DIRECTORIO

EN-CLAVES
del pensamiento
Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
Año I, núm. 2, diciembre 2007

Directora
Dora Elvira García G.

Jefes de redacción
Luis Álvarez Colín
Ivón Cepeda Mayorga

Consejo de redacción
Dina Comisarenco
Alberto Constante
Margo Echenberg
Alberto Hernández
Roberto Oropeza
Sofía Reding
Shannon Shea
Carlos Sola
Enrique Tamés
Jorge Traslosheros

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM), Antonio Barba (UAM-I), Mauricio Beuchot (UNAM), Boris Berenson (UNAM), Bertold Benreuter (*Polylog*), María Eugenia Borsani (U. Nacional del Comahue, Arg.), Adriana Bracho (Tecnológico de Monterrey), Jacob Buganza (Tecnológico de Monterrey), Pedro Cobo (ITAM), Giuseppe Cacciatore (Universitá di Studi di Napoli Federico II), Rodrigo Díaz Cruz (UAM-I), Paolo Cristofolini (*Historia Philosophica*,Ita.), Ricardo Foster (U. de Buenos Aires), Simona Forti (U. del Piemonte Orientale), Blanca García García (U. de las Américas A. C.), Carlos Gende (U. Nacional del Comahue, Arg.), José Luis González (ENAH), Gracia Domingo (U. de las Américas A. C.), Luis Montaño Hirose (UAM-I), Heinz Krumpel (U. Viena), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE.UU), María Teresa Muñoz (UIC), José Antonio Pérez Tapias (U. Granada, Esp.), Neus Campillo (U. Valencia, Esp.), Ana Zagari (U. del Salvador, Arg.), Jesús Conill (U. Valencia, Esp.), Jorge Velásquez (UAM), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey), Alejandro Sahuí (UAC), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey), María Josefa Santos (UNAM), David Sobrevilla (U. Perú), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid), Valentina Torres Septién (UIA), Ambrosio Velasco (UNAM), Garrath Williams (Lancaster University, UK), Lilian Zirpolo (*Aurora*, The Journal of the History of Art, EE.UU), Rafael A. Soto Mellado (UACM)

Asistente editorial
Diego Sánchez

Cuidado de la edición
Juan Carlos H. Vera
Jennifer A. Voutssás Lara

Diseño
Omar Zamora Calderón
Víctor M. Juárez Balvanera

ÍNDICE

Artículos

Hannah Arendt y la crisis de la educación en el mundo contemporáneo
Maria Rita de Assis César 7

Identidad y entendimiento. Schelling o una instancia intermedia entre Kant y Hegel
Adriana Renero 23

Las fuentes de la evidencia: asertoricidad y apodicticidad
Eduardo Martínez Hermoso 47

El problema del Eros en nuestras vidas
Lucía Rangel H. 63

Estados Unidos e Israel entre el petróleo o cómo conseguir la cuadratura del círculo
Pedro Javier Cobo Pulido 75

L*a reinvención de la historia o las condiciones, posibilidades y método de una historia enraizada en una filosofía: Edmundo O'Gorman por José Gaos*
Luis Arturo García Dávalos 97

Factores asociados a la deserción de un tratamiento breve para usuarios de cocaína
Julián Escobedo Alvarado, Ariel Vite Sierra y Roberto Oropeza Tena 117

Entrevista

Entrevista a Gilles Lipovetsky
Enrique Tamés 135

Comentario a libros

La historia de la cultura cristiana según Christopher Dawson
Mari Carmen Sánchez Uriarte 149

Reseñas y noticias

Perspectivas y Aproximaciones a los Derechos Humanos desde la Hermenéutica Analógica
Mauricio Beuchot 161

La escritura torcida en el dolor de la Cárcel
Alberto Constante 164

ARTÍCULOS

HANNAH ARENDT Y LA CRISIS DE LA EDUCACIÓN EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

MARIA RITA DE ASSIS CÉSAR[1]

Resumen

En "¿Qué es la autoridad?" y "La crisis de la educación" Hannah Arendt ofrece pistas para pensar la crisis de la educación contemporánea y de las instituciones escolares. En su análisis, la crisis se relaciona con el abordaje de las pedagogías *psi*, las cuales, en lugar de formar a los jóvenes para la responsabilidad y para la acción en el mundo, los dejan inmersos en un proceso de "infantilización" generalizada que se extiende hasta la edad adulta. La crisis de la educación también se relaciona con la moderna pérdida de autoridad, la cual se diseminó para áreas prepolíticas como la educación y las relaciones entre padres e hijos. Para establecer una genealogía crítica de la crisis, además de Arendt también convocamos autores como Michel Foucault y Gilles Deleuze, cuyas contribuciones exponen problemas que han permanecido ocultados bajo la imagen de una falsa regularidad y coherencia en la institucionalización de la educación a lo largo del siglo XX.

[1] Profesora de tiempo integral del Departamento de Teoría y Práctica de Enseñanza y del Programa de Posgrado en Educación de la Universidade Federal do Paraná–UFPR, Brasil. mritacesar@yahoo.com.br

Palabras clave: Arendt, educación, crisis, genealogía, psico-pedagogía.

Abstract

In texts like “What is Authority?” and “The Crisis in Education”, Hannah Arendt offers important suggestions for critically thinking the contemporary crisis in education. According to her analysis, such crisis is related to psycho-pedagogical approaches that, instead of forming and educating the youth for being active and responsible in the world leave them immersed in a ‘childish’ process of generalized irresponsibility which overextends itself to adulthood. For Arendt, the crisis in education is also related to the contemporary crisis of authority, which has been disseminated to pre-political areas of daily life such as the educational as well as the parental ones. In order to establish a critical and genealogical approach to the crisis of education, we also welcome some theoretical contributions of Michel Foucault and Gilles Deleuze, which expose certain phenomena that have become hidden behind the false image of a regular and coherent process of educational institutionalization during the 20th century.

Key words: *Arendt, education, crisis, genealogy, psycho-pedagogy.*

Introducción

Estamos a medias del pasaje de un mundo
a otro. […] Cuando sepamos que es inevitable
exponerse a la metamorfosis, una determinada
conciencia lúcida puede sustituir
el desespero del pasaje.

Toni Negri

El punto de partida de la presente reflexión son dos textos de Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?” y “La crisis en la educación”, ambos contenidos en su libro *Entre el pasado y el futuro*.[2] En ambos textos Arendt nos ofrece importantes indicaciones para pensar la crisis contemporánea en la educación y, sobre

[2] Hannah Arendt, *Between Past and Future*. Nueva York, Penguin Books, 1993. Las traducciones al español de “What is authority?” y “The crisis in Education” son mi responsabilidad.

todo, la crisis de las instituciones escolares. En “La crisis de la educación”, Arendt llama la atención sobre la crisis generalizada que acomete a la educación norteamericana en los años cincuentas y, de esta manera muestra la crisis en la educación del mismo mundo occidental. Para la autora, tal acontecimiento no es una exclusividad de aquel momento particular, sino que sus motivos pueden relacionarse con el proceso de escolarización en el siglo XX. Uno de los principales problemas detectados por Hannah Arendt tiene que ver con un especial abordaje de la infancia en el contexto de las pedagogías *psi*, las cuales, en lugar de formar niños y jóvenes para ser responsables y para la acción en el mundo público, los deja inmersos en un proceso de “infantilización” generalizada que se extiende hasta la vida adulta.

Por otra parte, analizando el texto “¿Qué es la autoridad?” se puede comprender que la crisis de la educación tiene una relación profunda con la pérdida de autoridad en el mundo moderno, situación que se expande por áreas prepolíticas como la enseñanza y las relaciones entre padres e hijos. En lugar de lamentar *simplemente* la crisis y constantemente proponer soluciones rápidas y paliativas, Arendt nos lleva a tomar otra actitud frente a ella. Asumir la crisis en la educación como hecho consumado puede constituir importante oportunidad para reflexiones fundamentales que expongan los problemas que han permanecido ocultos bajo la imagen de una falsa regularidad y coherencia en la institucionalización de la educación. Con el intento de llevar a cabo tales reflexiones críticas sobre el significado de la crisis en la educación, también recurrimos a las contribuciones de autores como Michel Foucault y Gilles Deleuze, las cuales nos ayudan a pensar la genealogía de la crisis.

Arendt y la educación

Los dos textos mencionados, “La crisis en la educación” y “¿Qué es la autoridad?”, aunque escritos ya casi medio siglo atrás, conservan el frescor propio de las reflexiones de los grandes pensadores, los cuales no envejecen jamás. En el primero, Arendt nos ofrece importantes herramientas, incluso poco exploradas, para la comprensión del campo educacional. Ella inicia su texto caracterizando las inmensas proporciones de la crisis educacional en la América de los años cincuentas:

> La crisis general que acometió el mundo moderno en todos lados y en casi todas las esfera de la vida se manifiesta de manera diversa en cada país, involucrando áreas y asumiendo formas distintas. En América, uno de sus

> aspectos más característicos y sugestivos es la crisis periódica en la educación, la cual se ha transformado, en el decurso de la última década empezó a ser, por lo menos, un problema político de primera magnitud, apareciendo casi a diario en los periódicos. Seguramente no se necesita mucha imaginación para detectar los peligros de una baja siempre creciente en los niveles elementales en la totalidad del sistema escolar, y la seriedad del problema ha sido subrayada apropiadamente por los numerosos esfuerzos de las autoridades educacionales para detener la marea.[3]

En primer lugar, Arendt anuncia que el problema educacional es un problema político y no simplemente un problema pedagógico, ya que la crisis no se detiene en el simple hecho de que, como ella lo afirma chistosamente, "Juanito" no sabe leer y escribir. Tratándose de un problema político, la cuestión no se reduce apenas a la destinación de más aportes económicos públicos o a la supuesta necesidad de un gran proyecto pedagógico para la educación en un determinado país. Por otra parte, el problema tiene que ver inmediatamente con la propia naturaleza de la crisis política contemporánea, relacionándose más específicamente con el fenómeno de la creciente pérdida del espacio público en la modernidad, tema central de la preocupación arendtiana en *La condición humana*.[4] Al reflexionar sobre la educación y la escuela desde una perspectiva política, Arendt las considera como instancias privilegiadas de preparación de los niños y jóvenes para el mundo y, por lo tanto, también para su espacio público, lo cual requiere y supone la buena formación educativa del ciudadano. La escuela, encontrándose entre el espacio íntimo de la familia y el mundo público del ejercicio de la ciudadanía, debería operar el fundamental papel de transición entre ambos. Sin embargo, la autora demuestra que esto no ocurre en nuestro tiempo en función de ciertas opciones pedagógicas realizadas en Occidente a lo largo del siglo XX, particularmente desde la posguerra. Contrario a establecerse en cuanto lugar fundamental de preparación para el mundo en su dimensión pública, el campo educacional se encuentra marcada por el surgimiento de métodos y corrientes pedagógicos y psicopedagógicos centrados en el niño como entidad psicológica y subjetiva alejada del mundo.[5] Tales opciones pedagógicas no son deliberadas sino que reflejan la crisis de la política

[3] H. Arendt, "The crisis in Education", en o*p. cit.*, p. 173.

[4] *Cf.* H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

[5] Véase Maria Rita de Assis César, *A invenção da adolescência no discurso psicopedagógico*. Disertación de Maestría presentada en el Programa de Posgrado en Educación de la Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 1998.

y del mundo público moderno tardío. El diagnóstico arendtiano acerca de lo político en el presente se desdobla en muchos fenómenos correlacionados, tales como: la ampliación histórica del ámbito de las así llamadas necesidades vitales o naturales humanas (laborar, reproducirse y consumir), hasta el punto en que la vida misma, esto es, el "eterno proceso vital de la especie humana",[6] se ve por primera vez glorificado y convertido en bien y asunto político supremo; la elevación de la actividad de la labor (*labor*) al estatuto de principal actividad humana; la reducción del hombre a la figura del *animal laborans*, un ser vivo que, antes que todo, labora y consume; la exigencia de una continua producción de bienes de consumo inmediato y en abundancia, sea a partir del modo de producción capitalista o socialista; y, finalmente, la transformación de la política en una instancia de gestión y promoción administrativa de la felicidad y de los intereses vitales del *animal laborans*. En resumen, para esta pensadora, en la política contemporánea, el ciudadano es transformado en un trabajador-consumidor cuyas necesidades vitales no apenas se convierten en foco casi exclusivo del interés social, así también se presentan bajo fantasías, deseos y motivaciones psicológicas típicas del miembro de la sociedad de producción-consumación de masas en la que vivimos:

> La humanidad socializada es este estado de la sociedad en el que sólo rige un interés, y el sujeto de dicho interés es la humanidad o las clases, pero nunca el hombre o los hombres. La cuestión es que desapareció incluso el último vestigio de acción en lo que los hombres hacían, el motivo implicado en el propio interés. Quedó una "fuerza natural", la fuerza del propio proceso de la vida, al que todos los hombres y todas las actividades humanas estaban sometidos […] y cuyo único objetivo, si es que había alguno, era la supervivencia de la especie animal del hombre.[7]

Teniendo en cuenta tal evaluación crítica del estrechamiento de lo político en el mundo contemporáneo, Arendt resalta los peligros que el entusiasmo por lo novedoso, en la vida diaria norteamericana, puede representar para la educación. En este sentido su texto es profético, pues anuncia aquello que por entonces apenas se delineaba como tendencia predominante en el campo educacional, es decir, una educación fuertemente marcada por el discurso y las prácticas *psi*, centradas en el niño como sustrato natural y desmundanizado, es decir, alejado de la necesaria consideración por el cuidado del mundo como

[6] H. Arendt, *La condición humana*, p. 345.
[7] *Idem*.

tarea primera del buen ciudadano. De manera general, tales prácticas pedagógicas tuvieran su origen en el repudio a la arbitrariedad, a los castigos, puniciones, violencias físicas y psíquicas en contra de los jóvenes y niños en el ambiente escolar. En consonancia con la nueva atmósfera de libertad que por entonces soplaba en América, proliferaban discursos pedagógicos del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX, tales como las pedagogías libertarias de los anarco-sindicalistas, la Escuela Nueva de los franco-genebrinos y la escuela democrática de John Dewey, además de las descubiertas provenientes de los estudios de psicología del desarrollo infantil.[8] Por supuesto, Arendt no estaba en contra de este repudio de la violencia en el universo escolar. El aspecto central e iluminador de su argumentación se encuentra en otra parte: para ella, el problema reside en que tales discursos y prácticas pedagógicos acabaran por producir nuevos métodos educacionales, los cuales toman al niño y su mundo infantil del juguete y del juguetear como el centro mismo de las acciones pedagógicas y educativas. En el caso particular norteamericano, Arendt apunta específicamente la psicología moderna y el pragmatismo como vertientes educacionales responsables por parte significativa de la crisis en la educación. La fusión entre pedagogía, pragmatismo y psicología transformó la educación en un campo de conocimiento sobre la enseñanza, es decir, en ciencia del aprendizaje. En cuanto a este punto en particular, la autora de *Between Past and Future* lamenta la pérdida de importancia de los contenidos a ser enseñados.[9] Sin embargo, lo que verdaderamente le importa no es emprender una investigación sobre la historia de la educación en Occidente, sino contabilizar las pérdidas observadas en el proceso educacional de su tiempo, limitándose a una lúcida reflexión sobre la crisis y sus consecuencias políticas. Por eso, advierte los riesgos de una educación que no produce intervenciones en la infancia y, por lo tanto, deja a los niños entregarse a su propia suerte, merced del propio grupo infantil, aspecto que para ella constituye un gran peligro. En sus palabras:

> […] al emanciparse de la autoridad de los adultos, el niño no fue libertado, sino sujetado a una autoridad aún más terrible y verdaderamente tiránica,

[8] Véase F. Best *et al.*, *Introducción a la pedagogía*. Barcelona, Oikos-tau, 1972; R. Cousinet, *L'éducation nouvelle*, Génova, Delachaux & Niestlé, 1968.

[9] Quizá por desconocimiento, Arendt no toma en consideración toda una construcción del discurso pedagógico basada en la idea de un método universal de enseñanza instaurado desde el siglo XVIII como el origen mismo de la moderna pedagogía. *Cf.* J. A. Comenius, *Didáctica Magna*. Madrid, Akal, s.d. p. 5.

> la tiranía de la mayoría. En todo caso, lo que resultó fue que los niños fueron excluidos del mundo de los adultos. Ellos se encuentran entregados a sí mismos o bien entregados a la tiranía de su propio grupo, en contra del cual, dada su superioridad numérica, ellos no pueden escapar para cualquier otro mundo, ya que el mundo de los adultos se les ha sido interdictado. La reacción de los niños tiende a ser o bien el conformismo o bien la delincuencia juvenil y frecuentemente una mezcla de ambos.[10]

Arendt se preocupa con el hecho de que la pedagogía esté centrada en el grupo de niños, los cuales son asistidos por un adulto que, también él, se encuentra abandonado a su propia suerte, ya que su deficiente formación tampoco le concede suficiente y legítima autoridad frente a los niños. A la idea de la emancipación de la infancia y la consecuente tiranía del grupo infantil se añaden la deficiente formación de los maestros, cuya autoridad se ve destruida por motivo de la ausencia de conocimientos adecuados, y la adopción del pragmatismo como método de enseñanza centrado en el carácter lúdico del aprendizaje, colmándose de esta manera el camino del agravamiento de la crisis en la educación. Para Arendt, el problema de la adopción del pragmatismo, como método pedagógico, tiene que ver con sus presupuestos básicos, es decir, con el presupuesto de que

> […] solamente es posible conocer y comprender aquello que nosotros mismos hicimos, y su aplicación a la educación es tan primaria cuanto obvia: consiste en la sustitución, tanto cuanto sea posible, del aprendizaje por el hacer […]. La intención conciente no era la de enseñar conocimientos, sino la de inculcar una habilidad, y el resultado fue una especie de transformación de las instituciones de enseñanza en instituciones vocacionales, las cuales obtienen tanto éxito en la enseñanza de cómo conducir un coche o de cómo emplear una máquina de escribir, o bien de aquello que sea más importante para el "arte" de vivir, es decir, cómo obtener éxito con otras personas y ser popular, a la misma proporción en que tales instituciones se han mostrado incapaces de hacer que el niño obtenga los prerequisitos normales de un currículo padrón.[11]

Para Arendt, el abandono de la infancia a su propia suerte, la precaria formación de los maestros y el pragmatismo educacional —centrado en el ideal de que conocer es hacer y que el hacer infantil es el juguetear— son elementos

[10] H. Arendt, "The crisis in Education", en *Between Past and Future*, pp. 181-182.
[11] *Ibid*., pp. 182-183.

decisivos para pensar la dimensión de la crisis en la educación a partir de la segunda mitad del siglo XX. Por supuesto que los expertos en el tema han reconocido, desde hace mucho, tales problemas, aspecto que ha motivado el ansia reformista que estuvo presente en los discursos educacionales a lo largo del siglo pasado. Todavía, lo que la reflexión no especializada de Arendt nos permite reconocer es que quizá el problema central no haya sido propiamente enfrentado, es decir, la concepción predominante de la pedagogía como método y saber científico, animado por la psicología del desarrollo y el pragmatismo, teniendo como foco exclusivo de preocupación la infancia como sustrato natural alejado del mundo político. Por esto, el aspecto decisivo para el abordaje de la crisis de la educación, más allá de las preconcepciones pedagógicas arriba mencionadas, tiene que ver con el reconocimiento y enfrentamiento de la crisis política de la modernidad, la cual está en la raíz misma de las disfunciones del sistema educacional moderno. Asimismo, pensar la crisis (política) de la modernidad es una exigencia irrecusable para afrontar la crisis de la educación en vista de una radical reconsideración del significado mismo de la educación.

Uno de los trazos fundamentales de la crisis política de la modernidad directamente relacionado a la crisis de la educación es la crisis de la autoridad. En su texto "¿Qué es la autoridad?" Hannah Arendt se interroga sobre aquello que la autoridad ha dejado de ser en el mundo contemporáneo, ya que tal fenómeno, en su sentido y experiencia originarios, ha desaparecido de nuestro escenario político. Un síntoma significativo de la crisis de la autoridad en el mundo moderno es el hecho de que tal crisis:

> Se ha diseminado para áreas prepolíticas tales como las relaciones entre padres e hijos y la educación, en las cuales la autoridad en sentido más ancho siempre fuera aceptada como una necesidad natural, requerida obviamente tanto por necesidad natural, es decir, por el desamparo de la infancia, cuanto por necesidad política, es decir, por la continuidad de una civilización establecida, la cual solamente puede ser garantizada si los recién-llegados por nacimiento son guiados a través de un mundo pre-establecido en el cual ellos han nacido como extranjeros.[12]

Arendt emprende una genealogía de la autoridad y distingue entre autoridad legítima, la cual parece haber desaparecido de nuestro mundo, y el autoritarismo ilegítimo, que resalta justamente la pérdida de sentido de la autoridad en el mundo contemporáneo. Los textos sobre la crisis de la autoridad y de la educa-

[12] H. Arendt, "What is authority?", en *op. cit.*, p. 92.

ción convergen en muchos aspectos y permiten pensar que ambas se encuentran mezcladas en la pérdida de estabilidad del conocimiento y la pérdida de competencia de los maestros que enseñan conocimientos débiles.

Michel Foucault y la insistente crisis en la educación

El discurso de la crisis en la educación no constituye un privilegio de los discursos pedagógicos recientes. Desde finales del siglo XIX, cuando la institución escolar apenas se consolidaba, ya se hablaba frecuentemente de crisis, aunque siquiera la educación fuera universal. De hecho, el problema de la crisis en las instituciones modernas se encuentra en el centro mismo de la naciente sociología en el siglo XIX, pues ya Émile Durkheim la pensaba como desdoblamiento de la crisis social. Cuando Durkheim detectó una crisis en el sistema educacional de Europa y Norteamérica, la educación apenas empezaba a seguir el camino que llevaría a su universalización, en el inicio de los procesos de organización de las políticas educacionales para la enseñanza en Occidente.[13] A su vez, los estudios de Michel Foucault nos ayudan a comprender que la idea de crisis está involucrada en la misma configuración de las instituciones modernas y, consecuentemente, de la misma modernidad en su forma específica de organización institucional, es decir, la sociedad disciplinaria.[14] La razón, como ha mostrado Foucault en sus estudios genealógicos de los años setentas, es desafiadoramente sencilla: siempre y cuando se trate de una crisis institucional la solución esperada depende de la intensificación o de la reestructuración de las prácticas y discursos disciplinares en crisis, ¡ya que éste es el motor mismo de funcionamiento de la sociedad disciplinaria! Para Foucault, por lo tanto, el funcionamiento de la sociedad disciplinaria supone un estado de crisis permanente, ya que los dispositivos disciplinares solamente pueden ser aplicados en el contexto crónico de la ausencia de disciplina, es decir, en el contexto de crisis. De acuerdo con la paradojal ecuación establecida por Foucault, la crisis es más bien el motor y el combustible de funcionamiento de las instituciones que constituyen la base de la sociedad moderna disciplinar, pues la disciplina es el antídoto para suprimir la condición de anomia, de indisciplina y, por lo tanto, de crisis. De hecho, para Foucault no puede haber una sociedad disci-

[13] E. Durkheim, *Educación y sociología*. Barcelona, Península, 2003, p. 58.

[14] Véase Michel Foucault, *Vigiar e punir*. 3ª ed. Río de Janeiro, Vozes, 1984. (Existe traducción en español: *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI, 1976.)

plinar sin las ideas de crisis, indisciplina y anomia, que constituyen el negativo necesario al proyecto moderno de la fabricación del individuo sano, dócil y útil.

En el caso de la educación brasileña, así como en gran parte de los países latinoamericanos, los estudios históricos sobre la educación demuestran ciclos de reformas precedidos por análisis contundentes que detectan las crisis en los sistemas educacionales vigentes. Desde la perspectiva genealógica inaugurada por Foucault, es decir, desde el punto de vista del análisis de la constitución de los discursos y de las configuraciones de las prácticas educacionales disciplinares, pienso que se puede argumentar que el binomio "crisis-reforma" es parte central de toda reflexión y práctica pedagógicas.[15] Las constantes reformas educativas son intentos renovados para instaurar formas de gobierno de las poblaciones, teniendo en cuenta la producción de la homogeneidad popular obtenida por medio del proceso de escolarización. En estos procesos, los cuales han sido numerosos a lo largo del siglo XX, el argumento de la crisis siempre ha sido fundamental, pues la exigencia de sustento del proyecto disciplinar depende de su contrapartida negativa, la crisis. En el caso brasileño, además, es necesario observar que el proceso de institucionalización de la enseñanza jamás se completó. Aunque la Constitución de 1932 haya definido que la educación es una tarea y obligación del Estado, el proceso educacional brasileño nunca llegó a concretarse y siempre estuvo sometido a constantes reformas, de manera que, a lo largo del siglo XX la educación en Brasil estuvo sostenida sobre dos pilares indisociables, la crisis y las reformas.

La crisis de la educación en el siglo XXI

En el proceso histórico por medio del cual los Estados-nación fueron estableciendo, no sin conflictos, los ejes de la identidad nacional, la educación en su versión escolarizada ha representado un dispositivo disciplinar esencial. En otros términos, la presencia del Estado-nación, bajo la insignia de la escuela universal, ha sido la condición *sine qua non* para la producción de la subjetividad y la identidad nacionales a partir de padrones culturales previamente establecidos.[16] A partir del invento de las instituciones disciplinares, base constituti-

[15] Véase M. R. de Assis César, *Da escola disciplinar à pedagogia do controle*. Tesis Doctoral presentada en el Programa de Posgrado en Educación de la Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2004.

[16] Véase A. Querrien, *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*. 2ª. ed. Madrid, Ediciones de la Piqueta, s.d., p. 27.

va de la sociedad moderna, surgió la más fundamental de las instituciones, la *escuela moderna*. Sin embargo, de la misma manera con que el surgimiento del Estado moderno ha sido el resultado de transformaciones en las estructuras de poder y de su ejercicio ocurridas cerca del siglo XVIII, quizá estemos presenciando desde las últimas dos décadas una transformación de igual proporción, aspecto que se deja entrever en las profundas transformaciones por las cuales está pasando la principal institución moderna, la escuela.[17]

De hecho, desde los noventas del siglo pasado se observa una transformación abrupta en el escenario político-institucional de la modernidad, evidenciada por la crisis crónica de las instituciones sociales responsables de la fabricación del sujeto moderno, tales como la escuela, la fábrica, el hospital, la prisión, el ejército, etcétera. La gravedad de la crisis contemporánea se muestra en el hecho de que ella ya no parece poder retroalimentarse de los procesos disciplinares, motivo por el cual hemos observado, desde la última década, cambios radicales en la propia estructura de aquellas instituciones, desfigurándolas de tal manera que permiten el surgimiento de nuevas conformaciones institucionales. En pocas palabras, la crisis actual parece insinuar que estamos dejando de ser modernos, es decir, que estamos dejando de ser producidos en cuanto sujetos por medio de las instituciones disciplinares, según la hipótesis de Foucault. Discutiendo los cambios que asolaran el planeta, muy recientemente Gilles Deleuze ha afirmado que a la sociedad disciplinar que Foucault había comprendido tan perfectamente se está sustituyendo lo que él mismo ha nombrado "sociedad de control".[18] O sea, los dispositivos disciplinares complejos que antes animaban el funcionamiento de las instituciones modernas empiezan a dar lugar a nuevas formas de control social y a nuevas formas de producción de la subjetividad fuertemente marcados por las nuevas tecnologías. A su vez, tales cambios han transformado completamente los discursos y las prácticas educativas del mundo contemporáneo, produciendo nuevos ordenamientos políticos, nuevas sintaxis, nuevas formas de organización social, nuevas formas de resistencia política y, sobre todo, nuevas subjetividades.

Si la escuela todavía permanece en el centro de producción de las subjetividades y de atribución de sentido a los niños, jóvenes y, además, a muchos adultos, la pregunta que ahora se impone respecto a su función en la contemporaneidad. En otros términos, frente la crisis de la escuela disciplinar en el

[17] A. Veiga-Neto, "Coisas de governo...", en M. Rago, L. B. L. Orlandi y A. Veiga-Neto, *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzschianas*. Río de Janeiro, DP&A, 2002, p. 18.

[18] G. Deleuze, *Conversações.* Río de Janeiro, Editora 34, 1992. (Existe traducción al español: *Conversaciones*. Trad. de José Luis Pardo. Valencia, Pre-Textos, 1995.)

mundo contemporáneo es necesario preguntarse: ¿cuál es su nuevo significado en el presente? ¿Para qué sirve actualmente la escuela, esa institución de poco más de doscientos años?[19]

A diferencia de Hannah Arendt, Foucault y Deleuze han dedicado muchas reflexiones a la discusión específica de las instituciones modernas y contemporáneas, las cuales han permitido comprender el modo de funcionamiento interno de las sociedades modernas disciplinares y, más recientemente, de control. Tales análisis son intrínsecamente políticos y, por lo tanto, tienen puntos de convergencia con los análisis propuestos por Arendt respecto a la crisis de la política en la modernidad, centradas en la pérdida del ejercicio político de la libertad a favor de la administración burocratizada de la vida y de los intereses vitales del *animal laborans* en el mundo contemporáneo.[20]

Para concluir, volvamos al texto del cual partimos, "La crisis en la educación". Una vez producida la necesaria desconfianza frente al ímpetu reformista que retroalimenta continuamente el discurso de la crisis en la educación, estamos ahora mejor preparados para comprender el importante giro teórico aportado por Arendt respecto al tema. Arendt nos ofrece una manera más interesante de tratar y abordar el problema mismo de la crisis educacional al argumentar a favor de las oportunidades legadas por la crisis, entendiéndola como un momento crucial que permite observar las deficiencias que ella misma ha puesto en evidencia. En el caso de la crisis de la educación, esto significa la oportunidad de observar la artificialidad y la fragilidad intrínsecas de la organización e institución de la escuela y de los saberes escolarizados desde los últimos doscientos años en Occidente. Arendt redefine el sentido tradicional de entendimiento de la crisis pues, despecho reconocer la gravedad de la situación, argumenta sobre todo a favor de la crisis como oportunidad de pensamiento y de análisis frente a la situación crítica:

> Una crisis nos obliga a volver a las cuestiones mismas y exige respuestas nuevas o viejas, pero, de todos modos, requiere juicios directos. Una crisis solamente se torna un desastre cuando respondemos a ella por medio de

[19] A. Veiga-Neto, "Espaços, tempos e disciplinas: as crianças ainda devem ir à escola?", en V. M. Candau, coord., *Linguagens, espaços e tempos no ensinar e aprender*. Río de Janeiro, DP&A, 2000.

[20] Para un análisis de la convergencia teórica entre Arendt y Foucault en torno a la cuestión de la biopolítica véase A. Duarte, "Biopolitics and the dissemination of violence: the Arendtian critique of the present", en G. Williams, ed., *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers,* vol. 3. Abingdon, UK, Routledge, 2006, pp. 408-423.

> juicios preformados, es decir, por medio de preconceptos. Tal actitud no solamente agrava la crisis como también nos priva de la experiencia de la realidad y de la oportunidad que ella proporciona a la reflexión.[21]

La idea arendtiana de mirar la crisis como un momento de manifestación de las fragilidades inherentes al proceso educacional se aparta de la idea tradicional de la crisis como pérdida de valores y virtudes ideales, los cuales supuestamente residirían en un pasado idílico y perdido. Al contrario, Arendt argumenta que la crisis pone en jeque las certidumbres y la seguridad que antes sostenían el pasado, ya sea un pasado ideal o no. Como el argumento para toda nueva reforma es el surgimiento de una nueva situación, la cual supuestamente ha destruido los buenos resultados y la armonía de la situación precedente, se torna necesario que el insistente discurso de la reforma educacional argumente continuamente la reinstitución de un orden pasado, anterior a la situación de crisis. Responder críticamente a la interpretación convencional de la crisis requiere, por lo tanto, cuestionar aquello mismo que la crisis educacional ha expuesto, entendiendo, además, que las reformas educacionales no pueden más que oscurecer las fragilidades constitutivas de la situación educacional en la escuela sin jamás poder solucionarla.

Al asumir la crisis en la educación como oportunidad positiva para reflexionar sobre el significado de la educación, Hannah Arendt afirma que la "esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que seres nacen para el mundo".[22] Los niños van a habitar un mundo que para ellos es viejo pero aún desconocido. Por otra parte, un niño es un desconocido para nosotros y para el mundo. El niño llega súbitamente al mundo y a nosotros, y solamente puede tornarse alguien reconocible en la medida en que la educación le transforma en alguien que nosotros reconocemos y que a la vez también nos reconoce como su igual en sentido político. Esto quiere decir que la educación es el proceso de transformación de la alteridad infantil, es el modo por el cual recibimos y respondemos a un recién-llegado, a la novedad de los que han nacido, introduciéndole al mundo que le preexistía. Sin embargo, este acto de recepción y respuesta a la novedad de los recién-llegados, que paso a paso son introducidos en un mundo ya preexistente, no puede ocurrir sin tensiones. Pues a la vez que el nacimiento y el niño representan la salvaguarda de la renovación del mundo, el propio mundo también necesita ser puesto a protección de los recién-llegados. En otros términos, Arendt argumenta que la educación es siempre e indiscuti-

[21] H. Arendt, "The crisis in Education", en *op. cit.*, pp. 174-175.
[22] *Ibid.*, p. 174.

blemente un campo de tensión, un campo crítico y en crisis. Desde esta importante tesis, la educación debe ser comprendida como un campo de permanente tensión entre la novedad y lo instituido, es decir, entre los nuevos individuos que ven a habitar el mundo preexistente y su amplia tradición cultural.[23] Como la educación es la única forma que poseemos para introducir y recibir a los niños que nacen, el conflicto estará siempre a punto de instaurarse nuevamente, pues a cada nuevo nacimiento resurgirá la tensión generada entre el "nuevo" y el "viejo", reiniciándose continuamente la lógica de conversión del desconocido a nuestra manera de ver y relacionarse con el mundo. Si educar es el mismo que recibir y presentar el mundo y la tradición cultural a los recién-llegados, entonces el germen de la novedad siempre será un factor de instabilidad y tensión en el campo educacional. Éste, a su vez, también necesita ser objeto de atención, pues se trata justamente del campo de pasaje, del sitio de preparación para la entrada en la vida adulta y su necesario cuidado político del mundo.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, se torna perceptible la gravedad de la crisis política de nuestro tiempo. Como anteriormente se vio, Arendt insiste de manera continua en que la crisis de la modernidad tiene que comprenderse en términos de una pérdida o alienación del mundo adulto en su carácter público. Ahora bien, cincuenta años después de sus reflexiones sobre la crisis de la política, de la autoridad y de la educación en el mundo contemporáneo, su diagnóstico respecto a la clausura de los adultos en un mundo infantil parece haber sido confirmado —y esto, seguramente no apenas por motivo de la crisis educacional. En el presente, el recién-llegado es acogido (si de verdad aún se puede hablar de acogida en nuestros tiempos de oscuridad…) por un mundo infantilizado, es decir, lleno de adultos infantilizados e irresponsables, que se comportan en el mundo como niños alucinados en una tienda de golosinas. En otras palabras, en el mundo instable de la producción y consumación de masas el niño se ve privado de la posibilidad de ser conducido por manos adultas a un mundo público digno de ese nombre. En este sentido, puede que la educación contemporánea haya fracasado por motivo de ausencia de una verdadera tensión entre la novedad y la tradición establecida, la cual, a su vez, no posee más cualquier sentido una vez que el pasado mismo se ha transformado en objeto de consumo rápido. Como lo temía Arendt, vivimos cada vez más en el ámbito

[23] J. Larrosa, "O enigma da infância", en *Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas.* Porto Alegre, Contra-Bando, 1998, pp. 234-235. (Existe traducción al español: *Pedagogía profana: estudios sobre lenguaje, subjetividad y formación*. Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, 2000.)

de una "economía del derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe".[24] Aquello por lo que Arendt más se preocupó, es decir, "el grave peligro de que, finalmente, ningún objeto del mundo estará libre del consumo y de la aniquilación a través de éste",[25] implicándose en esta tesis la propia pérdida de la política en el mundo contemporáneo, parece haberse consumado, motivo por el cual, en nuestro tiempo, las verdaderas manifestaciones políticas, tal como Arendt las entendía, parecen haberse oscurecido para manifestarse apenas brevemente y de manera instantánea.

