no era panteísta. Él consideraba que Dios era una sustancia independiente de las almas humanas. El panteísmo de los tlönianos trae nuevas implicaciones: si el individuo es un reflejo de la mente divina, el *yo* es insustancial. Es decir, él es un atributo de la divinidad. Por este motivo, los habitantes de Tlön no solo consideran que “el sujeto del conocimiento es

⁴⁸ *Ibíd.*, 12.

⁴⁹ Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 64–65.

uno y eterno”,⁵⁰ sino también que el autor intelectual es uno: “En los hábitos literarios también es todopoderosa la idea de un sujeto único [...] No existe el concepto del plagio: se ha establecido que todas las obras son obra de un solo autor, que es intemporal y es anónimo”.⁵¹ No es factible referirse a una opinión, a una creación individual, si se concibe la mente individual como reflejo de un espíritu universal.

A la vez, todo lo que percibe, desea o realiza la mente individual es lo que percibe, desea o realiza la divinidad. Es interesante señalar que los habitantes de Tlön parecen adherirse a la definición de espíritu de Berkeley, según la cual este es representado como el que quiere, piensa y percibe.⁵² De este modo, los tlönianos piensan que lo deseado por los individuos es lo que desea la divinidad. Pero no hay más allá del sujeto único y divino, ya que este es también su propio objeto. O sea, no es solo su objeto de conocimiento, sino también de deseo. Si el dios existe porque se percibe, también es porque se desea. Y lo que desea se transforma en realidad. La aparición de una especie de objetos denominados *ur*, engendrados por la esperanza de quienes los procuran, es su demostración.⁵³ Obsérvese en esta instancia que lo pensado por los habitantes de Tlön ya no es una mera hipótesis sobre la naturaleza de su universo. Lo que ellos proyectan mentalmente se hace concreto: es el resultado lógico de la insistencia en su doctrina panteísta.

La certeza de la existencia de un objeto es suficiente para que este exista eventualmente: son los *hrönir*, que se multiplican con algunas variaciones entre ellos. Así, “la metódica elaboración de *hrönir* (dice el oncenno tomo) ha prestado servicios prodigiosos a los arqueólogos. Ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico y menos dócil que el porvenir”.⁵⁴ Observamos nuevamente que el tiempo, como secuencia lineal de ideas particulares, no es posible. La modificación que realizan sobre el pasado histórico muestra que no hay una secuencia unívoca de ideas particulares. El recuerdo de lo acontecido es lo que ha acontecido de hecho, porque no hay criterio objetivo o intersubjetivo que permita contrastar las experiencias. Tlön es el mundo construido y habitado por un único sujeto, que se refleja en las criaturas que él mismo ha pergeñado. Es el resultado final del solipsismo, dado que no existe nada más allá de este único sujeto, cuyo objeto conocido es él mismo.⁵⁵

⁵⁰ Borges, *Ficciones*, 12.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 86-87.

⁵³ Borges, *Ficciones*, 13.

⁵⁴ *Ibíd.*, 14.

⁵⁵ Emanuele Leonardi, “Borges: Paradojas y metaficción”, *Revista Landa* 1, n.º 2 (2013). El investigador restablece el planteo borgeano sobre la inversión de roles en la obra literaria. Borges se

Finalmente, es menester preguntarse si acaso a la noción berkeleyana del “autor de la naturaleza” le hubiera deparado un destino distinto al que le ha tocado a este único sujeto tlöniano. Es decir, si pensáramos, como Berkeley, que Dios es una sustancia distinta a las demás almas u otros espíritus. En ese caso, deberíamos señalar que, según Berkeley, la voluntad del percipiente no controla el tipo y la sucesión de ideas percibidas. Por consiguiente, debe existir otro espíritu, además del percipiente, que las produzca.⁵⁶ Pues, “las cosas percibidas por el sentido pueden ser llamadas *externas* en lo que respecta a su origen, ya que no son producidas desde dentro por la mente misma, sino que son impresas por un espíritu distinto del que las percibe”.⁵⁷

Entonces, si la divinidad berkeleyana creara las ideas particulares que son percibidas por los hombres, la sucesión de estas también sería obra del mismo creador. El autor de la naturaleza al que se refiere Berkeley crea las ideas particulares según una secuencia regular;⁵⁸ y “esto nos proporciona una suerte de visión anticipada que nos permite regular nuestras acciones para beneficio de nuestra vida”.⁵⁹ Es decir, imaginamos la ocurrencia de una serie de sucesos en el futuro, porque hemos observado que estos acontecen con cierta periodicidad en el pasado. Entonces, proyectamos acciones a futuro “no por haber descubierto una conexión necesaria entre nuestras ideas, sino solo por la observación de las establecidas leyes de naturaleza, sin las cuales todos estaríamos sumergidos en la incertidumbre y en la confusión, y un hombre maduro no sabría conducirse en los asuntos de la vida mejor que un niño recién nacido”.⁶⁰ O sea, inferimos

pregunta por la inquietud que genera que el Quijote sea lector de *El Quijote*, Hamlet espectador de *Hamlet*. La mención de la obra en su propio cuerpo —su autorreferencialidad— nos muestra que los personajes de esta están advertidos de su propia existencia. Traspasan los límites de la ficcionalidad y operan sobre la realidad, porque la obra literaria es modificada por la propia conciencia de sí de los protagonistas. Luego, se abre la posibilidad inversa: que el lector sea parte de la ficción, como un personaje ficticio más.

En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Borges plantea que los habitantes del ficticio planeta elaboran una cosmología “idealista”, según la cual es suficiente la certeza o expectativa acerca de la existencia de un objeto para que este exista. Los lectores de la enciclopedia que reza sobre este mundo fantástico comienzan a observar la aparición y multiplicación de esos objetos —*ur* y *hrön*—. Entonces, Tlön se ha vuelto tan real como la Tierra. Eventualmente, la gente olvidará que Tlön era una invención, y este se transformará en toda la realidad.

⁵⁶ Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 36.

⁵⁷ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 112; *Principles of Human Knowledge...*, 64: “Again, the things perceived by sense may be termed *external*, with regard to their origin, in that they are not generated from within, by the mind itself, but imprinted by a spirit distinct from that which perceives them”.

⁵⁸ Berkeley, *Principles of Human Knowledge...*, 36.

⁵⁹ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 72; *Principles of Human Knowledge...*, 36: “This gives us a sort of foresight, which enables us to regulate our actions for the benefit of life”.

⁶⁰ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 73; *Principles of Human Knowledge...*, 36-37: “All this

lo que sucederá a futuro con base en lo observado en el pasado; pero no conocemos ningún nexo causal lógicamente necesario.

Luego, el tiempo es una noción dependiente de la sucesión de ideas particulares que son percibidas por el espíritu. El tiempo, como una determinación abstraída de dichas ideas, no existe. Al contrario, nos hemos acostumbrado a observar una sucesión periódica de acontecimientos; y confundimos la regularidad de estos con una secuencia temporal. Aunque quiera pensarse el tiempo como una abstracción, el individuo piensa mediante imágenes o representaciones que derivan de la percepción de ideas particulares. El pensamiento no es más que la sucesión de ideas: “Por tanto, como el tiempo no es nada si se lo abstrae de la sucesión de ideas en nuestras mentes, de ello se sigue que la duración de un espíritu finito debe estimarse por el número de ideas o acciones que se suceden en ese mismo espíritu o mente”.⁶¹ Por consiguiente, la noción de temporalidad aprehendida por los hombres es un producto derivado del orden establecido por el autor de la naturaleza, ya que el concepto de tiempo es una abstracción realizada por los espíritus que perciben la sucesión regular de ideas producidas por la divinidad mencionada. Esta noción es constitutiva de su propia subjetividad, tal como ya se había señalado anteriormente,⁶² porque solo la certidumbre experimentada ante la regularidad de sucesos permite que el espíritu se desenvuelva en su existencia.

Más aún, Berkeley sostiene: “Pues por la palabra *espíritu* lo único que significamos es un algo que piensa, quiere y percibe; esto, y solo esto, es lo que constituye el significado de ese término”.⁶³ Es decir, la subjetividad humana es definida como aquello que quiere, percibe y piensa. Pero ella solo percibe ideas particulares creadas por el autor de la naturaleza; y su pensamiento se reduce a la combinación de representaciones que son la rememoración de lo percibido. Luego, la subjetividad del espíritu percipiente depende de la sustancia divina, aunque la vinculación sea mediada por las ideas particulares que la última crea y la primera percibe.

we know, not by discovering any necessary connexion between our ideas, but only by the observation of the settled laws of Nature, without which we should be all in uncertainty and confusion, and a grown man no more know how to manage himself in the affairs of life, than an infant just born”.

⁶¹ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 116-117; *Principles of Human Knowledge*, 67: “Time therefore being nothing, abstracted from the succession of ideas in our minds, it follows that the duration of any finite spirit must be estimated by the number of ideas or actions succeeding each other in that same spirit or mind”.

⁶² Véase nota 5.

⁶³ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 144; *Principles of Human Knowledge...*, 86: “For by the word spirit we mean only that which thinks, wills, and perceives; this, and this alone, constitutes the signification of that term”.

Esa dependencia no significa que la única sustancia existente sea la divinidad. De hecho, el filósofo irlandés sostiene que esta subjetividad percipiente, deseante y pensante es una sustancia: “Lo que yo mismo soy, eso que yo denoto mediante el término ‘Yo’, es lo mismo que lo que queda significado por los términos *alma* o *sustancia espiritual*”.⁶⁴ Sin embargo, esta sustancia espiritual no puede percibir, pensar, ni siquiera intuir el transcurso del tiempo, que no sea por medio de la sustancia creadora. El autor de la naturaleza es la verdadera sustancia independiente, por medio de la cual es posible la percepción y el pensamiento. Pues sin sus creaciones no hay ideas para percibir, que puedan ser luego representadas mentalmente. Sin la concurrencia de la sustancia divina incluso no hay deseo, ya que la apetencia por nada no es posible. El autor de la naturaleza se transforma en el único sujeto de su mundo, tal como sucedía con la entidad de Tlön.

Conclusiones

Hemos observado que “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” le sirve a Borges para demostrar que el sistema filosófico berkeleyano nos lleva al solipsismo y negación del *yo*, aun si no descartáramos la hipotética subsistencia de Dios.

La distinción realizada por Borges entre Berkeley como filósofo y Berkeley como obispo se manifiesta en la encrucijada en la que se sitúan los habitantes de Tlön. Los tlönianos apelan al panteísmo ante la pregunta por la *causa sui* de las ideas: si el *yo* es la sustancia que crea los accidentes del mundo exterior al percibirlos, la existencia de otra sustancia es imposible. Luego, caen en el solipsismo. Pero si las ideas del mundo exterior existen por sí mismas, entonces son sustancias materiales, cuyo conocimiento resulta problemático o, incluso, indemostrable. Por otro lado, la existencia de la sustancia material —es decir, la existencia absoluta de las cosas no pensadas— implica que el *yo* es determinado por esta.

Por consiguiente, es precisa la postulación de un sujeto percipiente único que cree la realidad a medida que la percibe. La fundamentación de la existencia de dios como sujeto percipiente único es esencial, desde la perspectiva filosófica de Tlön, para sostener su cosmología. Sin embargo, el panteísmo implica, en última instancia, la negación de la sustancialidad del *yo* percipiente, pues la subjetividad humana es solo un reflejo accidental de la sustancia divina: son los personajes de un cuento titulado “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, creados por un sujeto llamado Borges, que experimentan una realidad creada

⁶⁴ Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 145; *Principles of Human Knowledge...*, 86-7: “What I am myself, that which I denote by the term I, is the same with what is meant by *soul* or *spiritual substance*”.

por este mismo autor. De manera similar, los espíritus que habitan el sistema filosófico de Berkeley son el producto derivado de las ideas particulares creadas por la sustancia divina: ellas no tienen más realidad que la donada por el “autor de la naturaleza”, pues carecen incluso de temporalidad y extensión.

Bibliografía citada

- Almeida, Iván. “Celebración del apócrifo en ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”. *Variaciones Borges: Revista del Centro de Estudios y Documentación Jorge Luis Borges*, n.º 15 (2003): 181-206. <https://www.borges.pitt.edu/documents/1509.pdf>
- Areco, Macarena. “Uso y abuso del relato policial en ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”. *Documentos Lingüísticos y Literarios*, n.º 28 (2005): 5-9.
- Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1992.
— *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Nueva York: Oxford University Press, 1992.
- Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. Madrid: Alianza, 2006.
— *Inquisiciones*. Buenos Aires: Proa, 1925.
— *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza, 1997.
- Dapía, Silvia. “‘This Is Not a Universe’: An Approach to Borges ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”. *Chasqui* 26, n.º 2 (1997): 94-107. https://www.academia.edu/30975706/Dapia_This_Is_Not_a_Universe_Borges_Tl%C3%B6n_Uqbar_pdf
- De Milleret, Jean. *Entrevistas con Jorge Luis Borges*. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- Leonardi, Emanuele. “Borges: paradojas y metaficción”. *Revista Landa* 1, n.º 2 (2013): 300-308. <https://revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/EMANUELE%20LEONARDI.pdf>
- Martín, Marina. “Borges Via the Dialectics of Berkeley and Hume”. *Variaciones Borges* 9 (2000): 147-162. <https://www.borges.pitt.edu/documents/0907.pdf>
— “Visión escéptica de ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’”. *Revista de Estudios Hispánicos* 24, n.º 1 (1990): 47-58. <https://www.proquest.com/openview/d8c5c05f-9c620d79d7705d4c3337172d/1?pq-origsite=gscholar&cbl=181810>
- Vásquez, Malva Marina. “Metarrelatos, espejos y mundos posibles en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* de Borges”, *Acta Literaria*, n.º 42 (2011): 9-31. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482011000100002

Expresiones urbanas, comunicación y cultura: un estudio interdisciplinario a partir de la etnografía visual sobre las formas de apropiación del *k-pop* en México

Urban expressions, communication and culture: an interdisciplinary study based on visual ethnography on the forms of appropriation in Mexico of K-pop

Rogelio del Prado Flores
Universidad Anáhuac México
Centro de Investigación para la Comunicación Aplicada
ORCID: 0000-0002-2181-2724

Rebeca Illiana Arévalo Martínez
Universidad Anáhuac México
Centro de Investigación para la Comunicación Aplicada
ORCID: 0000-0003-1163-6752

Resumen

Este texto presenta una investigación interdisciplinaria con base en una etnografía visual. Esta tuvo como objetivo problematizar los modos de resignificación cultural en los espacios urbanos, a partir de la organización de expresiones artísticas de baile de *k-pop*, por jóvenes de la Ciudad de México. Relacionamos lo anterior con el sentido que le otorgan a su identidad a partir del baile grupal. La metodología utilizada consistió en un registro etnográfico visual y entrevistas participativas con jóvenes bailarines de *k-pop*, en la Ciudad de México, en julio de 2023. En total se registraron 25 videos con cámara 360°, 10 sobre expresiones artísticas urbanas y 15 de las entrevistas a bailarines, hechas detalladamente. Entre los hallazgos destaca la expresión de los jóvenes que han encontrado en la música y el baile una forma de relacionarse con otros, así como resignificar su identidad y el espacio público al convertirlo en un escenario artístico.

Abstract

This text presents an interdisciplinary investigation based on visual ethnography that aims to problematize the forms of cultural resignification of urban spaces based on the organization of artistic expressions of K-pop dance by young people from Mexico City, relating it with the meaning they give to their identity considering the group's dance. The methodology consisted of a visual ethnographic record and participatory interviews with young K-pop dancers in Mexico City in July 2023. In total, 25 videos were recorded with

a 360° camera, 10 on urban artistic expressions, and 15 with interviews with dancers. Among the findings, the expression of young people who have found in music and dance a way to relate to others and redefine their identity and the public space, turning it into an artistic setting, stands out.

Palabras clave

K-pop, jóvenes, etnografía visual, identidad, expresión.

Keywords

K-pop, youths, visual ethnography, identity, expression.

Fecha de recepción: diciembre 2023

Fecha de aceptación: mayo 2024

Introducción

Las expresiones urbanas son fuentes de cultura en las que se plasman de manera inigualable los rasgos propios de las subjetividades que habitan un espacio y un tiempo determinado. La globalización ha tenido efectos paradójicos en los grupos sociales. Por un lado, ha empujado a cientos de miles de personas a migrar de sus territorios por diversas necesidades económicas y de seguridad¹ y, por otro lado, ha producido una hibridación en las expresiones culturales e identitarias más allá de una sola cultura dominante. En este sentido, se conjuga una necesidad de identificación colectiva en la que tanto el arte como la cultura se entrelazan y dan nuevos significados a las expresiones urbanas.²

Una manera de analizar las hibridaciones de las identidades grupales se da al generar un marco interdisciplinario de categorías y variables epistémicas para dar cuenta de fenómenos urbanos. Una aproximación al tema se facilita al integrar las categorías del psicoanálisis y de la filosofía. La sublimación de las pulsiones corporales y las expresiones artísticas permiten analizar los movimientos subjetivos que son una respuesta personal y de grupo a los diferentes malestares de la globalización capitalista.³ Para el psicoanálisis freudiano, el ser humano es cuerpo dinamizado por una economía de pulsiones enhebradas. El empuje de las pulsiones está integrado a la psique, las cuales tienden a expresarse al otro. Se es cuerpo psíquico pulsional, de ahí el modelo energético

¹ Zygmunt Bauman, *Retrotopía* (Barcelona: Paidós, 2017).

² François Laplantine, *La description ethnographique* (París: Nathan Université, 1996).

³ Sigmund Freud, "El malestar en la cultura", en *Obras completas XXI (1927-1931)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1979).

de la psique. La energía psíquica adquiere un carácter de pulsión, con una intencionalidad cuyo destino es un objetivo revestido que inviste de representaciones. El concepto *pulsión* designa “la carga energética que está en la fuente de la actividad motriz del organismo y del funcionamiento psíquico del inconsciente del hombre”.⁴

Lo visto en el párrafo anterior indica que, de acuerdo con Lacan, una de las contribuciones de Freud fue comprobar que el cuerpo habla, concretamente, que hay enfermedades que hablan.⁵ Se trata entonces de un sujeto tachado que tiende a su objeto inconsciente. Hay traumas sexuales reales y otros son fantaseados, que la conciencia reprime y se destinan al inconsciente.⁶ Ignorar lo que le pasa al cuerpo o suponer que las enfermedades sintomáticas avanzan silenciosamente es un falso supuesto de la cultura occidental. Así pues, el cuerpo es caja de resonancias reprimidas; la psicología individual es una inconsciente repetición pulsional. Para Freud, la cultura es resultado de la sublimación de las pulsiones,⁷ en las que hay cabida para la identificación, en primera instancia, con el padre, pero también con la organización, con el grupo y con la masa. Esto sucede a través de enlaces afectivos que se remontan incluso hasta tiempos de la horda primitiva, pero, sobre todo, al complejo de Edipo en la primera infancia. En la psicología de masas se encuentra el reflejo de la estructura de la psicología individual, en la que el lazo afectivo de identificación representa un lugar importante en la elección de objeto.⁸

Otra manera de reconocer los lazos afectivos que conjuntan a los hombres es a partir de considerar la dimensión expresiva del ser del hombre. El ser del hombre es la expresión y es el que expresa, y su única constante ontológica es la expresión;⁹ es su misma presencia la que expresa, es el ser de la expresión, no hay hombre que no pueda expresar.¹⁰ Bajo esta mirada, “la necesidad de ser con el otro no es sociológica, sino metafísica”.¹¹ Asimismo, si consideramos que “el ser es expresión, no puede ningún ser humano hablar de una manera distinta sin ser distinto”.¹²

⁴ Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Diccionario de psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 903.

⁵ Jacques Lacan, “Intervención sobre la transferencia”, en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009).

⁶ Mauricio Beuchot, Ricardo Blanco y Ada Luz Sierra, *Hermenéutica y analogía en psicoanálisis: Una aproximación psicológica* (Ciudad de México: UNAM, 2011).

⁷ Freud, “El malestar en la cultura”.

⁸ Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas XVIII (1920-1922)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

⁹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (Ciudad de México: FCE, 2003).

¹⁰ Nicol, *La idea del hombre* (Barcelona: Herder, 2004).

¹¹ Nicol, *Metafísica de la expresión*, 204.

¹² Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica* (Ciudad de México: FCE, 1998), 20.

Las expresiones urbanas presentan un problema sobre la identidad. Por un lado, tenemos el sentido de individualidad y de complementariedad que tiene el hombre en sí mismo,¹³ pero de igual manera se presenta la participación en un grupo. Existe un *tú* que es semejante y constitutivo del *yo*, incluso que revela el ser del hombre. La participación en grupo no elimina la individualidad, al contrario, revela con mayor claridad lo que Nicol establece sobre la realidad del ser humano.¹⁴ Para este autor: “No puede el hombre definirse, ni siquiera analizarse, como un puro yo. Esta postura egocéntrica, que parece reforzada por el sentido común, ha impedido a la filosofía advertir que el yo es ‘esencialmente’ un tú; o sea, que la relación con otro yo no es adventicia, no sobreviene después de la constitución formal, sino que es ella misma constitutiva de la forma de ser humano”.¹⁵

Es coincidente la postura filosófica de Nicol con el psicoanálisis. La esencia expresiva del ser del hombre encuentra su correlato en los análisis de la institución de las fiestas, las saturnales de los romanos y los modernos carnavales, donde las expresiones de alegría son reconocidas y aceptadas por la comunidad. Freud asegura que el hecho de enfrentarse desde el nacimiento al mundo implica para los seres humanos un choque que da lugar a una composición psíquica que denota la escisión entre un yo coherente y un yo inconsciente, que es rechazado y externo. Este yo inconsciente pugna por expresarse. Los sueños y las neurosis dan prueba de ello, pero también el chiste, el humorismo y lo cómico hablan de esta tendencia de lo reprimido por expresarse, para forzar las puertas de la conciencia y regresar a ese narcisismo primario, que se basta por completo a sí mismo.¹⁶ Es la ocasión entonces para el placer festivo junto con los otros, lo que conforma comunidades libidinales.

Es importante considerar una reflexión que integre la dimensión subjetiva y el contexto. Por un lado, se revela una tendencia irreprimible en su totalidad de un yo inconsciente que expresa dosis de placer libidinal, provenientes de pulsiones que son la causa de expresiones artísticas que llevan al sujeto a sublimar las fuerzas narcisistas. Por otro lado, dicha sublimación se realiza en la cultura, en un tiempo situado, en espacios físicos, en las calles, las plazas, sobre todo, en los lugares donde el arte urbano reside. Hoy, los espacios canónicos como las galerías de arte generalmente no incluyen el arte urbano. Los parques, las plazas, las calles son espacios utópicos para el arte, contraespacios como lo analiza Michel Foucault: “Hay que son absolutamente diferentes; lu-

¹³ Nicol, *La idea del hombre*.

¹⁴ Nicol, *Ideas de varios linajes* (Ciudad de México: UNAM, 2020).

¹⁵ *Ibíd.*, 96.

¹⁶ Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”.

gares que se oponen a todos los demás y que de alguna manera están destinados a borrarlos, compensarlos, neutralizarlos o purificarlos. Son, en cierto modo, contraespacios. Los niños conocen perfectamente dichos contraespacios, esas utopías localizadas: por supuesto, una de ellas es el fondo del jardín; por supuesto, otra de ellas es el granero o, mejor aún, la tienda de apache erigida en medio del mismo”.¹⁷

Las utopías no son localizables en los mapas, simplemente porque no pertenecen a ningún espacio, tan solo son concebidas en el intersticio de los relatos de algunos hombres, o en el vacío de su corazón.¹⁸ Sin embargo, hay utopías que tienen un tiempo y un lugar preciso. “No vivimos en un espacio neutro y blanco; no vivimos, no morimos, no amamos, dentro del rectángulo de una hoja de papel”.¹⁹ Para Foucault, los seres humanos viven en zonas claras y oscuras, en zonas de sombras con relieves, zonas abiertas, donde se componen regiones de paso y porosas; se vive en regiones conflictivas y otras tantas desmenuzables de forma entrañable. Se vive en el tiempo del afán por el trabajo, en la posibilidad del intersticio de un momento ucrónico.²⁰

La globalización ha permitido la conexión entre culturas urbanas, incluso con expresiones no occidentales. Es el caso del *k-pop* que tiene principalmente su auge en Corea del Sur alrededor de la década de los 90, y que se caracteriza por integrar ritmos y melodías tanto del folclor coreano como del *rock* y tecnomelodías estadounidenses. El *k-pop* se popularizó alrededor del mundo gracias a que permite a los jóvenes una reingeniería de su identidad, pues crean comunidades de seguidores —que descubrieron en la combinación de música, baile y moda grupal—, así como una diversidad de posibilidades y de expresiones de identidades divergentes.

La reingeniería de identidades se ha convertido en un objeto de estudio particular para los académicos. Por ejemplo, en el caso del *k-pop*, este permite analizar un fenómeno social juvenil de dimensiones globales, pero con epicentros en lo local, dado que las expresiones artísticas de los jóvenes se realizan en espacios públicos. Esto conlleva a contemplar una serie de variables que van desde las dimensiones sociológicas, los estudios culturales, hasta los estudios de género y psicosociales.

¹⁷ Michel Foucault, “Utopías y heterotopías”, *Fractal XII*, vol. XIII, n.º 48 (2008), párr. 5.

¹⁸ *Ibíd.*, párr. 3.

¹⁹ *Ibíd.*, párr. 4.

²⁰ *Ibíd.*

Estado del arte

En este sentido, Laranjeira Figueiredo y Luedy²¹ realizan un estudio etnográfico en el noreste de Brasil a partir de observaciones con participantes para analizar la coemergencia de elementos estéticos, culturales y políticos. Estos últimos ligan objetos y sujetos en manifestaciones que difieren de la cultura hegemónica, en las cuales las diferencias entre personas se mantienen, pero logran una amalgama de identidades líquidas a través de redes de socialización. Por ello, se demanda para la “investigación de campo una mirada descentrada, que capta lo impredecible, revela singularidades, en las que sujeto y objeto coemergen”.²² Los autores señalan que las expresiones urbanas juveniles que retoman el *k-pop* en el noreste de Brasil buscan documentar la manera en que los jóvenes redescubren las tensiones y contradicciones de los espacios urbanos, y cómo en este tejido alternativo se ponen en acción los deseos juveniles. A través de una investigación-acción los autores lograron proyectos para contribuir en la educación y fomentar procesos de pertenencia y ciudadanía entre los jóvenes.

En la misma nación brasileña, pero en el barrio de la Maré en Río de Janeiro, Otávio Ribeiro²³ realizó un estudio denominado como una microperspectiva que le permitió analizar prácticas y rutinas que expresan un valor por la vida, un sentido de pertenencia singular. Su investigación revela la construcción de trayectorias de vida y la afirmación de un modo particular de vivir la juventud a partir del *hip hop*. Ribeiro²⁴ muestra cómo las manifestaciones urbanas de los jóvenes encarnan un saber que implica la performatividad de los elementos simbólicos de los espacios públicos. Este saber grupal en realidad son manifestaciones que desafían los estereotipos y rompen los muros simbólicos que aíslan y que mantienen anónimos a los jóvenes de las afueras de la ciudad. Se trata de crear identidades y reacciones positivas que subvierten su lugar en la jerarquía social.²⁵

Un punto de investigación que resulta importante es la relación entre bailes grupales juveniles y su ejecución en zonas conflictivas. Ramírez Suárez²⁶

²¹ Denise Laranjeira, Mirela Figueiredo y Eduardo Luedy, “Arte como política de resistência: Dispositivos cartográficos na apreensão de práticas culturais juvenis em uma cidade do Nordeste do Brasil”, *Etnográfica* 22, n.º 2 (2018).

²² *Ibíd.*, 427. (Todas las traducciones de citas textuales son propias).

²³ Otávio Ribeiro Raposa, “Cartografia da dança: Segregação e estilos de vida nas margens da Cidade”. *Mana* 22, n.º 3 (2016).

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*, 765.

²⁶ Yenny Carolina Ramírez Suárez, “Divergent Citizenships: Social Urbanism and Hip Hop Collectives in Comuna 13 (Medellin-Colombia)”. *Environment and Planning C: Politics and Space* 42, n.º 3 (2023).

investigó en un espacio marginal de Medellín, Colombia, una zona atravesada por la violencia de grupos paramilitares, delincuenciales y por la fuerza de la intervención del Estado para controlar dichos grupos. El método empleado para la investigación de campo fue la integración escalar entre etnografía y microhistorias. El resultado fue la manifestación de un nicho de ciudadanías divergentes que toman el *k-pop* y el *hip hop* como su plataforma de realización en medio de una disputa por la apropiación de espacios públicos, como escenarios de la vida política en conflicto, en la que se enrola la integración de experiencias ciudadanas vinculadas con trabajo colectivo, y la defensa de reivindicaciones universales. En la misma localidad, Comuna 13, de Medellín Colombia, se han hecho otras muchas investigaciones, como la de Hincapié,²⁷ que analiza la danza juvenil urbana como estrategia cultural y política. A partir de una etnografía urbana se investigaron las formas en que los jóvenes de la ciudad configuran un territorio cultural por medio de la práctica del *hip hop*. Son expresiones artísticas urbanas que se manifiestan en medio de tensiones sociales producidas por la violencia de organizaciones ilegales y legales.

Jirón, Figueroa y Mansilla-Quiñones²⁸ exploran las formas de resignificación que implica la práctica habitual del *k-pop* entre grupos de seguidores chilenos. Los autores consideran que el *k-pop* permite a los jóvenes tener un *placemaking* móvil significativo a través del que se manifiesta la libertad creativa junto a la interacción en espacios públicos. El *placemaking* móvil reúne entonces las dimensiones del espacio físico, las tecnologías, las corporeidades y las prácticas afectivas; sobre todo, se analizan las afectividades de contención y protección psicosocial.

El *k-pop* parece permitir a los jóvenes bailarines apropiarse y significar el espacio urbano de manera móvil y afectiva a través de prácticas espaciales encarnadas, que impugnan y disputan las representaciones de la ciudad de manera diferente a otras formas de manifestación urbana.²⁹

Otra de las formas de analizar el fenómeno social y cultural que producen las danzas juveniles contemporáneas es identificar los factores que están en juego en el bienestar psicosocial de los seguidores. Nur Ayuni Mohd Jenol y Nur Hafeeza Ahmad Pazil³⁰ realizaron una investigación entre los jóvenes seguido-

²⁷ Astrid Hincapié. "El hip hop: Una práctica corporal que territorializa la ciudad de Medellín". *Unisul* 8, n.º 14 (2014).

²⁸ Paola Jirón, Inés Figueroa y Pablo Mansilla-Quiñones, "K-Popping Urban Space in Santiago de Chile: The Use of Public Spaces as a Mobile Form Placemaking, Exploring and Subverting the City", en *Exploring Ibero-American Youth Cultures in the 21st Century*, ed. por Ricardo Campos y Jordi Nofre (Londres: Palgrave Macmillan, 2021).

²⁹ *Ibid.*, 41.

³⁰ Nur Ayuni Mohd Jenol y Nur Hafeeza Ahmad Pazil. "Escapism and Motivation: Understanding K-pop Fans Well-being and Identity". *Malaysian Journal of Society and Space* 16, n.º 4 (2020).

res y practicantes de *k-pop*, para comprender el sentido actual que está en marcha de lo que es un fanático, además de las relaciones que se configuran en una singular relación parasocial, de construcción de identidades y de cultura participativa. En palabras de las autoras, se trató de “un enfoque cualitativo utilizando la observación participante y entrevistas hechas detalladamente, semiestructuradas, para conocer las experiencias, los puntos de vista, los valores y los estilos de vida de los fanáticos del *k-pop*”.³¹ Las autoras señalan que ser fanático de *k-pop* no consiste en una dimensión pasiva, sino que implica la producción activa y la generación de contenidos, una especie de redescipción y adaptación de este género musical, que implica la manifestación del escapismo y su correlación con un apoyo emocional y motivacional. Las mismas autoras realizaron otra investigación en la que analizan la actividad cultural de jóvenes que participan con comunidades de expresión, en estas el *k-pop* es la base existencial artística. También examinan cómo el sujeto establece un vínculo íntimo y unilateral con sus ídolos, así como la dimensión del goce e interés compartido que consolida la emergencia de varios *fandoms* de *k-pop*, en las que los individuos participan construyendo contenidos mediáticos en torno a una liberación del talento individual.³²

Sang Woo Ha³³ también realizó una investigación en Malasia basada en una etnografía de la juventud para analizar cuestiones de género a partir de la participación en expresiones culturales de *k-pop*. Ella utiliza como marco teórico el trabajo de Judith Butler sobre la performatividad del género, en la que analiza los desafíos de artistas masculinos del *k-pop*. Sang Woo Ha sostiene que está en marcha un desafío a las normas religiosas islámicas y de masculinidad predominante: “Argumento que los bailarines de *k-pop* musulmanes malayos hacen uso de la actuación como contexto para atravesar las normas religiosas y de género”.³⁴

En contraste con el supuesto de que la cultura que está en juego dentro de los seguidores del *k-pop* genera estilos homogéneos de subjetividades, Chuyun Oh³⁵ investiga qué aspectos multiculturales se mantienen incomunica-

³¹ *Ibíd.*, 336.

³² Nur Ayuni Mohd Jenol y Nur Hafeeza Ahmad Pazil, “I Found My Talent after I Become a K-Pop Fan’: K-Pop Participatory Culture Unleashing Talents among Malaysian Youth”. *Cogent Social Sciences* 8, n.º 1 (2022).

³³ Sang Woo Ha. “Muslim Youth in K-pop Dance Practices: Performative Responses against Islamic Norms in Malaysia”. *Dance Chronicle* 46, n.º 2 (2023).

³⁴ *Ibíd.*, 102.

³⁵ Chuyun Oh, “Identity Passing in Intercultural Performance of K-pop Cover Dance”. *Journal of Intercultural Communication Research* 49, n.º 5 (2020).

bles dentro de las comunidades de *fandoms* de *k-pop* en San Diego, California. Chuyun Oh empleó un trabajo de etnografía performativa junto con entrevistas participativas de bailarinas de *covers* de *k-pop*: “Las historias registradas revelan discrepancias más que solidaridad dentro del *fandom* de las minorías raciales y étnicas, así como la (in)capacidad de transmisión de identidad basada en recursos socioculturales y económicos en la intersección de edad, raza, etnia, clase, educación y familia.”³⁶

Sin embargo, el autor concluye que pese a las dificultades y los desafíos personales que viven los fanáticos de *k-pop* en San Diego, los jóvenes mantienen los sueños artísticos de identidad correlacionada con grupos asiáticos.³⁷

El fenómeno global del *k-pop* ha generado comunidades en línea que interactúan a través de las redes sociodigitales: Instagram, Twitter y Tumblr, así como comunidades de hablantes no nativos de coreano en varias partes del mundo. Teahlyn F. Crow³⁸ investigó cómo se está interpretando el idioma coreano; los diversos encuadres del idioma a partir de la búsqueda de elementos simbólicos de identidad, en los que se establecen los nuevos límites sociales de las comunidades de fans; la producción de intersecciones o nodos lingüísticos en los que se registran redes de interacción de los seguidores juveniles; y las ideologías lingüísticas compartidas en línea, lo que le permitió establecer las fronteras dinámicas de las comunidades de habla *fandom*.

Por otro lado, el baile en sí mismo de *k-pop* llama la atención por el tipo de movimientos corporales, pues implica una gran flexibilidad y entrenamiento profesional. En este sentido, Dohyung Kim, Dong-Hyeon Kim y Keun-Chang Kwak³⁹ realizaron una investigación de análisis sensorial que consistió en registrar 800 movimientos distintos, a partir de ubicar 200 tipos diferentes de bailes, realizados por cuatro bailarines profesionales. La investigación se obtuvo con la ayuda de un sensor Kinect dentro de un entorno controlado en un estudio de captura de movimiento de las articulaciones esqueléticas. Para el análisis utilizaron como discriminante lineal el método Fisher “y diseñaron un clasificador de máquinas de aprendizaje extremo (ELMC) basado en unidades lineales rectificadas (ReLU) con una capa de entrada compuesto por estos vectores de características, transformados por fisherdance”.⁴⁰

³⁶ *Ibíd.*, 24.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ Teahlyn F. Crow. “K-POP, Language, and Online Fandom: An Exploration of Korean Language Use and Performativity amongst International K-pop Fans” (tesis de maestría, Northern Arizona University, 2019).

³⁹ Dohyung Kim, Dong-Hyeon Kim y Keun-Chang Kwak. “Classification of K-Pop Dance Movements Based on Skeleton Information Obtained by a Kinect Sensor” *Sensors* 17, n.º 6 (2017).

⁴⁰ *Ibíd.*, 1.

Como se observa a través de este recorrido por algunas de las más recientes investigaciones sobre el tema, las expresiones urbanas en las formas de apropiación del *k-pop* en México constituyen un objeto de estudio interdisciplinario con múltiples aproximaciones y entramados que deben ser analizados.

Metodología

La presente investigación analiza las expresiones culturales y artísticas de grupos urbanos desde la etnografía visual, las cuales implican no solo mensajes propios de los jóvenes mexicanos, sino que reflejan situaciones del contexto sociocultural actual del país y, por lo tanto, constituyen un medio comunicativo e interactivo de resignificación de la identidad y del espacio público. La noción de *contraespacios* es utilizada por Michel Foucault⁴¹ para analizar las prácticas subjetivas que no fluyen por los canales convencionales del Estado y del capitalismo de consumo. Los contraespacios permiten y constituyen para el arte urbano un escenario de sublimación artística y para los grupos de jóvenes, una identidad en desarrollo personal y grupal.

La metodología utilizada para este trabajo fue, en primer lugar, un análisis piloto del caso de un joven con un empleo informal, que abandonó la escuela, y que encontró en el *hip hop* una forma de relacionarse con otros jóvenes, y quien, con su coreografía, resignifica el espacio público en un escenario artístico. Se realizaron cinco registros audiovisuales el 7 de marzo de 2023, con la cámara de un dispositivo móvil en un parque de la alcaldía Azcapotzalco, en la Ciudad de México, en un horario nocturno.

Posteriormente al registro del análisis piloto, en la alcaldía Cuauhtémoc, de la Ciudad de México, los días 8 y 9 de julio de 2023 se efectuó el registro etnográfico visual y las entrevistas participativas con jóvenes bailarines de *k-pop*, en un espacio que está enfrente del Monumento a la Revolución. En total se registraron 25 videos con la cámara 360°, 10 sobre expresiones artísticas urbanas y 15 de entrevistas, hechas detalladamente a diferentes bailarines.

Las categorías para el análisis visual fueron en primer lugar el registro de los contraespacios y, en segundo lugar, el vestuario como representación de sí mismos (la composición corporal individual y grupal) en el contexto de la organización grupal para bailar. En las entrevistas las categorías que se indagaron fueron el sentido subjetivo del baile artístico (como libertad de expresión, como expresión-lenguaje y como formación de comunidad o grupos de baile de *k-pop*) y el sentido del territorio o espacio urbano donde desarrollan su expresión artística al bailar. La herramienta utilizada para el análisis de las respuestas a las preguntas de las entrevistas fue el análisis del discurso.

⁴¹ Foucault, "Utopías y heterotopías".

La dimensión de los contraespacios implicó el análisis de los elementos que se encuentran en el entorno del baile de *k-pop* (sujetos que acompañan, elementos físicos, conducta de esos sujetos, sujetos-peatones). Así pues, se estudiaron los datos a partir de la identificación de patrones, temas y conexiones⁴² entre las expresiones urbanas.

El objetivo general de la investigación fue problematizar los modos de resignificar los espacios urbanos a partir de la organización de expresiones artísticas con bailes de *k-pop* por parte de jóvenes de la Ciudad de México. Además, se hizo una relación del sentido que le otorgan a su identidad en el desarrollo personal y grupal que se genera a partir de reunirse para practicar las coreografías de *k-pop*.

Finalmente, se realizó un análisis transversal desde la ética y sus implicaciones en la investigación. Entre los principales hallazgos se encuentra la conciencia de las personas, su autoconocimiento y la definición como actores centrales de su liberación,⁴³ lo cual se hizo patente en las expresiones urbanas analizadas hasta ahora.

Presentación y análisis de resultados

A continuación, se presentan ocho imágenes representativas del registro visual como parte de los resultados: una del piloto y siete del levantamiento de imágenes que se hizo en la segunda fase. Como puede observarse, las imágenes reflejan los espacios urbanos en los que los jóvenes bailan y practican *k-pop*, las condiciones del lugar histórico —en el caso del Monumento a la Revolución—, la vestimenta e incluso el clima que había el día de la investigación.⁴⁴

En la figura 1 se presenta la captura de pantalla del video piloto, en el que se grabó a un joven bailarín quien, en pleno de su expresión artística, se inserta en el contexto de un parque de la Ciudad de México al que resignifica como un escenario para ejecutar su actuación. Al fondo se observan un par de personas que como espectadores validan su arte, dan sentido a su ejecución y posibilitan su expresión.

⁴² David MacDougall, *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

⁴³ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1970).

⁴⁴ Las entrevistas, las grabaciones y las fotografías de las personas que participaron en la investigación están autorizadas para aparecer en este texto. Se les explicó personalmente que tanto las entrevistas como la captura del video formaban parte de una investigación académica sin fines de lucro. En cada caso, se cuenta con el consentimiento de todos los participantes.

Figura 1. Registro del ejercicio piloto: etnografía visual con cámara 360°



Juan, bailarín semiprofesional de *hip hop*. Imagen tomada el 7 marzo de 2023 en la Ciudad de México.

En la figura 2 se observan dos jóvenes bailando en un día lluvioso frente al Monumento a la Revolución, donde normalmente se reúnen para bailar *k-pop*. Su expresión corporal denota la intensidad afectiva con que los jóvenes viven y ejecutan su expresión artística, mientras hacen de la música un espacio de diálogo en sí mismos y construyen una comunidad festiva con los demás dentro de un tiempo ucrónico.

Figura 2. Registro de expresión artística: etnografía visual con cámara 360°



Registro tomado con celular el 8 de julio de 2023, tarde lluviosa.

En la figura 3 se observan dos jóvenes bailando *k-pop*; usan un vestuario similar en color negro, tienen el espacio público como escenario y presentan su coreografía a una persona que se visualiza en la foto. Había un público de aproximadamente 10 personas observándolos atentamente, pese a las condiciones del clima.

En el análisis de la categoría de contraespacios, en la explanada del Monumento a la Revolución que se observa en el fondo de la figura 3, encontramos reflejada la construcción de utopías en medio de pequeñas escaleras, jardineras de grandes palmeras, suelo de cemento, piso plano, coladeras y paredes con grandes espejos que permiten reflejar el entorno, sobre todo el baile. Los espejos forman parte de un edificio de la policía. Esta gran construcción sirve para proyectar una amplia sombra y como refugio para el clima. En este sentido, también las palmeras funcionan como sombra, adorno para el escenario, testigos de la cápsula sonora. Una banqueta amplia donde transitan pocos peatones —que colinda con la vía en la que el tráfico en fin de semana no es de la misma intensidad que otras avenidas de la Ciudad de México— se convierte en una ventaja para este escenario del espacio público. El Monumento a la Revolución es como un testigo mudo de adorno urbano, que le da un toque turístico, que decora el territorio sonoro; es un telón de fondo del escenario para los bailarines. La lluvia no impide que el escenario cumpla su función. La lluvia es una manifestación del contraespacio para su realización.

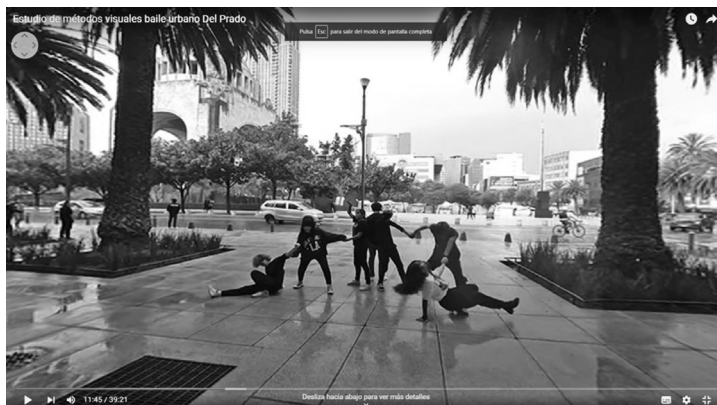
Figura 3. Registro de baile *k-pop*: etnografía visual con cámara 360°



Pedro y Jorge, 8 de julio de 2023, tarde lluviosa.

En la figura 4 se muestra cómo los bailarines realizan posturas corporales que, en conjunto, reflejan un mensaje estético y emotivo en el ámbito de una psicología grupal que resulta fundamental dentro del baile de *k-pop*.

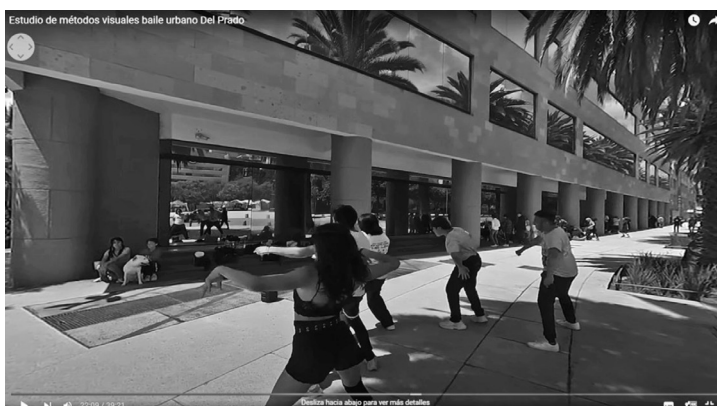
Figura 4. Registro de comunidad: etnografía visual con cámara 360°



Baile grupal: Ciao, Charly, Alexander, Saúl, Aidé, Aranza y Quio, 8 de julio de 2023.

En la figura 5, una escena anterior de la misma coreografía de la figura 4, se presenta una toma fotográfica en la cual es posible observar los contraespacios utópicos que los bailarines utilizan para su expresión libre. Asimismo, los usan para constituir una atmósfera de expresión artística, en un tiempo ucrónico, a través de los espejos que tiene el edificio de la policía frente al cual bailan en el Monumento a la Revolución.

Figura 5. Registro de contraespacios: etnografía visual con cámara 360°



Baile grupal: Pedro, Iván, Frida, Emili Sare y Maquí, 9 de julio de 2023.

Análisis de la etnografía visual

En el contexto de la investigación, cabe resaltar que se trató de una tarde lluviosa, en la cual el territorio y la misma lluvia cobran un valor artístico. La inclemencia del tiempo y de la lluvia no fueron impedimentos para realizar el baile. La categoría de análisis es la representación de los jóvenes a través de la ropa, de los atuendos, de la moda urbana *k-popera* pero a la mexicana, y de la composición corporal individual y grupal. En este sentido se presenta el análisis de las categorías de la investigación del vestuario y de los contraespacios como parte del baile en conjunto, que denotan tanto el contraste como la tensión entre una psicología individual y la grupal.

En cuanto a la categoría del vestuario como representación de sí mismos (la composición corporal individual y grupal) encontramos una mezcla entre la moda global del *k-pop* con elementos de la cultura urbana de México. Los bailarines usan pantalones holgados, sueltos, amplios, que se arrastran, combinados con playeras básicas; estas pueden estar estampadas o no. En esta misma categoría se considera el largo y el color del cabello. En el caso de Saúl (figura 6) está pintado y recortado al estilo de la moda coreana. Adicionalmente, Saúl trae un collar que destaca con el color negro de toda su ropa. Como se observa, él esconde sus brazos en el momento de la entrevista, lo que resalta esta tensión entre el narcisismo del ideal del yo con la conciencia de estar siendo grabado.

Figura 6. Registro de la entrevista a joven bailarín de *k-pop* con cámara 360°



Saúl, 9 de julio de 2023.

En el caso de Quio, bailarina de *k-pop* entrevistada, está vestida de negro, como casi todos los demás, con el cabello pintado de un azul verdoso que destaca con su tono de piel. Además, calza unos tenis blancos y se presenta tímida y reservada al momento de la entrevista, lo cual denota, como en el caso

de su compañero de baile, una tensión entre el narcisismo y la represión que ejerce la conciencia coherente al saberse observada por un extraño (figura 7).

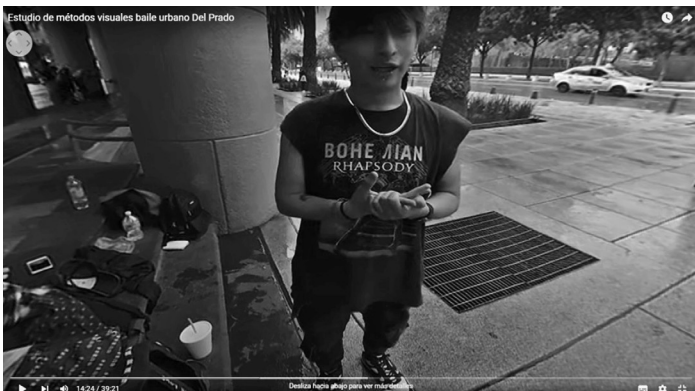
Figura 7. Registro de la entrevista a joven bailarina de *k-pop* con cámara 360°



Quio, 9 de julio de 2023.

Otro de los entrevistados fue Alexander (figura 8), quien también viste de color negro y tiene el cabello pintado de amarillo. Como la mayoría de sus compañeros, él usa una playera estampada de color negro, desgastada, y utiliza collares. A diferencia de Quio y de Saúl, Alexander se expresa de manera más desenvuelta y de forma gustosa, explica con profundidad el sentido propio que le otorga al baile, es decir, el conflicto entre el yo inconsciente con la conciencia coherente lo sabe manejar a su favor.

Figura 8. Registro de la entrevista a joven bailarín de *k-pop* con cámara 360°



Alexander, 9 de julio de 2023.

En el caso de Emili Sare (figura 9), ella utiliza un pantalón corto con una playera también corta y tiene un listón en el cuello a manera de collar. Calza unos tenis blancos y dentro de su vestimenta incluye una rodillera. Destacan sus pestañas y cejas pintadas que realzan su rostro. De igual forma, ella expresa su ser de forma más libre, pues parece que asume su narcisismo y el sentido que le otorga a su ser y a las dimensiones que componen su actividad. Es una bailarina que vive en su utopía y en una dimensión ucrónica, donde sabe dar lugar a su psicología individual y acepta los momentos de pertenencia a la psicología grupal de bailarines con los que tiene que coordinarse.

Figura 9. Registro de la entrevista a joven bailarina de *k-pop* con cámara 360°



Emili Sare, 8 de julio de 2023.

Análisis de entrevistas

Ante la cuestión de cuál es el sentido que los jóvenes le otorgan al baile encontramos tres dimensiones por destacar. Por un lado, la dimensión sobre la libertad de expresión de sí mismos. El baile es una forma de ser; es el medio para realizarse en lo que les gusta y divierte. La danza y el baile forman una correlación, lo que implica el deseo de llevar a cabo una afición que los identifica. Los bailarines se reconocen a través de las coreografías de *k-pop*, pero para ello es necesario encontrar sus condiciones de libertad. En este sentido, dicha noción nos conduce a comprender que en la vida cotidiana no viven esa libertad tan deseada. Sienten que no hay entornos de seguridad, que los problemas de la rutina, el trabajo, la casa, no les permiten vivir la libertad que anhelan. Al bailar es cuando se encuentran a sí mismos, disfrutan lo que les gusta, y es una forma de realización que desean conservar para toda la vida: “Una libertad porque me hace sentir feliz, libre y sobre todo el baile me da una

familia, aquí, el baile para mí es algo que sí llega a tu vida y te enamoras de él muy bien” (Alexander, c.p., 7 de julio de 2023). La correlación entre libertad y baile también es asociada al ingreso a un espacio psíquico, como una cápsula: “Es una forma de expresión, en cierta forma lo vivo como una especie de cápsula, no solamente el mundo tiene como muchos de muchos problemas” (Carlos, c.p., 7 de julio de 2023). Aideé se expresa sobre el significado del baile: “En lo personal, es un refugio de todos los problemas que normalmente existen” (Aideé, c.p., 7 de julio de 2023).