Por lo tanto, un análisis crítico de la crisis de la educación contemporánea no podrá prescindir de una investigación detenida de las pérdidas políticas que acometen nuestro mundo. Tal aspecto se muestra particularmente decisivo cuando, en función de la despolitización de nuestro tiempo, solemos concebir la educación como panacea universal, como si ella fuera el único antídoto contra los males políticos del presente. A título de conclusión, quizá aún podamos encontrar intentos para sostener y renovar la esfera del mundo público y de la política en la propia escuela. Pienso particularmente en los interesantes movimientos políticos que recientemente han brotado de dentro de las escuelas en Latinoamérica, transformándola en espacio político. Tómese por ejemplo las recientes manifestaciones de los estudiantes de secundaria de Chile, movimiento al que se le dio el nombre de "La marcha de los pingüinos", en referencia a sus uniformes blanco y negro. Son niños y jóvenes de 11 a 18 años que hablan y actúan políticamente, intentando participar y cambiar los rumbos de la política educativa en ese país. También se podría mencionar el muy reciente movimiento político de los estudiantes universitarios de la Universidad de São Paulo (USP), los cuales rompieran la barrera del apolitismo contemporáneo y se rebelaron en contra de medidas administrativas que intentaban controlar la autonomía universitaria por medio de decretos burocráticos del Gobernador no consentidos por la comunidad universitaria. En un movimiento independiente de los partidos políticos y de carácter pacífico, pero contundente y persistente, capaz de multiplicar su visibilidad en diversos media, centenas de estudiantes ocuparan la Rectoría de la USP permaneciendo ahí por más de cincuenta días en condiciones de auto-gestión y de deliberación comunitaria, hasta que el Gobernador de la Provincia de São Paulo tuvo que cambiar sus decisiones

[24] H. Arendt, *La condición humana*, p. 141.
[25] *Ibid.*, p. 140.

políticas anteriores. ¿Señalarían tales ejemplos el fin absoluto de la política y de la educación en el mundo contemporáneo, o, por otra parte, no estaría involucrado en estos movimientos el anuncio de su posible reinvención? Más que intentar buscar respuestas fáciles, el presente texto pretende alumbrar la amplitud de la crisis de la educación y situarla en su significación política contemporánea.

IDENTIDAD Y ENTENDIMIENTO. SCHELLING O UNA INSTANCIA INTERMEDIA ENTRE KANT Y HEGEL

ADRIANA RENERO*

Resumen

Existe una tendencia a estudiar los puntos de encuentro o desencuentro entre Kant y Hegel pero se olvida la reflexión de Schelling, crucial para comprender el diálogo entre estos sistemas de pensamiento. Un caso en que se patentiza este olvido se advierte en *Sublime Understanding, Aesthetic Reflection in Kant and Hegel* (2005) de Kirk Pillow, quien desarrolla un modelo estético para ensanchar la noción de entendimiento humano. Partiendo de la *Crítica del juicio* de Kant y las *Lecciones de estética* de Hegel, Pillow encuentra una instancia intermedia entre el valor cognoscitivo de la determinación conceptual hegeliana y la indeterminación del juicio estético kantiano a la que denomina *entendimiento sublime* pero olvida que Schelling es quien mejor se ajustaría a dicha instancia porque presenta ambas caras: la indeterminación y la determinación del arte, ahí donde cabe la posibilidad de comprender pero a la vez de aceptar un remanente incomprensible. Yo sostengo que si se comprende la noción de arte concebida por Schelling desde su *sistema de identidad*, se justifica la alternativa del "entendimiento sublime" que ofrece Pillow,

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. arenero@minerva.filosoficas.unam.mx

pues el *arte* consigue la indiferencia de lo real y lo ideal, de lo infinito y lo finito, de la naturaleza y el hombre.

Palabras clave: Identidad, entendimiento sublime, arte, reunión, escisión.

Abstract

There is a tendency to study points of connection or disjunction between Kant and Hegel leaving out Schelling's reflection, which is essential to understand the dialogue between those systems of thought. An evident example of that is Kirk Pillow's book *Sublime Understanding, Aesthetic Reflection in Kant and Hegel* (2005). Based on Kant's *The Critique of Judgement* and in Hegel's *Aesthetics*, Pillow develops an aesthetic model in order to enhance the concept of human understanding that he names: *sublime understanding.* It consists of an intermediate case among the Hegelian cognitive value of concept determination and the Kantian aesthetic judgement indetermination, but Pillow omits Schelling's agreement with both: determination and indetermination of art. Precisely, art has both, possibility to understand and acceptance of impossibility to understand. I sustain that if the notion of art conceived by Schelling's identity system, it is possible to support Pillow's alternative of "sublime understanding", because art reaches indifference among real and ideal, finite and infinite, nature and human being.

Key words: *Identity, sublime undestanding, art, to assemble, to divide.*

Introducción

En una reciente investigación sobre los aspectos que comparten tres de los filósofos alemanes de mayor relevancia en la historia del pensamiento: Immanuel Kant, F. W .J. Schelling y G. W. F. Hegel, me he encontrado con una tendencia generalizada de los filósofos anglosajones y continentales a investigar los puntos de encuentro entre Kant y Hegel (filósofos más comúnmente estudiados), o bien a explorar los rasgos que los distancian, olvidando la reflexión de Schelling la cual es, en muchos aspectos, crucial para comprender el diálogo entre estos sistemas de pensamiento.

Debido a la dificultad que implicaría señalar y criticar aquí cada uno de los puntos en donde diversos filósofos omiten la reflexión schellinguiana, he escogi-

do centrarme en un caso interesante que pone de manifiesto este olvido sobre todo en materia estética;[1] precisamente, el uso de un término y su concepción como se advertirá a continuación. Kirk Pillow, en su libro *Sublime Understanding, Aesthetic Reflection in Kant and Hegel* (2005), desarrolla un modelo estético para ensanchar la noción de entendimiento humano.[2] Al reflexionar sobre la *Crítica del juicio* (1790) de Kant y sobre la *Estética* (1832) de Hegel, encuentra una instancia intermedia entre la Razón y el juicio (o el "como si" *vs.* verdades de hecho), o dicho puntualmente, entre el valor cognoscitivo de la determinación conceptual hegeliana y la indeterminación del juicio estético kantiano a la que denomina *entendimiento sublime.*

Es sustancial resaltar que en la búsqueda de esa noción de *entendimiento sublime* Pillow olvida dialogar con Schelling, quien construyó un *sistema estético* (que se fundamenta a partir de la noción de identidad) que se diferenció del *sistema racional* hegeliano, cuyo presupuesto lógico era el intento de conseguir que todo lo sustraído al concepto se determinara o esclareciera hasta devenir concepto, razón, *logos*. A mi consideración, la noción de *entendimiento sublime* desarrollada por Pillow comparte rasgos del sistema estético de Schelling sin advertirlo.

Schelling, junto con Fichte y Hegel, es uno de los principales representantes del idealismo alemán, quien además de poder situar su pensamiento en el medio entre Kant y Hegel, presenta ambas perspectivas al mismo tiempo: la indeterminación (*Unbestimmung*) y la determinación (*Bestimmung*) del arte, ahí donde cabe la posibilidad de comprender pero a la vez de aceptar un remanente impenetrable o incomprensible. Es Schelling quien al introducir una filosofía del arte busca, mediante la figura del arte,[3] la *reunión* o unificación (*Ineinsbildung*) entre naturaleza y espíritu así como entre sujeto y objeto (los cuales que habían quedado escindidos en la filosofía natural y en la filosofía del espíritu).[4]

[1] Incluso, sobre la propia reflexión estética, no podría abordar aquí diversos elementos y nociones relevantes por razones de espacio. Concretamente, sobre la filosofía del arte de Schelling, estoy consciente que hay mucho más por decir.

[2] Kirk Pillow es doctor en filosofía por la Universidad de Northwestern y es profesor de Filosofía Moderna y Estética en Hamilton College desde 1996.

[3] Esto se considera un "proyecto prometedor [y fue el] objetivo principal de los filósofos del siglo XIX". *Vid.* Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus, 2000.

[4] La construcción del sistema de Schelling recorre, principalmente, la naturaleza y el idealismo trascendental, hasta llegar al arte, quien representa la unión de naturaleza y ser humano o pensamiento. *Vid*. F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1996; *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona, Anthropos, 1988; *Filosofía del arte*. Madrid, Tecnos, 1999.

Además de la falta que comete Pillow en su investigación, al olvidar u omitir la reflexión de Schelling, yo sostengo que si se comprende la noción de *arte* concebida por Schelling desde su sistema de *identidad*, se fundamenta la alternativa del *entendimiento sublime* que Pillow ofrece, pues la noción de *arte* que Schelling presenta, consigue, justamente, la indiferencia de lo real y lo ideal, de lo infinito y lo finito;[5] es el arte el que armoniza los aspectos encontrados u opuestos configurando la materia con la forma, así como lo consciente con lo inconsciente, en una unidad que ha pasado por la escisión y que sólo puede crearse a partir de la imaginación.

Para demostrar lo anterior, destacaré el problema de la *contradicción* y la *paradoja* en que se halla el *arte* (producto de la Ilustración), advertiré el tema de la *escisión* y el interés por la *reconciliación* o *reunión*, centrándome en lo más relevante del sistema de *identidad* schellinguiano y aludiendo a la potencia del *arte*. Antes de pasar a la noción de *entendimiento sublime* propuesta por Kirk Pillow, repasaré la noción de lo sublime kantiano, la misma que Schelling considera como aquello infinito o informe que da figura o forma en la obra de arte. Asimismo, recodaré algunas precisiones del concepto de *entendimiento* y repasaré por qué éste por implicar determinación, para Hegel, no es apto para la aprehensión de lo que excede forma y limitación. Finalmente, mostraré los aspectos más relevantes del *entendimiento sublime* según la reflexión de Kirk Pillow, y qué rasgos compartiría con el *arte* concebido como *identidad* según el sistema de Schelling. Concluiré argumentando por qué considero que el sistema de identidad, sobre todo, en la figura o potencia del arte, no sólo basta para comprender la noción de entendimiento sublime, sino que también la enriquece.

Contradicción y paradoja

Hacia mediados del siglo XVIII que surge la conciencia estética y, con ello, la idea de arte tal como llega hasta nuestro presente histórico, se advierte la contradicción y la paradoja de este arte que la conciencia estética instaura y que consiste, por un lado, en ser un producto de la Ilustración, del proceso de la Razón que lucha contra todo lo impenetrable: lo extraño o “misterioso” y, por otro lado, que ese arte sólo puede producirse si se halla en comunicación con

[5] Entiéndase por *indiferencia* la siguiente acepción: no hay preferencia por o a favor de uno u otro aspecto, los dos son indistintos, se consideran como lo mismo (a pesar de reconocer o advertir su diferencia).

un núcleo o sustrato oculto, con el ámbito "oscuro" de la subjetividad (inconsciente romántico) o con las raíces de donde procede la productividad creadora del genio (*poíesis*).[6]

De esta manera se puede observar la inseparabilidad de modernidad y romanticismo; lo que hace el romanticismo es patentizar tal contradicción y paradoja: el arte es un producto ilustrado que, sin embargo, se asienta en un sustrato que se resiste a toda ilustración o comprensión absoluta. La paradoja de esa conciencia moderna estriba en que si deshace ese sustrato, socava el fundamento de la productividad artística; mientras que la contradicción radica, en que cumple con la exigencia de adecuarse al tiempo histórico y a las ideas de la época y a la vez de preservar un remanente insondable.

Respondiendo a la modernidad (voluntad de absoluta revelación), precisamente, el programa ilustrado que Hegel desarrolló, consiste en querer que la totalidad del ser penetre en esa *razón*, i.e., determinar, exponer, sacar a la luz o despojar radicalmente los aspectos inasequibles del ser, que se resisten a toda revelación (tal como Schelling reconoció), aquellos que sólo admiten aproximación simbólica. El presupuesto lógico hegeliano era un intento exhaustivo por conseguir que todo lo sustraído al concepto, se esclareciera hasta devenir concepto, razón, *logos*. De suerte que la totalidad del concepto (*Idea*) dominaba lo contradictorio y lo superaba como forma del *saber* absoluto.

Escisión y reunión

El tema de la escisión (*Entzweiung*) de la unidad originaria o primordial (*Ineinsbildung*) se halla en el centro de la reflexión moderna y romántica. Como resultado de la Ilustración, la escisión se manifestó bajo múltiples formas: como oposición entre lo inteligible y lo sensible, lo teórico y lo práctico, la razón y la fe, lo real y lo ideal, el proyecto y su realización, la necesidad (encarnada en la naturaleza) y la libertad (encarnada en el hombre); recibiendo diferentes respuestas por parte de algunos pensadores de la época.

Desde Kant, pasando por Schiller, Fichte y Schelling, hasta Hegel, había una conciencia de vivir en una época de escisión, razón por la cual cada filósofo se propuso reconciliar dicha escisión mediante el juicio, la moral, la voluntad, el arte, la idea, respectivamente. Por ejemplo, reflexionando sobre el saber crítico acerca de la naturaleza y la libertad, Kant propuso la *capacidad de juz-*

[6] Para adentrarse en el tema del Romanticismo, *vid.* I. Berlin, *op. cit*.

gar como eslabón entre las dos partes de la filosofía: teoría (naturaleza) y práctica (libertad), para hacer de ellas un todo. Si bien Hegel persiguió la reconciliación, buscada a partir de Kant, desarrollando un *sistema racional*, donde la *Idea* apuntaba a la reunión de lo ideal y lo real, de la posibilidad y la realidad, del sujeto y el objeto, etcétera, la propuesta de reunir o recobrar la unidad primordial que se encontraba escindida mediante un sistema estético, donde el *arte* no sólo era vehículo para transparentar de una forma bella la esencia de la realidad: el conflicto entre necesidad y libertad o entre naturaleza y hombre, sino que también lograba dicha reunión, fue iniciativa de Schelling.[7]

Schelling llegó a concebir la idea de que la subjetividad consciente encierra en sí lo inconsciente y la naturaleza inconsciente encierra en sí lo consciente. La única diferencia es que el primer proceso, se produce por libertad; mientras que el segundo, se produce por necesidad; no obstante, entiende a ambos, como el mismo, bajo la forma de la conciencia o de la no conciencia: la libertad es producción consciente, mientras que la necesidad es producción inconsciente.[8] Esta idea se le presentará a Schelling como objetivo en el arte, en el cual se alcanza la reunión o síntesis de la naturaleza con el hombre. Dicho en otros términos, "la actividad estética es la coincidencia consciente de la actividad productiva del mundo humano y de la fuerza originaria de [...] la naturaleza, y [lo que hace] la filosofía del arte, [es] dar cuenta conceptualmente del modo en que acontece dicha coincidencia [...]".[9]

Cabe señalar que, aunque también, desde Schiller, la reunión con la realidad tenía que ser de naturaleza estética (y esto significaba capaz de reconocer que existía una "armonía preestablecida" —noción recogida de Leibniz— entre la naturaleza y el hombre, de tal modo que la primera, obrando con necesidad, hacía lo mismo que el segundo obrando con libertad), la diferencia radicaba en

[7] En *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid, Tecnos, 1993. Schelling, apuntará hacia la idea de la obra de arte trágica como el fenómeno donde aparece representado el conflicto entre necesidad y libertad, que aquí no trato. El tema de la libertad, que aquí tampoco desarrollo, se encuentra en F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos, Barcelona, 2000. Un trabajo reciente, particularmente bueno, es el de Fernando Pérez-Borbujo, *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona, Herder, 2004.

[8] José Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán*. Madrid, Síntesis, 2001, p. 192. Schelling definirá en su *Sistema del idealismo trascendental* que en el Yo (o principio del todo) acontece la identidad entre consciente e inconsciente. En este trabajo no se advertirá el principio del Yo, ni cómo se traspasa de la naturaleza al Yo, para ello, *vid. Escritos sobre filosofía de la naturaleza* y *Sistema del realismo trascendental.*

[9] Crescenciano Grave, "Schelling: filosofía del arte y tragedia", en *Signos Filosóficos.* México, UAM, núm. 8, jul.-dic., 2002, p. 72.

que Schiller tenía una idea muy compleja de aquella relación, ya que, al implicar dimensiones morales, antropológicas, políticas y sociales, hacía imposible su realización.[10] Schelling, en cambio, estaba dispuesto a concentrarlo todo en el sentimiento de "plenitud estética", de identidad entre fuerzas naturales y humanas que se daba en la creación genial; contentándose con el hecho de que la plena sensación de una "armonía preestablecida" se encontrara en el arte y en el artista.

La propuesta de Schelling de que el arte es la única instancia que puede recuperar la escisión o reunir tales dicotomías, es la que, como se verá, Pillow olvida en la reflexión de su libro *Sublime Understanding* y que, justamente, comparte y enriquece los rasgos de su noción de entendimiento sublime.

Schelling y el sistema de identidad

Schelling preparó una compleja deducción filosófica que mostraba la legitimidad del artista como el punto de plenitud estética o reunión de libertad y necesidad, sujeto y objeto o espíritu y naturaleza. En su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), cuya exposición teórica era el sucesivo autodespliegue de la conciencia absoluta en relación con su dialéctica con la naturaleza y la historia del hombre, Schelling se empeñó en recoger el pensamiento kantiano (aunque en otros puntos se distanció de él) y siguió de cerca la *Crítica del juicio* donde, obra de arte = ideas estéticas: la obra de arte expresa ideas que promueven la reflexión; para ello era fundamental que dicha reunión se constituyera en una filosofía del arte,[11] en la cual acontecería, por un lado, una revitalización artística a partir de la reflexión sobre el arte (como producto) y el artista (como productor) y, por otro lado, representaría una unificación del sujeto y el objeto.

[10] J. L. Villacañas, *op. cit*., pp. 194-195. Para advertir la naturaleza estética de tal reunión, *vid*. J. C. F. Schiller, *Escritos sobre estética.* Madrid, Tecnos, 2000.

[11] No hay que buscar en esta *filosofía del arte* una estética romántica (que estaría representada por F. Schlegel, Novalis o Hölderlin). A pesar de que Schelling tiene ideas románticas, éstas se encarnan en un marco idealista que las somete al rigor de la sistematicidad. Tampoco hay que buscar una estética en el sentido tradicional tal como la entendió Baumgarten. En el caso de Schelling la reflexión se desarrolla a partir de la intuición intelectual, que es totalmente *a priori* y activa, que construye el mundo a partir de una unidad originaria (de aquí que su explicación, como dice Kant, KrV A832/B860- sea sistemática, elaborada en función de la totalidad y creciendo como un organismo articulado). El resultado es "la ciencia del arte totalmente especulativa", "ciencia del todo en la potencia del arte que constituye el universo entero". *Vid*. F. W. J. Schelling, prólogo, en *Filosofía del arte*.

Schelling introdujo en su *Sistema del idealismo trascendental* una filosofía del arte que comprendía un *sistema de identidad* en la figura o potencia del arte, tomando como punto de partida lo *absoluto* (tema por excelencia, de acuerdo con él, de la filosofía) y presentando la esencia de la realidad como su explicación y concreción.[12]

En su *Filosofía del arte* (construida a partir de unas lecciones entre 1802 y 1803), el filósofo alemán explica que la noción de absoluto es el punto de partida que se entiende como "la identidad esencial e intrínseca de todas las cosas y de todo aquello que distinguimos en general".[13] De aquí que lo absoluto pueda concebirse como: a) la completa *indiferencia* de sujeto y objeto, naturaleza y hombre; b) la *identidad* de los contrarios que participan de diverso modo en lo absoluto mismo; c) lo absolutamente *unitario, indivisible* e *idéntico*; d) lo que al desarrollarse en una serie de potencias (naturaleza, historia, arte) sigue participando en el absoluto mismo y no hay separación de él, ni paso de un estado a otro independientemente de él; e) como *el Todo y el Uno* (*hen kai pan*) o uno es todo y todo es uno.[14]

Schelling, tras haber elaborado una filosofía de la naturaleza (1797) y sistematizado el idealismo trascendental (1800), sintetiza ambos (naturaleza y hombre) en un pensamiento de lo absoluto que denominó (en 1801) *Identidad*, el cual se refiere indirectamente a términos distintos u "opuestos" que se inscriben en ella y a una multiplicidad cuyo fundamento se encuentra en una unidad originaria que se ha dividido a través de lo diverso.

La identidad es un concepto central en la metafísica de Schelling porque supone: a) que la entidad considerada es *igual* a sí misma, o que es lo *mismo* con respecto a sí misma; b) que es la idea de la *unidad* consigo misma; c) que es la condición de todo *desarrollo* o *despliegue* sucesivo de la conciencia absoluta en dialéctica con la naturaleza y el hombre con el transcurso de su historia.[15]

[12] En el *Sistema del idealismo trascendental* el arte se presenta como manifestación objetiva de la intuición intelectual o se presenta como reproducción de la actividad primordial que permanece en el seno de la naturaleza.

[13] F. W. J. Schelling, *Filosofía del arte*, pp. 13-14.

[14] La noción de absoluto está desarrollada mediante un diálogo. *Vid.* F. W. J. Schelling, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Barcelona. Folio, 2002, en donde dice, por ejemplo: "la unidad absoluta [...] comprende lo finito y lo infinito no como unidos sino como no separados, no hay oscuridad ni mezcla", p. 38.

[15] Para la reflexión específicamente sobre historia, *vid*. F. W. J. Schelling, *Experiencia e historia.* Madrid, Tecnos, 1990. Es interesante advertir que Schelling, antes que Hegel, habla de la historia como revelación del progreso absoluto, y éste como infinita variación de libertad y necesidad en la historia.

Mediante su sistema de *identidad* Schelling intenta, pues, dar solución al problema de la escisión a través de un camino de *síntesis* cuyo recorrido es la historia entera del universo y que, iniciando con la labor productora de la naturaleza, recorre la historia y culmina con el arte. De aquí que sea posible interpretar su filosofía como una *teoría de la reconciliación* que busca una reunión o una nueva unidad según el modelo de lo originario.

Las contradicciones se resolverían de esta manera en el *arte*; ahí donde queda anulada toda aparente oposición y se revela del modo más pleno la *identidad de contrarios* en el seno de lo absoluto. Cabe decir que el concepto de absoluto puede comprenderse, también, mediante la noción de *intuición intelectual* que consiste en la indiferencia de sujeto y objeto, naturaleza y espíritu o naturaleza y pensamiento. Dicha intuición intelectual consiste en la posibilidad y la realización (o acto) de la autoconciencia que se percibe como parte de la naturaleza.[16]

La forma más perfecta de la intuición intelectual es, para Schelling, la creación artística de una obra, la cual permite que se cumpla el paso a lo infinito mediante su expresión en lo finito, o dicho en otras palabras, en la creación o producción del objeto artístico, el artista reproduce, de algún modo, la actividad originaria infinita y productiva de la naturaleza, y dicha producción (como se verá adelante), se concreta o expresa en el objeto u obra de arte como producto finito.

Ahora bien, es pertinente señalar aquí una relación entre Kant y Schelling, para lo cual conviene observar que, si bien ambos abordan el problema de la escisión como separación entre el ámbito teórico y el práctico, entre el conocimiento (que muestra el ámbito de los fenómenos sometido a la necesidad de las leyes naturales) y el actuar humano (fundado en la libertad), y la respuesta parece ser la misma (el recurso a la idea de finalidad aplicable tanto a la naturaleza como a los objetos artísticos), Schelling se aparta de Kant al convertir la solución crítica y problemática en un principio metafísico que, como hemos visto, permite acceder a lo absoluto a través del arte.

La actividad artística se vuelve mediadora entre las actividades teórica y práctica, porque se inicia con un proyecto libre y consciente del artista que va a realizar una obra, y ese programa “ideal” se va transformando según las exigencias de la propia obra hasta plasmarse en la realidad, en un objeto que, en cuanto tal, queda sometido a las leyes fenoménicas y que, aunque sea “artificial”, posee la misma organicidad de la naturaleza.

[16] *Cf*. F. W. J. Schelling, *Sistema del realismo trscendental*, pp. 40-41, 119-120, 160-184, 426-428.

La naturaleza (no consciente) es, para Schelling, actividad productiva que da lugar a sus productos, y uno de éstos es el artista que crea (con conciencia) nuevos productos; de suerte que el artista tiene la capacidad de *reproducir* conscientemente la actividad originaria. Esto es, la productividad consciente e inconsciente emerge en el artista, donde se interrelaciona la intención inconsciente de la naturaleza y la intención consciente del espíritu. Así se concilian hombre (o espíritu) y naturaleza, libertad y necesidad, consciente e inconsciente, inteligencia y pasión: los objetos se conforman por nuestras representaciones y, a su vez, éstas se conforman por ellos.

De esta manera el arte se presenta una vez más como el momento culminante tanto de la naturaleza (cuyo fin último es elevarse a la espiritualidad hasta alcanzar la estructura orgánica), como del espíritu, que no hace sino reproducir a otro nivel lo que ya se había dado de forma inconsciente en la naturaleza, quedando así justificadas las analogías entre las formas del arte y las del mundo natural. En otros términos, la producción del artista es análoga a la producción de la naturaleza.

Ahora bien, el producto artístico u obra de arte es, para Schelling, la prueba objetiva de que existe ese absoluto, totalidad o intuición intelectual, donde las diferencias se anulan, y que la filosofía sólo puede alcanzar interior y subjetivamente. Así, el arte se convierte en la tarea más elevada de la filosofía, el momento supremo en que la intuición intelectual se contrasta a sí misma en su existencia en el mundo. Esta subsunción de la filosofía por el arte (en el *Sistema del idealismo trascendental*) es la forma más apropiada para la expresión de *lo sublime* y puede pensarse como el resultado final de la crítica a la razón que se emprende en la época: la protesta contra una racionalidad mecánica, puro intelecto, que en su afán por comprender el mundo lo ha instrumentalizado y, por qué no decir, escindido.

Schelling y el arte

La *Filosofía del arte* de Schelling está dividida en dos partes: una parte general y una parte especial. En la primera, trata la construcción del arte en conjunto y en general, y la construcción de la obra de arte particular. En la segunda, la parte especial, hace una construcción de las formas artísticas: dividiendo entre artes *figurativas* (que presentan el lado real del arte) y artes *discursivas* (que presentan el lado ideal del arte). Entre las primeras se encuentra la música, la pintura y la plástica (arquitectura, escultura y bajorrelieve), entre las segundas,

las artes discursivas, se encuentra la poesía (lírica, épica y epopeya) y la dramática (tragedia y comedia).[17]

Son muchos los puntos que Schelling desarrolla en su *Filosofía del arte*. Como no es mi intención exponerlos en el presente ensayo, sólo recogeré algunos aspectos en la medida en que sean relevantes para los propósitos que he expuesto. Particularmente, advertiré un par de ideas concentradas en el parte general de la *Filosofía del arte*. Otros aspectos y nociones importantes para el tema que aquí trato, se han expuesto ya en el apartado anterior.

Desde su idealismo trascendental, Schelling hace patente las diferentes potencias del espíritu o aspectos de manifestación del ser, caracterizadas por su directa participación en el absoluto. Estas potencias son: a) el *saber*, donde predomina lo ideal, lo subjetivo, el pensamiento en su aspecto interior; b) el *actuar*, que presenta el lado objetivo, real y externo del espíritu (la acción trasciende al sujeto y se plasma en el mundo) y, c) el *arte* que, en cuanto síntesis de los dos anteriores, es un actuar completamente penetrado de saber y un saber que repercute en el mundo como actuar, es un engarce de necesidad y libertad.

Schelling advierte que el *arte*, en general, es lo real, lo objetivo, mientras que la *filosofía* es lo ideal, lo subjetivo. Por tanto, el propósito de la *filosofía del arte* es representar *en lo ideal lo real* que está en el *arte*. De aquí que construya una filosofía del arte como la ciencia del todo en la potencia del arte, cuyo objeto es acoger en sí *lo infinito*. No obstante, para ser objeto de la filosofía, el arte tiene que representar *lo infinito* en sí como particular.

El arte, para Schelling, representa, entonces, la unidad en lo particular y la instancia que consigue la indiferencia de lo real y lo ideal; el proceso que armoniza los ámbitos encontrados (o que configura la materia con la forma en el producto u obra de arte y lo inconsciente con lo consciente en el artista), en una unidad que ha pasado por la escisión y que sólo puede crearse o recrearse a partir de la imaginación.

El arte crea un mundo absoluto que, aunque limitado en cada obra particular, alcanza su perfección dentro de su finitud. La creación artística, como se advirtió antes, permite el paso a lo infinito mediante su expresión en lo finito, o es una especie de imitación o reproducción directa de la producción absoluta, dicha “imitación” es real en el arte figurativo e ideal en el arte discursivo.[18] La

[17] Schelling advierte en el concepto de arte, el grado máximo de la experiencia simbólica de la unidad, el cual se alcanza en la poesía, concretamente en la tragedia. Para una reflexión sobre tragedia en Schelling, *vid*. C. Grave, “Schelling: filosofía del arte y tragedia”, en *op. cit.*

[18] *Cf*. y véase análisis detallado, F. W. J. Schelling, *Filosofía del arte*, pp. 488 y ss.

captación o aprehensión (de ello en la obra) es un fruto de la imaginación: donde la sola posibilidad entraña realidad.

Kant y lo sublime

Antes de continuar con Schelling, es preciso revisar en qué consiste la noción de lo sublime en el pensamiento de Kant, con lo cual se sentarán las bases para comprender el término: *entendimiento sublime* que Pillow acuña.

Una tarea conjunta de la filosofía kantiana, del idealismo alemán que la prolongó y del romanticismo, fue rebasar el marco de una estética fundada en la categoría de lo bello; de tal suerte, el análisis de lo sublime, desarrollado en la *Crítica del juicio*, fue un paso definitivo en estética, ahora se presentaba lo sublime como un goce estético más allá del principio formal, mesurado y limitativo al que estaba restringido el concepto tradicional de lo bello.

La noción de lo *sublime* remite a lo ilimitado, inconmensurable o absolutamente grande por encima de toda comparación, y el sentimiento de lo sublime puede ser despertado por objetos sensibles naturales considerados negativamente faltos de forma o informes, desmesurados, caóticos, o indefinidos.

Kant ofrece dos aspectos de esta noción: lo sublime *matemático* y lo sublime *dinámico* de la naturaleza; el primero, a grandes rasgos, es engendrado por la experiencia de lo que no se puede medir o que sobrepasa todo (donde para la apreciación matemática de las magnitudes hay un infinito). El segundo es engendrado por la presencia de la fuerza inconmensurable de la naturaleza (tormenta, huracán, acantilado, terremoto, etcétera), excitando en el sujeto el movimiento de otra fuerza, como a continuación se explica.[19]

El sentimiento de lo sublime despertado por la naturaleza es de respeto, ya que se reconoce la propia determinación del sujeto, pero se reconoce superior por su propia capacidad reflexiva. En líneas generales, es un proceso que opera así: a) el sujeto aprehende algo superior a él que le produce la sensación de informe, indefinido, ilimitado. La reacción inmediata es de conmoción y angustia ante ese objeto que le excede y amenaza; b) se da una suspensión momentánea del ánimo seguida de un desbordamiento más fuerte de las facultades vitales y una primera reflexión sobre su propia insignificancia ante el objeto de

[19] *Cf.* Immanuel Kant*, Crítica del juicio*. Madrid, Espasa-Calpe, 2001. Para la exposición sobre la analítica de lo sublime, pp. 183-186. Para la exposición de lo sublime matemático y lo sublime dinámico de la naturaleza, pp. 187-209.

magnitud inconmensurable; c) la angustia que siente se combate gracias a una segunda reflexión, en la que el sujeto se levanta de su sensación de pequeñez reflexionando sobre su propia superioridad moral; d) se da un sentimiento de placer que resulta de que el objeto inconmensurable remueve en el sujeto una idea de la razón (distinta del entendimiento) y que es, por definición, concepción de lo infinito; e) el objeto físico infinito sensibiliza la idea racional-moral de infinitud, en virtud de tal sensibilización por lo infinito se advierte una mediación entre espíritu y naturaleza. A través del sentimiento de lo sublime, lo infinito se hace finito: los dualismos se superan en una síntesis unitaria.[20]

Dicho esto, lo *sublime* se considera ya no el objeto sino la *disposición* del espíritu mediante la representación del juicio reflexivo. En otras palabras, la verdadera sublimidad se encuentra en el espíritu que juzga y no en el objeto de la naturaleza, pues el sujeto alcanza así conciencia de su propia superioridad respecto de la naturaleza, que, no obstante, evoca y remueve en él, al presentarse caótica, la idea de *infinito*. El sujeto aprehende aquello que le sobrepasa: lo inconmensurable se hace presente y patente a través de él mismo, con lo cual se manifiesta su situación privilegiada.

Ahora, a través del placentero sentimiento de lo sublime, el infinito se hace finito, los dualismos de razón y sensibilidad, necesidad y libertad, quedan superados en una síntesis. El romanticismo y el idealismo alemán (sobre todo Schelling) erigirán en sistema y como ejercicio artístico ese fondo filosófico promovido por Kant.

Tengamos presente que cuando Kant pregunta por la fuente de donde el sujeto extrae ese placer, orienta su investigación en la línea crítica que le es característica, desviando la atención del objeto al sujeto; hallando la respuesta en la explicación de las estructuras del sujeto, donde el objeto es *conditio sine qua non* para que el sujeto remueva algunas de sus facultades (desde luego, no la facultad del entendimiento, que ante el dato sensible formalizado por las estructuras de espacio y tiempo, añade un concepto limitativo y determinado que no es apto para la aprehensión de lo que excede forma y limitación). El entendimiento, condenado a enfrentarse con el límite (*Schranke*) de la razón, no puede saber nada de lo que se sitúa más allá de ella misma.[21]

En este punto, el sentimiento de lo sublime se diferencia del sentimiento de lo bello. Pues si éste, de acuerdo con Kant, presupone la intervención, sin

[20] *Cf.* Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro.* Ariel, Barcelona, 1996, pp. 23-27, sigo la explicación de Trías, quien presenta este proceso con gran claridad.

[21] *Idem.*

concepto, del entendimiento sobre el dato sensible (a través de la imaginación), creando un libre juego entre ambas facultades, la de imaginar y la de entender, el sentimiento de lo sublime que se despierta, también a través de una incitación necesaria de la sensibilidad, conecta ésta y la imaginación con una facultad superior al entendimiento que plantea problemas sin hallarles solución y que Kant denomina razón.

Después de Kant, la categoría o, mejor dicho, el sentimiento estético no quedará ya restringido a la categoría limitativa de lo bello. Los objetos sin forma o proporción podrán ingresar en el ámbito de la sensibilidad, conectando ésta con la facultad de la razón; de aquí que el idealismo alemán conduzca, hasta su consumación, esta exploración kantiana, ensanchadora de la esfera estética a través del sentimiento de lo sublime.

Cabe decir que la presentación sensible de la idea racional (espiritual) será, para Hegel, que lleva hasta las últimas consecuencias la reflexión estética kantiana, el ámbito mismo de la estética.[22] Lo bello y lo sublime serán sintetizados en una única categoría, en la que el dato sensible (y su limitación) y el espíritu infinito entran en conexión. Lo bello será, desde entonces, considerado de tal modo que en él se halle sintetizado y unificado lo que todavía Kant diferenciaba como bello y sublime. Lo *sublime* será así revelación del infinito[23] en lo finito: para Schelling el arte es lo infinito en lo finito, para Hegel el espíritu es lo infinito en lo finito; los románticos asumirán ambas premisas como presupuestos de su reflexión.

Schelling: lo sublime y lo infinito en el arte

Para Schelling, no hay una oposición objetiva entre belleza (*Schönheit*) y sublimidad (*Erhabenheit*); lo infinito expresado de modo finito es belleza, carácter fundamental de toda obra de arte. Lo verdadera y absolutamente bello es siempre sublime, lo sublime es también bello. Esto se desprende del hecho de que

[22] Hegel en contra de Kant, argumenta que el arte empieza cuando la *idea* todavía en su indeterminación y oscuridad se hace contenido. *Vid.* G. W. F. Hegel, *Estética*. Barcelona, Alta Fulla, 1988, pp. 31-40.

[23] Cuando se abandonó la noción de *cosa en sí*, la idea de infinito volvió a penetrar la metafísica: de donde para Schelling y Hegel el infinito se consideró una idea central. Para Hegel la verdadera (o positiva) infinitud es la *Idea Absoluta*, donde el infinito está completo, se contiene a sí mismo y está en sí mismo: espíritu es lo infinito en finitud. Así para Schelling el *arte* es lo infinito en finitud. Mientras que los poetas románticos, Schlegel, Novalis, Hölderlin proveen a la poesía de un carácter universal, infinito, como un todo orgánico.

la relación entre ambos es que cada una comprende en su propia absolutidad a la otra: lo sublime, en la medida en que no es bello, tampoco llega a ser sublime, sino sólo monstruoso o extravagante, de igual manera, la belleza regularmente siempre ha de ser belleza imponente, asombrosa. Cuanto menos es la limitación dentro de la cual una imagen es bella, tanto más tiende hacia lo sublime, sin dejar por ello de ser belleza.[24]

De esta suerte, debido a la indiferencia entre lo sublime y lo bello, la determinación es relativa: lo mismo que se concibe como sublime en un sentido, puede aparecer como bello en otro sentido, y así resulta que no se puede llamar bello a algo que de otro modo, o en otro sentido, no sea también sublime, pues en todo lo que es concebido como absoluto en sí aparecen, ambos, compenetrados indisolublemente.