La segunda forma de asociar el baile con un sentido es la correlación entre este y la expresión-lenguaje: “Para mí es como otro lenguaje, una forma de expresión; es como una manera de liberarse de todos los problemas que tengo en lo personal. Cuando bailo, cuando me libero de esa manera, es una forma de expresión” (Saúl, c.p., 7 de julio 2023). La correlación entre baile y un medio de expresión, de un lenguaje, la manifestación de su interioridad está muy presente en la mayoría de las entrevistas. El baile revela, como medio de expresión, un sentido interior que se hace presente, que encuentra su manera de salir, de dirigirse a los otros, que va encaminado al otro, al proyectar sentimientos, pasiones, emociones. Es un medio de expresión estructural, que integra al ser el hecho de ser-joven.

La tercera forma de asociar el sentido presente en el sentido subjetivo del baile es con la formación de una comunidad de amigos. Se trata de la integración del yo a la psicología grupal, que implica aceptar la necesidad de coordinarse y obedecer al maestro o al líder. El baile es un medio para el encuentro con personas que comparten los mismos gustos. Es una formación de comunidad para aprender, pero es un aprendizaje divertido entre personas que se respetan, en el que no hay violencia psicológica: “Para mí sería mi lugar de aprendizaje, donde he aprendido de muchas otras personas, de muchas experiencias, mi lugar seguro, donde yo puedo ser yo misma, escapar de todo lo que me estresa, la escuela, el trabajo. Aquí puedo expresarme y ser yo misma, aquí puedo expresarme y ser muy libre” (Ciao, c.p., 7 de julio).

Sobre la cuestión del territorio o espacio urbano que son transformados, o investidos libidinalmente en una utopía personal y grupal dentro de un tiempo ucrónico, habría que decir que son la condición de posibilidad para que los jóvenes puedan expresar su gusto por bailar. En principio, el sentido que le dan al lugar es a partir de lo que hacen con el baile. El espacio físico que los jóvenes han seleccionado no representa un sentido histórico, es decir, son utopías, contraespacios. El lugar en el que los jóvenes bailan *k-pop* en la Ciudad de México es enfrente del Monumento a la Revolución. Sin embargo, el sentido que ellos le dan es que en él logran encontrar circunstancias que no hay en otras partes, como grandes espejos, una banqueteta amplia para bailar, un te-

territorio largo, un espacio extendido de 150 metros, aproximadamente. Ahí se pueden reunir al mismo tiempo varios grupos, sin estorbarse, con su propia música, donde hay espacio para colocar sus cosas y donde se pueden encontrar con quien los entrena o aconseja para realizar el baile. El territorio tiene sentido porque es el lugar del encuentro con los otros para bailar. Esa área es un territorio sonoro de melodías, de arte corporal, de cápsulas para bailarines, donde los cuerpos se sincronizan. Para ellos es un lugar seguro, conocido popularmente por los espejos y las jardineras. Incluso, no saben cuál es el nombre oficial ni histórico, o quizá lo saben, pero en el momento de la entrevista lo olvidan, las primeras ideas que se les vienen a la mente se relacionan con lo que realizan ahí junto a los otros. Es un lugar de crecimiento personal y grupal, de expresión libidinal, incluso llegan al punto de lograr una identidad de grupo en crecimiento.

“Significa un lugar en el que, pues como todos, conozco gente buena, gente mala, hay momentos buenos y momentos malos, pero creo que es un lugar que me ha dado mucho como persona y la verdad me ha dado recuerdos. Para mí es un lugar en el cual me permitió crecer de manera grupal, pues en este lugar que significa paz, aquí he crecido. También puedes hacer varias amistades. Para mí es un lugar donde conoces muchas personas; sé que pueden como reunirse en cierta manera compartiendo gustos en común” (Alexandro, c.p., 8 de julio de 2023).

Conclusiones

El ser del ser humano es la expresión,⁴⁵ y es por ello por lo que las expresiones urbanas, la comunicación y la cultura analizadas desde la etnografía visual revelan que el *k-pop* genera una especie de cápsulas sonoras de identidades investidas libidinalmente a través de la música y el baile. Se trata entonces de una ontología estética y gozosa. Por otro lado, es la construcción de una psicología grupal de componentes políticos, pues transforman lo público en contraespacios para dar cabida a utopías en un tiempo ucrónico. Es la actualización de un *ethos* para el encuentro, un todo en marcha, un ensimismamiento compartido del espacio y del tiempo, para generar seguridad y darle un sentido al territorio. Este sentido al territorio resulta vital si retomamos el hecho de que muchos de los jóvenes han llegado a la ciudad producto de la migración⁴⁶ y que tienen que hacer suyo el nuevo lugar que habitan. El espacio público para los bailarines entrevistados es un lugar para el encuentro y una resignificación

⁴⁵ Nicol, *Metafísica de la expresión; La idea del hombre*.

⁴⁶ Bauman, *Retrotopía*.

del espacio histórico y político donde manifiestan su libertad creativa⁴⁷ y la conciencia de su liberación.⁴⁸

La intencionalidad del ser-joven es la expresividad; es una existencia que se desdobra para compartir un sentido, ser joven es ser en participación. La danza manifiesta el empuje de una psique pulsional que tiende a expresarse al otro. El baile grupal es el momento donde el yo reprimido, inconsciente, regresa a imponer sus dimensiones de goce. Se trata del sujeto tachado que encuentra en el baile el lazo que une los registros simbólicos e imaginarios.⁴⁹ Son jóvenes que danzan para expresar lo propio de sí, así como un estilo de vida en el que la moda, la música, la danza son una matriz rizomática de expresiones que combina la cultura mexicana con la cultura global del *k-pop*, en la que este género musical representa para ellos un refugio, una cápsula, un medio para la libertad, para ser junto con los otros, un medio para el encuentro con amigos, una familia alternativa, un medio para crecer, una forma de aprendizaje existencial. Resalta la coincidencia en el vestuario, el corte de cabello, los accesorios y el tipo de caracterización que existe en el grupo de bailarines. Es a partir de esa identidad individual y colectiva que se reafirma el hecho de ser joven, de ser un ser de expresión.⁵⁰

Es así como surgen los nuevos significados en las expresiones urbanas⁵¹ al hacer uso de los contraespacios utópicos en dimensiones ucrónicas⁵² de la explanada del Monumento a la Revolución y sus edificios de espejos. De esa manera se resignifican estos espacios mediante el *k-pop*.⁵³ Y también es ahí donde se observan, por un lado, las particularidades y la individualidad de los bailarines;⁵⁴ y, por otro, la noción de cómo el individuo se entiende en función del otro.⁵⁵ Es decir, que ya no es puramente la esencia de cada bailarín, sino que se explica solo en su relación con los demás,⁵⁶ en la cual incluso hay un apoyo emocional y motivacional,⁵⁷ así como un espacio de aprendizaje.

El *k-pop* es un lenguaje estructural que permite la realización personal y grupal, la creación de esferas escénicas sonoras de bailarines, justamente co-

⁴⁷ Jirón, Figueroa y Mansilla-Quñones. "K-Popping Urban Space in Santiago de Chile...".

⁴⁸ Freire, *Pedagogía del oprimido*.

⁴⁹ Lacan, "Intervención sobre la transferencia".

⁵⁰ Nicol, *Metafísica de la expresión; La idea del hombre*.

⁵¹ Laplantine, *La description ethnographique*.

⁵² Foucault, "Utopías y heterotopías".

⁵³ Jirón, Figueroa y Mansilla-Quñones, "K-Popping Urban Space in Santiago de Chile...".

⁵⁴ Nicol, *La idea del hombre; El problema de la filosofía hispánica*.

⁵⁵ Nicol, *Metafísica de la expresión*.

⁵⁶ Nicol, *Ideas de varios linajes*.

⁵⁷ Mohd Jenol y Ahmad Pazil, "I Found My Talent after I Become a K-Pop...".

mo una libertad de expresión individual y grupal, una sublimación subjetiva de las pulsiones ante los malestares de la globalización capitalista,⁵⁸ en la que no tienen condiciones de libertad, solo la pueden generar a través del baile y así pueden escapar de sus problemas.

Los bailarines analizados muestran la existencia de la amalgama de identidades líquidas producto de su socialización⁵⁹ y un sentido de pertenencia.⁶⁰ La etnografía visual permite recrear y resignificar estéticamente los espacios físicos desde el punto de vista de la comunidad de bailarines que buscan un sentido de pertenencia y trascendencia, así como una alternativa a la situación que viven en sus casas. La etnografía visual permite analizar las representaciones de los jóvenes de sí mismos, pero tiene que ser complementada con las entrevistas a los bailarines. Esto nos permite documentar las expresiones interculturales de apropiación de la cultura global del *k-pop* para encontrar patrones, temas y conexiones,⁶¹ y nos posibilita para analizar la existencia y la caracterización de este fenómeno mundial en nuestro país.

Bibliografía citada

- Bauman, Zygmunt. *Retrotopía*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Beuchot, Mauricio, Ricardo Blanco y Ada Luz Sierra. *Hermenéutica y analogía en psicoanálisis: Una aproximación psicológica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Crow, Teahlyn F. “K-POP, Language, and Online Fandom: An Exploration of Korean Language Use and Performativity amongst International K-pop Fans” (tesis de maestría, Northern Arizona University, 2019). <https://www.proquest.com/openview/d75b4c5c17e2551e6543d3ad5fc8a616/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1970.
- Freud, Sigmund. “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas XVIII (1920-1922)*, 63-135. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- “El malestar en la cultura”. En *Obras completas XXI (1927-31)*, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Foucault, Michel. “Utopías y heterotopías”. *Fractal XII*, vol. XIII, n.º 48 (2008).

⁵⁸ Freud, “El malestar en la cultura”.

⁵⁹ Laranjeira, Figueiredo y Luedy, “Arte como política de resistência: dispositivos cartográficos na apreensão de práticas culturais juvenis em uma cidade do Nordeste do Brasil”.

⁶⁰ Ribeiro, “Cartografia da dança: Segregação e estilos de vida nas margens da Cidade”.

⁶¹ MacDougall, *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*.

- Ha, Sang Woo. "Muslim Youth in K-pop Dance Practices: Performative Responses against Islamic Norms in Malaysia". *Dance Chronicle* 46, n.º 2 (2023): 102-117. <https://doi.org/10.1080/01472526.2023.2188030>
- Hincapié, Astrid. "El hip hop: una práctica corporal que territorializa la ciudad de Medellín" *Unisul* 8, n.º14 (2014): 385-402. <https://doi.org/10.19177/prpge.v8e142014385-402>
- Jirón, Paola, Inés Figueroa y Pablo Mansilla-Quiñones. "K-Popping Urban Space in Santiago de Chile: The Use of Public Spaces as a Mobile Form Place-making, Exploring and Subverting the City". En *Exploring Ibero-American Youth Cultures in the 21st Century*. Editado por Ricardo Campos y Jordi Nofre. Londres: Palgrave Macmillan, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-83541-5_13
- Kim, Dohyung, Dong-Hyeon Kim y Keun-Chang Kwak. "Classification of K-Pop Dance Movements Based on Skeleton Information Obtained by a Kinect Sensor". *Sensors* 17, n.º 6 (2017): 1261. <https://doi.org/10.3390/s17061261>
- Lacan, Jacques. "Intervención sobre la transferencia". En *Escritos I*, 209-222. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- Laplantine, François. *La description ethnographique*. París: Nathan Université, 1996.
- Laranjeira, Denise H. P., Mirela Figueiredo y Eduardo Luedy. "Arte como política de resistência: Dispositivos cartográficos na apreensão de práticas culturais juvenis em uma cidade do Nordeste do Brasil". *Etnográfica* 22, n.º 2 (2018): 427-452. <https://doi.org/10.4000/etnografica.5614>
- MacDougall, David. *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Mohd Jenol, Nur Ayuni y Nur Hafeeza Ahmad Pazil. "I Found My Talent after I Become a K-Pop Fan': K-Pop Participatory Culture Unleashing Talents among Malaysian Youth". *Cogent Social Sciences* 8, n.º 1 (2022). <https://doi.org/10.1080/23311886.2022.2062914>
- "Escapism and Motivation: Understanding K-pop Fans Well-being and Identity". *Malaysian Journal of Society and Space* 16, n.º4 (2020): 336-347. <https://doi.org/10.17576/geo-2020-1604-25>
- Nicol, Eduardo. *El problema de la filosofía hispánica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- *Ideas de varios linajes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- *La idea del hombre*. Ciudad de México: Herder, 2004.
- *Metafísica de la expresión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

- Oh, Chyun. "Identity Passing in Intercultural Performance of K-pop Cover Dance". *Journal of Intercultural Communication Research* 49, n.º 5 (2020): 472-483. <https://doi.org/10.1080/17475759.2020.1803103>
- Ramírez Suárez, Yenny Carolina. "Divergent Citizenships: Social Urbanism and Hip hop Collectives in Comuna 13 (Medellin-Colombia)". *Environment and Planning C: Politics and Space* 42, n.º 3 (2023): 385-400. <https://doi.org/10.1177/23996544231177823>
- Ribeiro Raposa, Otávio. "Cartografia da dança: Segregação e estilos de vida nas margens da Cidade". *Mana* 22, n.º 3 (2016): 765-797. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p765>
- Roudinesco, Élisabeth y Michel Plon. *Diccionario de psicoanálisis*, 902-909. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Apuntes para un constitucionalismo del bien común

Notes for a common good constitutionalism

Alejandro Sahuí
Universidad Autónoma de Campeche
ORCID: 0000-0003-1823-1459

Resumen

En este texto se explora la noción de *constitucionalismo del bien común* y se examinan críticas al liberalismo que lo asocian al cambio climático, a la pobreza o a la desigualdad. Además, se expone la tragedia de los comunes de Hardin y Ostrom, que visibilizó la tensión entre intereses individuales y colectivos. A partir de ahí se revisa el constitucionalismo del bien común de Vermeule y se critica su déficit democrático por centrarse en fuentes tradicionales. Luego, se revisa el *ius constitutionale commune* latinoamericano con Bogdandy, surgido a partir de un diálogo multinivel entre tribunales y sociedad, así como el texto de Ferrajoli: *Por una constitución de la Tierra: La humanidad en la encrucijada*, que propone una esfera pública y un constituyente mundial con derechos y bienes fundamentales. Finalmente, se hacen algunas valoraciones comparativas.

Abstract

This paper explores the notion of *Constitutionalism of the common good* by discussing the critiques of liberalism that associate it with issues such as climate change, poverty, and inequality. It also exposes the tragedy of the commons, as illustrated by Hardin and Ostrom, that highlights the tension between individual and collective interests. From there, the Constitutionalism of the Common Good by Vermeule is examined, with a critique of its democratic deficit resulting from its focus on traditional sources. The Latin American *ius constitutionale commune*, developed by Bogdandy through a multi-level dialogue among courts and society, and Ferrajoli's *Constitution of the Earth*, advocating for a public sphere and a world constituent power with fundamental rights and goods, are subsequently reviewed. Lastly, some comparative assessments are made.

Palabras clave

Constitucionalismo, liberalismo, bien común, *ius constitutionale commune*.

Keywords

Constitutionalism, liberalism, common good, *ius constitutionale commune*.

Fecha de recepción: febrero 2024

Fecha de aceptación: mayo 2024

Introducción

En este trabajo exploro la idea de un constitucionalismo del bien común. Es conocida la discusión sobre la crisis del constitucionalismo liberal, que podría calificarse como el modelo predominante en las democracias actuales. El número de regímenes así autodesignados se multiplicó en la segunda mitad del siglo xx, tras la segunda y tercera ola democratizadora.¹ Un rasgo extendido de la transformación fue la adopción de catálogos de derechos humanos y órganos para la distribución del poder político. De hecho, en una gran medida se impulsó el papel de los tribunales para garantizar los derechos, pues se hacía hincapié en las amenazas de la política para las personas. Frente a los parlamentos y las burocracias, los tribunales se erigieron como custodios de los valores constitucionales. En este intercambio se reveló la tensión entre derechos subjetivos, leyes generales y políticas colectivas.

Debido a que la lucha democrática ocurrió contra sistemas autoritarios en las dictaduras del sur y del este de Europa, y en Latinoamérica, se consideró que el daño principal a los derechos provenía del poder estatal. Asimismo, la polarización de la Guerra Fría causó una división entre los derechos civiles y políticos, característicos del proyecto geopolítico liberal, así como en los derechos económicos, sociales y culturales, que se atribuyeron al comunismo o socialismo históricos. Con la pérdida de influencia del régimen soviético, se asoció la democracia constitucional con los valores liberales en los que el individualismo tiene un peso especial. Los derechos de libertad se asumieron como básicos, mientras retrocedían otros que fueron caballos de batalla del socialismo: trabajo, salud, educación, pensiones. Además, junto a los problemas de desigualdad surgidos al asociar al liberalismo con la economía de mercado —que evolucionó a la forma actual del neoliberalismo—² aparecieron problemas de integración y cohesión social. En la actualidad, las personas perciben que han perdido poder de autogobernarse, aunque no sean los Estados los que interfieran con sus vidas sino poderes privados, y se debilitan los lazos que favorecen la cooperación necesaria para perseguir metas colectivas

¹ Samuel Huntington, *La tercera ola: La democratización a finales del siglo xx* (Buenos Aires: Paidós, 1994).

² Fernando Escalante Gonzalbo, *Historia mínima del neoliberalismo* (Ciudad de México: Colmex / Turner, 2016).

Con estas consideraciones, resulta de interés imaginar qué posibilidades existen de atender este tipo de críticas sin socavar ciertos valores del modelo liberal que todavía deben tenerse por básicos. Pienso en una noción robusta de libertad que no se reduzca a su variante libertaria, que ha interpretado las libertades como inmunidades al conceder al cuerpo y a sus atributos títulos de propiedad exclusivos. Una idea de libertad fuerte resulta compatible con el liberalismo igualitario, el republicanismo, el socialismo democrático y la crítica feminista. Además de la no interferencia, se deben tener presentes los principios de no dominación, de la emancipación y de las capacidades. No creo equivocarme al decir que el constitucionalismo liberal, pese a sus orígenes, admite pensar la libertad con más amplitud y profundidad. Pero esto no quiere decir que el trayecto sea llano. De ahí el propósito de este trabajo.

El texto se divide en cinco secciones. En la primera parte, se expone en líneas generales la noción de *tragedia de los bienes comunes* sugerida por Garrett Hardin³ y seguida por Elinor Ostrom.⁴ Aunque dicha noción no viene del derecho constitucional, es pertinente su inclusión por la influencia que ha tenido en las ciencias sociales. Si se tiene en cuenta que la crítica a la ideología jurídica liberal se asocia con su evolución paralela a las sociedades de libre mercado, es importante imaginar que dicha tragedia se explique bien mediante el conflicto de intereses privados y colectivos. En esos términos se objetan las versiones libertarias de los derechos y de la democracia como mercado que causan las crisis constitucionales observadas. Estas crisis tienen un impacto global en el cambio climático, la desigualdad o la guerra. En la segunda parte, examino la propuesta de constitucionalismo del bien común de Adrian Vermeule.⁵ Me concentro en el debate de sus fuentes de validez, y observo los problemas relacionados con su déficit de legitimidad democrática, que nace de pensar la noción de *lo común* abrevando de fuentes tradicionales inmemoriales, del derecho natural o de gentes. Considero que no existen razones justificadas para el optimismo de buscar en la tradición soluciones adecuadas a la complejidad actual, y por ello su tesis ha sido acusada de conservadora. En tercer lugar, se revisará la idea de derecho constitucional común latinoamericano de mano de Armin von Bogdandy.⁶ Se destaca su motivación progresis-

³ Hardin, "The Tragedy of Commons", *Science* 162, n.º 3859 (1968).

⁴ *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva* (Ciudad de México: FCE / UNAM, 2000).

⁵ Vermeule, *Common Good Constitutionalism* (Cambridge: Polity Press, 2022).

⁶ Armin von Bogdandy, Héctor Fix Fierro y Mariela Morales Antoniazzi, coords. *Ius Constitutionale Commune en América Latina: Rasgos, potencialidades y desafíos* (Ciudad de México: UNAM / Instituto Max Planck de Derecho Público Comparado y Derecho Internacional, 2014); *Por un derecho común para América Latina: Cómo fortalecer las democracias frágiles y desiguales* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2020).

ta o transformadora, contraria a Vermeule, quien está anclado en la tradición. Esta propuesta manifiesta interés en relacionar Estado de derecho, derechos humanos y democracia. Se insiste en ampliar este derecho común más allá de tribunales y operadores jurídicos, para incluir el diálogo entre asociaciones, movimientos sociales, medios de comunicación y academia. Gracias al impulso de la ciudadanía se puede definir el modelo como una versión participativa de democracia deliberativa. En la cuarta parte exploro la idea de *constitución de la Tierra* de Luigi Ferrajoli.⁷ El iusfilósofo promueve un constitucionalismo más allá del Estado. Añade una lista de bienes a los derechos fundamentales con un estatuto de protección que obliga a revisar y delimitar el alcance de los derechos; como en el caso de algunas libertades, la propiedad o el mercado laboral. También se observa la importancia de construir una esfera pública global como la condición de un proceso constituyente mundial y de una democracia cosmopolita. En la quinta y última parte se hacen evaluaciones comparativas y críticas entre estas concepciones.

La tragedia de los comunes

Todos los días se conocen noticias desoladoras acerca del futuro común de la humanidad: crecimiento de las brechas de desigualdad, cambio climático, crisis energética y alimentaria, migraciones y desarrollo, entre tantas otras con causas imputables a acciones humanas. Antropoceno o Capitaloceno se llama a esta era donde nuestra especie ha causado un impacto grave para la vida y el equilibrio ecológico.⁸ Es importante indicar la proveniencia humana, el factor de la agencia personal, porque es la forma de pensar la responsabilidad junto con la justicia.⁹ Debe recordarse la estrecha relación del constitucionalismo con la autonomía personal y el autogobierno colectivo: derechos humanos y democracia.

El argumento de Garrett Hardin¹⁰ desarrollado bajo la denominación de la *tragedia de los comunes* inicia con la siguiente asunción: el problema de la población no tiene una solución técnica, sino moral. Hardin señala una contradicción que es inherente al paradigma utilitarista: intentar maximizar simultáneamente bienes y bienestar, de un lado, y mayor número de personas, del otro. En un mundo finito, no es una opción razonable. Es un juego

⁷ Ferrajoli, *Por una Constitución de la Tierra: La humanidad en la encrucijada* (Madrid: Trotta, 2022).

⁸ Jason W. Moore, *Antropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (Michigan: PM Press, 2016); Manuel Arias Maldonado, *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene* (Cham, Suiza: Springer International Publishing, 2015); Francisco Serratos, *El capitaloceno: Una historia radical de la crisis climática* (Ciudad de México: UNAM, 2020).

⁹ Iris Marion Young, *Responsibility for Justice* (Nueva York: Oxford University Press, 2013).

¹⁰ Hardin, "The Tragedy of Commons".

imposible de ganar si los participantes entienden y ejecutan bien sus reglas. Como en el juego del gato o tres en línea (tick-tack-toe), solo se puede vencer con trampas o ejerciendo violencia contra el oponente; es decir, abandonando la partida. Ello se debe a que existe un número de posiciones y estrategias finitas y, a medida que avanza el juego, se reducen las opciones. Cada jugador puede bloquear a sus adversarios y no hay suficientes alternativas.¹¹

Bajo estas premisas, la solución de Hardin implica transformar el juego y sus reglas.¹² En particular, se dirige a alterar el sistema de incentivos y la motivación de los participantes: no se puede resolver el problema poblacional si la gente no quiere renunciar a los privilegios que disfrutan. No es una salida; ni siquiera aumentar las capacidades tecnológicas: granjas en el mar o verticales, fuentes alternativas de energía o materiales degradables. Es necesario modificar las formas de vida que ejercen presión ambiental.¹³

Hardin parte del supuesto de que la selección natural nos habría convertido en una especie maximizadora de utilidad.¹⁴ No obstante, fue optimista al creer que esta inclinación podía ser revertida con educación. En todo caso, los problemas de la administración de los bienes comunes se relacionan sobre todo con dificultades típicas de la agencia colectiva que exigen establecer instancias de control. Esto significa que puede tratarse de formas de privatización o de estatización, por lo que deben ajustarse los criterios de distribución: suastas, loterías, méritos o el primero que llega. Lo importante es tener presente la necesidad de instituciones capaces de supervisar y poner límites a las conductas particulares. Eventualmente, habrá que redefinir los derechos de propiedad: la moralidad o la justicia de la acción humana son una función de estado del sistema, visto globalmente. Si se observa bien, este enfoque es compatible con una idea nuclear de John Rawls: la justicia no es de las acciones puntuales, sino de la estructura básica de la sociedad, de sus instituciones fundamentales.¹⁵ Vale la pena apreciar este punto si se considera que la crítica de Hardin al utilitarismo es pocos años anterior, pero análoga a la de aquel, que se convirtió en canónica.

La sintonía con el profesor de Harvard avanza un poco más. La legitimidad mediante la que se enjuicia y explica la coerción de los arreglos sociales

¹¹ Alejandro Sahuí, "Hacia un constitucionalismo común o de la tierra", *México Social*, 26 de mayo de 2023, párr. 2. <https://www.mexicosocial.org/la-tierra/>

¹² En esto se asemejan Christian Laval y Pierre Dardot: no se trata de proteger algunos bienes (tierra, aire, agua, bosques), sino de cambiar profundamente economía y sociedad, al modificar el sistema de normas. *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (Barcelona: Gedisa, 2015), 15.

¹³ Alejandro Sahuí, "Hacia un constitucionalismo...", párr. 3.

¹⁴ *Ibid.*, párr. 4.

¹⁵ Rawls, *Teoría de la justicia* (Madrid: FCE, 1995).

solo puede ser mutuamente acordada. En términos rawlsianos, uno se somete a las reglas cuando sabe que los demás también están dispuestos a hacerlo. En todo caso, la solución institucional de Hardin pasa por atribuir la gobernanza de los comunes al derecho administrativo y a la burocracia. La enorme dificultad de prefigurar principios abstractos y generales de justicia acerca de estos bienes le hizo conceder un peso especial al funcionariado. Esta salida no es irrazonable. Es consistente con el crecimiento desmesurado de los poderes ejecutivos y genera que el derecho constitucional ensaye nuevas formas de supervisión y control.¹⁶ Debido a la complejidad de los problemas, la administración parece la instancia mejor organizada para lidiar con ellos y disponer de mecanismos de retroalimentación correctivos. Lo ideal sería entender que tales mecanismos se movilizan con la participación democrática, abriéndose a los juicios de las personas que perciben daños hacia los comunes. La conciencia tiene efectos “patogénicos”.¹⁷ Por eso importa educar y diseñar instrumentos que lleven de arriba a abajo, y viceversa, los principios abstractos de justicia sobre los comunes, así como los juicios concretos de los individuos.

Elinor Ostrom ha dado continuidad y fortaleza al estudio de los bienes comunes.¹⁸ No es difícil apreciar en su trabajo preocupaciones similares a las de Hardin. Para los propósitos del texto, me interesa enfocar su distinta respuesta institucional. Ostrom problematiza que se hayan considerado como únicas salidas a la tragedia de los comunes el control estatal o la privatización. Se debe recordar que dicha tragedia es el resultado de una paradoja, de un problema de doble vínculo en el plano de la acción que induce a maximizar fines que tiran en direcciones contrarias. Que cada agente intente crecer la utilidad y disminuir los costos en un mundo con posiciones, estrategias y recursos limitados induce comportamientos tipo gorrón (*free-rider*). Lo ventajoso es externalizar o socializar costos de acciones y aprovechar los beneficios posibles. Eso genera la necesidad de una instancia de vigilancia capaz de disponer amenazas y sanciones verosímiles a los participantes de un bien común.

La singularidad del estudio de Ostrom está en reconocer formas de gestión común diversas al Estado y al mercado, al mostrar el desarrollo exitoso de casos prácticos sobre distintos bienes, en culturas y geografías diferentes. Cada contexto ofrece condiciones específicas para explorar arreglos sociales ade-

¹⁶ Bruce Ackerman, *La nueva división de poderes* (Ciudad de México: FCE, 2011); Giovanni Sartori, *Ingeniería constitucional comparada: Una investigación de estructuras, incentivos y resultados* (Ciudad de México: FCE, 2011); Cass R. Sunstein, *Designing Democracy: What Constitutions Do* (Nueva York: Oxford University Press, 2001); Adrian Vermeule, *Mechanisms of Democracy: Institutional Design Writ Small* (Nueva York: Oxford University Press, 2007).

¹⁷ Hardin, “The Tragedy of Commons”, 1246.

¹⁸ *El gobierno de los bienes comunes...*

cuados, cooperativos y no competitivos. Se trata de los juegos ganar-ganar, frente a otros de suma cero, donde los participantes solamente pueden ganar aquello que los demás pierden. Más allá de los complejos aspectos técnicos de la propuesta, en términos generales, tiene semejanza con Hardin y Rawls: las reglas de los juegos deben ser públicas. Es su reciprocidad lo que crea motivos para cooperar, en una palabra: confianza. Si esto funciona bien, no se requerirán medidas coactivas.

No tengo dudas de los hallazgos de Ostrom, ampliamente registrados en su investigación. Sin embargo, me temo que el optimismo, que trasluce sus casos de estudio, no sea capaz de afrontar la realidad económica global y los graves daños a los comunes de la humanidad. Hay problemas relacionados con la agencia democrática en un orden westfaliano de mercados desregulados. Es notoria la ausencia de instituciones mundiales de gobernanza capaces de sujetar los poderes estatales y corporativos. Como se puede ver, esta crítica no es de principio, sino empírica, y en estos términos tiene que ser contestada, caso a caso. Pero es innegable que la forma actual de capitalismo extractivo difícilmente admite prácticas como las descritas por Ostrom con un mayor alcance. En el ámbito global no existen condiciones para cooperar con esa lógica espontánea, recíproca y autogestiva que la autora descubre en otros escenarios.

De todas formas, uno tiene que reconocer que el trabajo de la nobel de economía visibiliza las cuestiones más relevantes para comprender la racionalidad tensionada de los comunes, para evitar salidas apresuradas o callejones sin salida.

Constitucionalismo del bien común

En fechas recientes, Adrian Vermeule¹⁹ ha propuesto la idea de un constitucionalismo del bien común:²⁰ un *ius commune*. El modelo es influido por la tradición europea clásica; por derecho romano, canónico y civil local. Como se mencionó al inicio, un motivo recurrente de crítica al constitucionalismo es la interpretación de los valores en forma individualista. La ideología burguesa habría construido instituciones refractarias a la participación popular. Al incluir la idea de intereses subjetivos como elementos inherentes a los derechos humanos y las reglas de la democracia, se reveló con fuerza el conflicto entre lo privado y lo público, entre individuos y colectivos. La desigualdad y la falta de cohesión social provienen de un constitucionalismo de esta naturaleza.

¹⁹ Vermeule, *Common Good Constitutionalism*.

²⁰ Conviene hacer una aclaración: el término “común” empleado en cada una de las secciones no tiene el mismo significado y no se pretende equipararlos ni ofrecer una solución sintética a los problemas que en ellas se plantean. El propósito es más modesto: trato solo de revisar intuiciones que parecen semejantes acerca de la crisis del constitucionalismo liberal que emplean la misma expresión.

Contra esto, Vermeule postula que el derecho es un ordenamiento razonado para el bien común. El derecho tiene que ver con la bondad y la justicia, no con la utilidad particular. Orienta hacia una comunidad política floreciente, de todos los pueblos y de la humanidad. La autoridad del derecho deriva de la tradición clásica. Desde su óptica, el proyecto de la ilustración se edificó sobre una idea de libertad como libre arbitrio; un tipo de autonomía que riñe con las fuerzas de la tradición: independencia sin responsabilidad. De ahí el grado de voluntarismo que el autor critica. El derecho no es pura ley positiva porque incluye también principios de justicia. Los derechos no deben ser definidos de modo individualista, porque exigen dar a cada persona lo que es debido: el *ius* es la ordenación del derecho al bien común. Su enfoque supone una denuncia a la teoría de los derechos como triunfos sobre los intereses colectivos.²¹

Vermeule invita a reflexionar sobre los distintos derechos locales (*ius civile*), bajo la luz del derecho de los pueblos (*ius gentium*), y del derecho natural (*natural law*). La propuesta es pertinente. En un contexto geopolítico heredero de taras imperiales y coloniales, merece la pena contrastar órdenes jurídicos estatales e internacionales. La crítica de la soberanía y del nacionalismo es imperativa. La historia mundial lo ha enseñado dolorosamente. En relación con el ideal de lo común cada derecho local tendría que conciliar y especificar dentro de sus fronteras los intereses de la humanidad. De esta manera se pondrían de relieve las esferas de competencia diferentes que existen, cada una con sus lógicas y alcances particulares. Creo que la propuesta de Vermeule se asemeja al proyecto de Immanuel Kant de la paz perpetua que exige reflexividad: como personas en el mundo moral, como ciudadanos en el Estado nacional y sujetos cosmopolitas en lo global.²² La capacidad de los individuos de juzgar sus intereses desde diferentes lugares es una forma de educar la moral, como proponía Hardin contra la motivación utilitarista natural de la especie. Querría empero señalar una crítica al trabajo de Vermeule. Se trata de un asunto relevante, pero que no es explícito en la noción de *constitucionalismo del bien común*. Me refiero al déficit de legitimidad democrática inherente a su propuesta.

El autor declara que el derecho clásico es lo mejor de nuestra tradición. Quizá quepa conceder que los contenidos del derecho clásico sean lo mejor después de un ejercicio deliberativo de justificación pública. En esta lectura no se trataría de vincular el constitucionalismo actual con la tradición jurídica en forma inercial. Para Vermeule el derecho clásico manda no dañar, vivir con honor, dar a cada quien lo debido: abundancia y paz, salud, seguridad, so-

²¹ Vermeule, *Common Good Constitutionalism*, 6; Ronald Dworkin, *Los derechos en serio* (Barcelona: Ariel, 1984).

²² Immanuel Kant, *Teoría y práctica* (Madrid: Tecnos, 1993).

lidaridad o subsidiariedad. Parece claro que nadie rechaza la importancia de estos valores. Sin embargo, es problemático asumir que la autoridad pública se considere *a priori* como natural y legítima, y no intrínsecamente sospechosa, como hace el liberalismo. Desde su punto de vista lo que brinda legitimidad al derecho clásico es que está ordenado al bien común o interés público; son sus fines, no sus orígenes. Estimo que esto es mucho presumir. Fuera de mi querencia liberal, hay motivos históricos para la desconfianza sistemática hacia el derecho y el poder político. Recientemente, Pierre Rosanvallon ha desarrollado esta cuestión explicando la importancia de las actitudes escépticas ciudadanas que impulsan la creación de instituciones de vigilancia y control en las sociedades democráticas contra sus representantes.²³ Es elemental plantear la pregunta por el autogobierno colectivo. Más allá del escepticismo liberal se trata de una crítica democrática.

Vermeule cree que el constitucionalismo de lo común no puede derivar exclusivamente de las reglas positivas y los gobiernos establecidos. Apunta a enlazar la validez de las normas con ciertas verdades morales. Como ya se dijo, recupera las tradiciones inmemoriales del derecho de gente, del derecho natural y de la lógica procedimental calificada como moral interna del derecho, pero no problematiza sus fuentes.²⁴ Ahora bien, un punto a favor de su propuesta es que no asigna en automático la determinación del contenido correcto del derecho a los tribunales; es decir, no toma un atajo juristocrático.²⁵ Hay múltiples diseños institucionales para realizar los valores del derecho clásico: amplias delegaciones al poder ejecutivo, como los sistemas presidenciales, pero también modelos parlamentarios. No es demasiado relevante. Lo que cuenta es ejercitar un juicio prudencial y reflexivo con los elementos de la tradición clásica del *ius commune*. Pero insisto en mi crítica porque en la narrativa del autor la tradición parece anteceder a la liberación democrática. Esta no se enuncia. Si se miran de cerca las transformaciones más significativas en derechos humanos, se observa que surgieron como ruptura del orden tradicional, no como su evolución natural. En resumen, no se rechaza la noción de lo común que el autor quiere rescatar, pero se persigue que sea consistente con la participación plural e incluyente de las personas. Hay un tono conservador en el texto de Vermeule al defender la autoridad tradicional del derecho clásico. Solo así se entiende la sugerencia de que los abogados de

²³ Rosanvallon, *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust* (Cambridge: University Press, 2008); *Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011).

²⁴ Vermeule, *Common Good Constitutionalism*, 8; Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1969).

²⁵ Ran Hirschl, *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism* (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

Europa o el Nuevo Mundo hayan tenido razón en estos casi dos mil años pensando el derecho como el arte de la justicia.

Ius Constitutionale Commune

La idea de *ius constitutionale commune* ha sido también impulsada en Latinoamérica, pero con rasgos propios.²⁶ En vez de recurrir a la tradición del derecho clásico o al derecho natural para entender lo común, se asume que esta noción se asienta en el derecho internacional actual de los derechos humanos. Lo común se capta en la apertura al *Corpus iuris* de la materia: tratados, jurisprudencia, bloque de constitucionalidad, derecho comparado.²⁷ Sus fuentes son recientes: respuestas a las guerras mundiales y al autoritarismo, totalitarismo e imperialismo; razón por la cual la mirada latinoamericana es más progresista. Armin von Bogdandy refiere este constitucionalismo como transformador, y señala como sus asuntos principales la desigualdad, la exclusión y la debilidad institucional. El sistema de derechos es el eje del *ius constitutionale commune*; es la gramática del debate público. En el consenso de la posguerra los derechos humanos se asociaron a las transiciones democráticas: procesos de descolonización, fin de dictaduras europeas y latinoamericanas, así como el ocaso del comunismo. Las constituciones, los tratados internacionales y una jurisprudencia progresista despertaron un justificado optimismo. Los derechos se convirtieron en la última utopía.²⁸

Conviene apreciar que en esta propuesta lo común no es un tipo de bien, sino que se trata de derechos. Estos son el objeto de la justicia, sus razones son deontológicas, no teleológicas. De igual forma, los derechos y las garantías tienen como destinatarios a personas, no cosas, por importantes que sean. Su mirada es antropocéntrica y cuesta desvincularlos de su estirpe liberal.²⁹ Por ello, pese a haberse generado una jurisprudencia interesante en relación con

²⁶ Armin von Bogdandy, *Por un derecho común para América Latina: Cómo fortalecer las democracias frágiles y desiguales* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2020); *Transformaciones del derecho público: Fenómenos internacionales, supranacionales y nacionales* (Ciudad de México: Instituto Max Planck de Derecho Público Comparado y Derecho Internacional Público / Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / UNAM, 2020); Bogdandy, Fix Fierro y Morales Antoniazzi, coords. *Ius Constitutionale Commune en América Latina...;* Mariela Morales Antoniazzi, *Protección supranacional de la democracia en Suramérica: Un estudio sobre el acervo del Ius Constitutionale Commune* (Ciudad de México: UNAM, 2015).

²⁷ Armin von Bogdandy, “Ius Constitutionale Commune en América Latina: Una mirada a un constitucionalismo transformador”, *Revista de Derecho del Estado* 34 (2015).

²⁸ Samuel Moyn, *La última utopía: Los derechos humanos en la historia* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015).

²⁹ Luigi Ferrajoli, en este sentido, añade la categoría de bienes fundamentales porque considera que pueden reñir con los derechos cuando se interpretan en forma individualista. *Por una constitución de la Tierra*, 23.

la naturaleza, esta ha evolucionado como derechos particulares de grupo a partir de la óptica de los derechos colectivos o culturales de los pueblos indígenas o tribales. Aunque es ya una línea de investigación con interesantes desarrollos, la ruta para atribuir derechos *stricto sensu* al medioambiente o a los animales parece ir cuesta arriba.³⁰

A diferencia de Vermeule, el *ius constitutionale commune* se enlaza explícitamente con las transiciones a la democracia latinoamericana. No mira al pasado sino al futuro. Su carácter transformador se verifica en los procesos de consolidación del régimen político y del Estado de derecho. Esto significa que, pese a la importancia del diálogo jurisprudencial vertical y horizontal, el asiento del derecho común son las asociaciones y los movimientos sociales, la academia y la opinión pública: “La fuerza motriz del Sistema Interamericano ha organizado a la sociedad civil a través de una *transational network* para llevar a cabo litigios estratégicos exitosos”.³¹ Lo digno de destacar es la referencia a la participación, en la que insisten los impulsores del *ius commune*. Es un asunto de legitimidad democrática, nuclear en este proyecto. Aunque se destaca el rol de los tribunales internacionales, no es un modelo elitista, porque se impulsa de abajo hacia arriba. No pierde de vista a la ciudadanía en la activación de demandas y promueve el empoderamiento institucional, ya que al mismo tiempo emplea la fuerza de los discursos que se desarrollan en el ámbito internacional para impulsar cambios estatales internos.³² Se podría calificar como un modelo participativo de democracia deliberativa.³³

³⁰ Sobre este tema merecen especial atención los textos de Anna Margherita Russo e Isabel Wences, “Los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos: El enfoque de la diversidad cultural; Entre la teoría del reconocimiento y el derecho de propiedad comunitaria”, en Digno Montalván-Zambrano e Isabel Wences, coords., *La justicia detrás de la justicia: Ideas y valores políticos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos* (Madrid: Marcial Pons, 2023); Digno Montalván-Zambrano, “Redefiniendo lo humano: La protección de la naturaleza en la Corte Interamericana de Derechos Humanos”, en Digno Montalván-Zambrano e Isabel Wences, coords., *La justicia detrás de la justicia: Ideas y valores políticos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos* (Madrid: Marcial Pons, 2023).

³¹ Flávia Piovesan, “*Ius Constitutionale Commune* latinoamericano en derechos humanos e impacto del Sistema Interamericano: Rasgos, potencialidades y desafíos”, en *Ius Constitutionale Commune en América Latina: Textos básicos para su comprensión*, coord. por Armin von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi y Eduardo Ferrer MacGregor (Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Max Planck Institute for Comparative Public Law, 2017), 569.

³² Óscar Parra Vera, “El impacto de las decisiones interamericanas: Notas sobre la producción académica y una propuesta de investigación en torno al empoderamiento institucional”, en *Ius Constitutionale Commune en América Latina: Textos básicos para su comprensión*, coord. por Armin von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi y Eduardo Ferrer MacGregor (Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Max Planck Institute for Comparative Public Law, 2017).

³³ Cristina Lafont, *Democracia sin atajos: Una concepción participativa de la democracia deliberativa* (Madrid: Trotta, 2021); Roberto Gargarella, *El derecho como una conversación entre iguales* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2021); Hélène Landemore, *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century* (Princeton: University Press, 2020).

Sin embargo, en este caso también se debe prevenir contra un déficit democrático, distinto al de Vermeule. No es un secreto que la globalización genera problemas de gobernanza. Estos problemas no son desconocidos entre quienes defienden el *ius commune* latinoamericano. Bogdandy e Ingo Venzke, por ejemplo, son escépticos en torno a la capacidad de controlar organismos internacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o los tribunales arbitrales en materia de inversión.³⁴ El consenso de Washington parece gozar de más eficacia que el consenso de los derechos, a pesar del desprestigio neoliberal.

Ambos autores cuestionan la autoridad de tomar decisiones respaldadas por amenazas de sanciones. Asumen ideas de legitimidad procedimental semejantes a las de John Rawls o Jürgen Habermas, relacionadas con el principio de inclusión democrática y el autogobierno. De acuerdo con Habermas, la legitimidad proviene de la participación de todos los posibles afectados;³⁵ mientras que para Rawls el “ejercicio del poder político es plenamente adecuado solo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana”.³⁶

Para Bogdandy y Venzke los tribunales internacionales no tienen una sola función, sino que realizan varias. De estas, observan cuatro: “a) solucionar controversias en casos concretos, b) fortalecer las expectativas normativas, c) crear derecho y d) controlar y legitimar la autoridad pública”.³⁷ Para muchos, la solución de conflictos es la principal, pero dirijo la atención al control y a la legitimación para destacar el papel político de las cortes en varios niveles y direcciones. Por mostrar la relación entre multifuncionalidad, autoridad y democracia, la propuesta merece atención especial: permite lidiar con los diversos problemas de gobernanza global de carácter económico, ecológico o tecnológico. La democracia ofrece una posibilidad extraordinaria de dar voz a los individuos afectados por los Estados y otras instancias globales.

Sin embargo, son enfáticos en reconocer defectos en el orden transnacional fragmentado y complejo sin orientación democrática.³⁸ Hay situaciones

³⁴ Armin von Bogdandy e Ingo Venzke, *¿En nombre de quién? Una teoría del derecho público sobre la actividad judicial internacional* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2016).

³⁵ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta, 1997).

³⁶ John Rawls, *El liberalismo político* (Barcelona: Crítica, 2006), 168-169.

³⁷ Bogdandy y Venzke, *¿En nombre de quién?...*, 31.

³⁸ Sobre la tensión entre derechos y regímenes económicos véase: Bogdandy, Salazar Ugarte, Morales Antoniazzi y Ebert, *El constitucionalismo transformador en América Latina y el derecho económico internacional: De la tensión al diálogo* (Ciudad de México: UNAM / Max Planck Institute, 2018); Cristina Lafont, “Neoliberal Globalization and the International Protection of Human Rights”, *Constellations* 25, (2018).

de desestatización y transferencia de poder público a entidades económicas que no rinden cuentas;³⁹ incluso hay corporaciones multinacionales capaces de llevar Estados ante tribunales arbitrales privados, y que eluden los públicos.⁴⁰ Con esto resurge la cuestión de la tragedia de los comunes de Hardin y Ostrom.

Nancy Fraser ha visibilizado la cuestión del enmarque de la justicia más allá de los estados nacionales, al destacar la inclusión y la participación democrática.⁴¹ En lugar de un orden centralizado, piensa en un sistema de gobernanza organizado en redes equitativas. En este sentido se pueden leer las ideas de Anne-Marie Slaughter: los regímenes democráticos y agentes estatales son recursos indispensables para enfrentar los problemas globales mediante mecanismos colaborativos flexibles.⁴² La soberanía puede ser redefinida como la capacidad de participar en forma interdependiente con órganos supranacionales y contrapartes nacionales, y en esta labor destaca el papel de las cortes, la construcción en múltiples instancias de una jurisprudencia global.⁴³ Dice Mariela Morales Antoniazzi: “La tesis central consiste en afirmar la creciente construcción de un *ius constitutionale commune* democrático bajo una concepción de pluralidad de Constituciones, que da origen a un sistema multinivel, cuyo fundamento es la estatalidad abierta”.⁴⁴

No se trata de que los individuos creen todas las normas que regulan sus vidas, pero sí que sean capaces de disputarlas legítimamente. No debe atribuirse automatismo ni necesidad a la geopolítica y la economía. Estas son

³⁹ Dieter Grimm, “La constitución en el proceso de desestatización”. En *Constitucionalismo: Pasado, presente y futuro*, trad. por Jorge Alexander Portocarrero Quispe (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020), 671. Loughlin señala que el constitucionalismo en lo global tiene propósitos ambivalentes: promete la transformación de las sociedades con los valores de libertad, igualdad y solidaridad, pero al mismo tiempo asegura los regímenes que protegen la propiedad y el mercado. El neoliberalismo sustituyó al liberalismo al caer en cuenta que los mercados, más que ser organismos autorregulados, requieren instituciones gubernamentales fuertes; una red de instituciones como la Organización de las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y los acuerdos de libre comercio. Martin Loughlin, *Against Constitutionalism* (Cambridge: Harvard University Press, 2022).

⁴⁰ Thomas Piketty, “Por otra globalización”, en *¡Ciudadanos a las urnas! Crónicas del mundo actual* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2017), 157-159.

⁴¹ Nancy Fraser, *Escalas de justicia* (Barcelona: Herder, 2008).

⁴² Anne-Marie Slaughter, *A New World Order* (Princeton: University Press, 2004).

⁴³ Anne-Marie Slaughter, *The Chess-Board and The Web: Strategies of Connection in a Networked World* (New Heaven: Yale University Press, 2017).

⁴⁴ Morales Antoniazzi, *Protección supranacional de la democracia en Suramérica: Un estudio sobre el acervo del Ius Constitutionale Commune* (Ciudad de México: UNAM, 2015), 1.

susceptibles de crítica normativa y juicios de responsabilidad concretos. El derecho de acceso a la justicia en sede internacional opera como una instancia de autoconfrontación de las personas, no solo como miembros de un Estado nacional, sino también como ciudadanos del mundo. El papel de los tribunales no se agota al hacer rendir cuentas a los poderes estatales y otros poderes fácticos. Además de las posturas defensivas de los derechos, los jueces deben garantizar poder político a la ciudadanía para controlar todas las decisiones que les afectan. El acceso a la justicia se refiere a la autonomía y al autogobierno. Por esta razón importa fijarse en los aspectos participativos del acceso a la justicia, en sus obstáculos, ya que de otro modo la deliberación se frustra.

Se podría creer que la legitimidad de los tribunales sea sustantiva y no procedimental; que derive de una comunidad mundial con valores universales. Con este enfoque la legitimidad no dependería del mero consenso de los Estados, sino del cumplimiento de dichos valores. El acuerdo posbélico podría entenderse como el núcleo normativo del orden internacional. Dado que son inevitables ciertos desacuerdos sobre los derechos humanos, es interesante la propuesta de Charles Beitz de entenderlos como una práctica compleja, multiactores y multinivel, en sentido análogo al *ius constitutionale commune*.⁴⁵ El enfoque es prometedor para explicar la inserción de la discusión del constitucionalismo en el ámbito internacional. La propuesta de Bogdandy y Venzke es la siguiente: la legitimidad se ejercita “en nombre de los Estados” pero no en el sentido iusprivatista con el que surgió el derecho internacional. Los tribunales hablan en nombre de los pueblos bajo una teoría del derecho público, de todas y cada una de las personas.⁴⁶

Una constitución de la Tierra

Luigi Ferrajoli ha señalado la existencia de una esfera de derechos y bienes indecibles.⁴⁷ En relación con esta idea, piensa una constitución de la Tierra capaz de imponer límites “a los poderes salvajes de los estados soberanos y de los mercados globales”.⁴⁸ Además, reflexiona sobre los daños, las amenazas y los riesgos para la humanidad. En sintonía con el *ius constitutionale commune* latinoamericano, el profesor italiano subraya los problemas de pobreza, desigualdad y exclusión del mundo, que no son privativos de la región, sino que

⁴⁵ Beitz, *La idea de los derechos humanos* (Barcelona: Marcial Pons, 2012).

⁴⁶ Bogdandy y Venzke, *¿En nombre de quién?...*, 327.

⁴⁷ Ferrajoli, *Los fundamentos de los derechos fundamentales* (Madrid: Trotta, 2001), 36.