Para determinar la forma de intuición de lo sublime, ésta coloca lo finito como algo particular: lo finito acoge lo infinito como *símbolo* lo cual puede ocurrir de dos maneras: siendo absolutamente informe o estando absolutamente formado, pues ambas cosas son para Schelling una *identidad*. La absoluta falta de forma es precisamente la forma suprema, donde lo infinito tiene cabida en algo finito. Por eso la forma realmente absoluta (en la que todas las restricciones están suprimidas) tiene, para él, el mismo efecto que la absoluta carencia de forma. Así, la naturaleza es sublime también universalmente en el caos[25] o, si se quiere seguir la expresión de Schiller, en la *confusión* de sus fenómenos.[26]

Para Schelling, *lo sublime es sólo en el arte*, pues la naturaleza no lo es en sí, ya que el principio por el cual *lo finito* es puesto como *símbolo* de *lo infinito* sólo cae en el sujeto. De igual modo, "toda producción o creación inmediata es siempre y necesariamente representación de algo infinito en algo finito";[27] dicho con otras palabras, toda *poíesis*, creación o producción, es una configuración de lo infinito en lo finito y se expresa en la obra de arte como *sublimidad*.

[24] *Cf.* F. W. J. Schelling, *Filosofía del arte*, pp. 137-153. Y para un diálogo interesante sobre verdad y belleza, *consúltese* del mismo autor, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*.

[25] F. W. J. Schelling, *Filosofía del arte*, pp. 146-147.

[26] Mediante la intuición del caos, el entendimiento se sobrepasa para alcanzar todo conocimiento de lo absoluto, tanto en el arte como en la ciencia. Después de intentar agotar con el intelecto el caos de los fenómenos en la naturaleza y en la historia, el saber común llega a la decisión de convertir lo *inconcebible* mismo (como dice Schiller) en punto de vista para el *juicio*, es decir, en principio, por lo menos, hacia la intuición estética del mundo. A través de este aspecto se presenta, también, la sublimidad del espíritu, sobre todo cuando aquel en que se muestra puede servir a la vez como símbolo de la historia.

[27] F. W. J. Schelling, *Filosofía del arte*, p. 141.

Entendimiento, juicio y razón

Antes de pasar a la noción de entendimiento sublime descrita por Pillow, sugiero recordar algunos términos, especialmente, repasar algunas ideas kantianas, que nos servirán para lo que sigue. El *entendimiento* implica varios sentidos de la potencia intelectual en la filosofía moderna, y se ha comparado y contrapuesto a la *razón*.

Siguiendo a Kant, la crítica de la razón pura o la facultad de conocer *a priori* por medio de conceptos, según su facultad de pensar se divide en: a) la facultad del conocimiento de lo general: el *entendimiento* (éste proporciona leyes *a priori* de la naturaleza: *conceptos*); b) la capacidad de subsumir lo particular en lo general: el *juicio* (media entre ambas facultades, constituye la conexión del entendimiento y la razón); c) la facultad de la determinación de lo particular por medio de lo general: la *razón* (que proporciona leyes de la libertad —*ideas*—).[28]

El juicio es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal (el arte "como si" fuera naturaleza), el juicio puede ser o bien, *reflexionante:* regla técnica para juzgar el objeto según principios *subjetivos* de la reflexión, o bien, *determinante:* regla mecánica de explicación según principios *objetivos.*

El juicio reflexionante (que es el que nos interesa aquí) es *estético* cuando unifica la imaginación (en la mera aprehensión del objeto) con el entendimiento (en la representación de un objeto en general). Este juicio refiere la reflexión directamente conectada con el sentimiento de placer y displacer, pues la facultad estética de reflexión juzga sólo sobre la finalidad subjetiva.

Ahora bien, Kant señala una distinción entre sensibilidad y entendimiento; la sensibilidad se ocupa de las intuiciones y el entendimiento de conceptos, los cuales son ciegos sin las intuiciones y aquellas vacías sin los conceptos (KrV., A51/B75). El entendimiento piensa el objeto de la intuición sensible, pero la facultad de éste y la de la sensibilidad no pueden trasponer sus funciones: sólo cuando se unen se obtiene conocimiento.[29]

[28] *Cf.* I. Kant, *Crítica de la razón pura.* Madrid, Alfaguara, 2000 (primera división: analítica trascendental).

[29] Hay que recordar: la razón se ejerce en uso *teórico* y *práctico* (aquello que podemos conocer científica y metafísicamente: mundo sensible e intelectual y aquello que podemos conocer con referencia a acciones: la libertad). El uso *teórico* de la razón, se refiere al ámbito *sensible* (conexión directa entre cognoscente y las cosas mediante la intuición) y al ámbito *inteligible* (conocimiento científico, universalidad de las leyes físicas, proviene de las formas *a priori* del entendimiento —y también para formas *a priori* sensibles—). El conocimiento implica ligazón entre concepto e intuición.

Recordemos que de acuerdo con Kant, el *entendimiento* se puede definir: a) como la facultad de juzgar, donde la síntesis trascendental de la imaginación es el entendimiento puro (KrV., A119); b) como espontaneidad, a diferencia de la pasividad de la sensibilidad, como poder de pensar, como facultad de conceptos, como facultad de juicios, definiciones idénticas que equivalen a la facultad de las reglas (KrV., A126); c) (no como una facultad sino) como una función o conjunto de operaciones encaminadas a producir síntesis y, con ello, hacer posible el conocimiento en formas cada vez más rigurosas.

El *entendimiento* constituye el conocimiento ordenado y que da *forma* a las intuiciones sensibles; y a la vez que estructura positivamente el conocimiento o su posibilidad, lo estructura negativamente, pues establece los límites más allá de los cuales no puede irse, los cuales establecen la frontera entre entendimiento y razón (ésta no puede construir el conocimiento).

La distinción kantiana entre entendimiento y razón fue aceptada por Jacobi, Fichte, Schelling y Hegel, pero puesta al revés: éstos consideraron que el entendimiento era una facultad inferior que no podía compararse en poder y majestad con la razón. Ésta podía penetrar en aquel reino que Kant había colocado fuera de los límites del conocimiento (teórico) por medio de la llamada "intuición intelectual". La razón teórica y especulativa era ya la que aprehendía lo *en sí*: la razón podía aprehenderlo y el entendimiento no.

Es preciso puntualizar que Hegel, en vez de subordinar el entendimiento a la razón de un modo romántico, ensayó integrarlos y jerarquizarlos de un modo sistemático. Recordemos que, para él, el entendimiento es lo mismo que *Verstand* como razón abstracta, a diferencia de la razón concreta o *Vernunft.* Mientras el entendimiento es la misma razón identificadora que quiere asimilar las diferencias de lo concreto, la razón es absorción de lo concreto por lo racional, identificación última de lo racional con lo real más allá de la simple identificación abstracta.

Entendimiento sublime

Hasta aquí, he explicado los elementos que nos proporcionarán las herramientas para comprender por qué, a pesar del olvido de Kirk Pillow, la filosofía de Schelling, concretamente, su sistema de identidad y su concepción del arte (como instancia que reúne o sintetiza dicotomías, como hemos visto), cumple los requisitos o posee las cualidades del modelo estético que Pillow denomina *entendimiento sublime*.

A mi consideración, Pillow no tendría que haber intentado mediar entre el pensamiento de Kant y de Hegel, ni pretendido encontrar una instancia "inter-

media", que se situara entre el valor cognoscitivo de la determinación conceptual hegeliana y la indeterminación del juicio estético kantiano, si hubiera advertido que en la función del *arte*, a partir del *sistema de identidad* de Schelling, se encuentra esa combinación. Schelling mismo sienta las bases para la concepción intermedia que Pillow busca.

En *Sublime Understanding, Aesthetic Reflection in Kant and Hegel* (2005), Pillow advierte los hilos centrales del pensamiento tanto de Kant (*Crítica del juicio*), como de Hegel (*Estética*), para proponer una concepción más amplia del entendimiento humano. El entendimiento ya no sería una razón abstracta, ni una facultad de ordenar y dar forma a las intuiciones sensibles, sino una instancia intermedia entre lo que se puede conocer y lo que no se puede conocer, entre lo que se puede comprender y lo que no se comprender. Un entendimiento que, por un lado, acepta sus límites y que, por otro lado, busca la articulación y el engarce entre ámbitos contrarios mediante una reflexión estética interpretativa cuyo paradigma es la metáfora.

Si Pillow busca esto, es llamativa su omisión u olvido de Schelling, quien, a través de su sistema de identidad, funge como puente o eslabón entre Kant y Hegel o entre la determinación conceptual hegeliana y la indeterminación del juicio estético kantiano, y se presenta como la instancia intermedia y reconciliadora, que puede hacer justicia al término que Pillow propone. Cuando la noción de entendimiento sublime se aplica a las obras de arte, su objetivo consiste en dotarlas de expresión y sentido, entretejiendo una red de relaciones significativas en ellas. Se trata de conectar el mundo del arte, considerado "ideal" con el mundo "real", abrir la pluralidad significados y mantener un diálogo, tanto entre significados, como entre el ámbito ideal y el real.[30]

De acuerdo con mi lectura, el entendimiento sublime que Pillow propone, comprende un modelo estético que consta de los siguientes rasgos:[31]

1) Que opera como una instancia de articulación y enlace entre lo que se puede conocer y lo que está fuera de nuestro alcance, o entre lo que se puede comprender y lo que no se puede comprender, pero evita tanto la mera indeterminación como la determinación conceptual, mediante el ejercicio de una interpretación mediadora de sentidos.

2) Que reconoce las limitaciones constitutivas del entendimiento, su incapacidad de determinar, sacar a la luz o exponer completamente, así como de

[30] Kirk Pillow, *Sublime Understanding, Aesthetic Reflection in Kant and Hegel.* Cambridge, The MIT Press, 2000, pp. 245-318.

[31] *Idem*.

comprender puramente y proporcionar un sentido pleno o entero, pero que gracias a los símiles y las metáforas, es posible aproximarnos a los significados y al sentido de las obras de arte que, de otra manera, no podríamos capturar.

3) Que aunque supone un debate con la posmodernidad, porque el entendimiento sublime conlleva una ambivalencia de sentido, genera, a la vez, una alternativa para la reflexión y la interpretación estética contemporánea; i.e., promover el diálogo y la interacción entre ámbitos o instancias contrarias, e.g., creación y obra de arte, producción espiritual y producto físico, o entre el ámbito ideal del artista y el ámbito real del objeto artístico.

Pillow señala la importancia de este modelo de entendimiento humano para el pensamiento contemporáneo, porque acoge la indeterminación de la experiencia estética kantiana, y más que una apropiación cognoscitiva como la hegeliana, preserva la validez de aquello "otro" que se encuentra fuera de nuestro alcance cognoscitivo y que no puede ser determinado conceptualmente.

Identidad y entendimiento sublime

Antes de señalar por qué la noción de *arte* concebida por Schelling fundamenta y enriquece la alternativa de un *entendimiento sublime* que Pillow propone, conviene preguntar qué ideas aparecen constantes en el pensamiento de Pillow y en el de los filósofos alemanes.

Es constante la búsqueda de sentido y significación en la obra de arte, algunas categorías que aunque se ajustan al tiempo presente o a la época, subsisten a modo de "variaciones" de las nociones o de las categorías tradicionales (son referentes); e.g., un concepto o, más bien, un elemento constante desde la modernidad, que pasa por el romanticismo y el idealismo, como se advirtió, es la *contradicción*: intentar racionalizar el arte cuando tiene por premisa dejar un remanente oculto o contener un sustrato que no se puede revelar conceptualmente.

¿No implicaría una contradicción el entendimiento sublime? Pillow toma lo determinado del entendimiento y lo indeterminado de lo sublime para que surtan efecto en una instancia o modelo que *participe* de *ambas* posibilidades; uno que conlleva finitud y, otro, infinitud ¿No parece esto una búsqueda de *reconciliación* como la vislumbrada por Schelling? El idealismo advertía conceptos combinados, como intuición intelectual, filosofía del arte o unidad de reflexión y creación (*poíesis*). Pillow recupera y resignifica esa *reunión* con otros conceptos derivados o, más bien, con significados ensanchados del concepto entendimiento y del concepto de lo sublime. No obstante, *entendimiento subli-*

me deviene *reunión*, *articulación de opuestos*, *instancia* o aspecto *intermedio* que requiere del reto de la interpretación, justamente porque uno de sus caracteres es la indeterminación, pero que, por ello mismo instaura y promueve una tarea reflexiva.

El entendimiento sublime, que propone Pillow, revive el intento romántico del arte como reconciliación de contrarios. Sin tenerlo por objetivo explícito, se modela como una "variación" a partir de dicha noción; ello no implica un regreso total a los conceptos y a las categorías pasadas, pero tampoco establece, a mi parecer, una innovación. En última instancia yo les llamaría analogías o variaciones del mismo referente que parecen seguir constantes o cuyos significados no cambian profundamente. Por ejemplo, mientras en el siglo XIX el objetivo era la *reunión* de la unidad primordial escindida o de los opuestos (libertad y necesidad, hombre y naturaleza), en nuestro presente, el objetivo deviene *mediación de sentidos* y realidades, interpretación y mediación de ámbitos diferentes.

¿Qué rasgos comparte el sistema de identidad de Schelling, contenido en el arte, con el entendimiento sublime de Pillow y que éste omite?

1) El enfrentamiento con una escisión y el interés por reconciliar opuestos mediante el *arte* o a través la creación de un modelo que los articule: *entendimiento sublime*.

2) La noción de *arte* como reunión de determinación e indeterminación, de finito e infinito, de lo sensible y lo inteligible o de la intuición y el intelecto, etcétera, donde cabe la posibilidad de conocer pero se admite un sustrato no cognoscible; así, del mismo modo, *entendimiento sublime*.

3) La posibilidad de una aproximación *simbólica* de "aquello otro" o indeterminado que se resiste a toda revelación o comprensión; a pesar del límite (*Schranke*) del entendimiento, los símbolos, *símiles* o *metáforas* por su carácter y valor ilimitado (por su ambivalencia) capturan o aproximan hacia el sentido o los sentidos de aquello que no podemos conocer determinada y conceptualmente, y que de otro modo no alcanzaríamos, aludiendo, de esta manera, a un punto intermedio entre lo indeterminado y lo determinado: *entendimiento sublime*.

4) El *arte*, que Schelling concibe, consigue la indiferencia o identidad entre naturaleza y espíritu, real e ideal, infinito y finito, indeterminación y determinación, sujeto y objeto, así como una armonización de estas instancias o ámbitos mediante la imaginación; del mismo modo *entendimiento sublime* implica una identidad y se refiere a términos distintos que se sintetizan, o en palabras de Pillow, a una "afinidad diferencial" por medio de una unidad estética indeterminada de la reflexión sublime: la imaginación.

5) Hay un encuentro de la *imaginación* con lo sublime, donde el arte crea un mundo infinito pero limitado en la obra, aunque dentro de su finitud alcanza su perfección: la captación de lo ilimitado se encuentra en nuestra imaginación.

Una vez dicho lo anterior, el entendimiento sublime asume y acepta lo parcial e indeterminado y busca hacer sentido de aquello "otro", extraño, insondable, impenetrable o desconocido (el inconsciente romántico o la genialidad del artista) que no nos es posible determinar bajo conceptos ni mediante nuestra razón. Asimismo, funciona como un poder revelador de la imaginación, iluminando posibilidades de sentido(s) de nuestras prácticas y producciones humanas. Es un modelo estéticamente reflexivo, una alternativa que identifica y provee coherencia de nuestra experiencia de "lo diverso", ejecutando un poder holístico de interpretación creativa sobre arte, mediante el uso de metáforas o símiles que alcanzan significados nunca determinados, fijos o cerrados.

¿Cómo enriquecería la noción de arte schellinguiana la reflexión de Kirk Pillow? Pillow tendría que aceptar la paradoja y ambigüedad que se encuentra implícita en el término que postula, resignificando su instancia de articulación desde el seno de lo que Schelling llamó identidad. Asimismo, tendría que aceptar explícitamente la ambigüedad: indeterminación-determinación, finito-infinito, lo indeterminado en lo determinado, lo ideal en lo real, lo infinito en lo finito y entrañar estas interpretaciones en el arte concibiéndolo como retorno a la idea de unidad.

En la lectura de Pillow, la ambigüedad inherente a lo simbólico implica que, a diferencia de la univocidad de la interpretación, requerida por las obras de arte "ideales" que Hegel concibe, obras de la forma simbólica permitirían una variedad de interpretaciones postuladas por la estética de Kant.[32] Una obra de arte es, para Hegel, una unidad orgánica que debe expresar una unidad temática y sus interpretaciones se juzgan por el alcance de su tema; e.i., el verdadero tema de una obra especifica es su correcta interpretación. Pero para Pillow el contenido nos limita o restringe, por ello, busca proponer una instancia intermedia que no implique categorías establecidas ni definiciones determinadas.

Para construir la noción de entendimiento sublime, como instancia intermedia que participa de ámbitos contrarios, Pillow asume, de Kant, la indeterminación del juicio estético: la atribución de un "como si" (e.g., arte "como si" fuera naturaleza) *vs.* verdades de hecho. Y de Hegel, asume un valor cognoscitivo y la noción de entendimiento como razón "identificadora" que asimila las diferen-

[32] En contraste con Kant, para quien la interpretación constituye un juego imaginativo de apertura, la interpretación de Hegel termina cuando se comprende el significado fijo de las partes de una obra.

cias de lo concreto. No obstante, el entendimiento que concibe Hegel, al implicar determinación conceptual no es apto para la aprehensión de lo que excede forma (lo sublime), de este modo, Pillow procura no incorporarlo hegelianamente o tal cual se define.

¿Se justificaría o fundamentaría el entendimiento sublime si Pillow hubiera seguido la aportación filosófica de Schelling?, ¿de qué manera? El entendimiento sublime acepta un carácter *provisional* o *parcial* cognoscitivo, pospone permanentemente la conceptualización y engendra una multiplicidad de perspectivas interpretativas creadoras y recreadoras de sentido(s) nunca determinados, sino abiertos a nuevas interpretaciones. Schelling enriquecería la noción de entendimiento sublime, si se comprende que ésta implica una *identidad* en sí misma (con lo que ella implica, como vimos antes), y si se utiliza como un recurso y herramienta para interpretar y "comprender" el arte como, para tomar prestado el término de Schelling: una potencia del absoluto. A mi consideración, si se toma como punto de partida la principal aportación de Schelling: la *identidad* de lo determinado y lo indeterminado, del entendimiento y de lo sublime, dicha identidad o indiferencia abriría una alternativa (no sólo al problema de la escisión por medio de un camino de síntesis entre la actividad productiva —artista— y sus productos —obras de arte—, como ya vimos), sino al problema de la separación entre la actividad interpretativa (del receptor de la obra) y los resultados o expectativas (en la experiencia estética).

El entendimiento, entonces, se considera sublime en el sentido de la disposición que tiene el espíritu mediante la representación del juicio reflexivo. Si lo sublime se encuentra en el espíritu que juzga, en el entendimiento sublime se superan los dualismos (entre lo finito o espíritu que juzga y lo infinito o sublime), pero ello tendría que presuponer el requisito de *identidad*. Dicho entendimiento sentaría las bases para aceptar la indiferencia y permitir la convivencia de lo finito-infinito, la determinación-indeterminación, lo limitado-ilimitado, etcétera, porque sus instancias participan de la misma unidad.

Asimismo, la noción de entendimiento humano se fundamentaría y enriquecería si se comprende como juicio reflexionante (unión de imaginación y entendimiento), y si opera como identidad del dato sensible y la idea infinita: la obra de arte finita acoge lo infinito por medio del símbolo, así el entendimiento (finito) acoge lo sublime (infinito) en el arte por medio de la metáfora. Como se advirtió, lo sublime en el arte ocurre cuando lo finito es símbolo de lo infinito, así, la *identidad* sería espejo o reflejo (*Wiederschein*) del *entendimiento sublime*. Aceptar este modelo implicaría un esfuerzo de aproximación a comprender lo impresentable y buscar, producir o crear, interpretaciones estéticas más profundas que los significados de las obras que ya están dados.

La aportación de Schelling sería sustancial para el entendimiento sublime, pues si Pillow aceptara partir del sistema de identidad, se podría concebir su modelo como él propone: como una reflexión estética interpretativa cuyo paradigma es la metáfora; tomando prestada la idea de Schelling: sería una actividad productiva y, a la vez, un producto, identidad de producción y producto, o de actividad creativa y obra de arte, de modo que la reflexión estética interpretativa, que Pillow propone, fungiría como el impulso o el anhelo que nos aproxima hacia la unidad, lo que, finalmente apuntaría a una experiencia de sublimidad. De la misma manera que, en términos de Schelling, toda *poíesis*, creación o producción, es una configuración de lo infinito en lo finito y se expresa en la obra de arte como *sublimidad*.

LAS FUENTES DE LA EVIDENCIA: ASERTORICIDAD Y APODICTICIDAD

EDUARDO MARTÍNEZ HERMOSO*

Resumen

En este artículo se trata de establecer una adecuada relación entre las fuentes de evidencia de las que dispone el ser humano. Frente a una tradición abusivamente intelectualista, se reivindica el relevante papel que tiene en la vida humana (personal y social) la experiencia afectiva y, por su medio, el acceso al orbe de los valores y el sentido existencial.

Palabras clave: Apodicticidad, asertoricidad, idea, evidencia, creencia, verdad.

Abstract

This article attempt to establish an adequate relation among possible sources of evidence available to the human being. In opposition to elistist intellectual traditions, it defends the importance and legitimacy of affective experience, the personal and social elements of human life, and —in its own way— access to the world of values and existential sensibility.

* Fundación Emmanuel Mounier, Madrid. tedmartin@ya.com

Key words: *Apodicticity, assertoric, idea, evidence, belief, truth.*

Introducción

A la búsqueda de las raíces últimas y primordiales de nuestro conocimiento, nos encontramos con que la *experiencia originaria* se encuentra enturbiada por una oscuridad casi inextricable. Era de esperar dada la radicalidad que se pretende, pero es paradójico observar cómo tal ámbito es, sin embargo, manifiesto en cada ejercitación de nuestra habilidad gnoseológica. Dichos instantes no son sino momentos de evidencia.

El tema de la evidencia es central en la teoría del conocimiento, la búsqueda infinita del criterio de la verdad, culmen del conocer, es sin duda el afán humano más elogiable y también el más arduo. Creemos que nuestros esfuerzos se encaminan en esta misma dirección, puesto que tratan de distinguir dos ámbitos de la evidencia, así como de localizar en cuál de ellos —o si en los dos y de qué forma— pueda estar inserta la señal de la verdad.

Una vez alcanzada luz en la investigación sobre el fundamento cobran claridad las diferentes partes del edificio de nuestro existir. Éste es el motivo y justificación de nuestro estudio sobre las instancias asertórica y apodíctica, es nuestro objetivo el esclarecimiento de la distinción entre ambas y las implicaciones de la misma.

Ciertamente no somos los primeros ni seremos los últimos en el empeño. En cuanto a los antecedentes señalamos a Descartes, Husserl y Ortega, escogidos entre otros muchos para auxiliar nuestro trabajo.

Hemos seguido a Descartes en un recorrido por sus *Meditationes de prima philosophia*. Lo que él denomina *lumen naturale* corresponde de modo parcial al interés de nuestro estudio. También nos interesará resaltar los reductos asertóricos insoslayables de su perspectiva, a pesar de la pretensión del mismo autor de haber alcanzado una conclusión fundamentada exclusivamente de modo apodíctico. Es el momento de *Cartesius* crucial respecto a nuestro asunto, ya que es entonces cuando la confianza en la *adecuación*[1] de la "luz natural" empieza a quebrarse.

De Husserl recogemos, sobre todo, los contenidos expuestos en la sexta investigación lógica (sección primera, capítulo quinto, principalmente) así como

[1] En el sentido tradicional en el que se designa la verdad como "adecuación del intelecto con la cosa". Lo que se quiebra es la confianza clásica en la posibilidad del acceso a la realidad, buscándose en la modernidad un criterio de la verdad dentro del ámbito del sujeto cognoscente.

todo los aportes referentes al tema de la experiencia originaria, sitos en las obras que citaremos más adelante. Del profesor de Freiburg nos interesa sobre todo su búsqueda de fundamento, de claridad y distinción, así como su sujeción descriptiva a lo dado, a la cosa misma, rechazando toda abstracción innecesaria e inadecuada.

Ortega es sin duda el provocador de estas líneas. Su obra *Ideas y creencias* me causó una profunda impresión al confirmar intuiciones subyacentes desde hacía tiempo. Sobre todo su planteamiento de un equilibrio dinámico entre lo asertórico y lo apodíctico, me pareció de una lucidez y acierto indudables. Su inserción en este trabajo es oportuna sobremanera dado el apoyo del fenomenólogo español en Descartes y en Husserl.

Distinguir cuál sea la esencia de la asertoricidad y cuál la de la apodicticidad, cuál y de qué tipo su relación, arrojar luz sobre el problema del fundamento y experiencia originaria como inseparables, todo ello en el ámbito de la evidencia, tal es nuestra meta. Pero debemos señalar que concebimos la evidencia de un modo no logicista, la consideramos algo más que un momento de la subjetividad, creemos que ella constituye un espacio de apertura y relacionalidad entre dos terrenos perfectamente hipotéticos, el del sujeto y el de la cosa misma. Por ello nos creemos a salvo de comenzar nuestro discurso introduciendo en él premisas metafísicas tanto de corte idealista como de índole realista. No obstante, siguiendo la rehabilitación del prejuicio efectuada por Gadamer, esperamos *desvelar* la importante virtualidad de lo asertórico, tantas veces menospreciada desde algunas posiciones filosóficas.

Evidencia, fundamento y experiencia originaria

El tema de la evidencia ha sido central desde los albores del pensamiento filosófico, pero cobra una especial relevancia en la modernidad. El antiguo debate entre dogmáticos y escépticos nos muestra el principio de una disputa radicalmente importante, y nos aporta el material conceptual sobre el que se mantendrá la contienda intelectual hasta nuestros días.

Cicerón plantea la cuestión de la *fides visorum* (Academia I,11) o de la fe que merecen las diferentes presentaciones [*visa*] que se le ofrecen al sujeto cognoscente. A este respecto afirma que “Sólo son presentaciones fidedignas aquellas que tienen una [*declaratio*] propia”.

“Declaratio” es *perspicuitas*, *evidentia*, evidencia; en términos de Platón algo [*enargés*], que brilla como si fuera plata. Más explícitamente, a lo que se refiere Cicerón aquí es a una nota de algunos *visa* que los distinguiría del resto como

verdaderos, como adecuados a las cosas exteriores [*pragma*]. Tal nota tiene a la vez la virtualidad de disparar el asentimiento [*aprobatio*] del sujeto, así como de generar un sentimiento de certeza siempre vinculado a la creencia sobre la veracidad de lo percibido. Pero tal disparo puede ser aplazado en lo que los estoicos denominan [*epojé*] o retención subjetiva del asentimiento de modo puramente voluntario (gracias al *arbitrium*[2]). Surge pues la cuestión sobre si la evidencia depende de factores subjetivos —con lo que se propugnaría una visión activa del conocer— o de factores objetivos (notas de las presentaciones) —favoreciendo una concepción pasiva—. Este debate es crucial y muestra el germen de la polémica entre el realismo y el idealismo; pero mantendremos esta inserción al nivel de cita, puesto que nuestro interés ahora se limita a mostrar el aparato conceptual necesario a nuestro discurso. Ciertamente el que hasta ahora hemos mostrado es mínimo, pero esperamos que sea el suficiente para no hacer caer nuestra expresión en la superficialidad y la ambigüedad. También creemos que los conceptos expuestos, así como su mutua interrelación, nos remiten a la experiencia originaria de modo necesario en cuanto la entendemos como "el ámbito experiencial en que el objeto mismo mentado *se nos da en persona* (Ansschauungen) y que, por ello mismo, constituye la piedra angular de la razón".[3]

El regreso a la experiencia originaria es un intento de retroceder hasta una instancia incondicionada que permita fundamentar todo el edificio del saber humano. Mas hablar aquí de fundamentación ya pone en juego la dualidad entre lo asertórico y lo apodíctico motivo principal de este trabajo. Este problema es recogido por Juan Miguel Palacios entre aquellos que atañen al conocimiento de la norma moral. Para él cuando hablamos de fundamentación de la norma surgen una serie de preguntas, entre las cuales está ¿qué entendemos por fundamentación?[4] Dicho cuestionamiento lo creemos extensible a todo el orbe del conocer, si bien opinamos que el terreno de la ética es el más adecuado para observar la adecuación de las diferentes posturas existentes respecto al problema en cuestión. Dejando a un lado la solución de Palacios trataremos de exponer en lo siguiente nuestra propia perspectiva del problema.

Mirando a la historia de la filosofía podemos observar dos respuestas a la pregunta anterior:

[2] Este término se ha recogido de Epicteto.

[3] Seminario "Experiencia originaria en Husserl y Zubiri" ofrecido por Víctor Manuel Tirado Sanjuán en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en noviembre de 1998.

[4] Juan Miguel Palacios, *El pensamiento en la acción.* Madrid, Caparrós Editores, 2003, p. 10.

Por un lado están los que conciben la relación de fundamentación como una estricta relación lógica entre proposiciones, según la cual la conclusión queda fundamentada por la verdad de las premisas que la anteceden y por la buena consecuencia del argumento. Lo que subyace y fundamenta aquí es la evidencia apodíctica de las premisas, que son tales que —según Aristóteles expone en los Tópicos— "el conocimiento que tenemos de ellas tiene su origen en premisas primeras y verdaderas". Desde esta base se montan sistemas con pretensiones de necesidad y universalidad, de autosuficiencia y exhaustividad descriptiva de una realidad íntimamente racional.

Por otro lado están los que creen que la fundamentación consiste en la exposición de la línea genética que ordena unos fenómenos con otros. Su intento es el de describir las relaciones y objetos inmediatos a la conciencia (concebida como absoluta o como natural). La evidencia que se presenta aquí es de una índole tal que consiste en una constatación de adecuación con alguna instancia marcada, de uno u otro modo, por la exterioridad al ámbito del pensamiento.

Nicolai Hartmann desautoriza la segunda opción en cuanto vía fundamentadora. Opina que son dos asuntos absolutamente distintos el problema de la fundamentación de la validez de un conocimiento y el del origen psicológico o histórico del mismo. Con ello parece subrogar la segunda investigación a la primera, debido a que ésta también está necesitada de una justificación de su grado de validez gnoseológica. Nosotros opinamos que no se pueden disociar tan fácilmente ambas cuestiones, puesto que constatamos cómo el interés práctico se enfrenta totalmente al especulativo en este punto.

Retomando el tema de la experiencia originaria, sólo desde el cual cobra sentido la anterior digresión, y remitiéndonos a Husserl,[5] constatamos cómo la experiencia base está constituida por dos esferas; la de las síntesis pasivas (relaciones secundarias) y la de las síntesis activas (relaciones primarias).[6] La primera corresponde a la sensibilidad (lugar donde se nos dan contenidos de forma pasiva), la segunda corresponde al entendimiento (lugar de la actividad sintética del sujeto). Aunque puede parecer que Husserl admitiera desde aquí la existencia de dos tipos de verdad, sólo admite uno. El que se refiere a verdad como lo vivido en el juicio evidente. A nuestro juicio esto sesga el discurso de modo radical, reduciendo la esfera del conocimiento a la capacidad lógica del sujeto. En la actualidad se han desvelado muchos prejuicios racionalistas a

[5] Edmund Husserl, *Philosophie der Aritmetik*, "Husserliana" XII (Den Haag, M. Nijhoff , 1970).
[6] *Ibid*., pp. 67-71.

este respecto, se ha patentizado cómo lo realmente fundante de la existencia humana es intraducible a un código lógico, por esencia, puramente formal.

Nosotros proponemos la admisión de una verdad no dependiente judicativamente, defendemos la existencia distinta —aunque relacional respecto de la apodíctica— de una evidencia asertórica potente y fundante. Es cierto que Husserl divide la evidencia en apodíctica [*Einsicht*] y asertórica [*Evidenz*]; pero también lo es que el tratamiento que hace de la última es pobre por dependencia del idealismo subyacente. Admite Husserl una gradación de la evidencia según el nivel de cumplimiento de la mención. La evidencia máxima sólo puede darse cuando se alcanza la esencia de la cosa misma. Tal acontecimiento sólo tiene lugar por vía intelectiva, jamás por vía sensible la cual sólo puede arrojar escorzos perceptivos.

Zubiri[7] critica certeramente la consideración reductiva de la esencia como lo manifestable a la conciencia. Creemos con él que tal giro (fenomenológico) provoca una amputación de la realidad, una logificación de la misma. Otro afloramiento de la reducción criticado por Zubiri es la exageración de la faceta activa del conocimiento. Para él —como para nosotros—, la esencia íntima del conocer está transida de pasividades, de donaciones que estructuran el mismo hecho de la conciencia.

La experiencia originaria debe entenderse como el lugar de la evidencia primordial, aquella que estructura y funda el armazón de la existencia, y correspondientemente el del plano especular de lo lógico. Se debe estudiar la confluencia de elementos que en ella se dan así como su origen. Pero no podemos comenzar la reflexión —cuya meta es la sinceridad del ser con el ser que el pensar es— apropiándonos sutilmente de la índole propia de la realidad. Sólo desde esta representación alcanza a tener nuestro tema la relevancia que se le otorga desde otros planteamientos.

Descartes y la apodicticidad

Descartes es un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Situado en el centro de la crisis moderna de la concepción de una humanidad en copertenencia[8] con el resto de lo existente, busca un criterio que le asegure la pauta de lo real. La certeza la encuentra el filósofo francés en el método. Pero el mé-

[7] Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad.* Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 56.
[8] *Oikeiosis* (de *oikós*, casa) lo llamaban los estoicos.

todo por sí mismo nada asegura. Es precisamente el *cogito*, en tanto que pilar del edificio metódico el que garantiza lo fidedigno de la certeza alcanzada. Y el basamento por él propuesto no es otro que el *cogito* como lugar de una evidencia tal, que emana su autoridad galvanizando todo el corpus metódico y sus conclusiones. Lo que en adelante nos ocupa es una exposición del cariz de dicha emanación, así como un cuestionamiento sobre el carácter sesgado de la fundamentación cartesiana.

A la índole de la energía que autoriza todo el sistema cartesiano —al menos ésta es la pretensión del autor— la designamos como apodíctica. Ya decíamos con anterioridad que lo apodíctico es asociado por la tradición filosófica a lo primaria e inmediatamente conocido, a lo válido de un modo necesario y universal. Es decir, se pretende hablar de un grado máximo de evidencia, de un conocimiento pleno de la cosa, de su esencia. Una vez constatado que la experiencia sensible no procura un saber que satisfaga tales condiciones, es postergada al modo platónico y tachada de "engañosa".[9]

Basado en la simplicidad, claridad y distinción como criterio de la verdad, como huella de lo apodíctico, y apoyándose en la paradoja que supone la afirmación del carácter incierto de toda afirmación, Descartes se encamina en busca de algo incondicionado que logre fundar la incipiente reconstrucción del derribado edificio de nuestro conocimiento. En esta tarea encuentra al "yo" como un polo ineludible incluso en el caso de las hipótesis más hostiles (genio maligno, sueño omniabarcante, etcétera). Es condición de toda afirmación acerca de cualquier verdad posible el que acontezca referida a un sujeto ante el que comparece. Observamos cómo Descartes afirma, al igual que Husserl, que la verdad tiene como lugar propio la presentización judicativa a un sujeto, aunque en su caso hay vías de escape a esta tesis. *Yo soy, yo existo*, basada en la esencia pensante del yo, es evidente apodícticamente, en cuanto es condición universal y necesaria de cualquier proposición, incluidas las de índole falaz. El sujeto, y más que él mismo su esencial racionalidad, es la sustancia de todo lo existente ("no puedo percibir la cera separada de una mente humana").[10]

En este punto nuestro autor introduce en el discurso el tema de Dios. Más allá de la aparente inserción por motivos epocales, cabe ver un anhelo de exterioridad de un planteamiento plenamente coherente en lo alcanzado hasta el momento. Dicho anhelo es provocado a nuestro juicio por la insatisfacción, por la insuficiencia que lo apodíctico muestra ante diversas esferas de lo humano.

[9] René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Gredos, 1987, p. 16.
[10] *Ibid*., p. 29.

Pero Descartes no observa este fenómeno como lo hacemos nosotros. En las antípodas de nuestra perspectiva opina que si dicha exterioridad, ya sea la alteridad mundana o la divina, existe, lo deberá hacer según los patrones sentados por el sujeto y su esencial racionalidad. No puede ser de otra forma dada la absoluta confianza del autor respecto de la "luz natural", metáfora con la que designa la impresión subjetiva de certeza causada por la evidencia apodíctica.

Las demostraciones sobre la existencia de Dios no nos interesan salvo en cuanto consisten en una exposición de las condiciones formales que la hacen necesaria. Constituyen la vía de la idea de infinito (santo Tomás de Aquino) así como la vía de la máxima realidad objetiva del ser supremo (san Anselmo). Sin embargo, nos llama mucho la atención observar una bipolaridad en el método cartesiano cuando lo que se pretendía era una sola piedra angular. Nos referimos al hecho de que haya dos momentos de plena evidencia y necesidad en el discurso. Por un lado es condición necesaria la proposición subjetiva del yo para que todo decir cobre sentido tanto respecto de su origen como de su fin propio (la verdad). Por otro es imprescindible la realidad objetiva en grado sumo del Ser Supremo como causador de todo lo que posee menos realidad que él; a saber yo mismo y mis *cogitaciones* (vivencias de mi conciencia). En ambos extremos habría lugar para el intelecto que conoce apodícticamente, porque ¿cómo podría tener menor validez el conocimiento que tenemos de nuestra propia necesidad que del ser que es nuestro causador y con el que, por ende, compartimos la esencia racional?

A nuestro parecer Descartes no soluciona esta disyuntiva porque, como ya han avistado muchos, en él subyace el uso escolástico irreflexionado del concepto de sustancia, así como el de la total adecuación de ésta al pensamiento, debido a una analogía con la estructura del lenguaje. No osa nuestro autor ejercitar una divinización del *logos* al modo hegeliano, quizá por su proximidad a la teología católica y a la asertoricidad de muchos de sus hitos; pero al fin y al cabo el dios del filósofo francés es más el dios de la razón (de lo apodíctico) que el dios del corazón (de lo asertórico) parafraseando parcialmente a Pascal. Los defectos de esta posición se manifiestan asintóticamente en el infinito que suponen el ontologismo de Gioberti o el ocasionalismo de Malebranche.

Reconocida o no por Descartes es la insuficiencia de la evidencia apodíctica para auxiliar al hombre, para justificarle sobre todo en la esfera práctica —es la afloración de una inmersión siempre ya dada en lo asertórico— la que le lanza a una explicación metafísica (Dios y la noción de substancia) de lo otro que la conciencia, cuando lo que se pretendía era una explicación estrictamente gnoseológica, basada en la eminente luminosidad natural de mi indudable autopercepción.

Para concluir y como ejemplo de lo dicho, señalamos la parte del discurso cartesiano referida a la demarcación de lo verdadero y lo falso,[11] así como su sustentación en un criterio extrasubjetivo. Es crucial en este punto la explicación de la experiencia del error.

Descartes concibe la huella de la verdad presente en la evidencia adecuada como un signo divino que me guía entre las apariencias. Son la claridad y la distinción de lo que percibo las que me permiten discernir entre lo verdadero y lo falso. Al tiempo —como vimos que hacían los estoicos— se vincula la percepción sumamente evidente al disparo del asentimiento, en lo que casi constituye un acto mediato de obediencia a Dios. Él, el Ser Divino, me ha hecho inteligente y libremente volente. La facultad de entender de la que estoy dotado es imperfecta pues constato en mí la idea de una más perfecta aún, la cual incluiría cumplidas todas mis deficiencias. Pero la voluntad que se me ha donado es la más grande imaginable. No obstante esta cede su preeminencia en aras de la verdad, en cuanto admite que lo apodíctico —lo claro y distinto— determine su actuación.

Descartes cree que el error es una realidad inmanente que no tiene ningún tipo de correspondencia en la trascendentalidad divina. El origen del error se encuentra en el juego entre el entendimiento y la razón:

"[…] Al investigarme a mí mismo y considerar cuales son mis errores […] advierto que éstos dependen de dos causas, a saber, de mi facultad de conocer y de la de elegir o libre arbitrio; es decir que dependen del entendimiento y también de la voluntad".[12]

El error consiste en la no admisión por parte de la voluntad de la preeminencia de la razón. "La percepción del entendimiento debe preceder siempre a la determinación de la voluntad. Y en este uso incorrecto del libre arbitrio está la privación que constituye el error".[13] Es decir aunque somos por naturaleza extremadamente libres, la consecución de la verdad, eso sí de una verdad nada común (indudable, base de las posteriores universalizaciones necesarias) depende de la determinación de la voluntad por parte de la razón. "Pues para ser libres no es preciso que yo pueda dejarme llevar hacia una cosa tanto como hacia su contraria, sino que cuanto más propendo hacia una, porque entiendo que es verdadera y buena o porque Dios dispone así mi pensamiento, tanto más libremente la elijo".[14]

[11] *Ibid*., Cuarta meditación.
[12] *Ibid*., p. 51.
[13] *Ibid*., p. 54.
[14] *Ibid*., p. 52.

Así pues sólo debemos asentir a aquello de lo que tenemos percepción clara y distinta, si lo que queremos es actuar, tanto en lo especulativo como en lo práctico, sin la mancha del error. Esto es lo mismo que negar toda espontaneidad de la conducta humana, esto es hacerla absolutamente dependiente de la reflexión. Pero lo que es más importante es señalar cómo Descartes percibe el absurdo que tal afirmación implica en la vida cotidiana. Afirma que en estas investigaciones "no hay riesgo de haberse entregado a la desconfianza más de lo conveniente, puesto que ahora no me dedico a obrar sino sólo a pensar".[15] Pero resulta que ahora nos vemos enfrentados a una afirmación que ordena taxativamente un modo unívoco de actuación en el ámbito práctico. Y en este orbe cualquier suspensión, cualquier espera o demora puede ser causa del mal, del error; y es inevitable comprender que una pretensión de obrar sólo en posesión de evidencia apodíctica, supone, en muchas ocasiones, la comisión de la maldad por omisión.

Esto aparte, podemos cotejar con nuestra propia experiencia lo que supondría una intelectualización permanente de la misma. Observamos en cada instante la actuación de una energía que conduce nuestra existencia, aparentemente de un modo irreflexivo. A esta corriente de evidencia, distinta de la apodíctica aunque relacionalmente unida a ella, la denominamos asertoricidad. En el inciso siguiente reivindicaremos su estatuto de distinción, y explicaremos la relación que une ambos tipos de evidencia.

Ortega y el equilibrio dinámico en la evidencia

José Ortega y Gasset intenta, en su obra *Ideas y creencias*,[16] dar una explicación de la fuente asertórica de evidencia que anteriormente exponíamos, pretende mostrar cuál es el nexo entre los dos ámbitos de evidencia. A él nos unimos pues nuestros objetivos confluyen, más adelante explicitaremos nuestras divergencias.

Ortega hace una distinción entre las ideas, como *ocurrencias* de un intelecto humano en un *hic et nunc* (aquí y ahora) concreto, y las creencias o *continentes de nuestra vida*. Así las ideas pertenecerían al primer ámbito y las creencias al segundo. Según tal distinción las cosas podrán ser *pensadas*, pero siempre desde la base credencial de un hallarse *contando* con ellas. Nosotros

[15] *Ibid*., p. 20.
[16] José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias.* Madrid, Espasa-Calpe, 1959.

hacemos corresponder tal división con la que es base de este trabajo, a saber, la que distingue apodicticidad de asertoricidad.

Ideas y creencias se articulan como momentos indisociables de nuestro existir. La creencia es la base *histórica* en la que nos movemos. Heredamos un poso, un utillaje adecuado y contrastado para el operar en el mundo del hombre, previamente experimentado por los que nos antecedieron en la experiencia vital. Antes de la reflexión la creencia permanece latente, el sujeto ignora su existencia y su radical importancia; tras la reflexión se abre ante él una disyuntiva: la ideologización de la creencia o la admisión de su genuinidad y distinción frente a la idea. El primer extremo ha sido un lugar común para la mayor parte de los que en la filosofía han sido. Sólo desde Husserl observamos un intento de restauración del estatuto de la asertoricidad. Ortega y posteriormente Heidegger asentarán tal intento radicalizándolo. Porque la creencia es plena asertoricidad, logos ausente o, al menos, logos no explicitado. Las creencias son nuestra realidad, tan inmediatas nos parecen que pueden llegar a suplantar la realidad esquiva misma. Son nuestra vida, ese algo con el que nos las vemos a diario sin cuestionarlo, como la calle que nos sustenta en el paseo hacia el trabajo.

La idea es en esencia totalmente diferente a la creencia. La reflexión es la puerta al ámbito de la idea. Dice Ortega[17] que el hombre responde al mundo —credencial— que se le ofrece, con la ejercitación de su aparato intelectual, con la ideación a partir de la creencia dada. "Las ideas tienen para nosotros una realidad problemática",[18] derivada, secundaria respecto de la inmediatez de la creencia. Además la idea depende para la ejecución de su evidencia del asentimiento inicial volitivo, es decir, necesita que nos pongamos a pensar, que *queramos* pensar. Una vez en esta tesitura, ya está en situación de ejercer su violencia forzando lo que Cicerón llamaba *adsensio animi* (asentimiento del alma). La evidencia aneja a la creencia es independiente de la concurrencia de la voluntad; incluso podríamos decir que ésta es signo de su no ser. Creemos que todo el análisis orteguiano en este punto, se debe a la distinción efectuada por Husserl en Investigaciones Lógicas,[19] donde eran establecidas dos categorías de evidencia: *Evidenz-Einsicht*. La evidencia asertórica [*Evidenz*] se traduce en Ortega como creencia, la apodíctica [*Einsicht*] como idea.

[17] *Ibid*., p. 35.

[18] *Ibid*., p. 21.

[19] *Prolegómenos,* primera página de la edición de Revista de Occidente. La nota a pie de página es esclarecedora.

No queda muy claro en el texto si Ortega admite la permeabilidad de dichas categorías. Pero lo que sí se puede deducir es que debe haber entre ellas cierta retroalimentación. Es decir, sin entrar en planteamientos genetistas de inviable resolución, una vez sentada la existencia de un *humus* credencial, la dialéctica generada por la aparición del pensamiento, de la ideación, es inevitable. La creencia es deconstruida por la ingerencia eidética, ella comprueba su adecuación. En este punto surgen dos cuestiones que tratarán de ser contestadas en los dos epígrafes siguientes: ¿qué media entre la creencia y la idea? ¿qué relación existe entre Historia y creencia?

Las dos respuestas ofrecidas por Ortega a las preguntas anteriores son la *duda* y la *gratitud*.

La duda puede definirse como el escepticismo puesto en acto, tal y como lo hizo Hegel, pero Ortega además la sitúa como mediadora de la dialéctica creencia-idea. El hombre pasa de un vivir basado en creencias heredadas a un vivir donde la idea ha hecho su aparición, por obra de la duda.

El dudar ocurre por la confluencia simultánea de dos evidencias del mismo rango y mutuamente incompatibles. En el momento del dudar la realidad se torna *bicéfala*, inestable e insostenible. Ante la paradoja dubitativa el hombre emplea su intelecto, piensa, trata de *encontrarse* con ideas que solventen la fragilidad de la situación. La solución sólo provendrá de la eliminación de uno de los combatientes,[20] y el logro, como veremos, se tornará quebradizo.

El nacimiento de la duda es un proceso ajeno a la apertura del hombre al pensamiento; antes ingenuidad, superficialidad y una ciega confianza en su herencia credencial le colmaban. Es la contradicción de dos creencias el punto de partida del pensar, porque pensar es, en esencia, dudar, ejercer el escepticismo. No olvidemos que Unamuno afirmaba que el escepticismo es el procesamiento personal de lo no evidente. Este proceso se retroalimenta, o lo que es lo mismo, es inacabable. Por ello toda disolución de la duda es tan sólo parcial y momentánea, si no se llega a un dogmatismo absoluto.

La gratitud ante el legado que la historia nos aporta está para Ortega plenamente justificada por la esencia misma de lo histórico.

La historia es para nosotros un cúmulo de creencias que constituyen nuestra realidad cotidiana, con pretensión de ser la genuina realidad. A lo largo de nuestra vida privada eliminamos aquellas evidencias que, heredadas, no son

[20] Recordamos aquí a don Miguel de Unamuno y su etimología de *duda* como familiar de *duellum*, y ambas conteniendo la raíz “du-” denotativa de dualidad. M. Unamuno, *La agonía del cristianismo*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 25.

conformes a nuestra experiencia. Tal ejercicio se lleva a cabo eminentemente vía pensamiento. Por su medio mantenemos y renovamos nuestro fondo fidéico-histórico, por él obtenemos la imposibilidad de caer sin remisión en el anacronismo tantas veces trágicamente frecuentado.

Pero Ortega, como por ejemplo Gadamer, se ve más impelido a reconstruir el prestigio de la tradición que a efectuar la enésima crítica de la misma. Cierto es que observa los males que se derivan de la confianza ciega en sus dictados, pero opina que no es consustancial ella, su morbosidad le viene derivada de la dejación intelectual que el hombre a menudo comete. Por ello ataca la irresponsabilidad —Unamuno diría la *pereza*— de la mayor parte de los seres humanos, que viven del trabajo de unos pocos. Desde el personalismo-comunitario insistimos en la necesidad de una vinculación insustituible de praxis y teoría, debido a la alergia de nuestro mundo intelectual a todo lo que insinúe acción; pero no menos debemos insistir en la necesidad de la reflexión ante la superficialidad con que hoy se asumen las pautas culturales dominantes.

Ortega nos pide *gratitud histórica* pues la merece el edificio cultural que recibimos del ayer. Pero gratitud no significa pasividad, quiere expresar más bien una exhortación a la ineludible continuación de la labor.

Concluimos nuestro trabajo con una de estas puestas en acción de nuestra capacidad intelectiva (crítica) personal.

Ortega nos ha servido como un buen introductor a la noción de evidencia asertórica, pero su tratamiento de la misma sólo la hace justicia parcialmente. Señalamos como fundamentales dos puntos de insuficiencia en el planteamiento orteguiano de la asertoricidad: la logificación que subyace a su tratamiento, y la reducción de la emergencia asertórica al plano histórico.

En cuanto al primer punto tenemos que decir que la creencia en Ortega tiene el carácter de logos heredado, de idea solidificada por un acostumbrado asentimiento comunitario, y por ello recibe parte de las atribuciones propias de aquélla. La principal es la pertenencia al ámbito del pensamiento. Justo este carácter hace inviable que el tratamiento orteguiano de la asertoricidad progrese dentro de nuestra propia perspectiva, pues ya afirmábamos con anterioridad cómo era indispensable para nosotros, el que la evidencia fuera planteada como lugar propio —aunque problemático— entre las instancias ideológicas[21] de lo subjetual y lo real.

[21] Aquí usamos “ideológico” con una acepción de matriz orteguiana. Tal uso se hace del término al decir que el yo es un polo aséptico entre la ideologización o carácter teórico del sujeto y la realidad independiente. Este planteamiento adecuado al nuestro, se lleva a cabo en la temática antropológica, pero no se ejecuta en lo referente a la evidencia.

En cuanto al segundo punto —afectado íntimamente por el primero— hemos de decir que es romo plantear que lo asertórico sólo pueda aflorar vía mediación histórica, por muy inmediata que sea la experiencia del hombre respecto de sus creencias. La donación de lo asertórico al sujeto es fundante en Ortega, pero su obrar se limita a una filiación del individuo con su colectividad y su historia.

Lo asertórico para nosotros puede incluir la funcionalidad señalada por el fenomenólogo madrileño, pero al tiempo es lugar de la experiencia originaria (coincidiendo aquí el origen de todo modo de conciencia humano con el origen de la validez del mismo), en cuanto es el lugar de la adquisición pasiva de notas estructurantes de la actividad sintética propia de la intelección, que se alcanzará de modo subsiguiente.

No pretendemos denotar determinismo alguno. Las notas adquiridas en el estadio asertórico tienen su *telos* o fin propio en la expresión lógica de su esencia, pero bajo la certeza de la parcial inadecuación entre ambos ámbitos. Ellos son dos esferas en tensión permanente, irreductibles pero avocados a una perpetua confluencia. La adecuación con la realidad de lo humano vendrá de la mano de un correcto plantear la relacionalidad existente entre lo asertórico y lo apodíctico, entre la validez deseable y posible de los grados de conocimiento propios de las dos esferas. Así se denuncian y deslegitiman las obsesiones fundamentadoras o cientificistas, cuyo origen yace en una perversa situación en la existencia, la cual no asume la contingencia que le es propia y pretende un ser necesario que le es ajeno en esencia. Sólo de esta forma se salvan la libertad y el misterio, patentemente notas inseparables de todo existir humano.

A pesar de que Descartes intelectualiza —lo que constituye parcialmente una anulación— la libertad humana, recurrimos a él para expresar mejor lo antedicho. Dice el filósofo francés[22] que “no debemos extrañarnos de que Dios haga algunas cosas cuyas razones no entiendo” en lo que constituye un débil reconocimiento de la esfera del misterio. Más satisfactoria y adecuadamente citamos a Víctor Manuel Tirado Sanjuán; él y nosotros concluimos que “lo que a mí se me da absolutamente es el comienzo necesario de la vida científica, mas no es ni por asomo el saber absoluto que agote la enorme riqueza (esencia) de la realidad […] La auténtica esencia de las cosas es un objeto de investigación científica quizá jamás alcanzable en su plenitud, es algo problemático, como todo lo que es objeto de la razón”.

Acabamos el presente trabajo llamando la atención de las repercusiones de estas consideraciones de teoría del conocimiento. Tal encuadre es el punto

[22] R. Descartes, *op. cit.,* p. 50.

de partida de un reequilibrio de la ruptura moderna de la *oikeiosis*, de la confamiliaridad del ser humano con la realidad, pero también es crucial para el proyecto que trata de rehacer la modernidad, en lo que tiene de búsqueda de verdad, pero no cerrada en la autonomía apodíctica, sino abierta al asertórico rostro del Otro.[23] El personalismo-comunitario, en el seno del cual me inscribo intelectualmente, trata de explicar la realidad personal como esa intersección donde idea y afecto, mente y cuerpo, se funden dando lugar al espíritu, un modo de realidad inédito en la naturaleza y que pone a nuestro alcance los frágiles sueños de la civilización y la esperanza escatológica.

[23] Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós Editores, 1993.

EL PROBLEMA DEL EROS EN NUESTRAS VIDAS

LUCÍA RANGEL H.*

Al comienzo de la experiencia analítica,
recordémoslo, fue el amor.[1]

Jacques Lacan

[...] si comienzo por el amor,
es porque el amor es para todos,
y por más que lo nieguen,
el amor es para todos la gran cosa de la vida.[2]

Jean Allouch

Resumen

El amor ideal platónico es desmitificado por Jacques Lacan desde los primeros años de su enseñanza, en su lugar buscó la forma de distinguir una

* Profesora del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. lrangel@itesm.mx

[1] Jacques Lacan, seminario *La transferencia (1960-1961)*. 2ª. reimp. Trad. de Juan Garnica y Enric Berenguer. Paidós, Buenos Aires, 2006. Sesión del 16 de noviembre de 1960, p. 12.

[2] Jean Allouch, seminario inédito "El amor Lacan", Buenos Aires, julio de 2003. Transcripción de Juana Inés Ayala.

demanda amorosa que apunta al ser del otro, de la del deseo que busca su satisfacción. Sin embargo no es hasta el seminario de *La transferencia (1960-1961)* donde Lacan logra, gracias a la escena escandalosa que Alcibíades le hace a Sócrates en el *Banquete*, encontrar el sustento para Eros como emergencia de un lugar, el del deseo, y distanciarse de la lógica hegeliana que supone que el deseo conlleva la destrucción del objeto.

Palabras clave: Eros, deseo, amor, objeto parcial, amante, amado.

Abstract

The ideal of platonic love was demystified by Jacques Lacan at the beginning of his teaching years. Lacan tried to distinguish a demand for love which is directed toward the other from a desire which looks only for its satisfaction. It is not until Laca give the seminar *Tranference* (1960-1961) that he finds in *The Banquet* a scandalous scene between Socrates and Alcibiades which allows a place for Eros as emergent from a place, that of deisre. This allows Lacan to distance his idea of love from the Hegelian logic which supposes that desire has at its essence the destruction of its object.

Key words: *Eros, desire, love, partial object, lover, being loved*.

Lacan, en el seminario *La transferencia*, se pregunta y nos interroga qué es ser sabio en amor, o bien, en qué consiste el problema del amor. Inmediatamente se plantea el irremediable fracaso de que en el amor hay siempre algo fallido. “En el fenómeno se encuentra a cada paso el desgarro, la discordancia”.[3] Basta con amar para estar atrapado en esta hiancia; Ovidio mismo, en las *Cartas de las heroínas*, [4] señala que “El amor es cosa llena de angustias y de miedos”.

En la mitología griega, la mayoría de las veces se representa a Eros[5] como un joven alado que porta una lanza y una flecha para connotar que su acción

[3] J. Lacan, *op. cit*., sesión del 30 de noviembre de 1960, p. 51.

[4] Ovidio, *Cartas de las heroínas.* Trad. de Ana Pérez Vega. Madrid, Gredos, 1994, p. 28.

[5] *Cf*. K. J. Dover, *Greek Homosexuality.* USA, Universidad de Harvard, 1989. *Eros* es la personificación de la fuerza que nos hace enamorarnos y *philia* es el término para el amor en general, así como el término afrodisíaco, por su conexión con la diosa de la belleza Afrodita, sugiere más bien y de forma generalizada las cosas relacionadas con el acto sexual, es decir con la actividad genital.

causa una herida de amor. Anteros, en cambio, representa el rival de ese dios alado y aunque los helenistas no se han puesto de acuerdo en una única versión de lo que significa anteros, se puede afirmar que se trata de la respuesta del erómenos/amado a la iniciativa erótica del *erastés*/amante.[6] De entrada encontramos una disimetría que refleja dos posiciones diferentes para este encuentro amoroso. El amante (*erastés*) se identifica con el herido, se encuentra atormentado, intranquilo, porque la flecha lo ha alcanzado. Pero también es el activo, en la medida en que está poseído por un deseo, y por ello busca en el amado esencialmente lo que le falta, aunque no sabe que le falta. En cambio, el amado (*erómenos*), en la Grecia helénica, era el efebo, el joven, el objeto bello, el que se dejaba amar. De manera similar existe también un desconocimiento del lado del amado ya que él tampoco sabe en qué consiste su atractivo, no sabe en todo caso lo que tiene. Y la tragedia es que no hay coincidencia entre ambos: lo que busca el amante en tanto le hace falta y desea, no coincide con lo que supuestamente tiene escondido su amado.

Para este desencuentro, para esta hiancia, Lacan propone en este seminario una fórmula que consiste en lo que él llama "la significación del amor" que se produce en el momento en que ocurre una metáfora, una sustitución: el *erómenos* (amado) se comporta como un amante, es decir deviene *erastés*. Aunque él mismo nos aclara que le va a tomar tiempo poder esclarecer esto, Allouch indica que ya de por sí esta propuesta es una forma en que Lacan reacciona, una forma en la que busca decir no al fracaso del amor. Pero ¿a qué le fallamos en el amor? Lacan contestará que al "ser del objeto" al "ser del otro" y es porque lo dejamos escapar que le hemos fallado, le hemos hecho falta. Lo más enigmático resulta en cómo, al realizarse dicha sustitución (*erastés* en el lugar del *erómenos*), al producirse el amor, se puede alcanzar el ser del otro (del amado) y si por medio del amor se aborda ese vacío, esa falta. Lacan incluso menciona que eso tiene un carácter milagroso porque siempre será inexplicable que algo responda al deseo, he aquí la invención de su mito:

> Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamarada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa

[6] *Cf.* Lucía Rangel, "Eros/Anteros y ¿el resto? Comentario al texto de Jean Allouch sobre *El estadio del espejo revisitado*", en *Me cayó el veinte*, núm. 4. México, otoño de 2001, pp. 45-58.

> mano que es la tuya y que, en este momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende, entonces, lo que ahí se produce es el amor.[7]

Pero como dice Jean Allouch, sería sensacional que esto ocurriera. Lacan se verá en serios problemas para sustentar esta metáfora ya que en cada uno de los ejemplos que ofrece el *Banquete*, ésta fracasa por alguna u otra razón. Sin embargo, hay una escena en particular que se refiere a la relación entre Alcibíades y Sócrates que le dará la pauta para ir abriendo una vía de acceso que articule y deslinde el lugar del amor y el del deseo y que permita esclarecer a qué se refiere en este momento de su enseñanza con "alcanzar el ser del otro". Lo sorprendente es cómo va Lacan acercándose a esta postura frente al amor a través de cada uno de los discursos en el diálogo de Platón.

Se trata del *Banquete* —quizá el diálogo más comentado—, que se cree que tuvo lugar en 416 a. C. Los comensales invitados al simposium, al banquete, toman su turno para hablar uno después de otro y poner en la palestra cuestiones tales como: si Eros es un dios o no (202c, d), si habría dos diferentes tipos de amores (180d, e), uno noble celestial y otro mundano o terrestre, si los dones que otorga generan sabiduría, valentía (197b, c) o armonía (188a), si el amor conduce a la perfección (185b), si busca la unidad y la integración al encontrar al amado que por naturaleza y mentalidad le corresponde por ser su otra mitad (193a, d), si sólo florece en medio de la belleza (197b). Se discute asimismo si habría un intercambio de bienes entre el amante y el amado, o bien si es más honroso aquel que siendo el amado se sacrifica por su amante (180b). También se encuentra la invención de dos mitos sobre el origen del amor: el de Aristófanes y el de Diotima.

Aunque Lacan[8] comenta cada uno de estos discursos, lo interesante para él radica en la intervención y en el lugar que ocupa Sócrates en este diálogo, ya que es a partir de ahí que se observa un giro capital en la cuestión del amor. El movimiento se ubica justo después del discurso de Agatón quien habla de Eros, según Lacan, en un estilo "macarrónico", ya que lo que propone es un amor identificado con la posición de la templanza, de la moderación de los placeres. Aunque para Lacan eso no será más que con la intención de producir un efecto irónico, porque lo único que pudiera resultar de esa recomendación sería la inmovilidad, a partir de la cual ya no habría más amor y en cambio un aburrimiento terrible. Por tanto Sócrates, con un tono mordaz, comenta que el discur-

[7] J. Lacan, *op. cit.*, sesión del 7 de diciembre de 1960, p. 65.
[8] *Idem.*

so de Agatón lo petrifica, lo transforma en piedra. Se trata de un Eros tan hermoso, tan delicado, tan justo, tan perfecto que eso, afirma Lacan, sólo puede cerrar la puerta al juego dialéctico. Entonces es aquí precisamente donde vamos a percatarnos de ese giro en la perspectiva del amor, ya que Sócrates va a introducir la función de la falta, sin la cual todo quedaría estático. La desliza sutilmente en el interrogatorio que le hace a Agatón en términos de si el amor: ¿es o no es amor de algo? Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? O bien, ¿se puede desear lo que ya se tiene? Ello no puede llevar a Agatón más que a asentir a la pregunta expresa de Sócrates: "¿Ha quedado acordado entonces que desea algo de lo que está privado, es decir, algo que no tiene? Sí, respondió" (201b). Habría que anotar que para Lacan ésta será la única aportación personal que hace Sócrates en su nombre en este banquete.

Pero en todo caso, lo importante es que observamos aquí un cambio de enfoque del Eros como objeto amado, hacia Eros en tanto aquello que habita e impulsa al que está en posición de amante a buscar en el amado lo que le falta, lo que desea. La consecuencia de esta sustitución del amor que colma, por el deseo de aquello que falta, es la puesta en juego de la función deseante del amor.

Lacan se confronta en su lectura del *Banquete* con dos perspectivas sobre el amor: la primera, que rechaza completamente, es la que asfixia y petrifica, y es la que se refiere a la famosa ascensión hacia un bien supremo, esa especie de amar —en— Dios. Ésta es la postura religiosa que frente al vacío impenetrable, proyecta ese Bien supremo como una forma de dar una respuesta a la desgarradura. La segunda se puede ubicar cuando Sócrates toma la palabra para desmentir este amor pleno que busca su mitad y propone en su lugar otro mito en cuyo origen se encuentra la miseria (Penia) que se hace fecundar por la abundancia (Poros). Aunque si bien es cierto que este mito introduce el vacío como punto de origen, tampoco le conviene mucho a Lacan porque no apoya la idea de su metáfora en donde inicialmente estaría un *erómenos* el cual, a partir del encuentro, se comportaría como un *erastés*, más bien se trata de lo contrario. Es decir, es a partir del *erastés* (Penia que es toda miseria) que se acerca a Poros (el *erómenos* en esta ocasión) para que de este abrazo se dé la posibilidad de engendrar a Eros. Aunque aquí se encuentre la función de la falta, le va a hacer necesario a Lacan dirigirse a otra escena del diálogo para definir mejor su postura respecto del amor, y es aquí donde tiene tanta importancia la entrada de Alcibíades, ya que es ahí donde se pone en evidencia que la demanda de amor no busca ninguna identificación con ningún Bien supremo y que el deseo tiene un objeto bien específico.

Alcibíades llega de manera inesperada —como el amor—, es una irrupción a media comida y por si fuera poco, se encuentra en estado ebrio. A partir de

esta entrada, el amor deja de ser retórica para pasar al acto mediante una declaración/confesión amorosa de Alcibíades a Sócrates. Lo que revela es su propio sufrimiento, su desgarramiento ante el rechazo de Sócrates, aquí es Alcibíades quien está herido de amor. Lacan se sorprende: "¿Qué significan estas maniobras de seducción? ¿Para qué necesitará Alcibíades obtener de Sócrates el signo de un deseo?" En esta puesta en escena del amor el acento del discurso va a recaer en la belleza de Sócrates que no radica en la apariencia visual, ya que Sócrates no es hermoso, y además eso sólo sería un espejismo, sino que su belleza consiste en sus *agálmata*[9] que se encuentran en su interior.

Lacan se pregunta, ¿de qué se trata con este uso del *ágalma* que aparece de manera reiterativa en ese discurso? Revisa las diferentes acepciones del término y en particular le acomoda bien la del sentido "brillante" en tanto se trata de una cualidad del objeto cuya etimología, dice Lacan, "nos conduce, no hacia un significante, sino hacia una significación central".[10] Significación que toma el carácter de la función del objeto parcial que será un punto pivote para distinguir posteriormente amor y deseo.

Este objeto parcial, tan importante para la experiencia analítica, se presenta de una forma totalmente distinta al objeto esférico, pleno y que se basta por sí mismo, como descrito en el mito de Aristófanes, pero sobre todo está muy distante de la concepción del objeto genital que está en el horizonte de cualquier cura terapéutica que se plantea como objetivo un amor "maduro" o "sano". La puesta en escena de Alcibíades revela que el objeto de su deseo se sitúa en el contexto de un valor de placer, de goce, un objeto imposible de ser equiparado con otros objetos. Se revela que además del vínculo de amor es también el objeto del deseo, pero sólo hasta las sesiones finales de este seminario sobre la transferencia se podrá aclarar un poco más cómo se engarza el objeto del amor y el del deseo. Por el momento lo que rescata es que no es la belleza suprema, ni la ascesis, ni la identificación con Dios lo que desea Alcibíades, sino aquel objeto único, aquello que vio en Sócrates: "lo quiero porque lo quiero, sea mi bien o sea mi mal". Lacan puntúa: "Alcibíades es el hombre del deseo".[11]

[9] Plural de *ágalma* que en griego puede tomar varias acepciones entre las cuales está ornamento, adorno, o engalanar, aunque también joya, objeto precioso. En la raíz hay escondida una idea de brillo. También *ágalma* parece ser una especie de trampa para dioses. *Cf*. Danielle Arnoux, "El secreto de Sócrates", en *Me cayó el veinte*, núm. 14. México, otoño de 2006, pp. 9-36.

[10] J. Lacan, *op*. *cit*., sesión del 1 de febrero de 1961, p. 167.

[11] *Ibid*., sesión del 8 de febrero de 1961, p. 185.

Se podría plantear que es esta segunda perspectiva del amor, la que pone en el centro al deseo, la que el psicoanálisis rescata para elaborar una ética que no se rige por el Bien supremo tal como lo proponía Platón o por la búsqueda de bienes utilitarios, o aquellos que se pueden intercambiar, sino por el deseo.

En *La ética del psicoanálisis (1959-1960),* seminario que Lacan desarrolla el año previo a su comentario del *Banquete*, ya se leía lo siguiente: "Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que se plantea toda la problemática del deseo".[12] E incluso en la penúltima de sus sesiones, comenta en relación al acto final de Edipo en donde se saca los ojos, algo que pudiera leerse como una máxima al sostener que: "Si se arranca al mundo por el acto que consiste en enceguecerse, es porque sólo quien escapa a las apariencias puede llegar a la verdad".[13] Pudiéramos conjeturar hasta el momento, aunque no de manera definitiva, que al final de un análisis se trataría por un lado de desprenderse de la máscara y, por el otro, alcanzar la verdad de nuestro deseo. Con todo lo complicado que pueda resultar esta frase de "la verdad de nuestro deseo" vayamos al siguiente seminario, que es justo ese que venimos comentando de *La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas (1960-1961),* para buscar el eje de lo que plantea Lacan respecto a Eros y nos encontramos que pone en el centro de la discusión el meollo del asunto: cómo, amando, se puede llegar al deseo. Así, en su primera sesión de este seminario, corroboramos que Lacan continua con la misma idea: "[...] de ninguna manera, ni de forma preconcebida ni permanente, deben plantear como primer término del fin de su acción el bien, supuesto o no, de su paciente, sino precisamente su eros".[14]

Si Eros es nuestro objetivo, ¿cómo es que, a partir de la búsqueda de un bienestar, de la "felicidad" —ya que el síntoma es lo que perturba, ese bienestar— se llega a la realización de un deseo? Lacan se verá aquí en la necesidad de precisar que la realización del deseo tendrá que ser planteada de otra forma que no sea según el modo hegeliano o sadeano. Es justamente frente a esta dificultad de buscar una salida para que el deseo no conlleve la destrucción de su objeto, que Lacan va a apelar a la topología para sostener que la "realiza-

[12] J. Lacan, seminario *La ética del psicoanálisis.* 2ª. reimp. Trad. de Juan Granica y Diana S. Rabinovich. Buenos Aires, Paidós, 1990, sesión del 22 de junio de 1960, p. 357.

[13] *Ibid*., sesión del 29 de junio de 1960, p. 369.

[14] J. Lacan, seminario *La transferencia (1960-1961)*, sesión del 16 de noviembre de 1960, p. 18.

ción de un deseo como tal" es la emergencia de un lugar y no la destrucción de su objeto. Se nos sugiere entonces que esa "verdad de nuestro deseo" se refiere a la constitución de un lugar y no a la obtención de un objeto cualquiera que éste sea. ¿En qué se apoya Lacan en el *Banquete* para sostener esta idea? Es una vez más en la puesta en escena del amor escandaloso de Alcibíades y el rechazo de Sócrates para ubicarse en el lugar del deseable. Este escenario permite dilucidar una postura de Lacan frente a la disyuntiva amor / deseo. Es en el mismo acto de su negativa de mostrarse deseable para Alcibíades que Lacan nos señala: "Es que Sócrates no puede sino negarse, porque considera que no hay en él nada que sea amable. Su esencia es este vacío, este hueco"[15] y es según Lacan "porque sabe que él no lo tiene". Vemos en esta respuesta la puesta en práctica de aquello que él mismo, en boca de Diotima, les había mostrado, es decir, que Eros en esencia es privación y no completud. Aunque a Lacan no se le escapa que Sócrates se engaña al indicarle a Alcibíades que se ocupe de su alma y que por ese camino ascenderá a la belleza suprema. Como ya lo habíamos señalado, Alcibíades no busca eso, sino el *ágalma* que él vio en el interior de su maestro. Pero Alcibíades está igualmente atrapado en el engaño pensando en que esas *agálmata* se le pueden otorgar a cambio de su apariencia bella. Cuando Alcibíades quiere saber qué es lo que Sócrates tiene en su vientre, en su interior, de atractivo apunta al deseo de querer poseer lo que Sócrates tiene ahí adentro, y la única manera de lograrlo es con la "destrucción de ese objeto", abrirlo y apropiárselo.

Se trata de una lógica del deseo con la cual Lacan se debate, y que no es otra que la lógica hegelianea, la cual da sustento a su famosa frase "El deseo del hombre es el deseo del otro" que permea toda la enseñanza de Lacan de sus primeros seminarios, justo antes de 1963 en que rompe definitivamente con Hegel. Pero lo que tenemos en 1961 es todavía esos restos de esa lógica y lo que Lacan propone, es que el acceso del sujeto a la realización del deseo como tal, pasaría por el desecho del Otro del amor, es decir, del amado. Lo que se agrega como novedad es esta idea de "el decaimiento de ese Otro que es amado", ese decaimiento haría de él un objeto. Cito: "[...] el secreto más impactante, el último resorte del deseo, que obliga siempre en el amor a disimularlo más o menos —su objetivo es la caída del Otro, A, a otro, *a*. [...] en esta ocasión se revela que Alcibíades fracasó en su empresa, que era hacer caer de este escalón a Sócrates".[16] Esta caída del Otro en tanto amado quedará en

[15] *Ibid*., sesión del 8 de febrero de 1961, p. 183.
[16] *Ibid*., sesión del 1 de marzo de 1961, p. 205.

suspenso hasta el seminario sobre *La angustia* del año (1962-1963) en donde verdaderamente Lacan podrá, gracias a la topología en particular al *cross cap*,[17] plantear la importancia del objeto parcial que Lacan en ese año lo nombra objeto *a* (objeto causa del deseo) y con ello quedará establecida una claridad que no se había alcanzado hasta ese momento entre el objeto amado y el objeto que causa el deseo.

Sin embargo, su lectura del *Banquete* nos permite avanzar en otros problemas que nos presenta el amor y extraer algunas consecuencias para la práctica psicoanalítica.