⁴⁸ Ferrajoli, *Poderes salvajes: La crisis de la democracia constitucional* (Madrid: Trotta, 2011); *La democracia a través de los derechos: El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*. (Madrid: Trotta, 2014); Ferrajoli, *Por una constitución de la Tierra: La humanidad en la encrucijada* (Madrid: Trotta, 2022).

se instalan cada vez más en el llamado primer mundo. La desigualdad se ha convertido en tema central de la agenda global⁴⁹ y dista de ser una cuestión meramente económica. Por esta razón preocupa también a juristas y politólogos. Ferrajoli señala la crisis climática, la guerra, la carrera nuclear, la miseria y las enfermedades evitables. La mayoría derivan de la lógica de un capitalismo deshumanizado, “salvaje y depredatorio”.⁵⁰ Como en el caso de Hardin, la solución no es un asunto técnico, sino moral; o mejor, jurídico y político: constitucional. Dado que se trata de bienes comunes, que el iusfilósofo denomina *bienes fundamentales*, argumenta que es necesario poner límites a una concepción de los derechos proveniente del liberalismo, cuyo modelo de garantía individualista los hacen inadecuados para tutela.⁵¹ Bajo una racionalidad maximizadora, no existe manera de resolver la tensión entre el bienestar general y el personal porque apuntan en dirección contraria. Por ello, aunque se trata de bienes, Ferrajoli aboga por una forma de racionalidad categórica y no instrumental en relación con estos.

En cierto sentido, Ferrajoli retoma una intuición de Ostrom sobre los comunes. Este tipo de bienes deben ser sustraídos de la política y del mercado. Pero no se trata de estatizarlos, sino de crear un demanio planetario. Hay que asegurar su intangibilidad sometiendo a prácticas participativas y deliberativas sus usos públicos. Esto implica crear una esfera de la opinión global, ya que los estados nacionales no están en condiciones de hacer frente a los desafíos actuales.

El objetivo es instituir una instancia de agencia en el orden internacional. El derecho público supranacional no tiene la capacidad de controlar a los poderes fácticos: estados o mercados, ni siquiera a la Organización de las Naciones Unidas. Ante esta laguna, Ferrajoli propone el federalismo como la forma jurídica de una constitución mundial, un organismo multinivel con funciones de gobierno y garantía. Las relativas al gobierno atañen a las instituciones infraestatales, cuya legitimidad vendría del principio representativo; mientras que las de garantía se sujetarían al principio de legalidad y estarían diseñadas a escala mundial para conseguir su efectividad. En la base de unas y otras debe estipularse la igualdad de todas las personas en derechos y bienes fundamentales.

Estos bienes vitales son el mismo tipo de bienes que Hardin y Ostrom ana-

⁴⁹ Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI* (Ciudad de México: FCE, 2014); *Una breve historia de la desigualdad* (Barcelona: Deusto, 2021).

⁵⁰ Ferrajoli, *Por una constitución de la Tierra...*, 67; Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism* (Nueva York: Verso, 2022).

⁵¹ La idea de *bienes fundamentales* se desarrolla también en Ferrajoli, Iura Paria: *Los fundamentos de la democracia constitucional* (Madrid: Trotta, 2020).

lizaron. Se trata de bienes “utilizados gratis como si fueran *res nullius*”. Ante su lesión, Ferrajoli cree que se justifica una indemnización por enriquecimiento indebido y resarcimiento de daños. A través de un tributo global progresivo Ferrajoli visibiliza la externalización o socialización de costes en la utilización de esos bienes, de los que únicamente se gozan sus beneficios, sin ninguna contribución a su sostenibilidad.⁵²

Igual que Bogdandy y Venzke, Ferrajoli denuncia instituciones económicas como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. Expresa la necesidad de transformarlas para que sean independientes del control de los países más ricos. No hay otra forma de que cumplan con sus estatutos. Un poco más allá que estos dos autores, propone que la constitución de la Tierra posea el atributo de la rigidez y opere “como conjunto de normas supraordenadas a todas las demás fuentes”.⁵³ Mediante un tribunal global competente para declarar la invalidez de las normas que la contradigan, “sobre la base de una nueva jerarquía de fuentes, se refundaría una tendencial unidad del derecho apta, entre otras cosas, para superar o, al menos reducir el desorden actual, que es un factor inevitable de incertidumbres, ineffectividad y conflictos a veces insolubles”.⁵⁴

El iusfilósofo indica cuatro rumbos por seguir: 1) instituciones supraestatales de garantía a la altura de los poderes políticos y económicos globales; 2) un sistema de reglas y garantías constitucionales de derecho privado capaces de controlar los poderes de los mercados; 3) un sistema de reglas y garantías dirigidas a la conservación y acceso de todos a los bienes vitales, es decir, un constitucionalismo de bienes comunes fundamentales; y 4) un sistema de prohibiciones de bienes mortíferos o constitucionalismo de bienes ilícitos.⁵⁵

Me enfoco en dos direcciones que están más cerca de nuestro tema: el constitucionalismo de derecho privado y el de los bienes fundamentales. Se mencionó al principio que gran parte de las críticas al constitucionalismo en la actualidad se deben a su liberalidad. Esta ha sido interpretada mayormente como sesgada hacia el libertarismo o neoliberalismo.⁵⁶ Aunque el liberalismo de John Rawls presenta una dimensión igualitaria, permanece capturado en una división rígida entre lo público y lo privado que no se sostiene, ya que criticó el feminismo al referirse a las relaciones familiares;⁵⁷ o el socialismo al abordar

⁵² Alejandro Sahuí, “Hacia un constitucionalismo...”, párr. 6.

⁵³ Ferrajoli, *Por una constitución de la Tierra...*, 82.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*, 100.

⁵⁶ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* (Ciudad de México: FCE, 1988).

⁵⁷ Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (Nueva York: Basic Books, 1989).

cuestiones como la propiedad o ciertas relaciones en el interior de las asociaciones económicas y las corporaciones.⁵⁸ En relación con la noción de bienes comunes, cuyo uso indiscriminado permite extraer beneficios, sin asumir costos que son externalizados, Fraser critica la lógica inherente al capitalismo. Este no se limita a las fronteras de lo económico. Desplaza hacia afuera sus daños; hacia la naturaleza, por ejemplo, un bien vital fundamental, pero también a lugares más ocultos como la esfera de los cuidados y la reproducción humana.⁵⁹ Por ello es pertinente mostrar como defecto constitucional la desatención del derecho privado, cuya evolución disciplinar asumió las libertades contractuales y la propiedad como innatas o naturales. Por otro lado, se arraigó en la cultura jurídica y política la identificación del poder solo con los poderes públicos, no con los privados. Es obvio que en la actualidad un sinnúmero de daños proviene de las empresas privadas y corporaciones.⁶⁰ Ferrajoli insiste en el gobierno democrático de la economía.

En relación con los bienes fundamentales indisponibles para asegurar su acceso universal, cabe decir algo. En el presente, la crisis ambiental subraya la importancia de conservar bienes vitales que son comunes; naturales como el agua, o artificiales como vacunas y fármacos. Debido a que no es posible prescindir de este tipo de bienes, el problema práctico consiste en cómo organizar su producción y consumo; lo que nos lleva otra vez al tema de la legitimidad política. El texto de Ferrajoli refleja cierto escepticismo en relación con la construcción de una esfera pública global que conduzca a un proceso constituyente: “Lo que serviría —y que lamentablemente falta, sobre todo en los medios gubernamentales— es la energía política necesaria para promover el salto de civilidad representado por el constitucionalismo global. Esta energía solo puede provenir de la pasión política, es decir, del compromiso civil y moral”.⁶¹ Quizá valdría la pena recoger el impulso del *ius constitutionale commune* latinoamericano y de otros tribunales del sur global, así como visibilizar los principios y valores que se comparten.

⁵⁸ William A. Edmundson, *John Rawls: Reticent Socialist* (Nueva York: Cambridge University Press, 2017).

⁵⁹ Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism*.

⁶⁰ Isabelle Ferreras, *Firms as Political Entities: Saving Democracy through Economic Bicameralism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2017); Christopher McMahon, *Public Capitalism: The Political Authority of Corporate Executives* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013).

⁶¹ Ferrajoli, *Por una constitución de la Tierra...*, 133.

A modo de conclusión: los retos del constitucionalismo del bien común

A lo largo de este recorrido se ha recordado una tensión inherente al derecho constitucional, en particular al modelo liberal. En los derechos humanos y el régimen democrático quedan expresadas las dos dimensiones de la política constitucional, a saber, dogmática y orgánica; más las dos dimensiones de la agencia humana: la autonomía individual y el autogobierno colectivo. El bien común o, casi mejor en plural, los bienes comunes, son cosas que los seres humanos necesitan y valoran para una vida digna, para realizar sus planes de vida. El problema en algunos casos es su escasez, pero en otros son el acaparamiento y el deterioro ocasionados por un sistema económico cuya lógica incentiva la competencia y la ganancia; el interés de maximizar los beneficios particulares.

Según Garrett Hardin, el motivo de esas formas de comportamiento es evolutivo, de adaptación a un entorno con recursos limitados. Pero se trata de una conducta que se puede modelar gracias a la educación. Recuérdese que creía que el problema poblacional no era técnico sino moral; y entendía que la moral era sensible al contexto (*system-sensitive*). Las acciones no se juzgan en abstracto, sino en relación con las instituciones donde se ejercen. Elinor Ostrom sigue con esta idea: en la reflexión sobre los comunes es menester revisar y comprender los sistemas de prácticas formales o informales que rigen la producción y el consumo de los bienes.⁶² Su originalidad fue imaginar y comprobar la existencia de regímenes de comunes por fuera de las instituciones de Estado o el mercado, es decir, prácticas de autogestión en las que todos los actores desempeñan libremente reglas con criterios de reciprocidad. Gracias a estos mecanismos cooperativos, el control, la vigilancia y la sanción ante los incumplimientos resulta no solo económica, sino también mesurada, lo que mantiene la confianza y el deseo de permanecer en el juego. La noción de *justicia como equidad* de John Rawls es compatible con estas ideas y llevó la investigación de la justicia al diseño de la estructura básica constitucional. Legitimidad y razón pública dependen del consenso traslapado y de arreglos mutuos cuyas reglas todos conocen y están dispuestos a sostener.

Para Adrian Vermeule, el constitucionalismo del bien común pretende ampliar el consenso más allá de la tradición liberal, contra el individualismo que subyace a sus normas. No debe pensarse el derecho como un agregado de intereses particulares, sino como una búsqueda de lo común, cuyos valores comprende que están anclados en la tradición clásica. También Luigi Ferrajoli cree que los derechos humanos deben ser completados con la noción de bienes vitales fun-

⁶² Ostrom, *El gobierno de los comunes...*

damentales, a los que las personas merecen tener igual acceso en forma universal. Para Vermeule esto implica dejar de pensar los derechos como triunfos sobre los intereses colectivos, como Ronald Dworkin postula. Aunque se trata de una idea sugerente, se apoya en una tradición que debe ser discutida: el derecho clásico (*ius civile, ius gentium y natural law*). El modelo constitucional del bien común es reflexivo porque exige distancia crítica de los operadores jurídicos para aplicar las normas, igual que proponía Immanuel Kant cuando pedía juzgar simultáneamente como personas, ciudadanos y cosmopolitas. Sin embargo, mi sospecha es que permanece conservador por idealizar el pasado y la tradición. Le hace falta imaginación y participación democrática.

En cambio, el *ius constitutionale commune*, expuesto sobre todo con Armin von Bogdandy, nace precisamente del impulso de las transiciones a la democracia latinoamericana. No mira al pasado, sino hacia el futuro, y por eso se autocalifica como transformador. Su origen es el consenso de la posguerra que hizo de los derechos humanos la última utopía. En esa región la idea de lo común reacciona contra la debilidad de las instituciones, la desigualdad y la exclusión. Estos son los problemas centrales que el *ius commune* ha planteado en su existencia a través de textos internacionales y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En la medida que promueve el diálogo no solo entre tribunales, sino con la sociedad civil, los medios de comunicación y los movimientos sociales, cabe definirlo como un modelo participativo de democracia deliberativa, en el sentido de Cristina Lafont. Si se interpreta de esta forma se pueden sortear las críticas que objetan la legitimidad de la corte. Hay que comprender sus intervenciones en la esfera pública latinoamericana como una esclusa a través de la que circula la participación democrática. En este cometido, empero, hace falta lograr que el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos domestique los poderes económicos fuera de control: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y tribunales arbitrales en materia de inversión extranjera. Esta es una de las apuestas del proyecto.

La idea de *Por una constitución de la Tierra* apunta en esa dirección. Luigi Ferrajoli cree que el constitucionalismo debe tematizar sus presupuestos normativos; en especial, la separación público-privada, tan cara al liberalismo. Ferrajoli propone un constitucionalismo de derecho privado y bienes fundamentales que conduce a revisar varias categorías básicas; es decir, las libertades vistas como inmunidades; o la dignidad y la integridad atadas a la propiedad de bienes, pero también del cuerpo y de sus creaciones. Esa lectura restrictiva de los derechos que enfatizó los intereses particulares favoreció el desarrollo de instituciones competitivas antes que cooperativas. Este modelo quedó anclado en el conflicto entre individuos y colectivos explicado en la tragedia de los comunes de Har-

din y Ostrom. Son necesarias instituciones de gobernanza global anticipadas por Immanuel Kant, en otras palabras, una federación de los pueblos de la tierra con un proyecto común participativo e incluyente. Ciertos bienes vitales fundamentales tienen que ser asegurados a todas las personas: “Entonces será la entera humanidad, unificada por el interés común en la supervivencia, la que se afirmará como sujeto constituyente de una democracia cosmopolita”.⁶³

Bibliografía citada

- Ackerman, Bruce. *La nueva división de poderes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Arias Maldonado, Manuel. *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene*. Cham, Suiza: Springer International Publishing, 2015.
- Beitz, Charles. *La idea de los derechos humanos*. Barcelona: Marcial Pons, 2012.
- Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1984.
- Edmundson, William A. *John Rawls: Reticent Socialist*. Nueva York: Cambridge University Press, 2017.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. *Historia mínima del neoliberalismo*. Ciudad de México: El Colegio de México / Turner, 2016.
- Ferrajoli, Luigi. *Iura Paria: Los fundamentos de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta, 2020.
- *La democracia a través de los derechos: El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*. Madrid: Trotta, 2014.
- *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2001.
- *Poderes salvajes: La crisis de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta, 2011.
- *Por una constitución de la Tierra: La humanidad en la encrucijada*. Madrid: Trotta, 2022.
- Ferreras, Isabelle. *Firms as Political Entities: Saving Democracy through Economic Bicameralism*. Nueva York: Cambridge University Press, 2017. Fuller, Lon. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press, 1969.
- Fraser, Nancy. *Cannibal Capitalism*. Nueva York: Verso, 2022.
- *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder, 2008.
- Gargarella, Roberto. *El derecho como una conversación entre iguales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.
- Grimm, Dieter. “La constitución en el proceso de desestatación”. En *Constitucionalismo: Pasado, presente y futuro*. Traducido por Jorge Alexander Portocarrero Quispe, 668-699. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1997.

⁶³ Ferrajoli, *Por una constitución de la Tierra...*, 138.

- Hardin, Garrett. "The Tragedy of Commons". *Science* 162, n.º 3859 (1968): 1243-1248.
- Hirschl, Ran. *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Huntington, Samuel. *La tercera ola: La democratización a finales del siglo xx*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- Kant, Immanuel. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Lafont, Cristina. *Democracia sin atajos: Una concepción participativa de la democracia deliberativa*. Madrid: Trotta, 2021.
- "Neoliberal Globalization and the International Protection of Human Rights". *Constellations* 25 (2018): 315-328.
- Landemore, Hélène. *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- Laval, Christian y Pierre Dardot. *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Loughlin, Martin. *Against Constitutionalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2022.
- McMahon, Christopher. *Public Capitalism: The Political Authority of Corporate Executives*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Montalván-Zambrano, Digno. "Redefiniendo lo humano: La protección de la naturaleza en la Corte Interamericana de Derechos Humanos". En *La justicia detrás de la justicia: Ideas y valores políticos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, coordinado por Digno Montalván-Zambrano e Isabel Wences, 259-284. Madrid: Marcial Pons, 2023.
- Moore, Jason W. *Antropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press, 2016.
- Morales Antoniazzi, Mariela. *Protección supranacional de la democracia en Suramérica: Un estudio sobre el acervo del ius constitutionale commune*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Moyn, Samuel. *La última utopía: Los derechos humanos en la historia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. Nueva York: Basic Books, 1989.
- Ostrom, Elinor. *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Parra Vera, Óscar. "El impacto de las decisiones interamericanas: Notas sobre la producción académica y una propuesta de investigación en torno

- al empoderamiento institucional. En *Ius Constitutionale Commune en América Latina: Textos básicos para su comprensión*, coordinado por Armin von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi, Eduardo Ferrer MacGregor, 503-549. Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Max Planck Institute for Comparative Public Law, 2017.
- Piketty, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- “Por otra globalización”. En *¡Ciudadanos a las urnas! Crónicas del mundo actual*, 157-159. Ciudad de México: Siglo XXI, 2017.
- *Una breve historia de la desigualdad*. Barcelona: Deusto, 2021.
- Piovesan, Flávia. “*Ius Constitutionale Commune* latinoamericano en derechos humanos e impacto del Sistema Interamericano: Rasgos, potencialidades y desafíos”. En *Ius Constitutionale Commune en América Latina: Textos básicos para su comprensión*, coordinado por Armin von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi, Eduardo Ferrer MacGregor, 551-575. Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Max Planck Institute for Comparative Public Law, 2017.
- Rawls, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2006.
- *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rosanvallon, Pierre. *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge University Press, 2008.
- *Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Russo, Anna Margherita e Isabel Wences. “Los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos: El enfoque de la diversidad cultural; Entre la teoría del reconocimiento y el derecho de propiedad comunitaria”. En *La justicia detrás de la justicia: Ideas y valores políticos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, coordinado por Digno Montalván-Zambrano e Isabel Wences, 225-258. Madrid: Marcial Pons, 2023.
- Sahuí, Alejandro. “Hacia un constitucionalismo común o de la tierra”. *México Social*. 26 de mayo de 2023. <https://www.mexicosocial.org/la-tierra/>
- Sartori, Giovanni. *Ingeniería constitucional comparada: Una investigación de estructuras, incentivos y resultados*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Serratos, Francisco. *El capitaloceno: Una historia radical de la crisis climática*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Slaughter, Anne-Marie. *A New World Order*. Princeton University Press, 2004.
- *The Chess-Board and The Web: Strategies of Connection in a Networked World*. New Heaven: Yale University Press, 2017.

- Sunstein, Cass R. *Designing Democracy: What Constitutions Do*. Nueva York: Oxford University Press, 2001.
- Vermeule, Adrian. *Common Good Constitutionalism*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- *Mechanisms of Democracy: Institutional Design Writ Small*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- Von Bogdandy, Armin. “Ius Constitutionale Commune en América Latina: Una mirada a un constitucionalismo transformador”. *Revista de Derecho del Estado*, n.º 34 (2015): 3-50.
- *Por un derecho común para América Latina: Cómo fortalecer las democracias frágiles y desiguales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2020.
- *Transformaciones del derecho público: Fenómenos internacionales, supranacionales y nacionales*. Ciudad de México: Instituto Max Planck de Derecho Público Comparado y Derecho Internacional Público / Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Von Bogdandy, Armin e Ingo Venzke. *¿En nombre de quién? Una teoría del derecho público sobre la actividad judicial internacional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2016.
- Von Bogdandy, Armin, Héctor Fix Fierro y Mariela Morales Antoniazzi, coords. *Ius Constitutionale Commune en América Latina: Rasgos, potencialidades y desafíos*. Ciudad México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Max Planck de Derecho Público Comparado y Derecho Internacional, 2014.
- Von Bogdandy, Armin, Pedro Salazar Ugarte, Mariela Morales Antoniazzi y Franz Christian Ebert. *El constitucionalismo transformador en América Latina y el derecho económico internacional: De la tensión al diálogo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Max Planck Institute, 2018.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2013.

Secularización y opinión pública en Tocqueville: reflexiones sobre el destronamiento de la filosofía como disciplina directriz de la crítica

Secularization and public opinion in Tocqueville: reflections on the dethronement of philosophy as the guiding discipline of criticism

Francisco José Presta de las Casas
Universidad Nacional de Córdoba
ORCID: 0000-0003-4506-633X

Resumen

Este artículo explora la concepción de secularización reconstruida por Alexis de Tocqueville en la democracia de América. Además, tiene la finalidad de mostrar cómo sus aportes contrastan con las características de la secularización en Europa, al develar una nueva devaluación de la filosofía en la modernidad que se produce por el destronamiento de su función directriz de la crítica y por causa del empoderamiento de la opinión pública en una sociedad democrática. De este modo, se argumenta cómo los aportes del pensador francés se muestran extemporáneos con respecto a lo postulado en las versiones seculares eurocéntricas, en la medida en que estas reducen la crisis de la filosofía a los parámetros históricos de la Ilustración, con lo que se descuida notablemente cómo su desapercibimiento es una cuestión dependiente del futuro.

Abstract

This article explores the conception of secularization reconstructed by Tocqueville in democracy in America. Its purpose is also to demonstrate how his contributions contrast with the characteristics of secularization in Europe by revealing a new devaluation of philosophy in modernity. This devaluation was produced by the dethronement of its directing function of criticism and for the empowerment of public opinion in a democratic society. In this way, he argues how the contributions of the French thinker appear extemporaneous respect to what is postulated in the secular Eurocentric versions, to the extent that they reduce the crisis of philosophy to the historical parameters of the Enlightenment, notably neglecting how his unnoticed is a question dependent on the future.

Palabras clave

Secularización, desacralización, Tocqueville, opinión pública, sociedad democrática.

Keywords

Secularization, desacralization, Tocqueville, public opinion, democratic society.

Fecha de recepción: julio 2023

Fecha de aceptación: febrero 2024

Introducción

Sin duda alguna, la *secularización* constituye un concepto de capital importancia dentro de la obra de Tocqueville, ya sea en relación con sus observaciones sobre el carácter puritano de la democracia estadounidense reconstruido en *La democracia en América* (1835), o en la injerencia que tuvo la obra de la Ilustración en la política francesa del siglo XVIII reproducida en *El Antiguo Régimen y la revolución* (1856).

Mientras que en el entorno europeo la secularización motivó una evaluación pormenorizada de las consecuencias inéditas que producía la desacralización de la realidad en el entorno cultural y científico —tras consumarse la gran obra de la Ilustración— en pensadores como Burkhardt, Marx, Nietzsche y Husserl, Tocqueville reconstruyó en la democracia de América una nueva variante de secularización vinculada con la transformación de la autoridad intelectual producida por la opinión pública. Como veremos, la implicancia de este fenómeno devalúa la filosofía en función de su destronamiento como disciplina directriz de la crítica en una sociedad democrática moderna. Este resultado nos permitirá presentar diferencias sustanciales con respecto a la tradición ilustrada.

Así, en el momento en que Tocqueville entra en contacto con la democracia en América en 1831, los principios morales de la religión puritana habían conservado gran parte de su fuerza. Por esta razón, aun cuando Estados Unidos ofreciera un escenario estatal depurado de injerencias religiosas, la religión conservó gran parte de su imperio en las creencias y en las opiniones de los estadounidenses. Asimismo, se presentó la secularización en América con notables diferencias acerca de la secularización en Europa, en virtud del carácter ambivalente de la filosofía que producía esta situación. Por otra parte, la ausencia de una tradición aristocrática en Estados Unidos estableció diferencias significativas con respecto a las versiones eurocéntricas sobre la crisis de la fi-

lososfía en la modernidad. En este sentido, los extraordinarios desarrollos expansivos alcanzados por la opinión pública en Estados Unidos, en función de que a partir de la etapa posrevolucionaria no existen ya poderes intermedios entre los individuos y los soberanos, sentaron las bases y condiciones para el surgimiento de la “tiranía de la mayoría”. Esto otorgó a Tocqueville la posibilidad de reconstruir una nueva configuración del poder absolutista en la modernidad que liquida la función directriz de la crítica por parte de la filosofía. De este modo, si la secularización en Europa generó efectos transformadores en el sistema de creencias de los individuos por medio de la filosofía, contrariamente, la secularización en América produjo efectos antitéticos que ponen en crisis su valía desde el momento en que encuentra autentica omisión e indiferencia por parte de un público democrático, plenamente desinteresado en su materia. En este sentido, Estados Unidos constituyó un primigenio e incipiente modelo de desarrollo contractual desafortunado entre la filosofía y un público democrático, plenamente desinteresado, cuya particularidad plantea serios inconvenientes al futuro desarrollo de la actividad filosófica en vista de la creciente democratización del mundo contemporáneo.¹ En virtud de este postulado, deberemos reconstruir en qué medida el despojo del carácter sagrado o mítico, que la secularización produjo en el ambiente intelectual de Estados Unidos, reveló con mayor nitidez cómo las características antropomórficas que produjo este fenómeno originan nuevas limitaciones y debilidades de la humanidad.

Desde estas perspectivas, procederemos a diferenciar el enfoque de Tocqueville de las versiones seculares eurocéntricas, en la medida en que estas contemplan la crisis de la filosofía con parámetros de universalidad que no atienden la especificidad propia que presenta la filosofía en una sociedad democrática plenamente consumada. Como veremos, mientras la filosofía en la tradición europea constituía una disciplina teórica a través de la cual la secularización hacía avanzar la ciencia y extirpaba todo elemento sacrilego de su actividad, la secularización en América muestra que el avance secular de la ciencia en una sociedad democrática generó una devaluación irremediable de la filosofía. En ese sentido, la nueva devaluación de la filosofía que descubre Tocqueville no reduce necesariamente su crisis a una incongruencia con los métodos científicos insipientes, sino que alude a una falta de reconocimiento explícito por parte del “público” democrático. Esa instancia otorgó a Estados Unidos una situación extemporánea que superó con creces las interpretaciones europeas que deducían la crisis de la filosofía con los efectos seculares producidos por la Ilustración.

¹ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia* (Ciudad de México: FCE, 2001), 6.