Primera consecuencia: No hay continuidad entre Freud y Lacan en el tema del amor

Freud intentaba ajustar el objeto de amor a la teoría de las pulsiones[18] e incluso se podría aseverar que trataba de abordar el amor desde un punto de vista científico. Freud muchas veces se declaró platónico, estaba del lado del eros unificador, de ese que no distingue el registro del amor del de la libido, del que propone un amor genital que reuniría en un solo objeto todas las pulsiones parciales. Aunque para ser justos, Freud tiene otro costado más fecundo respecto del amor, sobre todo cuando habla de la ambivalencia amor/odio o bien del amor que se expresa en las pulsiones parciales, sin embargo le fue difícil desligarse completamente del eros plátonico. El “amor sexual” concebido por Freud como amor genital será entonces rechazado por Lacan, no así el amor como función narcisista. Por tanto, el esfuerzo de Lacan desde el inicio será distinguir la demanda amorosa del deseo. El objeto amado no se confunde en ningún momento con el objeto del deseo ligado propiamente a la fantasía. Con Lacan estamos en una posición opuesta a la de Freud o de la que pretendía, ya que para Lacan, el amor nunca se plantea en términos pulsionales ni tampoco en relación con la fantasía, y mucho menos podríamos decir que era platónico. Es más, Jean Allouch ya nos ha manifestado en múltiples ocasiones que en Lacan no se encuentra ni una teoría ni una doctrina sobre el amor, más bien lo que Lacan produce en lo concerniente al amor son mitos, o bien deja que el poeta hable en su lugar, que sea la poesía la que hable del amor.

[17] En matemáticas *cross-cap* se refiere a una superficie de dos dimensiones la cual es topologicamente equivalente a una banda de Möbius.

[18] *Cf*. Lucía Rangel, “Perversión: una *varité* del amor”, en *Me cayó el veinte*, núm. 13. México, primavera de 2006, pp. 37-56.

Segunda consecuencia: el amor como pasión acaba con la psicopatología

Para Lacan "No se trata del amor en tanto Eros —presencia universal del poder de vinculación entre los sujetos, subyacente a toda la realidad en la cual el análisis se desplaza— sino del *amor-pasión*, tal como concretamente lo vive el sujeto, cual si fuese una catástrofe psicológica".[19] Pasión proviene de "padecer": "hasta el Siglo de Oro se emplea sólo o predominantemente en el sentido de 'atacado (por una enfermedad)' [...] mientras que en la acepción moderna se emplea entonces enamorado".[20] De tal suerte que el amor se padece, le llega a uno, lo sorprende. Y en ese mismo sentido Lacan, en su seminario *L´identification (1961-1962),* señala: "El sujeto del que se trata, aquél cuya huella seguimos, es el sujeto del deseo y no el sujeto del amor, por la simple razón de que no se es sujeto del amor: de ordinario se es normalmente su víctima".[21]

Así, el amor como pasión imaginaria consiste en esa tentativa de capturar al otro en sí mismo como objeto, se refiere al amor narcisista. Se trata de la concepción del fenómeno del amor-pasión como determinado por la imagen del yo ideal, del que exige todo. En sí, la cuestión radicaría en el deseo de que el objeto amante sea tomado como tal, engullido, sojuzgado en la particularidad absoluta de sí mismo como objeto. "Su exigencia es ser amado hasta el punto máximo que puede alcanzar la completa subversión del sujeto en una particularidad, y en lo que esa particularidad tiene de más opaco, de más impensable. Se quiere ser amado por todo, no sólo por su yo —como dice Descartes— sino por su color de cabello, por sus manías, por sus debilidades, por todo".[22]

La observación de Lacan del " amor como pasión del ser"[23] excluye que opere una distinción entre un amor "normal" atemperado y ligado a la idea de un objeto total y "maduro" y un "amor pasión" ligado a la desmesura[24] o a los

[19] J. Lacan, seminario *Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Trad. de Juan Granica, Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual. Barcelona, Paidós, 1981, sesión del 17 de marzo de 1954, p. 173. Los subrayados son míos.

[20] J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.* 4ª reimp. Madrid, Gredos, 1997, p. 334.

[21] J. Lacan, *L´identification (1961-1962)*, versión establecida por Roussan, seminario inédito, sesión del 21 de febrero de 1962, p. 113. (La traducción es mía.)

[22] *Ibid*., sesión del 7 de julio de 1954, p. 402.

[23] *Cf*. J. Lacan, seminario *Los escritos técnicos de Freud (1953-1954),* sesión del 30 de junio y del 7 de julio de 1954.

[24] Si se quiere seguir ese desarrollo por el amor como pasión del ser habría que leer el seminario de Lacan de los *Escritos técnicos de Freud (1953-1954)*.

amores de las pulsiones parciales freudianas de *Pulsiones y destinos de pulsión* (ver, morder, tocar).

El amor genital del que habla Freud estaría destinado idealmente a una unificación de todas las pulsiones parciales en un objeto genital. Pero si el amor es una pasión, como lo señala Lacan, no hay amores sanos e insanos. Y por lo mismo, no se puede establecer una normatividad para el amor. Al no haber dos tipos de amores como todo el discurso de Pausanias lo despliega (180d), tratándose de una pasión para hablar del amor, se dice adiós a la psicopatología, a la idea de la norma, de un amor "sano" o virtuoso.

Tercera consecuencia: la no reciprocidad en el amor

Si anteriormente Lacan había sostenido que "los sentimientos son siempre recíprocos", en 1960 se desmarca de esa afirmación al aseverar que son dos funciones bien distintas la del amante y la del amado: el amante (*erastés*) como el sujeto del deseo, y el amado (*erómenos*) como el que "supuestamente tiene algo" para dar en la pareja. La pregunta que nos plantea, es: ¿existe una relación entre lo que el amante busca en su amado y lo que el amado supuestamente ofrece? Respuesta: no, esa es la tragedia del amor. Ninguno de los dos, ni el amante ni el amado saben lo que tiene o lo que le falta, y para colmo no hay ninguna coincidencia, pues lo que le falta a uno no es lo que está escondido en el otro. No hay completud amorosa y, por lo mismo, se percibe una negativa absoluta a la idea de que el amor signifique el encuentro con la otra mitad que le corresponde, propuesta por el mito de Aristófanes (191a, b). Tampoco acepta que en el amor pueda haber intercambio de bienes (184d, e) como lo sugería Pausanias en el *Banquete*, ni mucho menos que sea una cuestión de un pacto o que se pueda hablar de una obligatoriedad, ya que en ese momento se esfumaría el amor. Lacan rechaza contundentemente la tesis de Platón en la cual proyecta lo que Lacan llama el "vacío impenetrable", la idea del Soberano Bien, desmiente también que el bien o el placer esté sustentado sólo a partir del Bien.

Apuesta del psicoanálisis para el amor

Se puede concluir que la experiencia analítica rompe con la idea de que el amor al prójimo sea desinteresado y que no esté aderezado con una agresividad ineluctable e inherente a la condición humana. Entiende al amor como

pasional y totalmente fuera de la mirada médica normalizante y moralista, describe un cuerpo que lejos de comportarse como un conjunto de órganos, se presenta como un objeto libidinal, se desprende de la idea de que los síntomas se suscriben a un desorden orgánico anatómico para ser entendidos como expresiones de un deseo que no osa pronunciarse. Y por si fuera poco, se ofrece no como una sabiduría general sobre lo que es bueno ser o hacer, sino como un espacio artificial que despliega un dispositivo para que la erotología se ponga en juego. Y aún más escandaloso, se trata de una experiencia que está muy lejos de proponerse como una terapéutica que pudiera garantizar la felicidad. Y no por mala fe, sino porque la demanda del Soberano Bien, del que habla Platón, el analista sabe bien no sólo que él no lo tiene, sino que además no existe.

"Si el analizante parte al encuentro de lo que tiene y no conoce, lo que va a encontrar es aquello que le falta. [...] La forma en que se encontrará en el análisis es la de aquello que le falta, a saber su deseo".[25]

[25] J. Lacan, seminario *La transferencia (1960-1961),* sesión del 14 de diciembre de 1960, p. 80.

ESTADOS UNIDOS ENTRE EL PETRÓLEO E ISRAEL O CÓMO CONSEGUIR LA CUADRATURA DEL CÍRCULO

PEDRO JAVIER COBO PULIDO*

Resumen

Tras la Segunda Guerra Mundial Gran Bretaña y Francia dejaban de ser los agentes internacionales principales en Oriente Medio. Estados Unidos y la URSS les sustituirían. A este nuevo panorama se le sumaba la reciente creación del Estado de Israel. Los norteamericanos necesitaban imperiosamente el petróleo de los países árabes por lo que hizo alianzas con los mismos, pero a la vez, intentando lo imposible, apoyó al nuevo Estado Judío, que era rechazado totalmente por los países productores de petróleo. El artículo hace un recorrido por las relaciones internacionales entre Estados Unidos, Israel y los países árabes, intentando explicar cuáles fueron las razones por las que Washington apoyó a Tel Aviv cuando en apariencia ese apoyo le generaba muchos más problemas que beneficios.

Palabras clave: Relaciones Estados Unidos e Israel, conflicto de Oriente Medio, crisis petrolera.

* Profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México, Departamento de Estudios Generales y Estudios Internacionales.

Abstract

After World War II, Great Britain and France were no more the main international agents at the Middle East. The United States and the URSS replaced them. In addition to this new panorama, there was the recent foundation of the State of Israel. Due to that the Americans urgently needed petroleum from the Arab countries, they made alliances with the Arabs; meanwhile, they were attempting an impossible goal: to support the new Jewish State, which was petroleum-producing countries. This article analyzes the international totally rejected by the relations between the United States, Israel and the Arab countries. It attempts to explain which were the reasons for Washington to support the Tel Aviv, when, it seemed, that this support was producing more problems than benefits.

Key words: *International relations between the United States and Israel, Middle East conflict, oil crisis.*

Oriente Medio: el centro del Mundo

El palestino Negib Azury publicaba en 1905 *El despertar de la nación árabe en el Asia turca*. En él, hacía una aventurada profecía que el tiempo se encargaría de cumplir:

> Dos fenómenos importantes de la misma naturaleza y sin embargo opuestos que todavía no han llamado la atención de nadie, se manifiestan actualmente en la Turquía asiática: se trata del despertar de la nación árabe y del esfuerzo latente de los judíos para reconstituir a muy gran escala la antigua monarquía de Israel. Esos dos movimientos están destinados a combatirse continuamente hasta que uno de ellos venza al otro. Del resultado final de esa lucha entre estos dos pueblos representantes de dos principios contradictorios dependerá el futuro del mundo entero. De hecho, no es la primera vez que los intereses de Europa en el Mediterráneo se ven agitados en los países árabes pues este territorio, que comunica tres continentes y tres mares, ha sido, en distintas épocas, el escenario donde se han desarrollado acontecimientos políticos o religiosos que han trastornado el curso de los destinos del universo.[1]

Otro profeta, unos decenios antes, vislumbraba un choque entre el expansionismo ruso y el norteamericano. De nuevo, el agudo barón de Tocqueville, acertó

[1] Charles Zorgbibe, *Historia de las relaciones internacionales*, vol. 1. Madrid, Alianza, 1997, p. 139.

en su *Democracia en América*; el siglo XX no se entendería sin el enfrentamiento Este-Oeste.

Nagib previó que los intereses de Europa dependerían de Oriente Medio pero no intuyó lo que vio Tocqueville: el imparable ascenso de la potencia norteamericana y su enfrentamiento con el gran oso del Este de Europa. Si es cierto que ese enfrentamiento fue global, en estricto sentido de la palabra, no es menos cierto que uno de los puntos centrales de esa lucha por el poder fue Oriente Medio. Nixon afirmaba.

> Tanto el poderío económico como militar están en nuestros días supeditados al petróleo. Este hecho básico es la causa de que el Golfo Pérsico sea el centro de la tormenta global en las últimas décadas del siglo XX. Si la Unión Soviética llega a poder cerrar los grifos del petróleo de Oriente Medio, podrá también hacer hincar la rodilla a la mayoría de las naciones occidentales.[2]

Nixon continuaba: "Ahora más que nunca —escribió el libro en 1980—, determinar quién domina *qué* en el Golfo Pérsico y en el Oriente Medio es la clave para determinar quién domina *qué* en el mundo". Sí, el petróleo era, y sigue siendo, un factor decisivo en el tablero de ajedrez mundial.

Si antes de terminar la Gran Guerra, Estados Unidos ya se había convertido en la primera potencia,[3] y su PNB constituía el 35% del total mundial,[4] después de la segunda gran contienda del siglo XX, Estados Unidos superaba con creces sus índices de hacía apenas veinte años. Ese gigante de la producción necesitaba, perentoriamente, el petróleo para poder seguir manteniendo la supremacía global. El primer pozo petrolífero del mundo se excavó en 1859 en Titusville, Pennsilvania, y el emporio de Rockefeller se convertiría, en palabras de Nixon, en la OPEP de finales del XIX.[5] Los enormes recursos petrolíferos encontrados en Oriente Medio en el periodo de entreguerras dieron una ventaja comparativa a los dos imperios coloniales establecidos en esas tierras: Francia y, sobre todo, Inglaterra. Sin embargo, la Segunda Guerra Mundial y el ascenso de la URSS en esa zona desplazaron a las potencias europeas de la zona. La proximidad, y su enorme potencial bélico e industrial, convertían a los soviéticos en un poderoso candidato a controlar un punto clave del globo te-

[2] Richard M. Nixon, *La verdadera guerra: la Tercera Guerra Mundial ha comenzado.* Trad. de Carlos Andrés Alba. Barcelona, Planeta, 1986, p. 87.

[3] Paul Kennedy, *Auge y caída de las grandes potencias.* 3a. ed. Barcelona, Plaza & Janés, 1994. Véase las tablas comparativas en las pp. 322, 326 y 329.

[4] Zbigniew Brzezinski, *El gran tablero mundial.* Barcelona, Paidós, 1998, p. 123.

[5] Richard M. Nixon, *op. cit.,* p. 88.

rráqueo; no obstante, los Estados Unidos estaban también bien instalados en Oriente Medio: hacia 1947, las compañías petroleras estadounidenses controlaban el 42% de las extracciones del área[6] y no cabe la menor duda de que su intención era la de aumentar su influencia sobre *El Dorado* petrolífero.

Hacía 1947-1948 la profecía de Nagib empezaba a cumplirse; el nacionalismo árabe se estaba enfrentando al judío y las superpotencias tendría que decidir: o el petróleo o apoyar la causa sionista. La URSS tomó partido por los países árabes en contra de Israel; Estados Unidos, sin embargo, intentó la cuadratura del círculo: apoyo a Israel a la vez que intentaba mantener el suministro constante del oro líquido hacia sus industrias. Así, Estados Unidos, desde finales de los años cuarentas del siglo XX, se ha tenido que enfrentar en Oriente Medio a intereses contrapuestos que podríamos resumir en: necesidad de contener a la Unión Soviética; necesidad de preservar el abastecimiento de petróleo; necesidad de anular al terrorismo islámico y, finalmente, el interés por defender al Estado de Israel.[7]

Si entre los políticos norteamericanos hubo consenso en cuanto a los tres primeros objetivos no se puede decir lo mismo con respecto al último. Es más, el intento de conciliar los tres primeros, lo que implicaba un acercamiento a las dinastías árabes, parecía totalmente incompatible con dar seguridad al joven estado de Israel. Sin embargo, Estados Unidos se empeñó, y sigue empeñada, en conseguir todos a la vez. Este hecho es lo que ha llevado a que la política norteamericana en esa zona sea ambivalente y, a veces, contradictoria.[8]

En principio, la paradoja procede de la misma asimetría de los intereses que los Estados Unidos tiene con cada una de las partes: Israel y los países productores de petróleo. En el caso de Israel se trata de una relación con un país que apenas supera, en la actualidad, los cinco millones de personas, por lo que el beneficio directo que los Estados Unidos puede recibir es simbólico con respecto al total de su economía. Por el contrario, nuestro vecino del norte recibe más del 20% del total de sus importaciones de petróleo de los países del Golfo Pérsico. Teniendo en cuenta esta enorme asimetría lo lógico hubiera sido que los Estados Unidos hubieran dejado a su suerte hace mucho tiempo a Israel favoreciendo sus relaciones con los países árabes; pero lo cierto es que Estados Unidos ha favorecido enormemente al Estado de Israel durante los

[6] Howard Morley Sachar, *A History of Israel : From the rise of zionism to our time.* Nueva York, Alfred A. Knopf, INC, 1998, p. 287.

[7] Avi Shalim, "The Impact of U.S. Policy in the Middle East", en *Journal of Palestine Studies,* vol. 17, núm. 2, Winter, 1988, p. 15.

[8] *Idem.*

últimos sesenta años. Múltiples factores coadyuvaron a que se estableciera esa asimétrica y sorprendente relación; siguiendo a Bar-Siman-Tov,[9] tendríamos entre ellos a:

A) Los de *baja política*: valores similares con respecto a la democracia y la cultura occidental; influencia del *lobby* judío en Estados Unidos cara a las elecciones y a la aprobación de leyes en el Congreso y Senado. A esos, señalados por Bar-Siman-Tov, nosostros podríamos añadir el peso del fundamentalismo protestante y su visión apocalíptica de la historia: para esta visión, apoyada supuestamente por textos bíblicos y evangélicos, es necesario que el pueblo judío se reestablezca en Israel y que se reconstruya el Templo de Salomón como paso previo a la Segunda Venida de Jesucristo.[10]

B) Entre los de *alta política* se encontrarían: mismos intereses en el contexto de Guerra Fría entre 1970 y 1990; Y, a partir de esa fecha, la contención del terrorismo islámico.

Podríamos resumir ese tipo de relación con la siguiente frase de Ariel Sharon:

> Existe una profunda amistad entre Israel y los Estados Unidos —entre nuestros pueblos y países—. Las bases de esta amistad se deben a valores comunes, al compromiso con la democracia, libertad, paz y comunes intereses, incluyendo la lucha por la estabilidad regional y la prevención del terrorismo y la violencia. [11]

Si tanto Kennedy como Carter afirmaron categóricamente que su relación con Israel era especial[12] no podemos dejar de pensar que la relación del actual

[9] Yaacov Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", *en Diplomatic History,* vol. 22, núm. 2, spring,1998, p. 232.

[10] Así, Brands afirma que uno de los principales motivos del especial interés que tuvo Carter para implicarse tan directamente en el proceso de paz en Israel fue el haber educado en un ambiente baptista gracias al que para Carter Jerusalén y las tierras de la Biblia tenía un profundo significado (H. W. Brands, *Into the Labyrinth: The United States and the Middle East, 1945-1993.* Nueva York, McGraw Hill, 1994, pp. 146-147). Por otra parte, no hay que olvidar que los primeros grupos que ayudaron económicamente a la emigración judía a Palestina estuvieron grupos protestantes de Inglaterra y Estados Unidos. En el último mes de junio (2003) cuando la presión de la Administración Bush se hizo patente con el fin de que el Estado de Israel se retirara de los Territorios Ocupados, líderes ortodoxos judíos viajaron a Estados Unidos buscando el apoyo de los grupos cristianos fundamentalistas de Estados Unidos. Para entender este maridaje se puede ver el articulo de Gary North en http://www.lewrockwell.com/orig/north7.html, visitado el 8-9- 2003.

[11] http://www.us-israel.org/about/index.shtml, visitado el 1-10-2003.

[12] Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: "A Special Relationship?", en *op. cit*., p. 1.

presidente Bush con Israel también lo es, tal como el mismo afirmó:[13] "Lucharemos por nuestros principios y apoyaremos a nuestros amigos en el mundo. Y uno de los más importantes es el Estado de Israel". Para demostrarlo basta con repasar la agenda del gobierno estadounidense durante junio (2003) para darnos cuenta de esa afirmación: Bush, Powell, Condolezza Rice y el enviado especial para la zona, Wolf, llegaron en el plazo de unas tres semanas para interesarse por el conflicto palestino-israelí. No es pues extraño que la percepción generalizada es la de que Estados Unidos apoyó siempre y en todo momento a Israel. Y la respuesta es cierta en términos generales; sin embargo, la realidad, como suele pasar, siempre es más compleja. En las siguientes líneas intentaré hacer un rápido recorrido por las relaciones entre Estados Unidos e Israel en los últimos cinco decenios y medio con el fin de esclarecer qué tipo de relaciones hubo entre esos dos países y cuales fueron las causas de esa relación tan estrecha.

Las preguntas que pretendo plantear, e intentaré responder, serán las siguientes: ¿A qué factores se deben estas especiales relaciones entre países tan asimétricos como son los Estados Unidos e Israel? ¿Esas relaciones siempre fueron así o hubo periodos en los que hubo tensión? ¿Cómo manejó —o está manejando— Estados Unidos y cómo le está afectando esas relaciones con respecto a los países árabes productores de petróleo?

Roosevelt: adentrándose en el laberinto

Joseph Grew, subsecretario de Estado, advirtió en un memorando de 1945 que las actividades sionistas en los Estados Unidos se convertirían en la mayor amenazada para establecer buenas relaciones con los países árabes productores de petróleo. Roosevelt, a pesar de su afinidad por la causa sionista, se dejó llevar por la *Realpolitik* y por los consejos de Edward Stettinius, su secretario del Departamento de Estado, quien le aconsejó entrevistarse con el rey de Arabia Saudita con el fin de conseguir petróleo[14]. Roosevelt creyó que convencería al rey para que cediera ante el problema de los judíos desplazados de Europa y accediera a admitirlos en Palestina. Ante la negativa del rey, Roosevelt entendió: si quería la amistad de Arabia Saudita había que olvidar a los desplazados judíos. Según el asistente del presidente norteamericano en ese mo-

[13] http://www.us-israel.org/about/index.shtml, visitado el 1-10-2003.
[14] H. M. Sachar, *op. cit.*, pp. 254-255.

mento, David K. Niles, de haber continuado vivo Roosevelt es posible que Israel no hubiera nacido.[15]

Truman y Eisenhower: amigos pero no tanto

Truman, desde niño, tenía una cierta afinidad hacia el puebo judío y hacia el sionismo.[16] Además, cuando llegó al poder, el horror del Holocausto le empujaba a favorecer la emigración hacia Palestina de los judíos desplazados de Europa. También influía en su visión de la jugada el hecho de que el *lobby* judío era enormemente eficaz. La AZEC (American Zionist Emergency Council), fundada en 1943, se había convertido en el grupo de presión más importante de Estados Unidos,[17] por lo que no fue extraño que Robert Hanegan, Presidente del Comité Nacional del Partido Demócrata, informara a Truman de la importancia que tendría su postura prosionista para favorecer la recaudación de fondos para el partido demócrata,[18] Esas presiones hicieron que los Estados Unidos fueran favorables a la partición de Palestina y a la creación del Estado de Israel en mayo de 1948. La posición de Truman no fue fácil, no sólo se enfrentó a la tradicional posición del Departamento de Estado sino que, incluso, su secretario de Estado, George Marshall, le criticaría de haber envilecido la presidencia al haber supeditado la política exterior a las elecciones.[19] Aún así, la relación bilateral entre los dos países distó de ser especial entre 1948 y 1960.[20] La baja política animó a Truman a reconocer a Israel en 1948, pero tanto el pentágono como la CIA intentaron minimizar esa relación ya que entendían, con razón, que podía dañar los intereses de los Estados Unidos en la región.[21] Tanto es así, que el Estado de Israel pudo hacer frente a la guerra del 48-49 gracias al armamento checo y no al estadounidense.[22]

En cuanto a la administración Eisenhower, el presidente y su secretario de Estado, Foster Dulles, consideraron que las relaciones con Israel eran un obs-

[15] *Idem.*

[16] *Ibid*., pp. 255-256.

[17] *Ibid*., p. 289.

[18] *Ibid*., p. 290.

[19] A. Shalim, "The Impact of U.S. Policy in the Middle East", en *op. cit*., p. 17.

[20] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit*., p. 233.

[21] *Idem.*

[22] Thomas Baylis, *How Israel Was Won: A Concise History of the Arab- Israeli Conflict.* Maryland, Lexington Books, 1999, p. 69.

táculo a la seguridad de los intereses estadounidenses, especialmente en cuanto a la contención del comunismo.[23] Que la afinidad de Eisenhower hacia Israel no era muy grande quedó demostrada ampliamente cuando, por ejemplo, impuso sanciones económicas a Israel tras la crisis del Canal de Suez de 1956 y cuando amenazó a Israel con expulsarla de la Naciones Unidas e incluso de romper relaciones diplomáticas.[24] La posición de Dulles[25] era clara en ese sentido; en febrero de 1957, tras conocerse que Israel era reticente a retirarse de la Franja de Gaza y de un área en el Sinaí cercana a Puerto Eilat, afirmó ante un grupo de senadores que, si Israel seguía empecinándose, se desataría una agitación sin fin: los ataques guerrilleros volverían a empezar, el petróleo cesaría de llegar a Europa y la influencia de la Unión Soviética aumentaría en la zona. En definitiva, concluía Dulles, sucedería todo aquello que se pretendía evitar desde el nacimiento de Israel en 1948. Por su parte, Eisenhower envió una carta a Ben Gurión en donde le animaba a retirarse antes de que se encontrara con menos amigos de los que hasta ese momento había tenido.[26]

Es decir, antes de 1960 la *baja política* —afinidades políticas y culturales— hacían pensar a la opinión pública que la relación era especial; sin embargo, la *alta política* pesó más en las decisiones de Washington: negó a Israel la posibilidad de entrar en la OTAN y no aceptó el ofrecimiento de instalar una base militar estadounidense en el Neguev.[27] En ese momento era, a los ojos estadounidenses, más conveniente atraerse a los países árabes con el doble propósito de mantener abierto el canal del petróleo y evitar la intromisión de la URSS en la zona. Por otra parte, en la política de *Contención* de Eisenhower, Israel no tenía un papel importante y él, personalmente, minimizaba el miedo israelí a ser atacado.[28]

Kennedy y Johnson: una relación especial

En 1962 Kennedy dijo en conversación privada a Golda Meir: "Los Estados Unidos tiene una relación especial con Israel en el Medio Oriente, únicamente

[23] A. Shalim, "The Impact of U.S. Policy in the Middle East", en *op. cit.*, p. 17.

[24] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit.*, p. 233.

[25] H. W. Brands, *op. cit.*, p. 71.

[26] *Ibid.*, p. 72.

[27] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit.*, pp. 233-234.

[28] *Ibid.*, pp. 234-235.

comparable con la que tienen con Gran Bretaña acerca de un amplio abanico de asuntos mundiales".[29] Johnson sentía también simpatía por Israel.[30] Las administraciones demócratas de los años sesentas se tuvieron que enfrentar al pan-arabismo nasseriano, a la unión de Siria a Egipto y a la, cada vez mayor, influencia de la URSS en Oriente Medio.[31] Con el fin de no perder poder en esa zona se estimularon las reformas en Irán, se estimuló las relaciones Israel-Irán y las de Israel con Turquía. A la vez, Kennedy insistía en la necesidad de que Israel no desarrollara el programa de armamentos nucleares. Tel Aviv se mostraba reticente pero, finalmente, Levi Eskhol, más flexible que Ben Gurión, cedió y prometió no ser el primer país de la zona en hacerlas. A cambio, Estados Unidos inició el envió de armas a Israel que, sin ser importante, si era significativo para el joven Estado.

Algo había cambiado. Kennedy, al igual que Eisenhower, entendía que una buena relación entre Israel y los países árabes era fundamental para conservar los intereses estadounidenses en la zona; sin embargo, a diferencia de Eisenhower, no veía a Israel como un estorbo sino como una fuerza positiva que, al compartir los ideales norteamericanos, le podía ser de gran utilidad en la zona.[32] Además, a diferencia de su predecesor, sí reconoció la inseguridad de Israel pues la venta de armas de la URSS a Irak, Siria y Egipto ya era un hecho. Johnson no hizo más que intensificar esa relación (1964-1967). Además del aumento de armamento enviado por la URSS a Egipto, Johnson necesitaba el apoyo del *lobby* judío en su campaña en Vietnam[33].

La guerra de 1967, quizá fue el primer momento en el que ambos países coincidieron en la situación global. Israel, previendo un ataque, golpeó primero, aún a riesgo de ir sola. Johnson había anunciado antes: "Israel no irá sola a no ser que decida ir sola".[34] Sin embargo, Israel sabía que una vez iniciada la contienda, la URSS podría entrar en la guerra ya que los soviéticos habían amenazado: "Si Israel inicia el ataque militar la Unión Soviética apoyará al atacado",[35] por lo que Israel preveía que, una vez iniciada la guerra, Estados Unidos

[29] *Ibid*., p. 231.

[30] William B. Quandt, "America and the Middle East: A Fifty Year Overview", en Carl M. Brown. *Diplomacy in the Middle East: the International Relations or Regional and Outside Powers.* Londres, I. B. Tauris. 2003, p. 65.

[31] *Ibid*., pp. 63-65.

[32] A. Shalim, "The Impact of U.S. Policy in the Middle East", en *op. cit*., p. 18.

[33] Y. Bar-Siman-Tov, *The Israeli-Egyptian War of Attrition, 1969-1970.* Nueva York, Universidad de Columbia, 1980, pp. 236-239.

[34] T. Baylis, en *op. cit*., p.163.

[35] *Idem.*

no tendría otra salida que apoyarles. Las previsiones se mostraron ciertas hasta el punto de que, una vez iniciada la contienda, los Estados Unidos ni siquiera protestaron por el ataque del ejército Israelí al barco de vigilancia *Liberty*. Su destrucción impidió a los Estados Unidos saber exactamente saber lo que estaba pasando y dejó las manos libres a los israelíes en los Altos del Golán. Ante la amenaza de los soviéticos de intervenir,[36] los norteamericanos olvidaron el *afaire*. El cambio de rumbo quedó materializado con el aumento de envío de armamento. Si en 1963 se enviaron armas por un valor de 44.2 millones de dólares, en 1968 la suma alcanzaba la cifra de 995.3 millones.[37]

La victoria de Israel en la guerra de los Seis Días en 1967 produjo una serie de cambios que llevarían al establecimiento de, ahora sí, una verdadera relación especial entre los dos países. Los factores que influyeron en ese cambio fueron:[38] la ocupación de Israel del Sinaí, de Cisjordarnia, de Gaza y de los Altos del Golán convertían de pronto a los Estados Unidos en el mediador necesario entre los países árabes e Israel; el poderío militar israelí impresionó a los países árabes y a los soviéticos, incluso a los propios norteamericanos: Israel, a los ojos de los norteamericanos, empezó a verse de forma más atractiva cara el enfrentamiento democracia-comunismo; Estados Unidos, al comprobar que Israel había ganado la guerra sin intervención directa de los Estados Unidos, entendió que era más rentable el apoyo económico y militar a una tercera potencia que la presencia de tropas estadounidenses en una zona de conflicto. Vietnam estaba siendo un buena escuela de lo que no se debía hacer.

A partir de ese momento la política de Estados Unidos persiguió, en líneas generales, dos objetivos: conseguir que Israel devolviera los territorios ocupados y armar a Israel, utilizándolo como contención ante el avance del comunismo en la zona.

Nixon y Kissinger: golpear para atraer

A partir de Nixon dos visiones aparecieron con respecto a Oriente Medio: la del Secretario de Estado William Rogers y la del Consejero de Seguridad Henry Kissinger.

[36] *Ibid*., p. 176.

[37] Malik Mutfi, “The United States and Nasserist Pan-Arabism”, en David W. Lesch, ed., *The Middle East and the United States: A Historical and Political Reassessment,* Colorado, 1996, p. 180.

[38] Y. Bar-Siman-Tov, *The Israeli-Egyptian War of Attrition 1969-1970*, p. 241.

Rogers aseguraba que la inestabilidad en Oriente Medio y la incursión de la URSS en la zona era debida al conflicto con Israel y, en especial, a su intransigencia, que llevó a la guerra del Yom Kippur. Por lo tanto, era partidario de presionar a Israel para que hiciera concesiones. Kissinger, por otra parte, veía la relación con Israel como una parte de la lucha entre los dos superpoderes. Proponía disminuir la influencia de los radicales árabes y de la Unión Soviética y aumentar el poderío Israelí. De esta forma, los estados árabes se darían cuenta que sólo los Estados Unidos, y no la URSS, serían quienes les podrían ayudar en solucionar sus diferencias con Israel. Según el mismo Kissinger,[39] la URSS fue quien llevó la pauta en las negociaciones acerca de Oriente Medio durante los sesentas y "sólo se podía romper el estancamiento si todas las partes tuvieran que enfrentarse a la fundamental realidad geopolítica del Oriente Medio: que Israel era demasiado fuerte […] y que los Estados Unidos estarían alerta contra toda intervención soviética". La conclusión era obvia para Kissinger: la clave de la paz en el Medio Oriente residía en Washington y no en Moscú. Si los Estados Unidos jugaban sus cartas con cuidado, los soviéticos tendrían que contribuir a una auténtica solución, o bien uno de los clientes árabes rompería filas y empezaría a desplazarse hacia los Estados Unidos. En ambos casos se reduciría la influencia soviética entre los Estados árabes radicales.[40]

Nixon optó por la vía intermedia: presionar a Israel para que hiciera concesiones y armarlo para atraerlo a Israel según la visión de Kissinger. Así, con Nixon, las posiciones de Israel coincidían con las de Estados Unidos en términos de política global. Nixon afirmó: "Nuestros intereses son a favor de la libertad y no necesariamente a favor de Israel debido al voto judío. Estamos con Israel porque Israel desde nuestro punto de vista es el único estado en Oriente Medio que está a favor de la libertad y es una barrera efectiva a la expansión soviética".[41] Barrera que fue muy útil en la guerra de 1970 en Jordania: Estados Unidos pudo quedarse al margen gracias al ejército israelí y así evitar un mayor enfrentamiento con la URSS. De tal forma que Kissinger pudo decir, sin mentir, a Golda Meir que los Estados Unidos tenían la suerte de contar con un aliado como Israel en la zona.[42] En definitiva, para la doctrina de Nixon Israel tenía un papel importante en Oriente Medio. La experiencia de Vietnam estaba ense-

[39] Henry Kissinger, *La Diplomacia.* Trad. de Mónica Utrilla. México, FCE, 1995, p. 731.
[40] *Ibid.*, p. 732.
[41] Y. Bar-Siman-Tov, *The Israeli-Egyptian War of Attrition 1969-1970*, p. 244.
[42] *Ibid*., p. 245.

ñando que no era suficiente un gran poderío armamentístico. Era también necesario tener aliados en las zonas de conflicto, e Israel lo era.[43]

Siguiendo la visión expuesta, la política de los Estados Unidos en esa zona estuvo centrada fundamentalmente en tres países:[44] Israel, Irán y Arabia Saudita. Israel sería considerado como un aliado y se debía mantener bajo la influencia de los Estados Unidos. En cuanto a Irán y Arabia Saudita, los territorios ocupados por los israelíes serían utilizados como moneda de cambio y, por si fuera poco, la ayuda militar a Israel sería lo suficientemente grande como para convencer a los países árabes que la única posibilidad viable en Oriente Medio era el estar cerca de los Estados Unidos. Así, la ayuda militar llegó generosamente a Israel. Si entre 1950 y 1970 se envió armamento por un total de 653 802 millones de dólares, sólo en 1971 se envió 440 018 millones, para subir a 472 298 en 1972 y a 2 505 323 en 1974, después de la guerra del Yom Kippur.[45] A su vez, se venderían armas a los países árabes amigos con el fin de controlar la oposición interna y la posible amenaza de los soviéticos.[46] Irán sería tratado como uno de sus grandes aliados; su enorme riqueza ayudaría a modernizar al país y podría comprar armas a los norteamericanos. En cuanto a Arabia Saudita, enormes sumas de dinero, en manos de empresarios relacionados con la familia reinante, estarían seguras en bancos norteamericanos o se invertirían en lujosas mansiones en ese país.

Sin embargo, los políticos del Departamento de Estado no valoraron la humillación profunda que estaba sufriendo el mundo árabe; y la guerra del Yom Kippur de 1973 bien pudiera ser vista como el resultado de esa frustración. La guerra condujo al embargo de petróleo y a una crisis mundial. A partir de la guerra, la posición de Nixon cambió ya que su premisa principal —armar a Israel para evitar la guerra— fracasó. A partir de ese momento la política estadounidense incluyó no sólo el factor israelí sino también el árabe.[47] Gracias a esta nueva política, Washington supo sacar ventaja de la guerra:[48] evitó el aplastamiento de los ejércitos árabes por parte de los israelíes, lo que les permitía

[43] A. Shalim, "The Impact of U.S. Policy in the Middle East", en *op. cit*., p. 18.

[44] W. B. Quandt, "America and the Middle East: A Fifty Year Overview", en Carl L. Brown, *op. cit*., pp. 65-67.

[45] Anne Hessing Cann, "United States Arms to the Middle East 1967-1976: A Critical Examination", en *Great Power Intervention in the Middle East*, Nueva York, 1979, p. 103.

[46] *Ibid*., p. 104.

[47] A. Shalim, "The Impact of U.S. Policy in the Middle East", en *op. cit*., p. 19.

[48] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit*., p. 248.

mostrarse como árbitros imparciales en el conflicto y facilitaba un mayor acercamiento. De esta forma, los países árabes pudieron percibir como más beneficiosa la relación con los norteamericanos que con rusos; por otra parte, una vez mejoradas las relaciones con los países árabes, la importancia de Israel en el contexto de la Guerra Fría disminuía, lo que facilitaba la presión para que Tel Aviv devolviera parte de los territorios ocupados en 1967.

Como afirmaría Kissinger, a partir de ese momento se "necesitaría el apoyo norteamericano, primero para restaurar el *statu quo* ante y luego para lograr un avance hacia la paz". [49] El éxito de esta política fue evidente en el caso de Egipto que llevó a los acuerdos de Camp David (1979); también hubo otros países que se deslizaron hacia los Estados Unidos como fueron Irak, quien le compró alta tecnología;[50] y la misma Arabia Saudita suprimió el embargo cinco meses después de haberlo iniciado.[51] En cuanto a Jordania, la ocupación por parte de Israel de Cisjordania en 1967 y, por lo tanto, de la Explanada de las Mezquitas —el tercer lugar santo para todo musulmán—, implicaba que Israel y su aliado Estados Unidos se convertían en enemigos. Sin embargo, el intento de la OLP en 1970 de derrocar al rey Hussein hicieron que Jordania tuviera que pedir ayuda precisamente a Israel con el fin de expulsar de su territorio a los revoltosos; aún, cuando difícilmente Hussein pudiera estar contento con el resultado de la guerra de 1973. Éste sabía que su permanencia en el poder dependía en gran medida de los gobernantes de Tel Aviv y Washington. En cuanto a Irán, el régimen de Reza Pahlevi dependía para su supervivencia de los Estados Unidos y poco podía hacer en contra de quien le había apoyado a subir al trono, teniendo en cuenta que desde 1953 había una oposición interna muy fuerte al gobierno.[52] A pesar de que la política de Nixon y Kissinger tendría algunos años más tarde sus frutos en los acuerdos de Camp David, lo cierto es que cuando llegó la nueva administración demócrata de Carter la solución a los problemas en Oriente Medio no sólo estaban lejos de solucionarse sino que su

[49] H. Kissinger, *op. cit*., p. 733.

[50] Phebe Marr, "Iraq: Balancing Foreign and Domestic Realities", en *Diplomacy in the Middle East: The International Relations or Regional and Outside Powers*. Londres/Nueva York, I. B. Tauris, 2003, pp. 193-194.

[51] Hermann Frederick Eilts, "Saudi Arabia´S Foreing Policy," en L. Carl Brown, ed., *Diplomacy in the Middle East: The International Relations or Regional and Outside Powers*. Londres/Nueva York, I. B. Tauris, 2003, p. 228.

[52] Sussan Siavoshi, "Iranian Perceptions of the United States and the Mussadiq Period", en David W. Lesch, ed., *Middle East and the United States: A Historical and Political Reassessment*. Colorado, Westview Press, 1996.

complejidad había aumentado en dos sentidos:[53] el aumento de costo y la aparición del pueblo palestino como entidad organizada gracias a la OLP.

Carter: distender para ganar

La época Carter se caracterizó por un compromiso idealista, pero a veces poco real, en defensa de los derechos humanos —Chile, Argentina, URSS— y a favor de los acuerdos para restringir la construcción de las armas nucleares. Sin embargo, su política en términos globales careció de la consistencia necesaria en un contexto nada fácil al debatirse entre las propuestas de contención total en cualquier parte del mundo —de su Consejero Nacional de Seguridad, Brzezinski— o las de acuerdos económicos entre las dos superpotencias —apoyadas por Vance, Secretario de Estado—.[54] No obstante, tuvo un éxito notable en la zona más conflictiva de todo el mundo: Oriente Medio. Varios factores ayudaron a ese éxito. Carter se empeñó personalmente en la cuestión de Oriente Medio, en parte debido a su influencia protestante, en donde Jerusalén y los territorios bíblicos tienen un especial significado. Pero también tenía un interés político concreto: si él triunfaba en donde tantos otros habían fracasado el esfuerzo sería redituable.[55] En 1972 Carter afirmaba "tenemos una relación especial con Israel. Es crucial que en nuestro país o en cualquier parte del mundo que nadie dude acerca de que nuestro primer compromiso en el Oriente Medio es proteger el derecho de Israel a existir, a existir permanentemente, y a existir en paz".[56] Además, la segunda mitad de los setentas, disfrutó de una cierta distensión Este-Oeste lo que le permitió intentar un acuerdo con la URSS acerca de Oriente Medio. Asimismo, la desaparición de Nasser y la llegada al poder de Sadat en Egipto ayudó en gran manera a la política del presidente norteamericano, pudiéndose iniciar un nuevo periodo en las relaciones Estados Unidos e Israel.[57] Sadat ayudó mucho en esa nueva relación al dejar de lado a

[53] William R. Polk, *The Elusive Peace: The Middle East in the Twentieth Century.* Nueva York, St. Martin's Press, 1979, p. 126.

[54] Walter La Feber, *America Russia and the Cold War 1945- 1990*. 6a. ed. USA, Mc Graw-Hill, 1980, pp. 284-290.

[55] H. W. Brands, *op. cit.*, pp. 146-147.

[56] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit.*, p. 231.

[57] Bernard Reich, "The United States and Israel: The Nature of a Special Relationship", en David W. Lesch, ed., *Middle East and the United States: A Historical and Political Reassessment*, Colorado, Westview Press, 1996, p. 236.

la URSS y volverse hacia los Estados Unidos.[58] En el momento en el que gobernante egipcio tendió la mano a Washington, el gobierno norteamericano se concentró en la búsqueda de acuerdos bilaterales más que en los multilaterales. Así, Carter, gracias a la estrategia del palo y la zanahoria —acercamiento a los países árabes y dinero para armas a Israel— pudo conseguir los acuerdos de Camp David en los que la península del Sinaí pasaba de nuevo a manos de los egipcios. En un nuevo contexto de mejores relaciones con los países árabes —Egipto e Iraq— Carter no dudó en amenazar a Begin para que cediera. De no haber cedido éste, las ayudas económicas a Israel hubieran peligrado.[59] El acuerdo de paz se consiguió, Israel recibió una generosa ayuda económica y Arabia Saudita y Egipto ayuda militar. Los norteamericanos seguían con su política de balances.

Reagan: el mejor amigo de Israel

La política de Reagan hacia Oriente Medio estuvo basada en cuatro premisas:[60] se debía asegurar el suministro de petróleo por parte de los países árabes a Estados Unidos; el conflicto palestino-israelí había dejado de ser tan importante y se podía dejar de lado; Israel y los países árabes eran zonas distintas y cada una tenía su propia dinámica y, por lo tanto, había que tratarlas por separado; los estados en esa zona debían ser defendidos de la amenaza soviética. De estas cuatro se puede deducir la quinta: Israel era un punto importante en la lucha Este-Oeste y Estados Unidos debía apoyarla con toda su fuerza. El Secretario de Estado de Reagan, Alexander Haig, lo manifestó de forma diáfana: "Israel no ha tenido mejor amigo en la Casa Blanca que Reagan".[61] Reagan veía a Israel —al igual que toda su política exterior— en términos de la tensión Este-Oeste y en ese contexto Israel era el amigo ideal que nunca le iba a traicionar ya que su existencia dependía de la fortaleza estadounidense. La relación de Reagan, de esta forma, no sólo se veía como el resultado de una cierta afinidad —cultural, política o religiosa— si no en términos globales de poder en contra de la Unión Soviética.[62]

[58] H. Kissinger, *op. cit*., p. 734.

[59] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit*., p. 251.

[60] A. Shalim, "The Impact of U.S. Policy in the Middle East", en *op. cit*., p. 20.

[61] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit*., p. 252.

[62] B. Reich, "The United States and Israel: The Nature of a Special Relationships", en David W. Leisch, ed., *op. cit*., p. 237.

En septiembre de 1982, Reagan anunciaba públicamente su plan para conseguir la paz en Oriente Medio. Según él, la OLP era el mayor obstáculo para alcanzar la paz —en Israel y en el Líbano— y repitió en varias ocasiones el derecho legítimo de Israel a vivir bajo fronteras seguras y defendibles".[63] El discurso de Reagan terminó con un contundente: "El compromiso de América con la seguridad de Israel es total. Y, podría añadir, también el mío".[64] Sin embargo, Reagan no consideraba a Cisjordania y Gaza como esenciales para la defensa de Israel y le conminaba a que diera pasos para retirarse de esas zonas.[65] A pesar de esos buenos propósitos la administración Reagan no se caracterizó por la presión sobre el gobierno israelí en ese sentido. En definitiva, la batalla importante era contra la URSS y no contra su mejor aliado en Oriente Medio, como lo demostró la cooperación sin precedentes en materia militar y asistencia económica. Así, entre 1980 y 1988, se firmaron varios tratados de cooperación estratégica, y se nombró a Israel como el mayor aliado no perteneciente a la OTAN.[66] Durante su Administración, Israel recibió 22.9 mil millones. Sin embargo Reagan no olvidó a sus aliados sauditas a los que vendió AWACS y F-15.[67] Siguiendo con esa política de balances, el sueño de Reagan era establecer un consenso entre los Estados Unidos, Israel y Arabia Saudita intentando crear una especie de alianza regional.[68] Alianza más necesaria que nunca en un momento en el que Irán, el otro gran productor de petróleo, había declarado la guerra santa a los Estados Unidos. La Alianza, como era previsible, no se consiguió. Reagan se equivocó: Israel y los países árabes sí estaban en la misma zona y en la diplomacia no se podían separar del todo. Pero si no se podía separar, sí que se podía conseguir alianzas con los países árabes aprovechando sus diferencias. Se había perdido Irán, pero se podía ganar Irak aprovechando la guerra con el régimen de Jomeini.

[63] Mark A. Tessler, *A History of the Israeli-Palestian Conflict.* Bloomington, Ind., Universidad de Indiana, 1994, p. 601.

[64] *Idem.*

[65] *Ibid.* p. 602.

[66] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit*., p. 252.

[67] B. Reich, "The United States and Israel: The Nature of a Special Relationships", en David W. Leisch, ed., *op. cit*., p. 238.

[68] Y. Bar-Siman-Tov, "The United States and Israel since 1948: A Special Relationship?", en *op. cit*., p. 252

Bush y Clinton: y el Muro se cayó

En el momento de llegar Bush al poder, 1988, la situación en Oriente Medio había cambiado mucho con respecto al año anterior.[69] Irak había obligado a Irán a firmar un alto el fuego beneficioso para el gobierno de Sadam. También en 1988, en un encuentro en Argelia, las naciones árabes declararon a la OLP como la única organización que representaba a los palestinos. Por su parte, el Consejo Nacional Palestino reconoció a finales de 1988 el Estado de Israel y el derecho de Palestina a tener un Estado.[70] Ese supuesto nuevo Estado —ya que sólo existía en papel— fue reconocido por más de cien naciones incluyendo la Unión Soviética y China, pero lo no fue por los Estados Unidos, Europa Occidental ni por Israel.[71]

En los primeros dieciocho meses del gobierno Bush, la política hacia Israel varió con respecto a las líneas generales de toda su política exterior. Se estaban llegando a acuerdos con la URSS —gracias a la llegada de Gorbachov— en sitios como Afganistán, Namibia, Angola o Mozambique. Siguiendo esta línea, Bush deseaba llegar a un acuerdo con respecto a Oriente Medio, pero, si ése era su deseo, lo más normal es que hubiera llegado a un acuerdo a través de la OLP; sin embargo no fue esa su línea de actuación, sino que siguió la línea elaborada en 1988 por Dennis Ross y Richard Haas, miembros del *Washington Near East Policy*, en la que se insistía en la tradicional política hacia Tel Aviv, con algunos pequeños ajustes de acuerdo con el nuevo contexto mundial de distensión.[72]

Sin embargo, la guerra contra Irak obligó a Bush a variar un poco su tradicional política hacia Israel. La invasión de Kuwait por Irak obligaba a los Estados Unidos a buscar una alianza con los países árabes con el fin de atacar con el mayor número de fuerzas —materiales, pero sobre todo morales—, lo que implicaba que la alianza estratégica con Israel, más que una ayuda, se convertía en un estorbo. El hecho de que los Estados Unidos presionaran a Israel para que este no respondiera a los ataques iraquíes —a cambio de misiles defensivos *Patriots* procedentes de Estados Unidos— acababa con la idea de

[69] Kamil Mansour, *Beyond Alliance: Israel in U. S. Foreign Policy*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1994, p. 180.

[70] Helena Cobban, "The Palestinians from the Hussein-Arafat agreement to the Intifada", en Robert O. Freedman, edit., *The Middle East from the Iran-Contra to the Intifada.* Universidad de Syracuse, pp. 257-259.

[71] T. Baylis, *op. cit*., p. 254.

[72] K. Mansour, *op. cit*., pp. 180-181.

que Israel defendía los intereses norteamericanos en la zona.[73] Por otra parte, la coalición Laboristas-Likud gobernante en ese momento se deshizo; a partir de ese momento el líder del Likud, Shamir, gobernaría en minoría con el apoyo de grupos marginales que apoyaban la colonización de Cisjordania. Debido a esas razones, la visión del gobierno de Bush hacia Israel cambió, convirtiéndose en la primera, desde Eisenhower, en mostrar una actitud recelosa ante Israel —apoyada por algunas voces disidentes judías, dentro de Israel y de la comunidad judía internacional— y actuó en contra de la política de asentamientos y de falta de respeto de los derechos humanos de los palestinos.[74]

La presión, tanto interna como externa, tuvo efecto, y en 1992 en la batalla electoral los laboristas conseguían situar a Rabin como primer ministro de Israel. De esta forma, cuando llegó Clinton al poder, 1993, la suerte le sonrió. Además de ser un gran amigo de Israel, la llegada de los laboristas Rabin y Peres al gobierno ayudaron al buen entendimiento. Ambas administraciones buscaban la pacificación de la zona como salida a los graves problemas. La nueva actitud pronto dio sus frutos en los acuerdos de Oslo de 1993: Jordania inició relaciones con Israel, y Estados Unidos mejoró sus relaciones con Siria. Clinton siguió aportando puntualmente a Israel tres mil millones de dólares anuales y se firmó un acuerdo por el que Israel estaría al mismo nivel que los países de la OTAN en cuanto a transferencia de tecnología de punta procedente de los Estados Unidos. En cuanto a los países árabes, las buenas relaciones estaban aseguradas: el proceso de paz en Israel parecía que iba en buen camino y la mayoría de los países —incluyendo a Irán— estaban encantados con la guerra del Golfo y las sanciones económicas impuestas desde Washington a Bagdad. En general, se podía decir que Clinton había cosechado éxitos en Oriente Medio, sin embargo tenía que terminar lo empezado. Durante el año 2000, ya en su último año como presidente, el mandatario estadounidense convenció a palestinos e israelíes de la necesidad de llegar a un acuerdo de paz definitivo. La actitud de Barak fue generosa, ofreció incluso la posibilidad de que la futura capital palestina se asentara en Jerusalén Este. El conocimiento de esa oferta desató una oleada de protestas en Israel; protestas que aprovechó Sharon, candidato del Likud a la presidencia. En julio de ese año parecía claro que los acuerdos de Camp David no iban a llegar a buen puerto. Una serie de problemas lo impidieron: los refugiados, la soberanía de las carreteras y de la ribera del Jordán. El descontento era general. Sharon, consciente de la debilidad de

[73] *Ibid*., p. 186.
[74] *Cf.* H. M. Sachar, *op. cit*., p. 974.

Barak se paseó por la Explanada de las Mezquitas el 28 de septiembre. La excusa fue perfecta para el mundo político palestino. La Segunda Intifada, ya preparada, empezó en ese mismo día. La administración Clinton, con las elecciones presidenciales a las puertas poco podía hacer. Había que dejar el asunto en manos del siguiente presidente.

George W. Bush : la neurosis como política

George W. Bush, en su discurso inaugural el 20 de enero de 2001, dejó clara cual iba a ser su política en cuanto a la defensa de los Estados Unidos: "Los enemigos de nuestra libertad y de nuestro país no deben equivocarse […] Defenderemos nuestros intereses y nuestros aliados […] Enfrentaremos la agresión y la mala fe con resolución y fuerza".[75] Sin embargo, el objetivo principal de la política exterior de Bush, según sus propias palabras, no sería la lucha contra los enemigos de su nación, sino que se centraría en fortalecer los lazos económicos y políticos con Latinoamérica y, en especial, con México.[76] Esta política cambió radicalmente a partir de los atentados del 11 de septiembre. A partir de ese momento la lucha contra el terrorismo se convertiría en el eje de toda su política. En octubre se atacaba a Afganistán y el 1 de febrero de 2002, Bush pronunciaba su famoso discurso acerca del "Eje del mal" que estaría supuestamente formado por Irán, Irak y Corea del Norte. En ese año se aprobó el aumento del gasto en defensa más alto desde 1980.[77] El 19 de marzo de 2003 iniciaba el ataque a Irak.

Aunque ya pasaron más de cuatro años de la invasión a Irak y todavía es muy pronto para valorar el alcance de la nueva visión en las relaciones internacionales, cabe poca duda de que los Estados Unidos —y por ende, el mundo— ha iniciado una nueva época con respecto a la geopolítica mundial. Las líneas generales de esta política, siguiendo a Ikenberry serían:[78] mantenimiento del mundo unipolar; cambio en la forma en la que las amenazas —especialmente las procedentes de grupos terroristas— deben ser enfrentadas lo que implica-

[75] Discurso inaugural del presidente George W. Bush, 20 de enero de 2001, en http://www.bartleby.com/124/pres66.html, consultado el 20 de septiembre de 2003.

[76] http://www.wikipedia.org/wiki/George_W._Bush#Foreign_policy, consultado el 20 de septiembre de 2003.

[77] http://www.bartleby.com/65/bu/BushGWlkr.html, consultado el 20 de septiembre de 2003.

[78] G. John Ikenberry, "La ambición imperial de Estados Unidos", en *Foreign Affairs en Español*, vol. 2, núm. 3, otoño-invierno, 2002, pp. 8-15.

ría que deberían ser atacadas antes de que estas actúen con toda la fuerza disponible (guerra preventiva); lo anterior implicaría una redefinición de lo que es soberanía, aún pasando por encima de tratados internacionales.

Partiendo de esas premisas, la política en Oriente Medio, también tendría como primer objetivo el acabar con el terrorismo, según manifestó Williams Burns, subsecretario de Estado para Oriente Medio,[79] el 18 de junio de 2002. En ese discurso, Burns acusó a Irán de seguir promoviendo el terrorismo y se comprometía a evitar cualquier posibilidad de que Sadam volviera a amenazar la región. Seguidamente, expresó cuáles eran los puntos más importantes ante los que se enfrentaba en Oriente Medio su administración: reestablecer la esperanza en la búsqueda de la paz entre árabes e israelíes y los problemas económicos y sociales a los que se enfrentaba la población en esa zona. Con respecto al conflicto palestino-israelí, Burns, dejó clara la posición de la Administración Bush: "La relación Estados Unidos-Israel es más fuerte que nunca, y no puede haber duda de que esta administración está comprometida con la seguridad de Israel", aún así, tampoco dudaba en criticar la política de asentamientos en Cisjordania y en defender la creación de un Estado Palestino: "Ambos pueblos merecen un futuro que ponga fin al corrosivo impacto de la ocupación y de los asentamientos, un futuro que acabe con las humillaciones diarias bajo un régimen de ocupación, un futuro que permita a los palestinos tener su propio Estado, un gobierno responsable y la oportunidad de unas vidas normales y dignas para ellos y sus hijos".

Sin embargo, aunque el conflicto palestino-israelí es el más acuciante no por eso es el único. El empuje económico y social de una zona inmensamente rica, pero con terribles desigualdades, es, sin lugar a dudas, un grave pendiente en la agenda estadounidense. Pero, como el mismo Burns afirmó, es difícil llegar a un acuerdo con los países árabes sobre cualquier cosa, incluyendo el ataque a Irak, sin tener en cuenta el proceso de paz palestino. De hecho, en las conversaciones del Secretario Asistente con los líderes árabes durante esos meses prácticamente el único tema que se trataba era ese: cómo actuaría Estados Unidos para resolver el conflicto.[80] Estados Unidos lo sabía, y lo sabe: no se llegará a la estabilidad en la zona mientras no se solucione el problema palestino ya que, como afirma Mark Strauss, editor de la revista *Foreing Policy*

[79] Discurso pronunciado ante el House International Relations Committee, Subcommittee on the Middle East and South Asia Washington, DC el 18 de junio de 2002. http://www.scoop.co.nz/mason/stories/WO0206/S00096.htm, consultado el 20 de septiembre de 2003.

[80] Peter Grier, "Bush Relearns Lessons of Mideast", en *Christian Science Monitor*, vol. 93, inúm. 184 (8/16/200).

"Nada moviliza más a la opinión pública árabe que el problema palestino".[81] Por eso, una vez que Bush decidió intervenir con toda la fuerza para acabar con los focos supuestamente peligrosos para la integridad norteamericana, era necesario ofrecer un regalo al mundo árabe y al mundo musulmán. Debía conseguir una paz estable y duradera en Palestina si quería cambiar el "atrasado y bárbaro" Oriente Medio en una zona próspera y con mentalidad occidental. Con ese propósito Bush propuso el 24 de junio de 2002[82] el llamado *Road Map* o Camino de Ruta, gracias al cual, y si se cumplían ciertas condiciones, para el 2005 habría un Estado Palestino.[83] Con ese plan la administración norteamericana esperaba granjearse por lo menos la aquiescencia de los países árabes a la invasión de Iraq. Sin embargo, el apoyo árabe al ataque sobre Irak no llegó y, aunque la retirada de los isralíes de Gaza, agosto de 2005, fue un éxito no dejó de ser una victoria pírrica frente a una opinión pública árabe que es totalmente contraria al ataque a Afganistán[84] y también al de Irak.[85]

Si el gobierno de Bush está perdiendo la batalla por la opinión pública, tampoco se puede decir que esté ganando la de la paz en Palestina. El conflicto, aunque muy disminuido, en gran parte al muro construido entre Cisjordania e Israel, no hay visos de que se arregle pronto, tal como lo pronosticaba el Secretario de Defensa israelí Shaul Mofaz: "El conflicto se está prolongando, y cualquier solución está lejos en el tiempo".[86] Al igual que hace cincuenta años, Estados Unidos sigue intentando desatar el nudo gordiano de Oriente Medio.

A modo de epílogo

A casi sesenta años de la creación del Estado de Israel, este país puede decir que tiene en Estados Unidos su más fiel aliado y este último también puede

[81] *Idem.*

[82] Sería enviado a palestinos e israelíes el 30 de abril de 2003.

[83] Se puede ver el texto completo del discurso de Bush en http://www.us-israel.org/jsource/Peace/bushplan.html#text, consultado el 20 de septiembre de 2003.

[84] James Poniewozik, *et al.*, *"The Battle For Hearts And Minds"*, en *Time*, 10/22/2001, vol. 158, núm. 18.

[85] Scott Peterson,"How Arabs, Sensitive To Iraq, View Strikes", en *Christian Science Monitor*, 4/8/99, vol. 91, núm. 92.

[86] Zvi Zrahiya, "When fence reaches Ariel, we´ll deal with U.S.", 30-9- de 2003, http://www.haaretz.com/hasen/spages/345229.html, consultado el 30-9-2003

afirmar que Israel es su más incondicional amigo, aún cuando no siempre sus intereses coincidan.

Estados Unidos, gracias a una mezcla de habilidad y de "suerte" ha podido hasta el momento conciliar tres de sus objetivos: alejar a la URSS de la zona —ahora a Rusia, aunque esta está acercándose cada vez más a Irán—, abastecerse de petróleo y mantener íntegro el Estado de Israel —aunque con muchas dificultades—. El cuarto todavía está lejos de alcanzarse: el evitar que Oriente Medio sea el principal foco de terrorismo contra sus intereses. Es decir, se podría decir, en cuanto a *Realpolitik* se refiere, que los Estados Unidos ha obtenido una muy buena calificación en cuanto a su actuación en esa parte del mundo en el último medio siglo. Aún así, el futuro no parece muy halagüeño. Si los países árabes cedieron en cuanto al tema palestino fue debido a la necesidad de dólares estadounidenses pero eso quizá pueda cambiar en los próximos años. La venta de petróleo a países asiáticos es cada vez mayor y se prevé que la tendencia aumente en los próximos decenios de tal forma que los países productores de petróleo dependerán cada vez menos de los norteamericanos.[87] Por otra parte, la opinión pública árabe cada vez es más hostil a la política intervencionista estadounidense, y la supuesta política democratizadora de Oriente Medio llevada a cabo por los Estados Unidos está muy lejos de ser efectiva. Es más, éste país ha encontrado, como predijeron muchos, un segundo Vietnam en la zona y no sabe cómo salir de él. Aún así, su enorme potencial militar económico hace prever que en un futuro inmediato Israel no correrá un peligro grave externo teniendo que "conformarse" con unas cuantas decenas de muertes anuales provocadas por los terroristas palestinos, pero me temo que el día en el que los Estados Unidos deje de ser la superpotencia mundial, su principal aliado en Oriente Medio empezará a sufrir gravemente. Deseo enormemente que esa situación no la veamos en nuestra generación ya que el día que los países árabes se sientan lo suficientemente fuertes para "arrojar a los judíos al mar" —frase muy común entre ellos que refleja de forma clara sus más profundos deseos— tendremos la Tercera Guerra Mundial a las puertas. Pero como no quiero ser muy catastrófico es mejor que los historiadores no nos metamos a profetas de mal agüero y les dejemos esa función a los muchos *huntingtons* que hay sueltos por ahí.

[87] Eric Watkins, "The Unfolding Us Policy in the Middle East", en *International Affairs,* vol. 73, núm. 1, enero, 1997, p. 4.

LA REINVENCIÓN DE LA HISTORIA O LAS CONDICIONES, POSIBILIDADES Y MÉTODO DE UNA HISTORIA ENRAIZADA EN UNA FILOSOFÍA: EDMUNDO O'GORMAN POR JOSÉ GAOS

LUIS ARTURO GARCÍA DÁVALOS*

Resumen

El presente trabajo es una sistematización sobre la génesis, desarrollo y contenidos del método historiográfico desarrollado por Edmundo O'Gorman.

Asimismo se presenta el contexto vital en que se dio la relación con su maestro José Gaos, figura luminosa del exilio español en México y del pensamiento universal, así como la valoración que mutuamente hacen de su trabajo.

Plantea las condiciones de posibilidad para desarrollar una historia que esté a la altura de nuestro tiempo: libre de los reduccionismos materialistas, morales, técnicos, espirituales tan en boga hoy; y desarrollar una historia que fiel a sus fuentes, sea recreación y palabra nueva para nuestros tiempos, donde vamos pasando de una idea del mundo a un mundo sin ideas, como el mismo Gaos afirma.

Es una invitación a revisitar a estos autores, que lejos de perder vigencia, la recobran en nuestro contexto fragmentario.

Palabras clave: filosofía, historia (como ciencia), historia de las ideas, historia (como contexto vital), historiador, invención.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

Abstract

This work presents a systematization regarding the origins, development and content of the historiographical method developed by Dr Edmund O'Gorman. It presents the vital context given by the friendship O'Gorman shared with his teacher, Dr. José Gaos, an important and universal thinker of Spanish origin who was exiled in Mexico. Each thinker exerted an imporant influence in the work of the other. Using the work of Gorman and Goas, this work proposes the conditions for the possibility to develop a History in concordance with our times: free of material, moral, technical, and spiritual reductionism. At the same time, the attempt is made to develop a History that is loyal to its sources, that is a recreation and new word for our times, in agreement with Goas, wherein we are passing from an idea of world to a world without ideas. Finally it is an invitation to revisit these authors, that far from having lost their importance, allow us to recover from the fragmented context within which we exist.

Key words: *Philosophy, history (as science), history of ideas, history (as vital context), historian.*

Introducción

"Se recompensa mal a un maestro
si se permanece siempre discípulo"

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*[1]

La ciencia histórica tiene hoy una renovada vigencia, basta ver los anaqueles de novedades bibliográficas, donde encontramos obras de todo tipo y calidad, desde novelas llamadas históricas, estudios serios sobre diversos aspectos y otros altamente técnicos, abundantes en notas y referencias bibliográficas y documentales. Revisar sus principios filosóficos y métodos de investigación no es algo nuevo. En nuestro espacio latinoamericano hay dos grandes figuras que lo hicieron en la segunda mitad del siglo XX, a los que es necesario tener presente, pues su vigencia lejos de esfumarse, se consolida ante la necesidad de tener un marco teórico que nos permita clarificar qué obras son históricas y de cuáles tenemos que dudar.

El encuentro y la interacción de José Gaos (1900-1969) con Edmundo O'Gorman (1906-1995) fue de gran fecundidad y decisivo para la historia del pensa-

[1] Friedrick Nietszche, *Así habló Zaratustra*. Barcelona, Edicomunicación, 2000, p. 544.

miento y de la historia en México. Hoy en medio de la intersubjetividad que vivimos, en ocasiones deshumanizante, es fundamental volver a los grandes pensadores que iluminaron una época de cambio en México con su creatividad, erudición y sistematicidad, interrumpida en las décadas posteriores a los sesentas por el predominio de los pensamientos cientifistas, marxistas o de la absolutización del yo fragmentario, que ante su limitación de posibilidades resurgen con nuevo vigor.

Ambos enriquecieron a la filosofía y a la ciencia histórica, planteando las relaciones entre ambas. En éste último campo, las cuestiones metodológicas son precisadas para crear una Historia imaginativa seria y propositiva, alejada de la deshumanización de la historiografía, o del discurso frívolo y barato, tentaciones ambas de las cuales aún no nos libramos.

Los acontecimientos que nos interesan se originan en 1938: por una parte en la oficina del rector de la Universidad Central de Madrid —hoy Complutense—, y por otra en un despacho de abogados en la calle de Madero de la Ciudad de México.

El Transterrado de Gijón

Vayamos primero a Valencia, donde el joven rector de 37 años, José Gaos, asturiano y discípulo de José Ortega y Gasset, acaba de tomar la decisión de aceptar la invitación que le hacen de irse a México, dejando España, con el dolor que produce saber que esta decisión es una ruptura con su maestro Ortega. José Gaos es ya un brillante doctor en Filosofía desde hace poco menos de diez años y había dejado su cátedra de Introducción a la Filosofía y Didáctica de las Ciencias Humanas para ocupar el cargo de rector para el curso 1936-1937, que su predecesor había dejado para representar al gobierno de la República Española ante el gobierno de los Estados Unidos. Apenas tomando posesión, en vez de programar el curso, tiene que organizar la resistencia republicana en torno a la Ciudad Universitaria, que se convierte en frente de batalla, causando la destrucción de edificios de facultades e institutos ubicados en su recinto, así como la pérdida de su rico patrimonio artístico, científico y bibliográfico. El franquismo viendo la tenaz resistencia suspende el ataque el 11 de noviembre de1936. La batalla de la Universidad y de Madrid se vuelve en un símbolo de resistencia contra los sublevados, expresado en la célebre consigna: ¡No pasarán!

Después del sitio de Madrid el Gobierno de la República se traslada a Valencia junto con las instituciones y personas representativas del régimen, entre

ellos la Universidad, para iniciar ahí el curso 1937-1938. Antes de terminarlo viaja a París como representante de la República, donde instala a su esposa y dos hijas y organizar el Pabellón Republicano en la Exposición Internacional que tendrá lugar en esa ciudad, donde se inaugurará el famoso *Guernica* de Pablo Picasso.

Para abril de 1937 las tropas de Franco toman Vinaroz en la costa valenciana, partiendo en dos la zona republicana. La República no puede sostenerse más y algunos amigos le sugieren a Gaos que se exilie. Después de una agria discusión y ruptura con su maestro Ortega que le pide que no deje España, parte para México, invitado por Daniel Cossio Villegas a participar en la Casa de España en México, a cuyas tareas de docencia e investigación se incorpora, no sin antes hacer una breve escala en Cuba. Despidiéndose de colegas y amigos se embarca en Burdeos en julio de 1938 con casi lo que lleva puesto a una tierra que no conocía.[2]

Para tener una idea del odio del franquismo a Gaos tomemos en cuenta que su tesis doctoral versó sobre la *Crítica del psicologismo de Husserl*. Pues bien, cuando se publican, en 1942, las *Meditaciones cartesianas*, de Edmund Husserl, en cuya contraportada figuraba la siguiente indicación: "Traducido por José Gaos", el censor franquista de turno prohibió la circulación del libro por figurar en él el nombre de José Gaos, que era uno de esos facinerosos de que hablaba la prensa, y cuyo nombre ni siquiera merecía estamparse en letras de molde. Pero como el libro ya estaba impreso, se llegó a una inteligente solución: tachó con un marcador negro en todos los ejemplares la leyenda indicando el nombre del traductor. Era la forma que tenía la censura franquista de borrar la existencia de Gaos.

Lázaro Cárdenas, presidente de México entre 1934 y 1940, es recordado por cumplir y respetar los compromisos internacionales al apoyar al Gobierno legítimo de España atacado por el levantamiento militar que dio lugar a la Guerra Civil entre 1936-1939. Además de llevar las protestas a los foros internacionales, tema que no es objeto de este comentario, prestó su ayuda abriendo las fronteras de su país a más de 20 000 exiliados con una generosa frase: "No ser extranjeros ni un sólo día".

Esto impactó profundamente a Gaos. Particularmente él se pudo integrar con facilidad a México, por lo que este país tiene de español. Comentaba que el acercamiento entre los refugiados republicanos y el pueblo mexicano sacó a

[2] *Cf*. Teresa Rodríguez de Lecea, "Centenario de José Gaos", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 5. Madrid, 2000, pp. 67-64.

la luz muchos de los aspectos hispánicos que se encontraban soterrados en la "personalidad" de México. Pero en esta misma condición hispánica de México jugó un papel en este proceso integrador, lo que los españoles mismos traían también de mexicanos. Gaos señala que los españoles hicieron un nuevo encuentro de América, donde se dio un acercamiento mutuo y de posibilidades de entendimiento por impulso y unión de ambas partes: "Por fortuna, lo que hay de español en esta América nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos",[3] aunque hoy sabemos que esto no fue tan grato y bello para otros inmigrantes españoles o mexicanos que los recibieron como lo señalan Guillermo Sheridan[4] y Lourdes Vázquez Morín.[5]

Gaos califica este encuentro como un gozoso descubrimiento y sorpresa. Los españoles no sabían casi nada de México, empero, después de los impactos y relaciones la aceptación ya no fue tan difícil. Gaos escribe que desde aquel primer momento tuvo la impresión de no haber dejado la tierra patria, sino más bien, de haberse trasladado de un lugar de la patria a otro. Así surge el término "transterrado" propuesto por Gaos como la adaptación de un continuar con lo español de España por la participación de lo español en México. Es la idea entrañable, para todo empatriado, de las dos patrias, de su patria de origen y empatriado de una patria de destino.[6]

Gaos nunca regresó a España, rompió radicalmente con ella y no participó jamás en más política que no fuera la universitaria. Fue recibido como maestro extraordinario en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en enero de 1939. Entre los alumnos inscritos a su seminario se encontraba un hombre ya mayor, respecto a sus compañeros (32 años): Edmundo O'Gorman que comenzaba sus estudios de posgrado en Filosofía.

[3] José Gaos, "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana", en *Obras completas*, vol. VIII. México, UNAM, 1996, p. 567.

[4] Guillermo Sheridan, "Refugachos: escenas del exilio español en México", en *Letras Libres*, núm. 56. México, 2003, pp.18-27.

[5] Lourdes Vázquez Morfín, "Los republicanos españoles en 1939: política, emigración, hostilidad", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 458. Madrid, 1988, pp. 127-150.

[6] Decía Gaos: "La verdadera patria de quien sea, no es tanto aquella de donde viene como de un pasado hecho, cuanto aquella adonde va como a un futuro que hacer". "Por obra de la anterior concepción de la patria no ha podido quien acaba de exponerla sentirse en ningún momento 'expatriado' de España en México, sino que no ha podido dejar de sentirse en todo momento más bien 'empatriado' de España en México". *Vid. supra*.

Una ruptura existencial de fondo: de abogado a historiador

Edmundo O'Gorman, nació en Coyoacán seis años después que Gaos (1906). Su madre, mexicana, y su padre, descendiente de irlandeses, un ingeniero minero, aficionado a la pintura y a la cultura, Cecil Crawford O´Gorman. Es hermano del arquitecto, muralista y pintor Juan O'Gorman, con el que rompe, ya adulto, a causa de sus filiaciones comunistas. A pesar de la Revolución, vivió pacíficamente en San Ángel, estudiando en el Colegio Franco-Inglés y luego en la Escuela Libre de Derecho, graduándose de abogado en 1928. Como él dirá después, sus padres y maestros le enseñaron a "soñar la historia" y escribe uno de historia jurídica: *Historia de las divisiones territoriales* (1937).