Los efectos seculares en América y la nueva devaluación de la filosofía

El cambio de autoridad operado por la secularización en América con el fin de empoderar a la opinión pública generó las condiciones ambientales para que la igualdad se constituyera en un elemento normativo dominante en las reflexiones filosóficas de Tocqueville. Esta instancia resulta fundamental para evaluar las nuevas tensiones creadas entre la filosofía y el público democrático desinteresado. En este punto, la valía de la filosofía se determina por el reconocimiento o desconocimiento que le dispensa el “público” y no por su tradicional función directriz de la crítica entre las ciencias. Como veremos en este apartado, la importancia de los aportes de Tocqueville, tras su reconstrucción del proceso de secularización en América, radicó en mostrar cómo la filosofía pierde contacto o congruencia con la realidad social que producen las ciencias. Por esta razón, al dejar completamente de lado las tipologías políticas de despotismo, tenemos que comenzar por reconstruir una modalidad intelectual de despotismo que yace implícita en el proceso de secularización de América y que explica la devaluación de la filosofía por medios distintos a los formulados por las versiones eurocéntricas.

En efecto, a diferencia del alcance universal pretendido por las posiciones seculares ilustradas para calibrar la crisis de la filosofía, los aportes de Tocqueville evalúan esta situación en función de discriminar su relativo impacto en la modernidad, al trazar resultados diferenciados entre América y Europa, respectivamente. Por este motivo, el poder moral de la mayoría en Estados Unidos para cooptar la opinión pública remite a instancias consuetudinarias a través de las cuales mantienen vínculos estrechos con la religión; un resultado que es imposible de hallar en el entorno secular europeo. Ante tales efectos, debemos comenzar por reconstruir un correctivo en la interpretación de Habermas, en vista de que el autor alemán subsume el pensamiento y la figura intelectual de Tocqueville en la tradición ilustrada, y distorsiona sus aportes.

Como principal referente de la democracia deliberativa, Habermas subsume a Tocqueville en la tradición ilustrada con el fin de presentar puntos de continuidad histórica entre la corriente del liberalismo y su propia concepción de opinión pública, en tanto que resultante de un proceso democrático racional y discursivo depurado de la publicidad burguesa. De este modo, su enfoque marxista lo induce a aplicar el análisis ideológico de clase social al problema de la tiranía de la mayoría en democracia, analizado por Tocqueville. Por esta razón, el autor alemán esgrime argumentos en favor de la presencia de sesgos ideológicos en torno a la emisión de las opiniones individuales que afectan o alienan la potencia transformadora de la opinión pública en

democracia. En este sentido, su observación sobre el tránsito histórico de la opinión pública en el seno de la publicidad burguesa conecta estrechamente los aportes de Tocqueville con la Ilustración. Por eso, las opiniones individuales “ocultan” los dominios imperceptibles de la tiranía de la mayoría: “Quizá Tocqueville y John Stuart Mill no estaban tan equivocados cuando creyeron reconocer en la idea temprano-liberal de una formación discursiva de la opinión y de la voluntad tan solo el poder encubierto de la mayoría”.² Nótese cómo Habermas concibe la posibilidad de una congruencia armónica entre la opinión pública y la opinión individual para desarrollar ulteriores transformaciones sociales en democracia. El filósofo alemán contradice los resultados de Tocqueville sobre la opinión pública en una sociedad democrática tras la consumación del proceso de secularización en América. En este punto, hemos de subrayar la importancia que cumple la ausencia de tradiciones aristocráticas en la democracia en América como posibilidad radicalmente alternativa a la secularización en Europa.

Quando escribió que el gobierno de la mayoría era “absoluto” porque no había “nada fuera de él”, estaba tratando de formular que su principal preocupación no era el “gobierno” como la expresión de una voluntad, sino una cierta “influencia” (imperio) que se ejerció sobre la mente americana en virtud del “peso” de opiniones, creencias y valores uniformes sostenidos simultáneamente por millones de individuos muy dispersos y la ausencia total de una tradición aristocrática de distinciones corporativas (un “exterior”) [...]. Su peculiaridad era que, a diferencia de las formas tradicionales de dominación en las que un actor específico o un grupo organizado ejercía el poder por medio de reglas legales, la coerción física o la amenaza creíble de ella, la nueva forma era el resultado de lo que Tocqueville identificaba como “el invisible e intangible poder del pensamiento” que afecta a millones de seres dispuestos en vastas distancias. Se produjo similitud de resultados sin simultaneidad de contactos.³

Así, la remisión de Habermas al posicionamiento ilustrado de Kant y su correlato en el uso público de la razón como marco teórico, en el cual construye su propia categoría de publicidad, alude a un rasgo ineludible de la modernidad y a la entrada de un público propietario burgués plenamente interesado en la dirección de la opinión pública en función de la supervisión de la crítica liderada por filósofos en esta transición.⁴ Esta posición ilustrada distorsio-

² Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (Madrid: Gustavo Gili, 1994), 20-21.

³ Sheldon Wolin, *Tocqueville Between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 250-251 (traducción propia).

⁴ Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública...*, 138.

na los genuinos aportes de Tocqueville y su ruptura con la tradición ilustrada, puesto que no contempla que lo característico de la modernidad en la visión del autor francés alude a la entrada en escena de un público plenamente desinteresado en cuanto correlato de la auténtica situación de la opinión pública en una sociedad democrática. Entonces, desmarcar a Tocqueville de la versión ideológica de Habermas nos permitirá restituir su originalidad al mostrar la coerción intelectual y no pública que produce la tiranía de la mayoría en democracia. En efecto, la acción intelectual de la mayoría no reviste sesgos ideológicos vinculados con una situación deficitaria en términos racionales, ya que su acción despótica suprime la facultad de la razón a tales efectos y aminora profundamente la efectividad crítica de los individuos. De esa manera, estos al cuestionar sus atribuciones y apartar de su sistema de valores resienten una degradación en su condición de ciudadanía.⁵

Por esta razón, el enfoque positivista de Tocqueville avizora una situación paradójica de la filosofía que se distancia radicalmente de las versiones eurocéntricas, al restringir un planteo conjetural en torno a las operaciones lógicas del entendimiento en virtud de la continuidad histórico-religiosa que la mayoría mantiene con el pensamiento de los estadounidenses en el proceso de secularización en América.⁶ En efecto, la obediencia indiscutible experimentada por los estadounidenses frente al poder infalible de la mayoría, en función de la no escisión entre filosofía y religión que produce la secularización en América, genera las condiciones para revitalizar en el entorno moderno un nuevo tipo de poder absolutista. Dicho poder liquida a los individuos para salvar únicamente la dominación de la mayoría, sin importar los casos en que su despotismo resulta plena y públicamente perceptible por los individuos. “Bajo la antigua monarquía, los franceses tenían como norma que el rey no podía equivocarse nunca, y cuando sucedía que salía algo mal, pensaban que la culpa era de sus consejeros. Ello facilitaba maravillosamente la obediencia. Se podía murmurar contra la ley sin dejar de amar y respetar al legislador. Los americanos tienen la misma opinión de la mayoría”.⁷ A continuación, evaluaremos qué consecuencias se derivan de esta situación paradójica que presenta la filosofía en Estados Unidos.

En primer lugar, los resultados del proceso de secularización en la democracia en América inspiraron en Tocqueville la descripción del “método filosófico de los estadounidenses” como un modelo que explicaba la devaluación de la filosofía en una sociedad democrática en función de los límites históricos alcanzados por la razón en la modernidad. Dicha situación lógicamente agu-

⁵ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (Madrid: Akal, 2018), 716-717.

⁶ *Ibíd.*, 449.

⁷ *Ibíd.*, 449.

diza el desapercibimiento de la filosofía como una cuestión dependiente del futuro desarrollo de esta. Este punto refleja nítidamente la situación ambivalente o paradójica de la filosofía en Estados Unidos tras consumarse el proceso de secularización: “Pienso que no hay en el mundo civilizado un país que se ocupe menos de la filosofía que los Estados Unidos. [...] Los americanos no leen las obras de Descartes porque su estado social les aparta de los estudios especulativos, y siguen sus máximas porque ese mismo estado social dispone naturalmente su entendimiento a adoptarlas”.⁸

En consecuencia, la ruptura con respecto a la tradición producida por el advenimiento de la democracia moderna tuvo que atomizar la racionalidad individual. Esto produjo no solamente que el entendimiento expulsara todo elemento sacrílego del mundo exterior contemplado, sino también impidió que en lo sucesivo acontezca un retorno a él. “Es en ellos mismos o en sus semejantes donde de ordinario buscan las fuentes de la verdad. Ello bastaría para probar que no se puede establecer una nueva religión en esos siglos, y que todas las tentativas de hacerla nacer no solo serían impías, sino ridículas e irrazonables”.⁹ Así, en un primer momento, el proceso de secularización en América descubre elementos apodícticos ya que exhiben en la misma imposibilidad futura de concebir nuevas religiones los límites alcanzados por la razón en la modernidad. De este modo, el nuevo ambiente intelectual producido por la secularización en América define la devaluación futura de la filosofía en la medida en que los elementos apodícticos que afectan al entendimiento imposibilitan el avance de la humanidad a través de nuevos fines ecuménicos. Precisamente en este punto, la tiranía de la mayoría en Estados Unidos clausura la actividad crítica de los individuos, por lo que sienta las condiciones intelectuales para enfatizar una radical diferencia con respecto al proceso de secularización en Europa.

En las naciones más altivas del viejo mundo se han publicado obras destinadas a pintar fielmente los vicios y las ridiculeces de los contemporáneos. [...] Pero el poder que domina en los Estados Unidos no entiende que se juegue así con él. [...] Cualquiera que sea su renombre, ningún escritor puede escapar de esa obligación de incensar a sus conciudadanos. [...] La Inquisición nunca pudo impedir que circularan en España libros contrarios a la religión de la mayoría. El imperio de la mayoría actúa mejor en los Estados Unidos: ha suprimido hasta el pensamiento de publicarlos. En América hay incrédulos, pero la incredulidad no encuentra, por así decir, un medio de manifestarse.¹⁰

⁸ *Ibíd.*, 695-697.

⁹ *Ibíd.*, 711.

¹⁰ *Ibíd.*, 461.

En efecto, no se trata de restituir un elemento extraviado en la naturaleza sacralizada de la razón para que esta pueda nuevamente detentar su valía en el entorno dominante de las ciencias modernas. Más bien, ante la consolidación irracional que caracteriza a la situación infalible de la mayoría y su concreción en la opinión pública, Tocqueville, en lugar de argumentar efectos ideológicos en la tiranía de la mayoría, como interpretó Habermas, muestra cómo este fenómeno liquida el deseo de potenciar la crítica y la racionalidad en los individuos. Así, al momento de evaluar la tiranía en este proceso, procede a demostrar que la cobertura legal de la mayoría produce un agotamiento de la crítica en los individuos que intentan contradecirla: “Cuando un hombre o un partido sufren una injusticia en los Estados Unidos, ¿a quién queréis que se dirijan? ¿A la opinión pública? Ella es quien forma la mayoría. [...] Por inicua o irrazonable que sea la medida que os afecte, tendréis que someteros a ella, o huir. Qué es eso sino la esencia misma de la tiranía bajo las formas de la libertad”.¹¹

Por lo anterior, el escenario secular de Estados Unidos constituyó la fuente primigenia más importante para evaluar la nueva crisis de la filosofía en la modernidad por causa de la opinión pública. “Hay un gran número de teorías en materia de filosofía, de moral o de política que cada uno adopta así, sin examen, sobre la fe del público; y, si se mira más de cerca, se verá que la religión misma reina en ellos mucho menos como una doctrina revelada que como una opinión común”.¹² En efecto, este carácter suspensivo o indefinido que presenta el ambiente intelectual de Estados Unidos, tras el proceso de secularización, genera las condiciones para que el público potencialmente desinteresado en la filosofía se posicione de manera predeterminada con respecto al develamiento racional de los individuos. Esto garantiza pleno dominio intelectual sobre ellos, razón por la cual, el protagonismo de la filosofía como actividad directriz de la crítica declina hasta oscurecerse por completo. Esta asimetría intelectual entre la mayoría y los individuos atomizados proporciona una nueva base para comprender la devaluación de la filosofía en la modernidad. De igual forma, presenta contundentes actualizaciones respecto a aquellas versiones que han priorizado sus injerencias políticas y públicas, y descuida notablemente sus originarias implicancias lógicas.

Uno de los aportes centrales que buscamos establecer consiste en mostrar cómo el tema de la tiranía de la mayoría reconstruida por Tocqueville se comprende mejor en función de la secularización. Por esta razón, la versión que reduce su

¹¹ *Ibíd.*, 456-457.

¹² *Ibíd.*, 711-713.

dialéctica únicamente a los derechos individuales¹³ —como aquella que detenta un dominio más definido en función de un desarrollo procedimental del derecho que seculariza la idea judeocristiana de la igualdad ante Dios como requisito básico de la democracia moderna—¹⁴ no remite suficiente claridad con respecto a su verdadero significado. Contrariamente, los resultados recolectados por Tocqueville del proceso de secularización en América, en función de la situación paradójica que reviste la filosofía, demuestra que la tiranía de la mayoría se aloja en los parámetros lógicos del pensamiento individual para reproducir un mecanismo de dominación que trasciende los umbrales públicos y políticos: “Si en un pueblo semejante las influencias individuales son débiles y casi nulas, el poder ejercido por la masa sobre la mente de cada individuo es muy grande. Ya he expuesto las razones en otra parte y lo que quiero decir en este momento es que sería equivocado creer que ello depende únicamente de la forma del gobierno y que la mayoría debe perder su imperio intelectual a la vez que su poder político”.¹⁵

Por lo anterior, la crítica de Tocqueville no procedió a intentar desarticular este mecanismo instando transformaciones ulteriores y sociales según el dominio de clase que la mayoría ejerce desde el umbral gubernamental.¹⁶ Más bien, debido a la trascendencia que la mayoría establece con respecto a los umbrales estructurales del poder gubernativo, Tocqueville desmontó las idealizaciones sacralizadas que rindieron culto a su poder infalible, con lo que demostró cómo la perpetuación idealizada de su entidad deteriora el valor ontológico de los individuos. “No solamente duda de sus fuerzas, sino que llega a dudar de su derecho, y está bien cerca de reconocer que se ha equivocado cuando lo afirma el mayor número. La mayoría no tiene necesidad de contradecirle: le convence”.¹⁷ En efecto, el genuino aporte del autor francés en el tema de la devaluación de la filosofía en una sociedad democrática moderna muestra cómo las resistencias individuales son continuamente desarticuladas por causa de las continuas delegaciones históricas que le otorgaron infalibilidad a la mayoría.¹⁸ Entonces, los aportes de Tocqueville se diferencian radicalmente de las versiones eurocéntricas en la medida en que estas interpretaban la filosofía como remedo de su crisis con las ciencias y no como producto de ella. En efecto, por un la-

¹³ Jon Elster, “Regla de mayoría y derechos individuales”, *Agora*, n.º 8 (1998): 61.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta, 2005), 367.

¹⁵ Tocqueville, *La democracia en América*, 1067.

¹⁶ John Stuart Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (Sevilla: Administración de la biblioteca científica literaria, 1878), 189.

¹⁷ Tocqueville, *La democracia en América*, 1067.

¹⁸ *Ibíd.*, 461.

do, Marx concibió la filosofía como una disciplina capaz de supervisar la crítica en aras de auxiliar la ciencia de la historia para evitar el aniquilamiento de la persona profana tras la desacralización de la persona divina producida por la Ilustración.¹⁹ Y, por otro lado, la supervivencia de elementos religiosos en el proceso de secularización en América, reconstruido por Tocqueville, invierte la fórmula secular de Marx para inmolar al individuo que se muestra públicamente crítico.

En América, la mayoría traza un círculo formidable alrededor del pensamiento. Dentro de esos límites el escritor es libre. Pero pobre de él si se atreve a salir de ellos. No es que tenga que temer un auto de fe, pero se enfrenta a disgustos de todo tipo y persecuciones constantes. [...] Antes de publicar sus opiniones, creía tener partidarios, le parece que no los tiene ya ahora que se ha descubierto ante todos, [...]. Cede, se doblega bajo el esfuerzo diario y vuelve al silencio, como si sintiera remordimientos de haber dicho la verdad. [...] Los príncipes habían, por decirlo así, materializado la violencia; las repúblicas democráticas de nuestros días la han hecho tan intelectual como la voluntad humana que quieren reducir. [...] Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como seres impuros, e incluso aquellos que crean en vuestra inocencia os abandonarán, pues se huiría de ellos a su vez.²⁰

En este punto, el cambio de autoridad intelectual producido por la secularización en América evidenció cómo la opinión pública se convirtió en la verdadera censora de la crítica individual, así se generaron problemas inéditos en la filosofía que se vinculan directamente con su actividad. En efecto, la secularización en América estabilizó el sistema de creencias entre los individuos al impedir autos de fe —como producto de contradecir las revelaciones de la religión— a diferencia de lo que ocurrió en el Renacimiento. Por otra parte, la tiranía de la opinión pública revitalizó un poder absolutista alrededor de los individuos, la cual produce intolerancia mutua por medios imperceptibles e inteligibles. En este sentido, el dogmatismo simbólico que otorga infalibilidad a la mayoría sobrevive en el entendimiento individual de los estadounidenses en virtud de la no escisión entre religión y filosofía que caracteriza al proceso de secularización en América. “Lo que me ha sorprendido en los Estados Unidos es la dificultad que se experimenta en desengañar a la mayoría de una idea que ha concebido y apartarla de un hombre que toma en adopción. Ni los escritos ni los discursos pueden conseguirlo, solo la experiencia lo logra, y a veces es incluso pre-

¹⁹ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010), 4.

²⁰ Tocqueville, *La democracia en América*, 459-460.

ciso que esta se repita”.²¹ Así, el destronamiento de la filosofía respecto a su función directriz de la crítica en una sociedad democrática moderna otorga al análisis de Tocqueville la posibilidad de diferenciarse radicalmente de las versiones eurocéntricas en la medida en que la tiranía de la opinión pública produjo el “no deseo” de potenciar la crítica como elemento de transformación social en los individuos. En este sentido, el autor francés legó a la posteridad los rasgos de una devaluación inédita de la filosofía, la cual contribuye a comprender cómo su inadaptabilidad a los nuevos métodos científicos no constituye una condición suficiente para comprender su actual desapercibimiento en el entorno contemporáneo.

Lo secular como desacralización y como contingencia de lo político

A diferencia de la emergencia de la secularización durante la época del Renacimiento donde las expresiones artísticas culturales producidas carecían de la menor frivolidad para exaltar la valía ontológica del individuo,²² la característica específica de la secularización tras la gran obra de la Ilustración arrojó al hombre moderno a un nuevo mundo profano que exacerbó notablemente el individualismo. “El significativo ‘secularización’ se ha inscrito tan profundamente en los imaginarios sociales modernos que parece anudar muy diferentes cabos de las tendencias a la escisión o desplazamiento de lo religioso en el espacio público. [...] Designa el desencantamiento, desdivinización y racionalización que nos confinan en un exilio profano”.²³ De este modo, la reconstrucción de los efectos que produjo la secularización en América otorga al análisis de Tocqueville la posibilidad de explorar la devaluación de la filosofía en función de la aparición de un nuevo “público” desinteresado que se corresponde con el carácter apático, frívolo y contundentemente contingente de las modernas sociedades democráticas. En este sentido, sus presagios resultan aplicables a todas las sociedades democráticas futuras en virtud de la situación extemporánea de Estados Unidos.²⁴ Por esta razón, la secularización en Europa tras la obra de la Ilustración tuvo una importante injerencia en los acontecimientos revolucionarios de 1789, para motivar la escisión de la política con respecto a la religión, no obstante, esta escisión no se produjo de modo radical y perpetuó el poder de las iglesias en la política estatal europea.

²¹ *Ibíd.*, 1063.

²² Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* (Madrid: Akal, 2004), 412.

²³ Juan Antonio González de Requena Farré, “El quiasmo y el dilema: Las encrucijadas de la secularización en Tocqueville”, *EN-CLAVES del pensamiento* VII, n.º 13 (2013): 104.

²⁴ Wolin, *Tocqueville Between Two Worlds...*, 4.

Así, incluso Locke [...] estaba convencido de que solo “una llamada al Dios de los Cielos” podía servir de ayuda a quienes salían del “estado de naturaleza” y se disponían a promulgar la ley fundamental de una sociedad civil. A causa de esto, nos resulta difícil, tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica, eludir el derecho paradójico de que fuesen precisamente las revoluciones, sus crisis y sus necesidades las que condujeron a los hombres “ilustrados” del siglo XVIII a abogar por alguna clase de sanción religiosa en el preciso momento en que se disponían a emancipar la esfera secular de la influencia de las iglesias y a separar, de una vez por todas, la política de la religión.²⁵

En efecto, esta comunión entre Estado y religión en el entorno europeo revitalizó inconmensurable sus fuerzas hasta diferenciarse radicalmente de los rasgos liberales de Estados Unidos. Por eso, en el periodo histórico que se extiende desde la época de la Restauración hasta la Primera Guerra Mundial, las confesiones religiosas definieron las tensiones entre Estados monárquicos conservadores y Estados parlamentarios liberales, hasta llegar a la disolución del Congreso de Viena en 1915.²⁶ Por esta razón, los resultados de *La democracia en América* de Tocqueville se muestran extemporáneos con respecto a la situación europea en su conjunto, por lo que Estados Unidos es el escenario más actualizado para explorar qué consecuencias produjo la secularización en una sociedad moderna plenamente democrática. Como veremos en este apartado, la novedad de Tocqueville en relación con las versiones seculares europeas fue presentar la condición ambivalente que desarrolla la filosofía dentro del proceso de secularización en América, al presagiar una nueva variante de su crisis.

Antes de la aparición de *La democracia en América* no se podían determinar qué consecuencias públicas implicaba la representación política del pueblo por parte de una mayoría, puesto que en Europa los grandes pensadores del siglo XIX vivieron bajo regímenes monárquicos. En este sentido, los extraordinarios desarrollos que adquirió la opinión pública en Estados Unidos superaron con creces la situación europea en su conjunto y, en ese sentido, emergió la posibilidad de constatar una nueva fuente de crisis para la filosofía. Así, a diferencia de las versiones eurocéntricas que conciben la crisis de la filosofía en la modernidad como asunto universal de la humanidad, Tocqueville desacredita esta fórmula al describir cómo una concepción de humanidad —procedente de condiciones igualitarias e inherentes al tipo de sociedades democráticas—

²⁵ Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Madrid: Alianza, 2004), 255. (En esta cita textual de Arendt, la autora hace referencia al *Civil Government*, Trat. I, sección 86, y Trat. II, sección 20, cuando habla de la ley fundamental de una sociedad civil).

²⁶ Louis Bergeron, François Furet y Reinhart Koselleck, *La época de las revoluciones europeas 1780-1848* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1994), 189-190.

inspira estrechas limitaciones y dominaciones eclécticas al pensamiento que impiden el avance de la humanidad a través de nuevos fines ecuménicos. “Todo lo que dé una existencia aparte a la especie y haga crecer la noción de género es peligroso. El espíritu de nuestros contemporáneos corre ya por sí mismo hacia ello. [...] Es ella la que facilita el despotismo, [...] y todas las doctrinas que permiten al cuerpo social pisotear a los hombres y que hacen de la nación todo y nada de los ciudadanos”.²⁷

Por consiguiente, su enfoque descubre una nueva variante de la crisis de la filosofía en la modernidad que no se ajusta a la superación de las dificultades vinculadas con el nuevo paradigma de las ciencias. Más bien procede a revelar las limitaciones que engendran las ideas generales o dimensionalmente abstractas sobre la condición atomizada y fragilidad de los individuos.

En efecto, desde los aportes iniciales de Descartes, el tema de la secularización —receptado por Kant y depurado en la fenomenología de Husserl— define la crisis de la filosofía como asunto exclusivo de una concepción alienada de la humanidad y vinculada con una compleja imbricación metodológica y positivista que la filosofía debe establecer con respecto a las ciencias. “Si la nueva humanidad, animada y favorecida por aquel espíritu superior, no persistió, eso solo pudo suceder porque perdió la potente creencia en una filosofía universal, en su ideal y en el alcance de un nuevo método”.²⁸ No obstante, a menos que consideremos vigente la premisa metafísica, según la cual el pensamiento moderno abarcaría bajo una misma forma lógica la totalidad de la plataforma mundial, entonces, la fenomenología incurre en un nuevo monismo. Por consiguiente, recurrir a *La democracia en América* de Tocqueville para complejizar el diferenciado impacto que tuvo la secularización moderna implica contemplar diferentes versiones de ella, vinculadas con diversas relaciones consuetudinarias y complejas que emergen de estructuras organizacionales distintas.

De todos modos, la noción de progreso científico, de acuerdo con la argumentación fenomenológica, posibilita que la secularización no se agote en la mera disolución del dualismo metafísico para arribar únicamente al positivismo científico como autoridad última de lo real.²⁹ Por ello, nos interesa remarcar que estas versiones eurocéntricas se atienen únicamente a la importancia que desarrolló la secularización dentro de la historia, mientras que descuida notablemente sus repercusiones modernas en el entorno de la opinión pública.

²⁷ Tocqueville, *La democracia en América*, 711.

²⁸ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 54.

²⁹ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada* (Barcelona: Altaya, 1996), 16.