Ahora veamos qué pasó con este joven abogado en 1938, año clave en que Gaos parte al exilio:

> Comencé por hacer la carrera de derecho y ejercí la profesión de abogado durante unos nueve años. Pero siempre tuve mucha afición a la lectura, sobre todo en inglés, porque soy medio irlandés y medio inglés. Y llegó un momento en que me aburrió la profesión de abogado. Fue una especie de rayo, como el que tuvo San Pablo. Estando en mi despacho con uno de mis clientes al que yo le llevaba los asuntos, leí los papeles que traía, de una hipoteca, y me dije: "Ahora o nunca. Yo no quiero seguir más de abogado. Dios no me trajo al mundo para hacer esto". Le devolví los papeles a este excelente amigo y le dije: "Mira a mí no me importa lo que pienses, pero yo no quiero seguir en mi vida de abogado litigante. No quiero. Desde este momento, no volveré al despacho". De manera que lo dejé.
>
> Pero poco después, acostumbrado como estaba a ganar dinero en el despacho, me encontré un poco en el aire, y un buen amigo que estaba en Gobernación me dio un puesto en el Archivo General de la Nación. Eso sí que fue para mí un encanto porque la historia siempre me ha gustado: desde niño he leído mucha historia. Y de esa manera ganaba dinero en una cosa que me gustaba mucho. Allí, en ese archivo, me encontré como en el paraíso: manejaba papeles y documentos, en vez de leyes. Para mí fue la gran oportunidad de enterarme de la intimidad misma de la historia de México. Ese archivo es enormemente rico, sobre todo en la parte colonial, que es la que yo estudiaba más. Y esto ya me encauzó, de una manera seria, a lo que yo quería ser: historiador.
>
> Volví entonces a la Universidad, a la Facultad de Filosofía, y allí reconocieron mis estudios legales. Entré a la facultad con un doble carácter, como maestro, porque yo daba clases, y como discípulo.[7]

[7] Teresa Rodríguez de Lecea, "Una entrevista con Edmundo O'Gorman", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 4. México, El Colegio de México, 1996, pp. 955-957.

En enero de 1939 se inscribe al seminario de Historia de la Filosofía con el doctor Gaos, para obtener los créditos de maestría y doctorado en Filosofía. De esto comenta O'Gorman: "Fue en ese momento cuando vinieron los españoles refugiados, y tuve la suerte, muy grande, de encontrarme casi de inmediato con José Gaos, y trabar amistad con él. Él era entonces mi guía y también mi maestro. Entré a sus cursos, estudié todas las materias que él daba, y para no hacer esto más largo, pasé todos los trámites, obtuve mi maestría en filosofía y luego el doctorado".[8] Del aula surge una amistad entrañable que fue creciendo con los años.

Maestro de siempre y siempre amigo…

En torno a este vínculo maestro-alumno, surge un grupo de amigos, entre los que estaban Justino Fernández, Gustavo Pizarro y Enrique del Moral. Grupo muy íntimo, que tenía la costumbre de merendar o cenar los martes —pues los sábados Gaos se reunía invariablemente con Alfonso Reyes—. En estas reuniones semanales, discutían sobre los libros y tareas que tenían entre manos. De éstas comenta Edmundo O'Gorman en 1995:

> A Gaos le considero mi amigo y mi maestro en el sentido más que formal, en el sentido de una amistad íntima, de vernos muy seguido. Y era un hombre muy sabio, un excelente expositor en la cátedra. Ese contacto puedo considerarlo parte de mis estudios, pero no formales. Esas reuniones no eran como de clase, sino de amigos para tomar café, platicar de todo lo que hubiera: de teatro, de algún libro, de algún chisme de la Facultad, en fin, de alguna cosa, pero no formal. Pero sí lo considero como parte muy importante de mi formación, porque sería muy ingrato que no reconociera todo lo que le debo de enseñanza.[9]

De Gaos, como maestro, dice O'Gorman:

> Gaos daba unas lecciones estupendas. Pero él tenía la caída de ser historiador. Y la verdad, no era. Se volvía positivista con la historia. Es donde yo no lo seguí para nada. Cuando él llega, yo ya era un historiador, era lo que me gustaba. Y la verdad, cuando él hacía historia, hacía historia positivista.

[8] *Ibid*., pp. 957-958.
[9] *Ibid*., p. 959.

> Era la que le gustaba, y no este vuelo que creo que tengo de interpretación muy libre, muy suelta. Creo que es la que tengo, la que me gusta. Ahí no le debo nada.[10]

Y comenta luego lo que él llama "tragedia íntima" de Gaos:

> […] fue un excelente profesor. Es más, creo que la tragedia más íntima de Gaos es que fue un estupendo expositor y un pésimo escritor. Es horrible leer a Gaos. Yo tengo un libro que me dedicó. Lo leí, claro, y no le entendía ni en parte. Un día me comentó Américo Castro: "Pues ¿qué le pasa a Gaos?" "Pues, don Américo, no sé, ¿qué le pasa?" Y contestó "Pero es que no se puede escribir sin verbos", comentó Américo. Ésa es una crítica general, porque no se podía leer ese libro. Muy mal, escribía muy mal. Muchos paréntesis, fechas para acá para allá.
>
> Salvo alguna cosilla breve, que era bonita, es ilegible. No invita a la lectura, siendo discípulo, de lo contrario que fue Ortega. Ortega yo creo que además de lo original que tiene, era un escritor extraordinario. Yo creo que era muy seductor y creo que todavía se lee. Yo leo a Ortega con gusto en cualquier momento y eso no me pasa con mi amigo Gaos. No le he vuelto a leer.[11]
>
> Escribía muy mal. Yo le decía a Gaos: "Vamos a grabarle a usted y eso publicamos". No le gustó nada. "Hombre ¿es que mis frases no son correctas?" Claro, una frase puede ser perfectamente correcta gramaticalmente, pero no se trata de eso.[12]

Edmundo O'Gorman reconoce en estos comentarios a 24 años de la desaparición de Gaos y meses de su partida, la deuda que le tiene como maestro y amigo, relación de la cual se enriquecerá la historiografía mexicana con los planteamientos histórico-filosóficos de ambos.

"Como ningún escrito de Dilthey…"

José Gaos siempre se expresa con admiración, elogio y reconocimiento de Edmundo O'Gorman. En la voluminosa edición de sus obras completas —19 volúmenes—, no es raro encontrar una o dos referencias a él en cada tomo.

[10] *Ibid*., p. 968.
[11] *Ibid*., p. 967.
[12] *Idem*.

Como muestra de lo anterior tenemos dos testimonios. Primero la carta a Alfonso Reyes, presidente del Patronato de la Casa de España en México del 19 de Marzo de 1940: "[…] debo a O'Gorman tantas informaciones y sugestiones en materia histórica, y aun otras, como él pueda deberme en la filosófica y metodológica —fecundación mutua que es la de la máxima fecundidad a que puede aspirar labor de cátedra y amistad intelectual alguna".[13]

Otro es un fragmento del artículo para la revista *Filosofía y Letras*, su último número de 1949, titulado "Los transterrados españoles de la Filosofía en México":

> Alguna vez pensé en España que la relación con Ortega representaba una capital experiencia vital: que presenciar la actividad creadora de un gran hombre en su intimidad ejercía algo así como una alta función ejemplar y reguladora en la existencia de quien la presenciaba. Esta función de Ortega en mi existencia ha venido a ejercerla Alfonso Reyes. Y Justino Fernández y Edmundo O'Gorman, aunque ellos crean, según han tenido la flaqueza de declarar más de una vez en público como en privado, deberme algo, deben creer que no es algo lo que les debo; para decirlo en sustancia ya con las menos palabras posibles: a ellos como a nadie debo la "iniciación" y mucho más en las dos manifestaciones de la cultura mexicana, el arte y la historia, más adecuadas para penetrar en el "ser del mexicano", necesaria condición de posibilidad para que la vida en México de quien a México ha llegado a vivir en México y no totalmente infecunda para él en que ha llegado a vivir.[14]

Dentro de la vasta obra de Gaos, encontramos publicadas hasta hoy cartas, artículos y recensiones sobre Edmundo O'Gorman y que abarcan un período de 20 años, los cuales citamos cronológicamente:

1. "Carta abierta-recensión sobre *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*", en *Obras completas*, vol. VIII. México, UNAM, 1997, pp. 179-183 (octubre 1947).
2. "Recensión al *Descubrimiento de América*", en *Obras completas*, vol. VIII. México, UNAM, 1997, pp. 185-206 (noviembre 1951).
3. "Notas preliminares a historia y ontología", en *Obras completas*, vol. VIII. México, UNAM, 1997, pp. 499-506 (1963).

[13] J. Gaos, *Obras completas. XIX. Epistolario y papeles privados*. México, UNAM, 1997, p. 217.

[14] J. Gaos, "Filosofía mexicana de nuestros días, en torno a la Filosofía Mexicana, sobre la Filosofía y la cultura en México", en *Obras completas*, vol. VIII, p. 244.

4. "Historia y ontología", en *Obras completas*, vol. VIII. México, UNAM, 1997, pp. 507-524 (1963).
5. "Ofrecimiento del banquete por el ingreso a la Academia de Historia de Edmundo O'Gorman", en *Obras completas*, vol. VIII. México, UNAM, 1997, pp. 524-527 (1964).
6. "Carta a Edmundo O'Gorman en torno a los desordenes en la Universidad", en *Obras completas*, vol. XIX. México, UNAM, 1999, pp. 498-504 (26 abril 1966).

Gaos afirma que O'Gorman es un historiador "con tanta conciencia de sí que es un teórico de la historia, hasta un filósofo de la historia, en grado tal que ha movido a hacer justicia a su obra de historiador".[15] En el mismo sentido en el prólogo a su "Filosofía mexicana de nuestros días" comenta:

> Algunos historiadores preferirían que se considerase a don Edmundo O'Gorman más como filósofo que como historiador, aunque no por otra cosa que porque, si la historia que propugna y hace O'Gorman fuese la única "a la altura de los tiempos" y con porvenir, tendrían que llevar a cabo una reforma quizá onerosa para ellos, de la que ellos hacen y propugnan. En cuanto a los filósofos, es seguro que algunos lo recibirían en su campamento a tambor batiente ante banderas desplegadas. Pero tanto esta recepción cuanto aquella preferencia, perfectamente ociosas, porque la idea capital a que ha arribado O'Gorman es la de que la Filosofía es la Historia tal cual él concibe ésta.[16]

Asevera que su obra es tan amplia y está tan dispersa que por eso está olvidada, invitándonos a publicar sus obras completas, tarea aún pendiente a más de cien años de su nacimiento.[17]

Gaos siempre limitará su análisis de la obra de O'Gorman, ajustándose a la perspectiva de la teoría y filosofía de la Historia, elemento central del pensamiento de O'Gorman —y que asumimos también en el presente trabajo—. En este tema Gaos considera tres obras fundamentales como parte de un mismo proceso de reflexión: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*" (1947),[18]

[15] J. Gaos, "Historia y ontología", en *Obras completas*, vol. VIII, p. 499.
[16] *Ibid*., p. 51
[17] *Ibid*., p. 499.
[18] Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México, UNAM, 1947 (reeditado en 2006), 350 pp.

"*La idea del descubrimiento de América*" (1951)[19] y *La Invención de América* (1958).[20]

Un trabajo demoledor: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*[21]

Tanto Gaos como O'Gorman coinciden en considerar que la palabra "historia" tiene en español dos significados. En frases como "La historia es un proceso milenario", significa la realidad histórica, constituida por los hechos o acontecimientos históricos; en frases como "la historia se funda en el documento", significa la literatura o la ciencia histórica, la que tiene por tema u objeto la realidad histórica; para distinguir ambos significados se reserva la palabra historia a la realidad histórica, y se aplica la de historiografía a la literatura y la ciencia histórica. Gaos en un afán de precisión se referirá a la realidad histórica como *historia* y a la historiografía como *historia.* [22]

Al escribir su comentario sobre la obra de O'Gorman: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Gaos lo hace en una carta abierta de agradecimiento por la dedicatoria de la misma. Señala coincidir en sus planteamientos principales y que las diferencias son muy secundarias. Afirma que la obra, escrita en un estilo vivaz y sarcástico y dividida en dos partes.

En su parte primera O'Gorman hace una aguda crítica a la historiografía clásica de corte positivista, archivista y científica, afirmando Gaos que en el libro hay páginas que serían famosas y clásicas si no fuera por lo limitado de la difusión de las ideas en nuestros países, como son las secciones "la historiografía, instrumento de dominio" y "la verdad histórica". A su vez, en la segunda parte plantea las condiciones posibilidades para una forma auténtica de hacer historiografía, que es llamada por O'Gorman "historiología", alegato a favor de una historia filosófica de los "hechos", o una Historia, no tanto de los "hechos",

[19] Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación crítica y sus fundamentos.* Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México. México, UNAM, 1951.

[20] E. O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 1958, p. 228.

[21] J. Gaos, "Recensión sobre *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*", en *Filosofía Mexicana de Nuestros Días. Obras completas*, vol. VIII. México, UNAM, 1997, pp. 179-183.

[22] J. Gaos, "Individuo y sociedad", en *Obras completas*, vol. VII. México, UNAM, 1997, p. 163; "Notas sobre la historiografía", en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México, SEP, 1974, pp. 66-67.

cuanto de sus "ideas". Concluye Gaos diciendo que O'Gorman ha llevado más adelante las enseñanzas de Heidegger, superando la historización del mismo, invitando a concebir a la historia como una visión personal de la esencia del pasado, esencial integrante de la esencia de la propia personalidad presente y que esto es tan novedoso que tardará en comprenderse y aplicarse.

Un nuevo modo de hacer historiografía: *La idea del Descubrimiento de América*[23]

En 1951 O'Gorman publica *La idea del Descubrimiento de América*. Gaos comenta de entrada que no es una historia más del Descubrimiento de América, sino la primera historia de la idea de ese hecho, que por tanto el libro pertenece al campo de la historia de las ideas para hacer una valoración justa. Comenta que es una contribución capital para la comprensión de nuestro pasado y un primer acercamiento al ser histórico de América. Que no es un libro de filosofía, sino un "libro de auténtica Historia, pero enraizado en una filosofía".

En un trabajo que se desarrolla principalmente en el campo de la Filosofía de la historia, Gaos pasa a resumir los planteamientos filológicos-literarios del trabajo de O'Gorman, el proceso doxográfico como fue surgiendo la concepción de América, pasa a ser la idea de la identificación de América como algo nuevo encontrado, para concluir siendo la idea de encontrar algo independientemente de toda identificación de lo encontrado.

La presentación por parte de O'Gorman de este proceso —según Gaos— constituye "un fragmento de historia del pensamiento moderno digno de los mayores maestros de Historia de la filosofía, del pensamiento o de las ideas (de quienes se quiera Windelband, Dilthey, Cassirer…), por lo directo del conocimiento de las fuentes y lo original y profundo de la interpretación de las mismas y de la reconstrucción de los hechos ideológicos".[24]

O'Gorman resalta los extremos del proceso que inicia con Bossuet, con su concepción providencialista de la humanidad, y concluye con Condorcet, que inserta el Descubrimiento entre los hechos decisivos del progreso humano por el triunfo de la razón, señalando que el proceso historiográfico ha sido también un proceso de deshumanización de la historiografía.[25]

[23] J. Gaos, "Recensión sobre *La idea del Descubrimiento de América*", en *Obras completas*, vol. VIII, pp. 185-206.

[24] *Ibid*., p. 188.

[25] *Ibid*., p. 192.

Gaos revisa el método historiográfico de O'Gorman, método que no se reduce a la Historia filológico-literaria, sino que comprende a todos los hombres, autores o anónimos e incluso las propias como fuente de conocimiento tanto el documento como los textos de reflexión de la historia de esas ideas. La historia no puede prescindir de la labor filológico-literaria, pero tiene que sistematizar también cómo fue evolucionando la idea de los hechos.

José Gaos aprovecha el planteamiento de O'Gorman para explayarse y presentar su manera personal de cómo debe entenderse la Historia de las ideas, la Filosofía de las ideas, los hechos históricos y el del conocimiento histórico. De manera sintética afirma que lo anterior puede reducirse a dos parejas de proposiciones complementarias entre sí:

1. Los hechos no son independientes de los conceptos, pero no se reducen a éstos;
2. Los conceptos son unos hechos diferentes de los demás hechos, pero no son algo aparte de éstos.[26]

Gaos comenta de una manera más personal el juego de esta pareja de proposiciones. Afirma que permiten explicar los métodos con que los investigadores construyen la historia, pues no tratan ellos con unos hechos dados en el pasado, sino con algo acontecido que fue conceptuado en el pasado como un hecho y caracterizado de una cierta manera. La tarea del historiador consistirá en reconstruir aquello, probablemente con otros conceptos y caracterizarlo de diferente modo, hasta el punto de que la reconstrucción bien pudiera consistir en hacer la historia de una serie de concepciones, es decir una historia de ideas.

Gaos explica que enfrentar algo como un "hecho" es ya admitir que ese algo no es independiente de nuestro concepto de "hecho". Y suponer que los hechos son independientes de nuestras ideas previas acerca de ellos, es el error del empirismo extremo, al que se opone el idealismo, que reduce los hechos a nuestros conceptos.

Para evitar confusiones, Gaos asevera que hay que recurrir a la segunda pareja de proposiciones que mantiene la distinción entre hecho e ideas o conceptos. Los hechos, a pesar de tener ingredientes de nuestros conceptos, no son en su integridad meros conceptos. Nuestros conceptos son hechos no en el sentido en que lo son, por ejemplo, los objetos sensibles, sino en un sentido más amplio de ser objetos de conocimiento objetivo. Así, el conocimiento

[26] *Ibid*., pp. 195 y ss.

historiográfico de las ideas no es ni más “subjetivo” ni menos “objetivo” que el de los hechos de la percepción. Aunque cada uno tenga sus peculiaridades y correlativas formas de objetividad y subjetividad.

Según esto, la historia de las ideas tiene la necesidad de reconocer la implicación mutua de los distintos sectores de la vida y cultura humanas, sus aspectos generales y colectivos, así como de los individuales irreductibles. Por eso al enlazar hechos y conceptos, no se puede ignorar la historia entera de los hombres y su mundo.

Para Gaos la integración de hechos y conceptos es inevitable, se trata sólo de una integración parcial, oscilante, puesto que los segundos no pueden reducirse a los primeros. Y ese carácter parcial es lo que impide que sean indiferentes para nosotros los esquemas conceptuales con que abordamos los hechos, como tampoco son indiferentes, en consecuencia, los sucesivos cambios ideológicos y conceptuales de que se ocupa la historia de las ideas. Precisamente son las relaciones entre los hechos y nuestras ideas previas acerca de ellos, lo que puede suministrar un criterio para discernir entre la adecuación y la inadecuación —verdad y falsedad— de nuestros juicios. La historia efectiva del proceso de las ideas —no el relato historiográfico de lo que ha sido— por los hechos mismos. Es la invalidación de nuestros esquemas interpretativos previos, por las ideas *a posteriori* en el contraste con los hechos, lo que constituye la estructura dinámica de nuestra limitación en la solución de los problemas.

> Describe Gaos que el dinamismo de esta estructura se constituye de esta manera: un problema sufre una alteración cada vez que sobreviene un hecho nuevo; pero también, la alteración puede llegar sin que surja ningún nuevo dato, simplemente porque se muden los conceptos con que se intenta el planteamiento. Pero ya centrado en forma específica en el saber histórico, lo verdaderamente fundamental es la espiralidad indefinida de todo el proceso que no es otra cosa que el avance en la comprensión de nuestro presente por el pasado. En suma, el mero proceso de autocomprensión en que se efectúa nuestro ser temporal.
>
> Por lo anterior, concluye Gaos afirmando que “La idea del Descubrimiento de América sin duda está lejos de ser tan monumental como la parte más estrictamente de las ideas en la obra total de Dilthey; pero es un libro completo, redondo, acabado en el conjunto y en el detalle como ningún escrito de Dilthey”.[27] En este trabajo de Gaos, creo que es donde se muestra más filósofo de la historia, presentando la profunda imbricación que tienen estos dos campos del saber humano: la filosofía con la historiografía.

[27] *Ibid*., p. 206

Sobre el sujeto, la esencia y la subjetividad de la historia: historia y ontología[28]

"Historia y ontología" fue escrito para el libro *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman* impreso por la UNAM en 1968 por sus 60 años de edad y haber recibido el título de Profesor Emérito. En este trabajo examina un texto breve titulado "América"[29] que es un resumen de sus dos libros principales, donde analiza los supuestos ontológicos de los estudios históricos de O´Gorman.

En las obras completas aparecen borradores de tres versiones incompletas del ensayo publicado.[30] El eje de este grupo de reflexiones es tratar de responder a la pregunta por la ontología de los entes históricos, en particular de las esencias, tomando como punto de partida las ideas de O'Gorman, donde Gaos hace un desarrollo sugerente y más esencialista.

Después de hacer el desarrollo de la idea de O'Gorman sobre la invención de América, Gaos dice que esta reflexión surge para dar razón de lo erróneo de la idea del "Descubrimiento de América". Comenta que la ontología de los entes históricos y no históricos surge al hablar del "ser" de América, "el ser americano", donde el término ser es multívoco, es decir tiene un sentido preciso en función del contexto en que se concibe. Afirma que esto plantea el problema de las esencias históricas y la "historicidad" de las ideas,[31] para concluir que las ideas históricas están en relación con sus objetos y sus sujetos para expresarlas en diversas colocaciones relativas a ellos; en función de que su sujeto es histórico, por esta correlación se vuelven las ideas objeto de sistematización en la historia.

Gaos en su filosofía vive una tensión entre lo universal y lo particular. Parece ser que no le satisface el planteamiento de O'Gorman de que el historiador tiende hacia el relativismo necesariamente, porque justamente está viendo el transcurso del tiempo y el proceso de las ideas. Pero él como filósofo tiende hacia una verdad más firme, por no decir más absoluta. El historiador, al contrario trata de ver cómo se desarrolla un pensamiento histórico en vista de las

[28] J. Gaos, "Historia y ontología", en *Obras completas*, vol. VIII, pp. 507-524.

[29] E. O'Gorman, "América" en *Estudios de historia de la filosofía en México*. Miguel León Portilla, comp., México, UNAM, 1963, pp. 234-242.

[30] J. Gaos, "Notas preliminares a *Historia y ontología*, 1963", en *Obras completas*, vol. VII, pp. 499-506.

[31] Que ya había desarrollado en su trabajo previo "Recensión al *Descubrimiento de América*" de noviembre de 1951, *vid. supra*.

circunstancias, y que no se puede hacer la pregunta clásica del sentido de un suceso en el sentido positivista. Su sentido es relativo.

Este primer paso pide plantear una serie de cuestiones que no son fáciles de resolver coherentemente, y eso es en lo que quiere profundizar Gaos —y en cierta manera toma distancia de O'Gorman—. Hay una pregunta entre los filósofos, pero también entre los historiadores, sobre en definitiva ¿quién es el sujeto de la historia?, y hay muchas posibles respuestas. Si como historiadores no nos planteamos esta importante pregunta podemos caer en la situación ya presente hoy de que cada historiador, cada lector, haga su propia historia, a la vista de los datos que tiene, cayendo en el subjetivismo y la consiguiente anarquía. Es necesario hacer una historia que reconozca plenamente la relatividad de la condición humana, y desde ahí recuperar el sentido unitario de la acción y el pensamiento humano que, sin negar la diversidad, permita una comunión real entre los hombres, oscilando entre la particularidad y la generalidad de los mapas de interpretación; que apele a la razón vital del sujeto que la escribe, así como de su objeto de su estudio.

Hazañas y fechorías en la Historia: Ofrecimiento de un banquete[32]

En el discurso de "Ofrecimiento de un banquete a Edmundo O'Gorman" en septiembre de 1964 por su ingreso a la Academia Mexicana de la Historia. Gaos presenta una imagen del hombre y una declaración de amistad, sin dejar de expresar ideas sobre las tareas del historiador.

Comienza afirmando que la Historia es una ciencia de hechos no considerados como elementos rígidos e inflexibles, pues las realidades históricas —siguiendo a O'Gorman— van siendo inventadas, no en el sentido de mentiras, sino como construcción de una imagen del mundo y de su devenir que se tiene en un determinado momento, imagen que, sin dejar de ser relativa es, al mismo tiempo, indudablemente verdadera.

Dice Gaos que el proceso que sigue O'Gorman en su obra para hacer una "Invención" o Historia de la idea del mundo es el siguiente:

- De manera anticipada, previa, los hombres necesitan las ideas del mundo que les dan identidad, las anhelan, las imaginan, las buscan, las realizan.

[32] J. Gaos, "Ofrecimiento de un banquete a Edmundo O'Gorman", en *Obras completas*, vol. VIII, pp. 524-527.

- Luego, de manera retrospectiva e incluso retroactivamente, las rememoran, pero no con una estricta fidelidad lineal que es imposible, sino rehaciéndolas, "inventándolas", en vista del presente vivido y del futuro que quisieran vivir.
- Para que la Historia se especialice como una labor profesional de interpretar, de reconstruir el pasado en vista del presente y futuro.

Esta manera de hacer historia exige moverse en la frontera entre la historia y la Filosofía, pues exige reflexionar filosóficamente, "muy filosóficamente" sobre la Historia. Esto —dice Gaos—, exige como ocupación intelectual, ocio y retiro, porque es la ocupación intelectual quizá por excelencia de las cosas humanas y que requiere una experiencia de ellas no asequible ni al virtuoso profesor que no conoce más que su pequeño medio doméstico y docente, ni al no menos virtuoso investigador que no trata ni se trata más que con papeles y empleados de archivos. Y a la inversa, cuando se tiene mundo, entendido como conocimiento de lo que el hombre vive, se siente el llamamiento a ocuparse con él, a escribir sobre él, a hacer historia, si se tiene también la capacidad intelectual indispensable, evitando caer en la frivolidad, limitación contraria y también presente en el campo de los historiadores y el pensamiento.

A mi modo particular de ver, una imagen que nos puede ayudar a comprender lo anterior es la de una ventana con espejo o cámara de Hezel como la que usan los psicólogos, donde la historia es esa ventana-espejo por la que nos asomamos al pasado con sus problemas, circunstancias y hechos, pero que a su vez nos vemos reflejados con nuestros hechos, circunstancias y preguntas.

La historia como invención personal de la realidad histórica y como ocupación por excelencia con las cosas humanas, permite al hombre mostrar cómo los hechos lejos de ser lo hecho independientemente de él, son sus hazañas y también sus fechorías. A la luz de lo anterior —concluye Gaos— en la Historia, Edmundo O'Gorman ha hecho sus hazañas y fechorías, donde lo han animado sin respetos humanos, Dios y el Diablo.

Conclusión

Hemos bosquejado los orígenes y contenidos y vínculos de la relación de amistad intelectual de estos dos personajes fundamentales para la filosofía e historiografía de México y de nuestro mundo. Algo que queda pendiente profundizar es qué fue lo que se dijo y escribió sobre ellos, su tiempo y su pensamiento Histórico, pues en este trabajo nos limitamos a presentar principalmen-

te la perspectiva de Gaos sobre Edmundo O'Gorman, sin incluir las no menos importantes contribuciones de Gaos en otros campos de la Filosofía.

Adelantando algo muy provisional, podemos citar lo que dice Andrés Roig del historicismo posterior a los años cuarentas:

> Un nuevo historicismo fue madurando, enriqueciéndose y clarificándose en América Latina, tarea en la que jugó un papel destacado en sus inicios el maestro Gaos. Este historicismo ha concluido en nuestros días en un diálogo fecundo con las filosofías de denuncia y sin pretender ser una opción excluyente respecto de ninguna de ellas, ha alcanzado una sistematicidad a partir de una ontología del ente histórico en la que la meditación del ser humano desde el punto de vista del hacerse y del gestarse, es posiblemente su tema central. […] Es decir, no se trata de una filosofía de los objetos, y su paralelo, la filosofía de los valores, tal como lo entendió el academicismo anterior al actual, sino del reencuentro de un sujeto histórico concreto con los objetos vistos desde aquel sujeto, rescatado desde la perspectiva de una "conciencia histórica". Un sujeto en el que el "ser" y el "tener" no se dan escindidos, sino que son el uno para el otro.[33]

Don José Gaos es una figura atractiva porque en sus planteamientos maneja una constante inconformidad con el pensamiento vigente de su tiempo, al cual interpela y cuestiona por sus reduccionismos de lo espiritual, de lo racional, de lo tradicionalmente diferencial del hombre, a lo irracional, a lo material, a lo científico; al mismo tiempo lanza propuestas hacia el futuro, algunas de las cuales a setenta años de ser escritas tienen plena vigencia y actualidad, quizá expresadas en otros términos, pero de gran visión y pertinencia, esto no sólo en el campo histórico, sino del pensamiento humano en general. Ahí encuentro yo la vigencia de José Gaos.

En el caso de O'Gorman, es urgente actualizar su propuesta de "inventar" creativamente los contenidos de la historia, pero con rigor en el método y en el manejo de fuentes, lanzándonos a recrear la historia, de tal manera que sea una palabra nueva para nuestro entorno del siglo XXI.

Es preciso acercarnos a Gaos y a O'Gorman para hacer historia hoy. En el caso de Gaos, hay que aprender a librar el escollo que puede significar su estilo dominado por un afán de precisión. Ver cómo, en muchos casos, lo que veíamos al principio como inescrutable se va convirtiendo en un rico tejido con

[33] Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981, p. 47.

variación de texturas, pero unido en una trama, que se expresa con la frase lapidaria, precisa o erudita. Y en el camino veremos cómo se nos van desprendiendo algunos de nuestros más firmes prejuicios.

Hay que leer a Gaos y a O'Gorman, creo yo, por lo menos con la misma asiduidad con la que el primero, desde recién transterrado en México, se puso a leer a sus colegas mexicanos, como lo demuestran todas y cada una de las páginas de sus *Obras completas*.

Y, finalmente, como indica José Gaos, hacer una historia así es profundamente crítica pues podremos ir constatando cómo

> La historia de la idea del mundo es la progresiva e inminente extinción de esta idea: del reemplazo de un mundo con una idea del mundo por un mundo sin idea del mundo…Porque este nuestro mundo es el mundo para el que proclamó Marx que ya no había que seguir contemplándolo, especulándolo como hacían los filósofos, que andan hoy realmente muy de capa caída, sino que había que hacerlo otro, como se esfuerzan por hacerlo los revolucionarios y los técnicos, que son los auténticos señores de nuestro mundo.[34]

Y esto es algo que nos resistimos a aceptar y asumir.

[34] J. Gaos, "Historia de nuestra idea del Mundo", en *Obras completas*, vol. XIV. México, UNAM, 1994, p. 770.

FACTORES ASOCIADOS A LA DESERCIÓN EN UN TRATAMIENTO BREVE PARA USUARIOS DE COCAÍNA

Julián Escobedo Alvarado, Ariel Vite Sierra y Roberto Oropeza Tena*

Resumen

El objetivo de este estudio fue determinar los factores que pueden influir en la decisión de los usuarios para desertar del Tratamiento Breve para Usuarios de Cocaína (TBUC). Participaron 24 usuarios (x: 27.4 años), que desertaron a partir de la primera sesión. Se evaluaron 6 áreas relacionadas con aspectos generales de la terapia. Para la aplicación, se contactó vía telefónica a los participantes explicándoles en qué consistía el estudio para concertar una cita. Se analizaron los porcentajes de respuesta y se aplicó la R de Pearson para obtener una correlación entre los reactivos de cada área. Los porcentajes obtenidos mostraron que la deserción ocurre con mayor frecuencia después de la sesión 4. Los principales factores que llevan a la deserción fueron: necesitar tiempo para sentir mejoría, continuar consumiendo la sustancia, la falta de resultados y notar que el problema no disminuía. Todos estos factores de manera conjunta, están implicados para una probable deserción del tratamiento.

* Tanto Julián Escobedo Alvarado como Ariel Vite Sierra son investigadores de la Facultad de Psicología de la UNAM, el profesor Roberto Oropeza Tena es profesor investigador del Instituto Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

EN-CLAVES del pensamiento, año I, núm. 2, diciembre 2007, pp. 117-131.

Palabras clave: Deserción, factores asociados al consumo de drogas, tratamiento breve, consumo de cocaína, modelos cognitivo conductuales.

Abstract

In this study, our main goal was to determine the factors that take part in the decision of subjects to desert the Brief Treatment for Users of Cocaine (TBUC). Twenty four users (x: 27.4 years old) participated; desertion began following first session. We evaluated 6 areas related to general aspects of the therapy. In order to pursue the research, we have contacted the participants by phone. We explained to them the study with the intention of planning a meeting. We have analyzed the percentages of responses and we have applied the R of Pearson with the purpose of obtaining a correlation among the variables in each area. The percentages show that the desertion occurs most frequently after the fourth session. The principal factors that lead to desertion were: the need for time to feel the improvement, continuing consumption of the substance, the lack of results and observing that the problem was not diminishing. All of these factors, and the way in which they're combined, are implicated in a probable desertion of the treatment

Key words: *Drop out, factors related to drug consumption, brief treatment, cocaine consumption, cognitive behavioral models.*

Introducción

El presente estudio está orientado a explorar algunos de los factores que llevaron a los usuarios consumidores de cocaína a desertar de un Tratamiento Breve para Usuarios de Cocaína[1] (TBUC), después de la primera sesión.

La Encuesta Nacional de Adicciones,[2] muestra que el uso de la cocaína, alguna vez en la vida, ocupa el segundo lugar en la población general, afectando al grupo con edades entre 18 y 35 años.

[1] R. Oropeza, Desarrollo, aplicación y evaluación de un programa de tratamiento breve cognoscitivo conductual dirigido a consumidores de cocaína. Tesis de doctorado en Psicología. México, UNAM, Facultad de Psicología, 2003.

[2] ENA, *El consumo de drogas en México: diagnóstico*; R. Oropeza, *Desarrollo, aplicación y evaluación de un programa de tratamiento breve cognoscitivo conductual dirigido a consumidores de cocaína*. Tesis de Doctorado en Psicología. México, UNAM, Facultad de Psicología, 2003; *Tendencias y acciones.* México, Secretaría de Salud, 2002.

En México, el consumo de esta sustancia tiene, por lo menos, tres vías de administración, que son inhalada (cuando se fuma y el vapor es inhalado), aspirada (cuando se aspira a través de las fosas nasales) e inyectada. Es importante conocer la naturaleza del abuso de cocaína, su magnitud e impacto para obtener un diagnóstico que aporte datos sobre las características sociales e individuales de la población que las usa, lo que ayudará a determinar el número y tipo de servicio que requieren.[3] Hasta el año 2000, en nuestro país sólo se ha documentado una investigación evaluada empíricamente, la cual esta dirigida específicamente a trabajar directamente con sustancias específicas.[4]

Dado lo anterior, se desarrolló el TBUC,[5] sustentado en información científica, confiable y completa. Este modelo está dirigido a lograr la abstinencia de consumo de la cocaína, así como reducir los problemas relacionados con el mismo. Basa sus características en los modelos de intervención breve cognitivo-conductuales para usuarios con problemas de dependencia;[6] además, retoma elementos de la *etrevista motivacional*.[7]

Un problema al que actualmente se enfrenta el TBUC, así como en otros modelos desarrollados para el problema de adicciones, es la deserción del tratamiento una vez que los usuarios ingresaron a éste. La investigación hecha por Wierzbicki y Pekarik,[8] señala que es muy importante el problema de la deserción de la psicoterapia. Y este problema se agudiza en los tratamientos de adicciones, donde la deserción es mucho más elevada, volviéndose un problema tanto para los profesionales de la salud como para los centros de tratamiento, por los recursos invertidos en dichos tratamientos tanto materiales como económicos.[9]

[3] SS, *Programa de Acción: adicciones, farmacodependencia.* México, Secretaría de Salud, 2001; SS. "Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA-1999 para la prevención, tratamiento y control de las adicciones", en *Diario Oficial de la Federación*. México, 12 de abril del 2000.

[4] L. Barragán, *Modelo de intervención cognitivo-conductual para usuarios dependientes de alcohol y otras drogas*. Tesis de Doctorado. México, Facultad de Psicología, UNAM, 2005.

[5] R. Oropeza, *op. cit.*

[6] K. Barry, "Brief interventions and brief therapies for substance abuse", en *Therapy manuals for drug addiction.* MD: NIDA, Rockville, 1999; A. T. Beck *et al*., *Terapia cognitiva de las drogodependencias.* Barcelona: Piadós, 1999; K. Lawton, "Brief interventions and brief therapies for substance abuse", en *Treatment Improvement Protocol*. Washington D. C., NIDA, 1999.

[7] W. Miller y S. Rollnick, *La entrevista motivacional.* Barcelona, Piadós, 1999.

[8] M. Wierzbicki y G. Pekarik, "A meta-analysis of psychotherapy dropout", en *Professional Psychology Research Practice*, núm. 24, 1993, pp. 190-195.

[9] C. Swett y J. Noones, "Factors associated with premature termination from outpatient treatment", en *Hospitality Community Psychotherapy*, núm. 40, 1989, pp. 947-951. M., Gilbert, S. Fine y G. Haley, "Factors associated with dropout from group psychotherapy with depressed adolescents", en *Canadian Journal of Psychiatry*, núm. 39, pp. 358-359.