Desde esta perspectiva, la cadencia del análisis que desarrollan las versiones eurocéntricas se limita a explorar únicamente las repercusiones metodológicas y epistemológicas de su materia. Por el contrario, no se implica tanto en el develamiento futuro de la filosofía, en cuanto disciplina teórica potencialmente devaluada por su endeble protagonismo en el seno de las sociedades democráticas modernas. En este sentido, la cosmovisión secular europea, al quedar adherida a los rígidos parámetros de la Ilustración, se limitó a reflexionar la crisis de la filosofía en la modernidad en función de una reinterpretación de la historia. “Más que las ‘palabras desacreditadas’ de optimismo y pesimismo [...], lo que se da es la pura posibilidad del progreso, contemplado al margen de toda instancia teológica, providencialista, como propuesta de fines ecuménicos, o sea, radicalmente secularizado”.³⁰ No obstante, la secularización permitió una nueva recomposición de lo real sin necesidad de apelar a elementos providencialistas ni teológicos en las operaciones lógicas del entendimiento. Se remontó incluso a una relación lejana que dicho entendimiento establecía con respecto al pasado.³¹ Lo cierto es que estas versiones eurocéntricas limitan la importancia de la secularización en la tradición ilustrada y, por lo tanto, descuidan notablemente cómo la secularización devalúa el futuro desarrollo de la filosofía como disciplina supervisora de la crítica, tras no ser plenamente reconocida por un público democrático plenamente desinteresado. Precisamente en estas materias, los resultados de Tocqueville se mostraron extemporáneos.

Así, en primer lugar, la importancia de su análisis adquiere relevancia en virtud de acontecer precisamente al margen de la Ilustración. “Los filósofos del siglo XVIII explicaban de una manera muy simple el debilitamiento gradual de las creencias. El celo religioso, decían, debe extinguirse a medida que aumenten la libertad y los conocimientos. Es una lástima que los hechos no concuerden con esa teoría”.³² En efecto, su experiencia en América testimonió en gran medida la importancia que adquirió la supervivencia de la religión al momento de reconstruir la descripción sumaria de la sociedad estadounidense. De este modo, su ruptura con la tradición ilustrada, en función de la importancia que cumple la religión en Estados Unidos, esclarece nuevos problemas que la secularización plantea a la filosofía en cuanto actividad teórica, situada en medio de una sociedad democrática potencialmente activa en términos de progreso social. Esta yuxtaposición de intereses nos permite afirmar que el creciente descrédito de la filosofía en el entorno contemporáneo no puede reducir-

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano* (Madrid: Akal, 2007), 17.

³¹ *Ibíd.*, 44.

³² Tocqueville, *La democracia en América*, 510.

se a una cuestión metodológica que yace meramente implícita en el concepto de secularización. Contrariamente, la reconstrucción de la secularización en América por Tocqueville permite comprender en qué medida el avance científico e incluso filosófico dependía mucho más de la transmisibilidad de las ideas que de cuestiones epistemológicas asertorias, vinculadas exclusivamente con los métodos científicos.

En este sentido, la situación paradójica que presenta la filosofía en el proceso de secularización en América, implica mostrar que, por una parte, el ambiente intelectual de Estados Unidos potenció al avance práctico de las ciencias en virtud del dinamismo que adquirirían las ideas en una sociedad democrática. Por otra parte, la serie de problemas que generó la opinión pública en relación con la libertad de pensamiento indujo al autor francés a advertir para la posteridad acerca de lo contraproducente que sería esta situación para la filosofía. Así, sus resultados flexibilizan las imágenes homogéneas y universales construidas por las versiones eurocéntricas que no atienden el diferenciado impacto que la secularización produjo en la plataforma moderna. En efecto, en la visión de Tocqueville, la posición situacional de la filosofía en América y en Europa, respectivamente, aparece enfáticamente diferenciada en virtud de la importancia histórica que cumple la sociedad aristocrática. Por esta razón, su metodología comparada ensaya de modo heurístico una comparación entre la situación corporativa de la filosofía durante la vigencia del Antiguo Régimen y la condición atomizada de aislamiento y debilidad que padece en una sociedad plenamente democrática. En esta transición se liquida la valía de la filosofía como disciplina directriz de la crítica, desde el momento en que es reemplazada por la opinión pública. También en este aspecto, el escenario publicitario de Estados Unidos presenta desarrollos radicalmente contemporáneos con respecto a la situación europea en su conjunto, ya que en Europa la opinión pública debía abrirse paso atravesando las fronteras mediadoras de la Ilustración, lo que limitaban notablemente la injerencia directa de los soberanos sobre los individuos. En relación a eso, pueden consignarse los motivos de la publicación de Reinhart Koselleck, *Crítica y Crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1961), puesto que resume en gran medida lo tratado hasta aquí.

Tocqueville es quizá la cifra, y no tan oculta, de todo esto. Retomemos el hilo de la historia: las obras completas definitivas empezaron a hacerse disponibles, con *El Antiguo Régimen* y *la Revolución* como segunda entrega, precisamente en 1951-1953. Y por si la frescura de una lectura no bastara, estaba —de nuevo— Schmitt, lector tempranísimo (al menos desde 1923) del autor francés y a la altura de *Ex captivitate salus* (1950) algo más que lector. En el centro de *El Antiguo Régimen* y

la Revolución —al inicio de la tercera parte— hay un capítulo cuyo título dice: “De cómo, hacia mediados del siglo XVIII, los hombres de letras se convirtieron en los principales hombres políticos del país, y de los efectos que de ello resultaron”. Allí, Tocqueville se ocupaba, para el caso francés, de la peculiarísima alquimia por la que el crepúsculo antiguoregimental aparecía teñido constitutivamente por una fatal “política de especie abstracta y literaria”. *Crítica y crisis* puede ser leído, también, como una inteligente reconstrucción de la variación alemana de este tema de fondo de la primera Modernidad europea. Cuestión de literatura. Y con la literatura de por medio, apuntar, como Tocqueville apuntaba, que quizá el juego no sea tanto de polaridad “*polis-ápolis*”, cuanto de omnipresente “*pseudopolis*”, *vanishing mediator*, aunque recurrente, cuando ya no queda ninguna *Republique des Lettres*. Cien años después del *Ancien Régime* tocquevilliano, Reinhart Koselleck viene a significar el Tocqueville —tardío— que la nación tardía podía permitirse.³³

Bajo este aspecto, la devaluación de la filosofía en Estados Unidos procede de una instancia pública y exteriorizada a través de la cual la mayoría adquiere una correlatividad dogmática sobre la opinión pública que no permite que el reconocimiento de la filosofía resulte admisible. De este modo, la filosofía, tal como se interpretaba en la tradición europea, esto es, como actividad supervisora de la crítica ilustrada, carece en América del reconocimiento por parte de un público democrático plenamente desinteresado en su materia e inclinado más bien a reconocer únicamente el carácter práctico de las ciencias. Así, a diferencia de las versiones eurocéntricas que concebían la racionalidad como parte integral del proceso de crisis que atravesaba la filosofía —en sus diferentes relaciones con las ciencias—, la descripción del nuevo tipo de despotismo intelectual revelado por Tocqueville con el análisis de la tiranía de la mayoría, describe la naturaleza irracional que da forma a la crisis de la filosofía, tras consumarse el proceso de secularización en América. De este modo, la tiranía de la opinión pública perpetrada en torno al poder de la mayoría, devela una dominación que desborda su emergencia gubernativa, para liquidar por medios exteriorizados y públicos las fuerzas intelectuales y las fuerzas críticas de los individuos, por lo que aumentan en este proceso únicamente las del “público”.

En los Estados Unidos, esa omnipotencia política de la mayoría aumenta, en efecto, la influencia que las opiniones del público tendrían sin ella sobre el espíritu de cada ciudadano, pero no la funda. Es en la misma igualdad donde deben buscarse los

³³ Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patología del mundo burgués* (Madrid: Trotta, 2007), 14.

orígenes de esa influencia y no en las instituciones más o menos populares que los hombres pueden darse. Es de creer que el imperio intelectual de la mayoría sería menos absoluto en un pueblo democrático sometido a un rey que en el interior de una democracia pura, pero será siempre muy absoluto y, cualesquiera que sean las leyes que rijan a los hombres en los siglos de igualdad, se puede prever que la fe en la opinión común se convertirá en una especie de religión cuyo profeta será la mayoría. [...] Hay en ello, y nunca podría repetirlo demasiado, motivo para hacer reflexionar profundamente a los que ven en la libertad de la inteligencia una cosa santa y odian no solamente al déspota sino también al despotismo.³⁴

Este salto del déspota al despotismo al que apela Tocqueville visualiza cómo la opinión pública modificó el centro de gravedad de la autoridad intelectual en su favor, produciendo que la nueva crisis de la filosofía permanezca vinculada con la indefinición futura que desarrolla su actividad ante la crítica. Tras contemplar esta situación, el posicionamiento histórico transicional en que se encuentra Tocqueville explica por qué por momentos anhela la seguridad que las sociedades corporativas aristocráticas establecían con respecto al valor de la actividad reflexiva y su concreción en la filosofía, rasgo imposible de recuperar en el curso progresista adoptado por las sociedades democráticas modernas. Así, en lugar de argumentar la devaluación de la filosofía al apelar a su inadaptabilidad a los nuevos métodos científicos, el autor francés reconstruye las características intelectivas que desarrollan los pueblos democráticos desde planos marcadamente contingentes, por lo que es una nueva fuente legítima de la cual deriva la devaluación futura de la filosofía. En efecto, a diferencia de las versiones eurocéntricas que admitían instancias conjeturales en torno a la actividad del entendimiento tras consumarse la nueva situación histórica producida por la secularización, el enfoque de Tocqueville descubre efectos de naturaleza apodíctica en el entendimiento del nuevo hombre democrático. De este modo, a medida que acontece la desacralización de la realidad en el entorno estadounidense, el autor francés describe la futura asimetría a través de la cual se refleja el notable avance de la ciencia y la simultánea declinación de la filosofía. Así, las características apodícticas del entendimiento afectan las coordenadas lógicas del pensamiento para expulsar en los objetos exteriores que se contemplan todo elemento sacrílego, lo que produce una inminente devaluación de la filosofía en este proceso contingente.

³⁴ Tocqueville, *La democracia en América*, 716-717.

La costumbre de los americanos de no extraer la regla de su juicio más que de sí mismo conduce su inteligencia a otros hábitos. Como ven que logran resolver sin ayuda todas las pequeñas dificultades que presenta su vida práctica, concluyen de ello fácilmente que todo es explicable en el mundo y que nada en él sobrepasa los límites de la inteligencia. Así, niegan de buena gana lo que no pueden comprender. Ello les da poca fe en lo extraordinario y una repugnancia casi invencible por lo sobrenatural. Como es a su propio testimonio al que tienen costumbre de referirse, quieren ver muy claramente el objeto de que se ocupan. Lo libran de su apariencia tanto como pueden, apartan todo lo que les separa de él y eliminan cuanto lo oculta a las miradas con el fin de verlo más de cerca y a plena luz. Esa disposición de su espíritu les conduce bien pronto a despreciar las formas, que consideran como veles inútiles e incómodos situados entre ellos y la verdad.³⁵

Así, la exclusiva naturaleza antropomórfica, con la cual los estadounidenses contemplan los objetos del mundo exterior, otorga al proceso de secularización en América una característica específica que remite su procedencia a los orígenes religiosos y protestantes de los primeros colonos que no admitían mediaciones en el culto a Dios, resultado que emerge subterráneamente del recinto consuetudinario y de ninguna manera del ámbito público donde, precisamente, no existía discusión alguna sobre la doctrina revelada.

En todo caso, Tocqueville observa que ese espíritu sectario puritano también se tradujo en formas de fundamentación religiosa —y de extremo rigorismo— de los códigos morales y penales, que paradójicamente eran reproducidas por quienes habían escapado de la persecución religiosa. [...] Por otra parte, el desprecio a las formas externas y a las autoridades religiosas, que es propio de la vida democrática, promueve la búsqueda de experiencias religiosas intensas y no mediadas institucionalmente. En suma, existiría cierta convergencia paradójica entre el ethos democrático y el impulso religioso fundamentalista, que desmiente las versiones lineales de cierta narrativa de la secularización.³⁶

Así, el proceso de secularización que describe Tocqueville, limita considerablemente el carácter conjetural implicado en las operaciones lógicas que afectan al entendimiento de los estadounidenses, puesto que este es concebible en función de un proceso histórico definido. Por esta razón, el uso secular de la razón individual entre aquellos, a diferencia de lo postulado en las versiones eurocéntricas e ilustradas, mantiene vínculos de contacto con el

³⁵ *Ibid.*, 698.

³⁶ González de Requena Farré, “El quiasmo y el dilema...”, 111.

puritanismo para arrojar resultados muy diferentes a los vínculos históricos religiosos ligados a la tradición católica.

Por otra parte, la modernidad implícita en la cosmovisión secular de Tocqueville evalúa la crisis de la filosofía en las sociedades democráticas como un asunto dependiente del futuro, en la medida en que la expansión incontenible de la democracia en la modernidad genera necesariamente un resultado sumamente endeble en la razón individual. Así, la secularización en América, evaluada en función de la relevancia que adquiere el “método filosófico de los estadounidenses”, presenta resultados actualizados con respecto al proceso de secularización europeo, en virtud de una nueva condición de la humanidad que la democracia moderna produce.³⁷ En efecto, ya no se trata de rehacer un nuevo método filosófico que explique la crisis de la filosofía por causa de una dirección errática o incongruente de su actividad con respecto a las ciencias, como interpretó Husserl. Más bien, la novedad del autor francés radicó en mostrar cómo el desarrollo exclusivamente práctico de las ciencias en una sociedad democrática liquidó la reflexión teórica hasta el punto de volver radicalmente imposible que el reencantamiento sagrado, que la ciencia inspiraba antaño a la filosofía, promueva nuevos fines ecuménicos. Así, el carácter antropomórfico producido por la secularización en América demuestra que toda actividad teórica, en la cual el entendimiento intente en lo sucesivo expandir libremente sus potencias para indagar los “principios” de las ciencias, es radicalmente suprimida. “Se puede concebir fácilmente que en una sociedad organizada de esa manera la mente humana sea insensiblemente conducida a descuidar la teoría y que, por el contrario, deba sentirse empujada con una energía sin igual hacia su aplicación. [...] En vano una tendencia instintiva le eleva hacia las esferas más altas de la inteligencia, el interés le hace volver a las intermedias”.³⁸

No obstante, si en el entendimiento particular de los estadounidenses la secularización expulsó todo elemento sacrílego, por otra parte, la experiencia vincular que ellos desarrollan con respecto a la mayoría los restituye nuevamente. Precisamente, este desdoblamiento que produce la secularización en América, en el entendimiento de los estadounidenses, constituye una característica específica de los aportes de Tocqueville. Esto último nos permite diferenciar su perspectiva de las versiones eurocéntricas y de las derivas teóricas dedicadas a vincular la crisis de la filosofía con los emblemas de la tradición ilustrada.

Bajo este aspecto, el argumento liberal de Tocqueville lo desmarca enfáticamente de un posicionamiento metafísico. Por esta razón, su análisis otorga

³⁷ Tocqueville, *La democracia en América*, 702.

³⁸ *Ibíd.*, 765.

una prioridad fundamental a la transmisibilidad del pensamiento que resulta plenamente adecuada con los resultados de la secularización.³⁹ Así, el proceso de secularización en Europa presenta desarrollos de mucha menor intensidad debido a que la conjunción entre religión y Estado no estaba tan escindida como en Estados Unidos, razón por la cual en América esta escisión aceleró intensamente la transmisibilidad de las ideas en el ámbito público. “El orden religioso permanece enteramente separado del orden político, de tal suerte que se han podido cambiar fácilmente las viejas leyes sin trastocar las antiguas creencias. [...] Los americanos tienen un estado social y una Constitución democrática, pero no han tenido una revolución democrática. [...] No hay revoluciones que no conmuevan las antiguas creencias, que no debiliten la autoridad y obscurezcan las ideas comunes”.⁴⁰ De este modo, con una antelación de casi doscientos años, la descripción sumaria del proceso de secularización en América reconstruido por Tocqueville advierte a la posteridad sobre el singular destino fatalista que asecha a la filosofía, tras descubrir cómo su devaluación procede de la omisión que le dispensa un público plenamente democrático y potencialmente desinteresado.

Aunque la filosofía y la religión sean dos cosas distintas, hay entre ellas, sin embargo, un vínculo muy estrecho que en cierta forma las hace depender la una de la otra. Cuando el espíritu humano está realmente encerrado dentro de los límites fijos de una creencia religiosa, la filosofía se confunde, por así decir, con la religión, o al menos se vuelve tan exclusiva y casi tan estable como la misma religión. Cuando, por el contrario, se destruyen las creencias religiosas, los sistemas filosóficos pululan. [...] Las mayores cuestiones filosóficas que dividen al mundo desde hace seis mil años apenas parecen preocupar la mente de los americanos. Esto proviene de otra causa además de la que he indicado más arriba. [...] Ahora bien, en los pequeños países democráticos en general, y en particular en los Estados Unidos, donde se ofrecen tantos alimentos distintos a la actividad humana hay pocas personas que puedan ocuparse de la filosofía, y si llegasen a encontrarse algunas, les faltaría un público que se interesase en sus trabajos y alentase sus esfuerzos. [...] De todas las ramas de los estudios humanos, la filosofía será, si no me equivoco, la que sufrirá más con el establecimiento de la democracia.⁴¹

En este análisis, resulta particularmente importante conservar la vinculación que establece Tocqueville entre filosofía y religión, puesto que el proceso de secu-

³⁹ *Ibíd.*, 710.

⁴⁰ *Ibíd.*, 702-703.

⁴¹ *Ibíd.*, 701-703.

larización en Estados Unidos, caracterizado por la no escisión entre filosofía y religión, tuvo como consecuencia relegar la filosofía al ámbito religioso y no al ámbito científico. Esto permite comprender la situación dogmática, aunque inédita de la filosofía en una sociedad democrática moderna. Así, la entrada en escena de un público democrático potencialmente desinteresado, otorga a la comprensión de Tocqueville sobre la devaluación de la filosofía una incontestable actualidad con respecto a lo consignado por las versiones eurocéntricas. En este sentido, no era únicamente la ausencia de un público ilustrado lo que ponía en crisis a la filosofía en la modernidad, sino más bien la progresiva reticencia que experimentaba un público democrático potencialmente desinteresado para no modificar la situación incólume de la filosofía. En estos temas, el ambiente secular de Estados Unidos adquiere mayor relevancia incluso que el país más liberal del otro lado del Atlántico: “Cierto, el país que ha producido los dos Bacon, el gran Newton, Adam Smith y Jeremy Bentham, ese país no es naturalmente estéril en hombres que puedan concebir ideas generales y ponerlas al alcance del vulgo, pero esos hombres extraordinarios no tenían un público. Abrían caminos en los que avanzaban solos. Las leyes y las costumbres formaban como barreras intelectuales que separaban su espíritu del de la multitud”.⁴²

Entonces, Tocqueville contempla la crisis de la filosofía en la modernidad en los términos de un vacío de sentido que distorsiona paulatinamente o progresivamente su actividad, resultado que otorga a Estados Unidos desarrollos sumamente extemporáneos con respecto a Europa. De este modo, la crítica, sustraída de la supervisión de la filosofía, adquiere en América una fisonomía religiosa que la vuelve parte del proceso de secularización en el cual la opinión pública empoderó a la mayoría para producir un nuevo centro de autoridad intelectual en la modernidad democrática: “Esa autoridad se llama principalmente religión en los siglos aristocráticos. Se llamará quizá mayoría en los siglos democráticos, o más bien, opinión común”.⁴³ O, en otros términos: “Según Tocqueville, la mayoría se convierte en un ‘profeta’ [...], al que se sigue sin razonar, cuyas sentencias son aceptadas sin discusión por individuos que —al decir de Mill— no encuentran ‘alternativas de escape’ [...]. De ahí que todos aquellos que profesan ‘opiniones heréticas’, ideas contrarias a las avaladas por el favor público, optan por el silencio, las ocultan, disfrazan, o tan solo se abstienen de difundirlas activamente”.⁴⁴ Por este motivo, la nueva fuente de crisis que afecta a la filo-

⁴² *Ibíd.*, 725.

⁴³ Tocqueville, *La democracia en América*, 713.

⁴⁴ Maria Pollitzer, “Individuos perdidos en la multitud: Mill y Tocqueville sobre la sociedad democrática”, *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados* 56, (2012): 21-22. (En esta cita de Pollitzer, la autora hace referencia al texto *La démocratie en Amérique de Tocqueville*, cuando alude a la palabra profeta. Asimismo, después de alternativas de escape se hace referencia al texto *On Liberty* de Mill).

sofía implica al nuevo ambiente secular y no a su función epistemológica, relegada más bien a un plano sumamente secundario en estas instancias. Esto contribuye notablemente a enfatizar sus diferencias con respecto a las versiones eurocéntricas. Así, la ausencia de una revolución democrática en Estados Unidos permitió que el sistema dogmático de creencias permaneciera incólume entre los estadounidenses. Por ese motivo, si en las concepciones seculares europeas la filosofía se pudo escindir radicalmente de la religión para producir una nueva relación con las ciencias, este resultado estaba insuficientemente madurado en América. Por eso, los efectos apodícticos, que la secularización produjo en el entendimiento individual para desacralizar la realidad, restituyen nuevamente la sacralización de la realidad en la *infalibilidad* que reviste la mayoría ante la opinión pública: “Cuando una idea ha tomado posesión del espíritu del pueblo americano, sea justa o irrazonable, nada es tan difícil como extirparla”.⁴⁵ Por esta razón, la no escisión entre filosofía y religión en el ambiente secular de América hace confluir a la mayoría y a la opinión pública en los términos de una forma de tiranía que devalúa la filosofía con relación al porvenir.

Tocqueville cuestiona el poder de la opinión común en las sociedades democráticas modernas. Ella ya no se alimenta de la tradición, observa; ha dejado de transmitir creencias heredadas del pasado para establecer una nueva relación con la fe en la razón. Tocqueville, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, no ve en este fenómeno el único efecto del surgimiento de la ciencia. [...] Cuando el autor habla del significado práctico de los estadounidenses, que se puede atribuir a la confianza que depositan en la técnica, menciona “su disgusto casi invencible por lo sobrenatural”, su disposición a creer que todo es explicable, y su pretensión de juzgar todas las cosas [...]. Ya sea que decida sobre una conducta, un discurso o una doctrina, una ley o un gobierno o un régimen, los califica como buenos o malos, justos o injustos, verdaderos o falsos, crueles o cobardes... Sin embargo, todo es como si el que asintió lo hiciera en virtud de un examen libre, como si estuviera sacando su luz de sí mismo.⁴⁶

Así, la importancia de los aportes de Tocqueville en la secularización moderna, radicarón en mostrar cómo en una sociedad democrática las ideas no son ni un patrimonio exclusivo de los individuos atomizados ni un patrimonio exclusivo de un público determinado, sino de ambas esferas simultáneamen-

⁴⁵ Tocqueville, *La democracia en América*, 363-364.

⁴⁶ Claude Lefort, “La Menace: Qui pèse sur la pensée”, *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, n.º 18 (1997): 295-296 (traducción propia).

te. El nuevo cambio de autoridad fue operado por la opinión pública en democracia para empoderar desmedidamente a la mayoría y atribuirle infalibilidad en virtud de su poder dimensionalmente abstracto y generalizado en comparación con la condición atomizada y fragilizada de los individuos. Asimismo, aconteció de forma independiente a su contenido para producir una devaluación de la filosofía inédita que tensionó y agudizó su valía como asunto dependiente del futuro desarrollo de su misma actividad, y no ya de la tradición.

Conclusiones

A lo largo del presente estudio, hemos procurado mostrar en qué sentido los aportes de Tocqueville, en el tema de la secularización moderna, constituyen una versión alternativa a la formulación de las versiones eurocéntricas que centran la crisis de la filosofía en la modernidad, en función de los rígidos parámetros de la Ilustración. Asimismo, diferenciamos los impactos de la secularización en Europa y en América, respectivamente, al trazar resultados antitéticos en torno a la valía de la filosofía. De este modo, la no escisión entre filosofía y religión que caracteriza al proceso de secularización en América, nos permitió mostrar la insignificancia de la filosofía en el ambiente científico de Estados Unidos. A partir de ello, se avizora en qué medida la nueva fuente de crisis que afecta a la filosofía en la modernidad es producida por la acción despótica de la opinión pública en democracia, en cuanto al ámbito sacralizado prevaleciente que destronó su función directriz de la crítica. En este sentido, mostramos cómo este modelo sirvió a Tocqueville para retratar que la futura devaluación de la filosófica ocurre por causa del aminoramiento de la razón individual en las sociedades democráticas modernas, en detrimento de comprender su crisis únicamente bajo los parámetros epistemológicos de la tradición ilustrada.

Además, en este análisis, buscamos esclarecer en qué medida para Tocqueville la emergencia de un público democrático plenamente desinteresado en la filosofía era lo que constituía el correlato necesario de su crisis en la modernidad. Y no nos basamos tanto en la interpretación de Habermas que concebía la modernidad y la crisis de la filosofía en función de su correlación con un público burgués ilustrado e interesado. En esta coyuntura, procuramos acentuar la inminente situación extemporánea de Estados Unidos, al mostrar cómo la confluencia de la mayoría y de la opinión pública en democracia destronó a la filosofía y su función directriz de la crítica para perpetuar un nuevo tipo de despotismo intelectual que desborda el umbral gubernativo. De este modo, la secularización en América, reconstruida por Tocqueville, muestra cómo en el entorno de la democracia moderna se revitaliza paradójicamente una nueva variante de poder absolutista que liquida la fuerza crítica y contestataria de los individuos. Así, se develan los rasgos de una crisis que no necesi-

riamente responde a sus problemáticas relaciones con las ciencias en el actual desapercibimiento de la filosofía.

Bibliografía citada

- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2004.
- Bergeron, Louis, François Furet y Reinhart Koselleck. *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1994.
- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Akal, 2004.
- De Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*. Madrid: Trotta, 2018.
- Elster, Jon. “Regla de mayoría y derechos individuales”. *Agora*, n.º 8 (1998): 61-98.
- [González de Requena] Farré, Juan Antonio. “El quiasmo y el dilema: Las encrucijadas de la secularización en Tocqueville”. *EN-CLAVES del pensamiento*, n.º 13 (2013): 103-123.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 2005.
- *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Madrid: Gustavo Gili, 1994.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007.
- Lefort, Claude. “La Menance: Qui pése sur la pensée”. *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, n.º 18 (1997): 295-303.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Mill, John Stuart. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Sevilla: Administración de la Biblioteca Científico-Literaria, 1878.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Madrid: Akal, 2007.
- Pollitzer, María. “Individuos perdidos en la multitud: Mill y Tocqueville sobre la sociedad democrática”. *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n.º 56 (2012): 5-34.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1996.
- Wolin, Sheldon. *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Mondragón, Rafael. *El largo instante del incendio: Ensayo biográfico sobre José Vasconcelos. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2023*

Karen Lizzetta Luna Palencia
Departamento de Investigaciones Educativas Cinvestav
Universidad La Salle
ORCID: 0009-0004-0015-180X

El largo instante del incendio: Ensayo biográfico sobre José Vasconcelos apareció en octubre de 2023, como parte de la colección *Biografías*, que tiene por objeto difundir la vida y la obra de aquellos personajes que han formado parte del Colegio Nacional. Hasta el momento han sido publicados los relatos de vida de Mariano Azuela, Manuel Sandoval Vallarta, Ezequiel A. Chávez, Alfonso Reyes y este, dedicado a José Vasconcelos.

El autor pretende no hacer un escrito académico, “sino un ensayo dirigido a la gente joven, sobre todo provincianos que desean con afán heroico: que hacen viajes para conquistar la libertad en ciudades más grandes o se quedan en los lugares en que nacieron y luchan por construir pequeños espacios de dignidad”.¹ La escritura de biografías está ligada con la vida de los autores y, en este caso, Rafael Mondragón se identifica con esos jóvenes que llegan a la capital esperanzados. Por otra parte, pretende ubicar a José Vasconcelos en la cultura de la izquierda en México.

El ensayo biográfico que nos presenta el autor lleva como hilo conductor esos grandes momentos de lucidez que convierten a Vasconcelos en un intelectual que sigue despertando interés, a pesar de sus momentos de sombra. Mondragón imagina la vida del mexicano de la siguiente manera:

Sus gestos me recuerdan a los de un niño que destruye los juguetes con los que jugó a lo largo de toda su infancia: una labor meticulosa, oscuramente emocionada. Hay hombres —decía Borges, en su “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”— cuya vida pueda explicarse a partir de un momento fundamental: el momento en que se encuentran con su destino. Su vida se compone de un gesto que le da sentido al todo y enlaza el pasado con el porvenir. Pero quizá Borges debió añadir que también existen personas que nacen a ciegas para sí mismas. Su vida consiste de largos mo-

¹ Rafael Mondragón Velázquez, *El largo instante del incendio: Ensayo biográfico sobre José Vasconcelos* (Ciudad de México: Colnal, 2023), 16.

mentos ensombrecidos que se interrumpen por breves relámpagos de lucidez. Vive atormentado por el recuerdo de esos breves relámpagos —algunos pocos años en que supieron quiénes eran—, y el enigma de lo que entonces vivieron vuelve amargo su peregrinar en las sombras”.²

Esos breves relámpagos son como destellos en los que presenta a un Vasconcelos que fue encontrando su propia lucidez, pero que terminó consumido y apagado en la sombra. Mondragón encuentra que uno de los aspectos más importantes de las biografías humanas está en entender cómo se lidia con el fracaso, y cómo nuestra visión del mundo, nuestros proyectos y nuestra propia biografía pueden ser modificados y quedar implicados en él.

El autor encuentra cuatro momentos, cuatro periodos de la vida de Vasconcelos que resultan determinantes para entender su biografía. En “La música del mundo”, el primero de los episodios, habla brevemente de sus primeros años de formación: de la escuela texana en Eagle Pass, de su paso por la Escuela Nacional Preparatoria y por la Escuela Nacional de Jurisprudencia, donde tiene la oportunidad de convivir con jóvenes inquietos que como él quieren incidir en la Historia de México. La influencia de José Enrique Rodó marca a las juventudes latinoamericanas, ya que les asignó el papel de agentes en una Latinoamérica que necesitaba la transformación y el cambio. *Ariel*, publicado en 1900, rindió sus frutos y México no sería la excepción. Fue así que jóvenes como José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes y uno más, proveniente de República Dominicana, Pedro Henríquez Ureña, se encuentran para primero formar la Sociedad de Conferencias y, posteriormente, el Ateneo de la Juventud, rodeados de lecturas de Schopenhauer, Nietzsche, Platón, Kant y las traducciones de los clásicos de la filosofía oriental de Max Müller. Dentro de este momento también interviene en el relato la adhesión de Vasconcelos a las filas maderistas, su participación como editor en *El Antirreeleccionista*, la muerte de Madero, sus breves exilios por Estados Unidos, su participación en la Convención de Aguascalientes y, finalmente, el primero de los largos exilios del mexicano, donde escribe la primera edición de su *Pitágoras*. Este primer episodio parece presentar a un Vasconcelos que apenas iba encontrando lucidez.

Un aspecto importante dentro de la narrativa de Mondragón es la necesidad de recuperar el papel y la fuerza que han tenido las mujeres en la biografía misma del intelectual mexicano. En el ensayo se rescatan personajes femeninos como elementos imprescindibles en la vida del oaxaqueño. Las coloca como un espejo en el que se va reflejando el propio Vasconcelos, una unión que solo puede ser

² *Ibíd.*, 313.

explicada dialécticamente. La inclusión de las mujeres, no como un elemento secundario, sino como una parte axial del texto, da aspectos de originalidad a este ensayo biográfico. Es así como en este primer capítulo aparece Elena Arizmendi, nieta del general liberal Ignacio Mejía, adversario político de Porfirio Díaz; asimismo, era una estudiante de enfermería en San Antonio, Texas, que regresa a su país durante el periodo de la Revolución mexicana, y nos habla de sus gestiones para conformar la Cruz Blanca.

En el segundo episodio “Un día como mil años”, se narra desde la conformación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921 hasta la renuncia de Vasconcelos en 1924. Es el periodo más luminoso dentro de su biografía: “Un momento de luz que iluminaba la oscuridad de los años anteriores y los años por venir”.³ En este capítulo se presentan sus grandes discursos alrededor de la SEP; la campaña de alfabetización conformada por aquellos voluntarios, héroes intelectuales, hombres y mujeres; el proyecto de la Colección de los Clásicos Verdes; la conformación de las bibliotecas, la revista *El Maestro*; la división de la SEP en tres departamentos: el de Escuelas, el de Bibliotecas y el de Bellas Artes; el muralismo mexicano; y Gabriela Mistral, la mujer que lo acompaña en algunos de los años más gloriosos del mexicano, en los que se compromete con su tarea más grande: la educación. Alrededor de 1922, Gabriela Mistral había llegado a Veracruz desde Chile, donde se sentía acusada por ser maestra sin título. En México, publica su primer libro *Desolación*; se le encomienda la tarea de escribir *Lecturas para mujeres*, sus *Lecturas clásicas para niños* y además dirigir la Escuela Hogar Gabriela Mistral.

En el tercer capítulo, “La belleza de un fracaso”, Mondragón se centra en el periodo de la campaña de 1929, en el que Vasconcelos presenta discursos muy abstractos, que le permiten moverse fácilmente del socialismo al liberalismo. Muchos estudiosos coinciden en que la derrota de 1929 marca la ruptura de ese Vasconcelos; del momento más luminoso da paso al más oscuro y amargo en el que, como Mondragón afirma, se dedica a destruir todo lo que antes amó, todo en lo que antes creyó. Y es a partir de este punto que cobran sentido las líneas con las que el autor empieza su ensayo: “Dentro de la literatura mexicana, José Vasconcelos es uno de los escritores que más duelen. En este libro quiero hablar de las razones de ese dolor. Demasiadas promesas, pero también fracasos”.⁴

El cuarto y último capítulo “En el dédalo de la Memoria” anuncia ya a un José Vasconcelos cansado, en el ocaso. Con la derrota en la campaña presidencial experimenta el exilio más largo que pasa en París, España, Argentina y

³ *Ibíd.*, 90.

⁴ *Ibíd.*, 15.

Estados Unidos, donde redacta sus memorias en el momento más amargo de la vida del intelectual mexicano. En este último instante ocurre su participación en la revista nazi *El Timón*, a su regreso a un México no ajeno a ese movimiento político. Se presenta un Vasconcelos que pierde esos momentos de lucidez y queda atrapado en la sombra.

El uso de las fuentes

Existen momentos de la vida y la obra de José Vasconcelos que han sido estudiados por investigadores en la materia, y de ahí que hayan surgido obras que forman parte ya del canon de cualquier estudiante o especialista en el tema. La etapa de formación y su pertenencia al Ateneo de la Juventud han sido investigadas por Susana Quintanilla y Álvaro Matute; su gestión al frente de la SEP, por Claude Fell; mientras que John Skirius documentó la campaña de 1929 por la presidencia de la república. Además de recurrir a las fuentes más relevantes, se incluyen estudios hechos por investigadores jóvenes que han trabajado periodos específicos. Sobresale el caso de Carla Ulloa y su reciente investigación sobre Gabriela Mistral. Asimismo, se apoya en las biografías hechas por Gabriela Cano sobre Elena Arizmendi; la de Fabienne Bradu sobre Antonieta Rivas Mercado, y en el trabajo de María Teresa Gómez Mont sobre Manuel Gómez Morín.

El autor recurre a fuentes primarias como *La teoría dinámica del Derecho*; los discursos en la SEP; artículos publicados en *La Antorcha*, sobre todo de la segunda época; diversos discursos, conferencias, artículos; libros como *Pitágoras. Una teoría del ritmo, De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructuralista*; artículos de *Timón*, entre otros. Por el contrario, intenta basarse muy poco en las memorias, porque en el periodo en el que fueron escritas, como ya se ha dicho, se dedica a destruir y a criticar todo aquello que más amó. Su destrucción incluye lo más propio y lo más soñado: su intención de ser aquel hombre que podría guiar el destino de México y de Latinoamérica a ser los herederos de la cultura universal.

Muy útil es para el lector el último apartado: “La navegación de Vasconcelos”, en el que se presentan un mapa de autores y obras imprescindibles para cualquiera en el estudio de la vida y obra de José Vasconcelos.

Redes intelectuales

José Vasconcelos a lo largo de su vida fue tejiendo redes intelectuales. Desde su periodo de formación en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, conoce, trabaja y se relaciona con otros jóvenes de su misma generación con los que forma redes horizontales, como Caso, Reyes y Henríquez Ureña, y con quienes creó diversas asociaciones culturales.

En el segundo instante estudiado por Mondragón, el de la fundación de la Secretaría de Educación Pública, Vasconcelos conforma redes intelectuales verticales, es decir, de maestro-discípulo, lo que le permitió aglutinar a jóvenes de varias filiaciones políticas, y que años más tarde se consolidarían como representantes de la cultura y la política en México. Algunos ejemplos que aparecen en el libro son Manuel Gómez Morín, Salvador Novo, Jaime Torres Bodet, Carlos Pellicer, Daniel Cosío Villegas, Eduardo Villaseñor, Samuel Ramos, entre otros.

En el periodo de la campaña presidencial de José Vasconcelos, el autor establece las redes que lo sustentan, integradas nuevamente por unos jóvenes Mauricio Magdaleno, Juan Bustillo Oro, Andrés Henestrosa, Salvador Azuela y, otros, no tan joviales, como Abraham Arellano y Antonieta Rivas Mercado.

El periodo más ensombrecido de la vida de Vasconcelos, ese cuarto instante, lo vivió con Alfonso Taracena como interlocutor, quien después publicaría algunos libros que se relacionan con las experiencias vividas con el intelectual mexicano en el periodo más triste de su carrera.

A modo de conclusión

El 1.º de marzo de este año, Rafael Mondragón presentó su ensayo en la Feria Internacional del Libro del Palacio de Minería. En ella estuvieron invitados Daniel Goldin, Sergio Ugalde y Susana Quintanilla. En ese evento, Quintanilla mencionó, parafraseándola, que cada generación tiene el derecho de interpretar a sus clásicos. Sin duda alguna, con este libro, se va marcando el rumbo hacia esas nuevas interpretaciones y narrativas. Rafael Mondragón, como parte de una generación de jóvenes investigadores, incorpora el papel que juegan las mujeres en la vida del intelectual mexicano. No conozco otro ensayo ni biografía que haya hecho esto, aunque posiblemente tampoco habría podido ser escrito ni pensado en otro tiempo.

Bibliografía citada

Mondragón Velázquez, Rafael. *El largo instante del incendio: Ensayo biográfico sobre José Vasconcelos*. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2023.

Pippin, Robert. *Philosophy by Other Means*. Chicago: University of Chicago Press, 2021

Gerardo Allende Hernández
Universidad Autónoma Metropolitana/CEPHCIS-UNAM
ORCID: 0000-0001-6988-5490

Robert Pippin es una de las voces más relevantes de la filosofía postanalítica, es decir, de la reivindicación del *dictum* sellarsiano de que “la filosofía sin historia de la filosofía es, sino ciega, al menos muda”¹, y que tiene como fin abordar problemas filosóficos actuales a la luz de los argumentos de pensadores del pasado, así como de desestimar la distinción entre filosofía analítica y filosofía continental. A diferencia de postanalíticos como McDowell (1994) y Brandom (1994), pero en sintonía con Hanna (2016),² a pesar de sus grandes diferencias en otros temas,³ Pippin considera que la forma argumentativa no es necesaria para que un discurso o expresión (principalmente artística) cuente como filosofía. Bajo esta premisa, el libro que aquí se reseña propone una crítica filosófica como el método idóneo para aproximarse a ciertos objetos estéticos sin necesidad de constreñirse a los “límites analíticos y discursivos de la filosofía académica”.⁴

El libro *Philosophy by Other Means* consta de trece capítulos divididos en dos partes. En la primera, “The Arts in Philosophy”, Pippin aborda desde el rol de la tragedia en la filosofía de Kant, la recepción crítica que Hegel hace del romanticismo, hasta Theodor Adorno y el papel de la negatividad en la estética a la luz del idealismo. También pasa por el papel de la literatura en la *Fenomenología del espíritu* y otros aspectos de la estética hegeliana, así como de la idea de autenticidad en la pintura y la fotografía en la historia del arte de Fried. En la segunda parte, “Philosophy in the Arts”, se ocupa de objetos literarios tal es el caso de la obra de James, Proust y Coetzee.

¹ Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* (California: Ridgeview, 1967), 9.

² John McDowell, *Mind and World* (Londres: Oxford University Press, 1994); Robert Brandom, *Making it Explicit* (Massachusetts: Harvard University Press, 1994); Robert Hanna, “Life-Changing Metaphysics: Rational Anthropology and its Kantian Methodology”, en Giussepina D’Oro y Soren Overgaard, *Cambridge Companion to Philosophical Methodology* (Londres: Cambridge University Press, 2016).

³ Gerardo Allende, “Hanna, Pippin y el debate del contenido no-conceptual”, *Signos Filosóficos* XXIV, n.º 48 (2022).

⁴ Robert Pippin, *Philosophy by Other Means* (Oxford: University Press, 2021), 3 (las traducciones de todas las citas de Pippin son propias).

Pero más que abordar la temática particular de algún capítulo, me centraré en la postura metafilosófica que Pippin asume en el primero de ellos, la cual condiciona el resto de las aseveraciones del libro. Si bien simpatizo con la idea postanalítica de Pippin en cuanto a que la argumentación no es el modo de expresión exclusivo para hacer filosofía, expondré las razones de mi desacuerdo con la radicalización que lleva a cabo de esta al sostener que la argumentación no es necesaria para hacer filosofía. Para ello mostraré que

- i) su pretendida estrategia hegeliana para plantear una crítica filosófica resulta inconsistente porque equipara el contenido de la filosofía y del arte;
- ii) debido a los problemas de i), su intención de realizar la filosofía por otros medios (no analíticos ni argumentales) incurre en una circularidad viciosa.

Comienzo con i), Pippin afirma que la cuestión de las artes como instancias de la crítica filosófica se desarrolla de “manera hegeliana”⁵ porque, aunque el arte no es estrictamente filosofía, ambas disciplinas tienen el mismo contenido. Esto implica reconocer que, a pesar de que apuntan a un contenido similar, son medios distintos y, por lo tanto, existe una separación entre medio y contenido.

Considero que la intención de hacer filosofía por otros medios no puede justificarse de manera hegeliana, pues cuando Hegel se refiere al contenido que comparten la filosofía y el arte no se refiere a que comparten cualquier contenido en particular, sino que apela al mismo contenido, al único contenido real y verdadero de la filosofía: Dios. Para Hegel, el contenido de la filosofía, “la cosa misma” o “lo que es en verdad”, es “lo absoluto”⁶ y aunque Pippin se niega a reconocerlo, de esto se sigue que toda pretensión de situar la verdad (el contenido) previo a lo absoluto, es, en palabras de Hegel, “hablar sin ton ni son”.⁷

En suma, tomarse a Hegel en serio, proceder de manera genuinamente hegeliana, implica aceptar que “el contenido del representar es el *espíritu absoluto*”⁸ y asumir que esta afirmación permea todo el sistema hegeliano, incluyendo la estética, lo cual se aprecia cuando afirma que: “*lo bello es el contenido*, el objeto mismo, y el verdadero haber de lo bello es el espíritu en su veracidad y precisamente por ello el espíritu absoluto, que como tal constituye el cen-

⁵ *Ibíd.*, 6.

⁶ Georg Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Ciudad de México: FCE, 2019), 45.

⁷ *Ibíd.*, 46.

⁸ *Ibíd.*, 372.

tro por antonomasia: el Dios, el ideal, es el centro”.⁹ Para Hegel, cosa que Pippin desestima, el arte es “la reflexión de Dios en sí”;¹⁰ por lo tanto, para que el arte sea hegeliano y tenga el mismo contenido que la filosofía, debe ser lo bello y verdadero con Dios como fundamento. De lo contrario, el arte tendría sus propios contenidos y medios.

Pippin pretende escapar de esto al desinflar el concepto de *absoluto*, tratándolo como un concepto entre otros, desproyectado de Dios y con las consecuencias metafísicas que implica: “[Hegel] afirma que las artes no son filosofía, pero que tienen el mismo contenido que esta, y que trata estos asuntos filosóficos de un modo distinto que el discursivo, argumentalmente motivado, y más aún, que dicho modo es indispensable para la comprensión total de lo que llama el Absoluto, el cual para nuestros propósitos podemos tratar simplemente como la manera en que la satisfacción final de la investigación filosófica luciría”.¹¹

Pero si Pippin, “para sus propósitos”, toma por absoluto lo que le resulta conveniente, entonces podría prescindir de Hegel y ofrecer su propio concepto; si no se toman en serio las definiciones, los compromisos y las consecuencias de los conceptos hegelianos, su postura no es hegeliana. Asimismo, Pippin desestima esta objeción al afirmar retóricamente que su postura es hegeliana, pero no la de Hegel. ¿Qué significa esto? Es algo que deja en la oscuridad.¹²

En suma, consideramos que la identificación del contenido en la filosofía y el arte bajo un modelo hegeliano solo es significativa si el contenido es el absoluto entendido bajo las determinaciones de Dios. Al rechazar esto, podemos concluir que la estrategia y la postura de Pippin no son hegelianas, carecen de fundamentos para sostenerse y para sostener que la filosofía no debe ser necesariamente argumental.

Pasaré ahora a ii) para mostrar que, independientemente de si es hegeliana o no, su propuesta es deficiente porque el argumento central es circular. Los problemas comienzan cuando Pippin sostiene que “Toda interpretación del arte es implícitamente filosófica”.¹³ Esto es problemático porque, en primer lugar, no ofrece elementos para saber qué significa que algo sea filosófico y, segundo, presupone que existe algo como un contenido filosófico fijado de antemano que permite ver claramente por qué la interpretación sería filosófica.

⁹ *Ibíd.*, 107 (las cursivas son mías).

¹⁰ Georg Hegel, *Filosofía del arte o estética* (Madrid: Abadía, 2008), 109.

¹¹ Pippin, *Philosophy by Other Means*, 6.

¹² *Ibíd.*, 7.

¹³ *Ibíd.*, 8.

Pero, si como hemos visto más arriba, Pippin sostiene que filosofía y arte comparten contenido, entonces ¿cuáles son los criterios de demarcación para distinguir aquello que es implícitamente filosófico? Si filosofía y arte comparten contenido, una interpretación filosófica sería indiscernible de una artística, pues decir que algo es filosófico sería lo mismo que decir que es artístico. En otras palabras, Pippin pretende que la proposición: La filosofía y el arte tienen el mismo contenido es análoga a la proposición el arte tiene contenido filosófico.

Pero la segunda proposición implica que el arte se realiza en la filosofía o que esta se encarga de hacerlo explícito o, dicho de otro modo, que el arte complementa a la filosofía para desplegar su contenido. Esto es inconsistente con la primera proposición y falla en su propósito de reivindicar al arte como un modo de expresión que tiene sentido y significado más allá de las estructuras argumentativas convencionales: si el arte tiene contenido filosófico, entonces ha llegado a ser filosófico gracias a argumentos que pueden ahora expresarse por medios no necesariamente discursivos (expresivos, visuales, sonoros, etc.).

La propuesta de Pippin pretende *realizar un medio por otros medios*, lo cual nos deja con un medio sin contenido expresado en otro medio que tendría a otro medio sin contenido como contenido. Si se lleva el absurdo más lejos, si la filosofía es el desarrollo de contenidos y problemas a través de argumentos, y el arte, por contraste, es la expresión de contenidos y problemas filosóficos, entonces el arte también sería filosofía, es decir, ya por sí misma ofrecería el desarrollo y la expresión de contenidos y problemas filosóficos. Y si el arte ya es filosofía, ¿para qué necesitaríamos este método que Pippin llama la “crítica filosófica”, si ya es capaz de hacerlo por sí mismo?

Lo que propongo para evitar estos problemas es entender que la filosofía no tiene un contenido propio, no existe algo como el contenido filosófico. Tanto el contenido del arte, de la filosofía, de la ciencia y de otras prácticas humanas, es el mundo mismo, así como las creencias acerca de este. Las disciplinas antes mencionadas son medios para expresar contenidos y no pueden herárseles mutuamente.

Si la filosofía es un medio expresivo de contenidos acerca del mundo y del pensamiento a través de argumentos, afirmar como Pippin que esta (un medio) se desarrolla por otro medio (el arte) conduce a un argumento circular: el medio se desarrolla por otro medio.

Desde esos argumentos sostengo, contra Pippin, que todo contenido es una representación mental del mundo y del pensamiento (en el sentido más amplio posible de estos términos). Por lo tanto, no existe algo como el contenido (estrictamente) filosófico o el contenido (estrictamente) artístico. El ser, el bien o la libertad, por ejemplo, no son contenidos filosóficos ni artísticos, lo son de la vida diaria y se manifiestan en distintos contextos que el pensar puede temati-

zar filosóficamente por medio de argumentos o, artísticamente, por medio de expresiones sensibles y figurativas.

En suma, todo contenido requiere un medio para expresarse: el medio filosófico se expresa necesaria pero, no exclusivamente, en argumentos;¹⁴ el medio artístico se expresa necesaria y suficientemente en representaciones que afectan los sentidos. Un contenido filosóficamente mediado puede expresarse artísticamente (por ejemplo, el sin sentido existencialista en las películas de Woody Allen), y uno artísticamente mediado puede expresarse filosóficamente (por ejemplo, la poesía de Hölderlin en Heidegger).

Si la filosofía es un medio necesariamente argumentativo y no existe el contenido (estrictamente) filosófico, entonces no puede expresarse por otro medio, no es filosófico hasta que está mediado por argumentos. Por lo tanto, la mera idea de realizar la filosofía (un medio) por otro medio es circular: si otro medio expresa un contenido filosóficamente mediado, entonces (esto sí sería hegeliano) expresa algo que ya está mediado por conceptos y argumentos, no prescinde de estos, tal como Pippin lamentablemente desea.

Bibliografía citada

- Allende, Gerardo. "Hanna, Pippin y el debate del contenido no-conceptual". *Signos Filosóficos* XXIV, n.º 48 (2022): 8-37.
- Barceló, Axel. "Words and Images in Argumentation". *Argumentation* 26 (2012): 355-368.
- Brandom, Robert. *Making it Explicit*. Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Hanna, Robert. "Life-Changing Metaphysics: Rational Anthropology and its Kantian Methodology". En D'Oro, Giusseppina y Soren Overgaard. *Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Londres: Cambridge University Press, 2016.
- Hegel, Georg. *Filosofía del arte o estética*. Madrid: Abadía, 2008.
- *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- McDowell, John. *Mind and World*. Londres: Oxford University Press, 1994.
- Pippin, Robert. *Philosophy by Other Means*. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- Sellars, Wilfrid. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. California: Ridgeview, 1967.

¹⁴ Esta premisa es inmune a quienes sostienen que los argumentos no son necesariamente lingüísticos y que pueden ser visuales, pues el hecho de que sean de tal clase no implica que se no sean argumentos ni que sean necesariamente artísticos. No todo lo visual es artístico, ni todo lo artístico es visual. Axel Barceló, "Words and Images in Argumentation", *Argumentation* 26 (2012): 355-368.

Normas del comité editorial

1. *Logos* solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico por medio del ojs, en Word. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
4. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
5. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
6. Las secciones de la revista “Artículos”, “Traducciones” y “Reseñas” estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
7. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores a diez líneas, así como un listado de cinco palabras clave en español y cinco en inglés.
8. Las reseñas no podrán exceder las cinco cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
9. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>.
10. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

11. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará a bando en letra Times New Roman II a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
12. Los documentos consultados o citados se señalarán en notas a pie de página, numeradas en forma progresiva.
13. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
14. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b). Puede brindarse citas canónicas siempre y cuando se explique en la primera nota al pie cómo se consignarán dichas referencias.
15. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente.

Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



www.editorialparmenia.com.mx