Por otro lado, en varios estudios, se ha encontrado que la deserción en los tratamientos específicamente de cocaína es muy alta, ya que más del 50% de los participantes desertan antes de la cuarta sesión de tratamiento,[10] y sólo el 42% permanece hasta la sexta sesión[11] Respecto a los tratamientos cognitivo conductuales específicamente para cocaína, en una investigación donde Sayre[12] analizó el abandono en un tratamiento de prevención de recaídas para usuarios de cocaína de 12 sesiones semanales, encontró que el 65% de los usuarios lo abandonó antes de completarlo; y el 75% de éstos, lo hizo antes de la sesión 10.

Para referirnos al fenómeno de la deserción, tomaremos la definición hecha por Baekelland y Lundwall,[13] la cual establece que ésta se da:

- Cuando los pacientes dejan de asistir al tratamiento.
- Cuando se rehúsan a regresar —una vez que se les ha invitado a volver al tratamiento.
- O bien, cuando son expulsados del tratamiento por falta de cooperación o pobre respuesta al mismo.

En el presente estudio se considera como deserción el cumplimiento de cualquiera de los puntos descritos después de la primera sesión de tratamiento.

La deserción se produce frecuentemente sin notificación del paciente al terapeuta, no suelen comunicar los motivos que lo llevaron a tomar tal decisión. Los usuarios pueden desertar después de un periodo más o menos breve y algunos muestran una asistencia irregular.[14]

Carrillo[15] indica que dentro del campo de la medicina se considera como un problema debido a que se interrumpe el tratamiento, el control y/o la rehabilita-

[10] V. Agosti, E. Nunes y K. Ocepeck-Welikson, "Patient factors related to early attrition from an outpatient cocaine research clinic", en *American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 22 (1), 1996, pp. 29-39; R. R. Gainey, E. A., Wells y J. D. Hawkins, "Predicting treatment retention among cocaine users", en *The International Journal of the Addictions*, 28 (6), 1993, pp. 487-505.

[11] P. H. Kleinman *et al*., "Recovery from cocaine/crack abuse: a follow up of applicants for treatment", en B. C. Wallace, ed., *Chemically dependent: phases of treatment and recovery*. Filadelfia, Brunner/Mazel, 1992, pp. 248-262.

[12] S. H. Sayre *et al*., "Determining predictors of attrition in an outpatient substance abuse program", en *American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 28(1), 2002, pp. 55-72.

[13] F. Baekelland y L. Lundwall, "Dropping Out of Treatment: A Critical Review", en *Psychological Bulletin*, 1975.

[14] P. Ramírez, *Factores institucionales que caracterizan al paciente deprimido que abandona el tratamiento en la consulta especializada*. Tesis de Maestría. Facultad de Psicología, UNAM, 1996.

[15] R. Carrillo, *Deserción de pasientes que acuden a consulta en el Centro de Psiquiatría Social*

ción ocasionando complicaciones y secuelas importantes que redundan en el individuo, su familia, la institución y la sociedad.

La deserción es un fenómeno cuyos motivos son numerosos y de diversa índole.[16] El usuario deja de asistir a la consulta por no contar con apoyo familiar, por no sentir mejoría, por no disponer de tiempo, por falta de dinero para los pasajes, por la atención recibida por el terapeuta. La deserción puede significar que el usuario no sintió la confianza en el tratamiento, que sintió mejoría, que prefirió otro tipo de atención (médica o de otro tipo) o no tener una buena relación terapeuta-paciente, entre otras razones.[17] Otro motivo importante que puede llevar a los usuarios a desertar de un tratamiento, es la depresión que pueden estar padeciendo.[18] Además, los consumidores de sustancias resultan difíciles de manejar, de ahí que la intoxicación deba mantenerse bajo control desde el inicio del tratamiento. Carrillo,[19] reporta que otra de las causas de deserción es la lejanía del centro de atención con respecto al domicilio del paciente o de su lugar de trabajo.

La deserción representa un reto que enfrentan las instituciones de salud, que es necesario estudiar, para poder enfrentarla y hacer algo para disminuirla. Asimismo, son pocos recursos que se destinan para este rubro, independientemente de lo que significa que los individuos deserten de los tratamientos. Dicha deserción puede provocar o mantener problemas de salud, sociales, laborales y familiares relacionados con el consumo de drogas.[20]

Por ello, el objetivo de este trabajo es identificar factores asociados a la deserción de los usuarios de un tratamiento con orientación cognitivo conductual como el TBUC.

y Salud Mental. Tesina para obtener la especialidad en Psiquiatría. México, Facultad de Medicina, UNAM, 1987.

[16] B. Rubinstein, *Algunas consideraciones sobre la deserción del tratamiento de la farmacodependencia*. Tesis de Maestría en Psicología. México, Facultad de Psicología, UNAM, 1997.

[17] A. Ortiz *et al*., "Características de los usuarios de cocaína, su percepción y actitud hacia los servicios de tratamiento", en *Salud Mental*, 20 (2), 1997, pp. 8-14.

[18] H. Rosenfeld, *Estados psicóticos. Algunas consideraciones sobre la deserción del tratamiento de la fármacodependencia*. Tesis de Maestría en Psicología. México, Facultad de Psicología, UNAM, 1974.

[19] R. Carrillo, *op. cit*.

[20] S. H. Sayre *et al*., "Determining predictors of attrition in an outpatient substance abuse program", en *op. cit*.

Material y método

Población y muestra

Se realizó un muestreo de tipo intencional, no probabilístico. La muestra quedó conformada por 24 participantes (20 hombres y 4 mujeres) con un promedio de edad de 27.4 años que desertaron del TBUC entre la primera y la sexta sesión de tratamiento, entre los años 2003 y 2005. Cabe mencionar que para este estudio no se tomaron en cuenta las características sociodemográficas de los participantes.

Instrumento

Para este estudio se elaboró un cuestionario compuesto por 6 áreas:

- Datos generales acerca de las condiciones de la terapia.
- Motivos de deserción por parte del paciente.
- Deserción asociada al consumo de cocaína.
- Causas emocionales de deserción.
- Evaluación del tratamiento por parte del paciente.
- Causas de deserción relacionadas con el terapeuta.

Este cuestionario consta de 40 reactivos; las 5 preguntas iniciales eran de opción múltiple (con 5 diferentes tipos de respuesta), mientras que el resto de los reactivos tenían opción dicotómica de respuesta (sí o no).

Procedimiento

Se concertó una cita vía telefónica con los usuarios, explicándoles brevemente que el estudio consistía en contestar un cuestionario dirigido a explorar diversas causas que influyeron en su deserción del tratamiento. El 40% de los usuarios accedieron a acudir al Centro Acasulco, y allí se les aplicó el cuestionario. Para los usuarios que no asistieron al centro (15%), se programó una cita para acudir a sus hogares. Para el 45% de los usuarios restantes, los cuestionarios se aplicaron vía telefónica, ya que no pudieron asistir al centro ni autorizaron la visita en su hogar.

La aplicación de los cuestionarios fue individual; se inició dando las instrucciones a cada participante pidiéndoles que contestaran con honestidad y explicando que la finalidad era mejorar el servicio. También se les aclaró que no había respuestas correctas o incorrectas.

Finalmente se leyó cada una de las preguntas y las opciones de respuesta. Las entrevistas realizadas tuvieron una duración de entre 30 y 40 minutos.

Resultados

Los análisis realizados incluyen la descripción porcentual de las áreas evaluadas, así como una correlación entre los reactivos de cada área con la prueba R de Pearson.

La figura 1 muestra el porcentaje de deserción en cada una de las sesiones; y es posible observar que los usuarios desertan con mayor frecuencia después de la sesión 4 (29.2%).

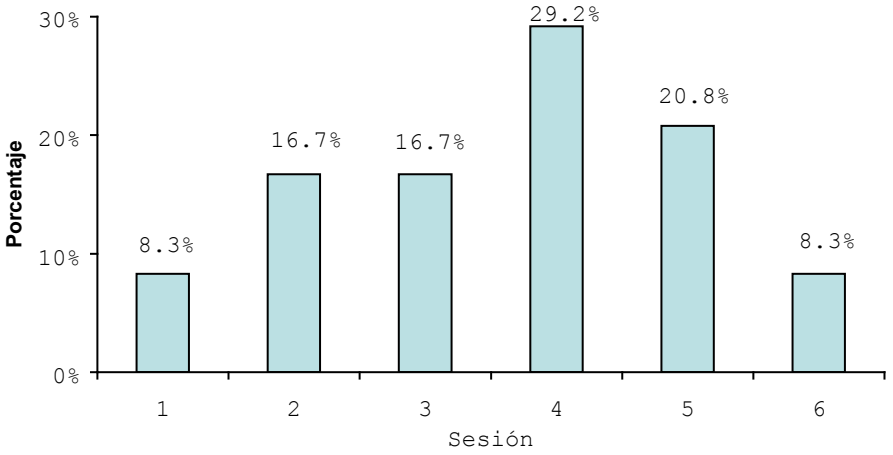

Figura 1. Porcentaje de participantes que desertaron a lo largo del tratamiento TBUC.

En la figura 2 se muestran las condiciones en que se brindó el tratamiento, es decir, si la asistencia fue voluntaria u obligatoria, el tiempo que duraron las sesiones, el costo del tratamiento, el tiempo entre una cita y otra, así como el horario en que se asignaron las citas. Las cinco áreas evaluadas indican que las condiciones del tratamiento fueron adecuadas para los usuarios a excepción de la percepción que tuvieron los usuarios en cuanto a la duración del tratamiento.

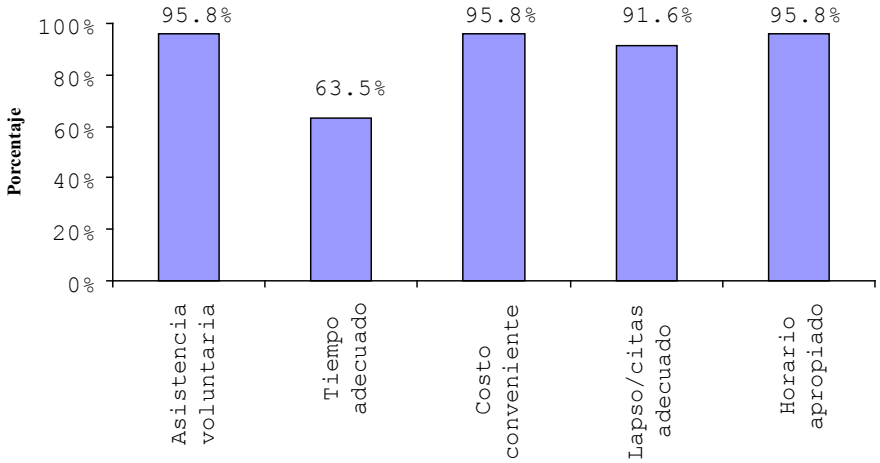

Figura 2. Porcentaje de participantes que consideraron las condiciones generales del tratamiento asociados con la deserción.

La figura 3 muestra el área relacionada con el consumo de cocaína. Parece que los factores contenidos en esta área son las causas que más influyen para que los usuarios deserten del tratamiento. En el apartado dirigido a los motivos personales de deserción, el 41.7% reportó que necesitaba tiempo para sentir mejoría y que esa fue la principal causa para dejar de asistir a tratamiento. Y el 12.5% consideraron que el tratamiento recibido no correspondía a su problema.

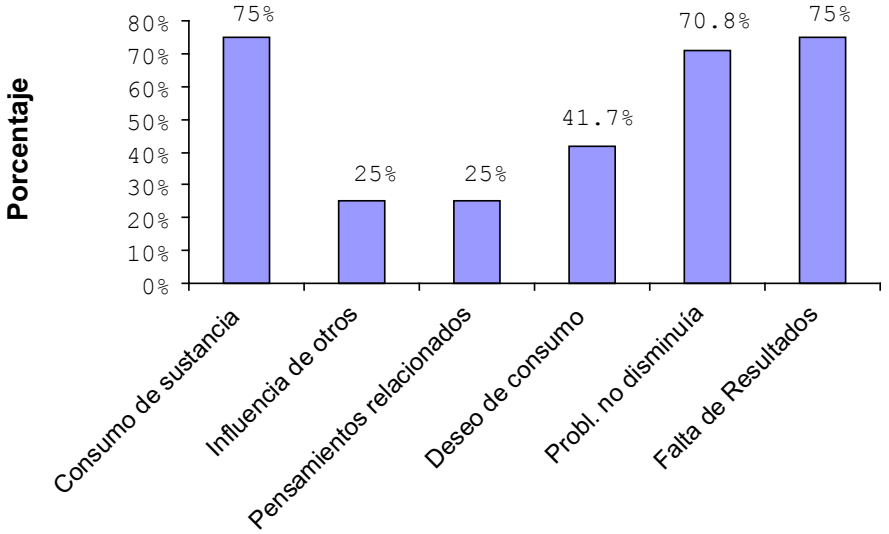

Figura 3. Porcentaje de participantes por condición de deserción en el rubro: consumo de cocaína.

El área referente a causas emocionales que propician la deserción, muestra que el 4.2% de los participantes reportaron que tuvieron problemas interpersonales y que por ello decidieron abandonar el programa, el 4.2% se sintieron deprimidos todas las veces que asistieron a tratamiento, el 4.2% casi todas las veces, el 20.8% pocas veces y el 70.8% nunca.

Dentro de la evaluación del tratamiento por los usuarios, en general, lo calificaron como útil para controlar el consumo. El 91.7% reportaron no haber tendio problemas al momento de realizar las tareas; el 91.7% consideraron que las herramientas del tratamiento les ayudaron a controlar el consumo; el 95.8% consideran actualmente que este tratamiento los podría ayudar a detener el consumo; el 83.3% reportan que las tareas les ayudarn a controlar el consumo; el 79.2% consideraron las tareas fáciles, mientras que todos los participantes (100%) consideran las lecturas como útiles. De manera adicional, el 70.8% usuarios reportaron que en su caso particular, las estrategias del tratamiento eran efectivas antes de iniciar el consumo, pero una vez iniciado, es muy difícil aplicarlas.

En seguida se presentan los resultados obtenidos respecto a la correlación, con la R de Pearson, entre los reactivos de cada área.

La tabla 1 muestra los resultados del área de Deserción por consumo de sustancia, donde se indica que la falta de resultados, el uso continuo de la sustancia, los pensamientos y deseo de la cocaína, así como la influencia de otros consumidores son los datos que se correlacionan de manera más significativa para provocar dicha deserción.

Tabla 1. Correlaciones estadísticamente significativas del abandono por continuar consumiendo la sustancia

FACTORES	α=0.05	α=0.01
Abandono por continuar consumiendo la sustancia La intensidad del problema no disminuía	-.476	—
La intensidad del problema no disminuía Abandono por falta de resultados	-.476	—
Abandono por continuar consumiendo la sustancia Abandono por falta de resultados	—	1.000
Abandono por influencia de personas con las que consumía Abandono por pensamientos relacionados con el consumo	—	.778
Abandono por influencia de personas con las que consumía Abandono por deseo de consumo	—	.683
Abandono por pensamientos relacionados con el consumo Abandono por deseo de consumo	—	.683
Abandono por deseo de consumo La intensidad del problema no disminuía	—	.542

Por otra parte, los factores referentes a la evaluación del tratamiento, se muestran en la tabla 2, donde en general, los usuarios consideran al tratamiento y sus componentes como útiles para controlar el consumo.

Tabla 2. Correlaciones estadísticamente significativas de la evaluación del Tratamiento por parte del paciente

FACTORES	α=0.05	α=0.01
Percepción de la ayuda del tratamiento para detener el consumo Facilidad para entender las tareas del tratamiento	.406	—
Facilidad para entender las tareas del tratamiento Utilidad de las tareas	.406	—
Ayuda de las herramientas del tratamiento para controlar el consumo Percepción de la ayuda del tratamiento para detener el consumo	—	.692
Ayuda de las herramientas del tratamiento para controlar el consumo Facilidad para entender las tareas del tratamiento	—	.588
Ayuda de las herramientas del tratamiento para controlar el consumo Utilidad de las tareas	—	.692
Percepción de la ayuda del tratamiento para detener el consumo Utilidad de las tareas	—	1.000

Por último, dentro de las Causas de deserción relacionadas con el terapeuta, lo participantes en general consideraron la atención recibida por el terapeuta como excelente, profesional y amable; todos fueron atendidos en el horario establecido; el terapeuta siempre respondió las preguntas que el usuario le hizo; el 87.5% reportaron que la duración de las sesiones fue suficiente, mientras que el 12.5% dijeron que fue poco tiempo la duración de las sesiones; por último, el 91.7% consideraron que las sesiones a las que asistió se relacionaban con su problema.

Las 3 áreas restantes (–Motivos de deserción por parte del paciente, –Evaluación del tratamiento por parte del paciente y –Causas emocionales

de deserción), no mostraron resultados que pudieran ser determinantes para desertar del tratamiento.

Discusión y conclusiones

Existen factores que de manera independiente no propician la deserción del tratamiento, pero cuando se dan al mismo tiempo en un individuo, influyen de manera determinante para que el sujeto decida dejar de asistir a la terapia. Al analizar estos factores de manera íntegra, obtenemos un panorama amplio y complejo de las causas que pueden llevar a los usuarios a ya no asistir al tratamiento.

La deserción se presenta con mayor frecuencia después de la sesión 4, a partir de la cual se pide a los usuarios realizar cambios conductuales y modificar su ambiente. Los usuarios reportan que sus alternativas de cambio son limitadas, mientras que observaron que la terapia consiste en que el sujeto busque alternativas conductuales para lograr su rehabilitación, lo cual coincide con lo reportado por Rubinstein.[21]

De acuerdo con Carrillo[22] un factor que probablemente influyó para que los participantes no asistieran a tratamiento fue el tiempo para trasladarse a sus citas desde su casa o trabajo.

Respecto a los reactivos donde los usuarios indicaban necesitar tiempo para sentir mejoría, y que el tratamiento no correspondía a su problema, no fueron determinantes para desertar del tratamiento. Es importante señalar que los usuarios pueden llegar al tratamiento con la expectativa de que su rehabilitación va a ser inmediata, pero al encontrar que en el TBUC la responsabilidad del cambio se centra en ellos como consumidores, se dan cuenta de esta falsa expectativa, lo que probablemente puede resultar en la disminuir su interés en participar en el tratamiento.

El área que mostró resultados significativos para este estudio, es la que exploró la deserción asociada al consumo de cocaína. Ortiz, Soriano, Galván, Rodríguez, González y Unikel,[23] realizaron un estudio con 70 usuarios consumidores de cocaína en el cual encontraron que una de las consecuencias más severas del mismo es la necesidad de consumir cantidades cada vez mayores

[21] B. Rubinstein, *op. cit*.

[22] R. Carrillo, *op. cit*.

[23] A. Ortiz *et al*., "Características de los usuarios de cocaína, su percepción y actitud hacia los servicios de tratamiento", en *op. cit*.

de la sustancia así como aumentar la frecuencia del mismo. Notar que el problema no disminuía coincide con lo mencionado por Robles,[24] al afirmar que el tiempo de permanencia de los consumidores en tratamiento se relaciona con el nivel de mejoría, es decir, entre menos visibles sean los resultados, la deserción aumentará.

En la siguiente área, donde se relaciona la depresión con el abandono, los resultados son congruentes con lo mencionado por Rubinstein y por Carrillo,[25] quienes señalan que por lo general, el paciente deprimido permanece mayor tiempo dentro de la terapia.

De la misma manera, la evaluación realizada por los usuarios con respecto a la relación terapéutica fue evaluada como favorable..

Finalmente, podemos concluir que todos los factores en conjunto influyen para que los usuarios deserten del tratamiento.

Limitaciones y sugerencias

Se presentaron ciertas limitaciones para la realización de este estudio.

La principal fue la poca o nula disposición a participar en la investigación de muchos de los usuarios elegidos para la muestra. Los usuarios que decidieron no participar, sólo respondieron que dejaron de asistir al tratamiento porque no querían saber nada del mismo.

Otra limitación es que en la literatura no existen resultados de entrevistas hechas directamente a los desertores, que evalúen aspectos cualitativos del tratamiento, aunque sí hay investigaciones sobre deserción, que sólo investigan factores sociodemográficos y de personalidad.

Un aspecto importante para intervenir de manera favorable hacia el consumo, es realizar investigación acerca de los aspectos que se anteponen al consumo como son probablemente los pensamientos y el deseo de la sustancia y comparar entre los que abandonan y no en momentos distintos de la intervención cuando se abandona.

La amplia investigación de estos factores, nos permitirán entender otros aspectos importantes que se relacionan con la deserción.

[24] N. Robles, *Comparación de las características de los pacientes que finalizan y abandonan un tratamiento cognitivo conductual de adicción a la cocaína*. Tesis de Licenciatura. México, Facultad de Psicología, UNAM, 2003.

[25] B. Rubinstein, *op. cit*. y R. Carrillo, *op. cit.*

Algunas recomendaciones importantes para mejorar este estudio son:

a) Investigar de manera detallada las expectativas que tienen los usuarios al iniciar el tratamiento y/o recuperación, relacionándolas con los éxitos o fracasos de tratamientos previos.
b) Indagar el impacto que tuvo el tratamiento para cambiar el consumo de la sustancia, y qué tanto influyó este hecho para dejar de asistir a tratamiento.

Agradecimientos

Agradecemos al Conacyt por el financiamiento otorgado al proyecto G 36266-H "Desarrollo y Evaluación de un Programa de Detección Temprana e Intervención Breve para Usuarios de Cocaína". También le damos las gracias al Centro Acasulco de la Facultad de Psicología de la UNAM, por todas las facilidades prestadas. Por último, a los participantes de esta investigación.

ENTREVISTA

ENTREVISTA A GILLES LIPOVETSKY*

ENRIQUE TAMÉS[1]

Enrique Tamés: Los filósofos acostumbramos a destacar todos los males que hay en los tiempos que nos tocan vivir. Platón, san Agustín, muchos hicieron un énfasis en describir las cosas negativas que sucedían en su entorno, pero tu pensamiento, no es así; tu pensamiento trata de poner en perspectiva no sólo las cosas negativas de la sociedad, sino también las cosas positivas. Mi primera pregunta sería, ¿qué cosas positivas hay en la sociedad actual, de qué cosas los filósofos se pueden ocupar el día de hoy y que enaltecen ciertos logros de la sociedad moderna?

Gilles Lipovetsky: Desde que reflexiono sobre el devenir de las sociedades democráticas, me esforcé en evitar el pensamiento apocalíptico y aún la tradición crítica que considera al filósofo como obligado a tener una posición de crítica hacia el mundo. Lo que yo llamaría una tradición hegeliana de pensamiento: la filosofía como pensamiento del mundo y no como una utopía a voluntad para reformar el mundo. Por otro lado, traté de escapar a la diabolización del mundo por los efectos del capitalismo y del individualismo. Porque también

* Realizada el 15 de agosto del 2007.

[1] Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. etames@itesm.mx

hay que decir que en el mundo contemporáneo existen márgenes de libertad individual como jamás en ninguna sociedad del mundo. No ignoro que esa libertad frecuentemente le contraviene la miseria, las inseguridades; pero, como quiera, pienso que en este plano hay algo fundamental que desarrollé mucho en el libro sobre las mujeres y que llamé la lógica de indeterminación. Lo apliqué a las mujeres, pero, por supuesto, se aplica a los hombres. Lo que me parece enriquecedor es que en esta sociedad nuestro destino no está ya marcado. Somos seres, individuos, que no estamos marcados por normas colectivas, por tradiciones fuertes; y, por lo tanto, el porvenir, el destino está abierto. Esta posibilidad de apertura dura a lo largo de nuestra vida, es el lado positivo de este momento. Vemos gente que rehace su vida a los sesenta años, que cambian de actividad; ahí también pienso que esa es una situación paradójica que es extremadamente interesante. Por un lado nuestras sociedades son difíciles, depresivas, crean un disgusto, un malestar de los individuos; pero, al mismo tiempo, ofrecen más posibilidades para los individuos de volver a empezar. Creo que la existencia del universo hipermoderno es sismográfica, esto es, la gente no está bien, y al día siguiente se sienten mejor porque encontraron a alguien en Internet o tienen un proyecto de un viaje, descubrieron algo nuevo; ocurren muchas cosas que hacen cambiar drásticamente el estado anímico de la gente. Esto sería un aspecto que me parece que legitimaría no estar en un pesimismo oscuro, negro. Un segundo punto, que me parece positivo es la noción, a parte de la de libertad y de la de paz. Usted lo sabe muy bien; la modernidad nació y se desarrolló a través de conflictos aterradores. La modernidad estuvo acompañada por la revolución, el terror, y en el siglo XX, por los totalitarismos, dos guerras mundiales; todo eso crea la modernidad, la primera modernidad por lo pronto. Cuando vemos la evolución de las sociedades desarrolladas, donde el consumo y el individualismo se desarrollaron, existen conflictos, pero son mucho menos las muertes. Por el contrario veamos lo que pasa en Pakistán, en África, que al menor conflicto hay cientos o miles de muertes. En las sociedades desarrolladas, existen conflictos, huelgas, pero ya no hay muertes; tampoco existen dictaduras. Pienso entonces, que la lógica de la individualización pacificó el conflicto político y los conflictos sociales. Para un ideal humanista es algo que no se puede desdeñar. Todavía hay guerras, pero no tienen la amplitud ni las terribles consecuencias que conocimos antes. Esta pacificación de los conflictos no es total, no es completa; y ahí están las paradojas que hay que subrayar. Ahora bien, los conflictos exteriores son menos violentos, pero los conflictos interiores tal vez sean más fuertes que nunca. La gente se cuestiona, vuelven una y otra vez a pensarse, ya no tienen certezas. Y luego, a pesar de todo, podríamos agregar un tercer aspecto en el plan filosófico; primero está la

libertad; segundo, la disminución de la violencia y, tercero, el hecho de que no sólo vivimos más tiempo y en paz, sino también en mejores condiciones materiales: la técnica ha mejorado considerablemente las condiciones de vida. Se va haciendo poco a poco realidad el sueño de Descartes, que la ciencia y la técnica nos permitieran ser dueños de la naturaleza y vivir mejor; antes se rezaba para vivir largo tiempo, y hoy se da un alargamiento de la vida por las condiciones tecnológicas y científicas. Tal vez sea sólo el principio, no sé cómo va a seguir esto. Las mujeres hoy, en los países desarrollados, tienen una esperanza de vida de 85 años. Una niña que nace hoy tiene el 50% de probabilidades de ser centenaria. Hay una elevación del nivel de vida en los países ricos, y estoy convencido de que en el desarrollo del siglo ese bienestar se va a difundir, si ya lo vemos en China, lo estamos viendo en América Latina, lamentablemente no en todos lados; pero es ésta la lógica que está ganando. Por supuesto que esto nos lleva a la pregunta que traté en mi más reciente libro, y ésta sí que es una pregunta filosófica: los modernos —si tomamos a Descartes como icono—, consideraron que finalmente la conquista del bienestar material era una meta, un ideal. La cuestión que hasta hoy se plantea es que nadie puede parar esta aspiración, de una cierta manera todo el mundo la quiere; pero, ¿acaso se traduce en un agregado de felicidad, en un suplemento de felicidad? Tenemos cierto número de logros, donde vemos que, a partir de un cierto momento, la elevación del nivel de vida no lo hace a uno más feliz. La elevación del nivel de vida nos trae más felicidad cuando uno viene de muy abajo. Si uno está enfermo, y puede curarse, entonces ahí sí hay una verdadera felicidad, el que la miseria ya no esté ahí, o la enfermedad, eso realmente es una felicidad. Pero, a partir de cierto punto, si aumenta un tercio sus ingresos anuales uno no va a estar más feliz. Entonces, esto plantea problemas de reflexión sobre la civilización. La conquista del bienestar, ¿para hacer qué?, ¿cuál es el impacto sobre la vida de los hombres? Y tal vez, eso nos lleve a reflexionar nuevamente sobre el fin de la educación, en el sentido de todas estas tecnologías de las cuales disponemos, y sobre el lugar que le hemos dado al hedonismo, al bienestar material, pues tal vez ha sido un error en la trayectoria el haberle dado tanta importancia. Estoy convencido que un día los valores se van a revertir. No mañana o pasado mañana, pero pienso que hay una dimensión del ser humano que Nietzsche llamaba la voluntad de poder, un siempre ir más allá, que golpea los fundamentos del hedonismo consumista, que es un gozo que en sí mismo, pero que es transitorio y se agota, y el ser humano no se puede satisfacer de manera durable de esto. El ser humano del que hablaba Nietzsche es el que requiere siempre más, que quiere ser más, que quiere ir más allá. Y no hemos sacado todas las consecuencias de este pensamiento:

sobre el vínculo entre esta unidad de poder nietzscheano y la civilización de consumo. Creo que el siglo XXI o XXII, no sé, dará importancia nuevamente a esta pregunta fundamental: ¿qué es la vida buena? Usted hablaba de Platón y toda la tradición griega que se interroga ¿qué es una vida buena, una vida exitosa? Las sociedades del consumo dicen que es una sociedad en la que nuestros deseos se realizan cabalmente. Conocemos los límites de esto; por ejemplo, con los niños, una educación que da satisfacción inmediata es un desastre. Vemos claramente el límite de esto. Educar es formar, no es dar satisfacción en todo y de manera inmediata. Pienso que es lo mismo para la vida. Creo que nuestras sociedades tendrán que corregir esto de una manera u otra, corregir la tendencia a la valorización excesiva del bienestar y de los gozos inmediatos.

ET: Resulta parte fundamental de su obra hablar de las diferencias entre la sociedad en los años cincuentas y sesentas y esa misma sociedad en la década de los ochentas, o a partir de esta década. En los años cincuentas se cree en la revolución, en la democracia, se tiene una ideología definida; se cree en la universalidad de ciertos valores; y esto, en los años ochenta, cae, se rompe. Hay un descrédito de la mayoría de estas ideas que son fundamentales en la modernidad. Usted describe cómo es que se da este cambio generacional a través de los procesos de personalización. Mi pregunta es una pregunta menos sociológica y más filosófica. La sociología describe el cómo se dan estos cambios, pero la pregunta filosófica es ¿por qué se dan estos cambios, por qué la generación de los ochentas va a optar por el placer inmediato, la falta de compromiso, por el descrédito de lo anterior, por el crecimiento de las decisiones privadas por encima de las decisiones públicas?, ¿por qué la sociedad de los ochentas va a optar por este camino?

GL: Una observación preliminar. Creo que la respuesta a la pregunta que usted me hace no puede ser del todo filosófica, porque se inscribe en un devenir de la historia, no es un fenómeno que escapa al tiempo. Entonces la respuesta, en mi opinión, que es la que le voy a dar como filósofo, está en el cruce de lo económico, lo histórico y lo sociológico. La periodización que usted hace es justa, es correcto en cuanto al contenido. Pero en la exactitud de las fechas, tal vez hay un problema. No hablo tanto de la década cincuentas, que se diferenciarían de los demás; yo hablo más bien de una edad moderna que termina más o menos con la Segunda Guerra Mundial. Los años cincuentas son años ambiguos, e incluso los sesentas; son años de incertidumbre, porque por un lado está la Guerra Fría, es decir, el conflicto de los bloques ideológicos del

marxismo y del liberalismo. Por otro lado, las tradiciones morales y religiosas siguen siendo fuertes en esa época; pero al mismo tiempo, los años cincuentas son los años que ven aparecer la sociedad de consumo de masas, que es un fenómeno del capitalismo, y nuevas figuras aparecen: el auge de los medios masivos, la sexualidad, el ocio, la fiebre por el bienestar, el confort. Son años de transición, que son los años intermediarios entre la modernidad rígida, disciplinaria y lo que yo llamo el proceso de personalización de la hipermodernidad, esto es, la aparición de las lógicas de la moda, de la seducción, de la diferenciación, que van a transformar completamente el marco de vida.

Entonces, este contexto, en mi opinión, es lo que hace que pasemos efectivamente de una mentalidad autoritaria, disciplinaria y futurista a una mentalidad más centrada sobre sí misma, la búsqueda del bienestar, del placer, etcétera. Yo pienso que hay una convergencia de tendencias que explica esto. El nivel más inmediato, evidentemente, es el capitalismo de consumo. Empieza realmente en los cincuentas; y en esta década vamos a tener su difusión, la exaltación del ideal del vivir bien, del ocio, de la vida privada, etcétera. Es la promoción, la referencia idónea hedonista a través de la sociedad de consumo. Ése es el primer estado; el segundo, más complicado, se inscribe en una duración larga de la historia. Es la conquista de la libertad. Las sociedades modernas están centradas sólo en la libertad y los años sesentas son los años de la respuesta feminista, la radicalización de los estudiantes, la contracultura, los movimientos homosexuales; estos fenómenos alumbran la flama de la libertad que está ahí desde, por lo menos, el siglo XVIII. Creo que los movimientos contraculturales son antitradicionalistas y esto es un proceso largo que está en acción en las sociedades tal vez desde el siglo XVI, pero se exacerba a partir del momento que la tradición ya no da modelos convincentes para dirigirnos; entonces es el individuo, su búsqueda de libertad y felicidad lo que se vuelve el faro, el imán de la vida. Todos estos cambios modernos, que se radicalizan desde los sesentas, no llegaron de un golpe, aquí hay una acción generada a través de los siglos en las sociedades modernas y que constituye en el fondo un modelo excepcional en la historia humana, una sociedad que rehúsa encontrar o tomar su ley del pasado.

ET: La sociedad se ha transformado en diferentes ámbitos; los medios de comunicación han pasado de retratar al mundo a construirlo, las máquinas han pasado de producir a erotizar. Vivimos en una moda de psicoterapias de diferentes modalidades; hoy día la medicina recorre muchos caminos alternativos, el lenguaje ahora seduce mucho más, la música, la política, el sexo; hay un término que usted usa que me gusta mucho, “los hombres buscamos capital

lividinal". Usted sostiene que el hombre actual ya no se suicida, pero se deprime. ¿Por qué cree que teniendo todos estos cambios en la sociedad el hombre se deprime más?

GL: No digo que los hombres se suiciden menos, estoy convencido que se suicidan más. El suicidio desde Durkheim es un objeto sociológico importante. El número de muertes por suicidio no aumenta proporcionalmente, pero las tentativas sí. Una cifra en Francia dice que hay 10 000 muertes por suicidio por año, pero para darle una mejor idea de lo que pasa, hay más de 160 000 tentativas, y esto va en el sentido de lo que usted decía, la relación entre el suicidio y la depresión. Uno no se suicida porque está feliz. Efectivamente, pienso que la sociedad actual crea un malestar para los individuos, que ya habían destacado tanto Durkheim como Nietzsche; ellos sintieron lo que yo llamo la fragilización del individuo moderno y sobre todo, del individuo hipermoderno.

La razón de que haya aparecido este malestar no es en mi opinión compleja y Durkheim ya dio el modelo explicativo. Es el individualismo, ¿por qué? Porque en las sociedades antiguas el individuo está descargado de sí mismo, no lleva del todo su propio peso; lo lleva, lo carga, pero hay normas colectivas que le indican lo que hay que hacer y que le impiden tener deseos excesivos. Para un campesino del siglo XVI el horizonte de vida era pequeñito, no podía desear o soñar con algo totalmente diferente porque ni siquiera se conocía lo diferente; trataba de vivir como su padre había vivido, como su abuelo había vivido; había mortandad, había guerras, había problemas, pero de cierta manera los individuos estaban más adaptados al mundo en el cual vivían. Lo que pasa con los modernos es que eso explota, ya no hay reglas tradicionales que te digan hay que hacer esto, hay que vivir así. Los matrimonios, por ejemplo, eran matrimonios arreglados, no eran forzosamente felices; pero bueno, así era. Hoy, ya con los principios modernos, curiosamente es más difícil estar feliz. Lo que hace la sociedad moderna es ponernos en posición de no satisfacción con respecto a lo que uno tiene. En una realidad más horizontal y transparente, todo el mundo se compara, "¿por qué él tiene más que yo?" Durkheim decía que las sociedades modernas crean el deseo de lo infinito. Queremos todo, pero hoy esto se aleja de la realidad porque queremos ser felices, tener una sexualidad satisfactoria, bellas parejas, viajar, en fin hacer cosas bellas, pero no hay una correspondencia con los hechos de la vida. Esto crea un conflicto que a su vez crea un malestar y decepciones fuertes. Siempre ha habido decepción y malestar pero eran las limitadas porque el orden colectivo era fuerte y además estaba el lugar preponderante de la religión, que permitían aceptar un poco más las cosas. Bueno, quedan las huidas a los *shopping centers* y los

viajes, pero esto no siempre funciona; en el pasado, la mujer que no estaba feliz en su matrimonio; iba a confesarse, iba a misa. Era terapéutico. Era algo más sólido. Y por último creo que hay un elemento más que explica el nivel de malestar del individuo contemporáneo y es la educación. En el siglo XX y a partir de los años sesentas, hay una fractura, hay una ruptura, porque desde siempre la educación era apretar, reprimir en cierto sentido al aprendiz e imponerle la autoridad. Eso crea personalidades más sólidas; como se dice en francés, se criaban los hijos a la manera dura. No era que los padres fueran malos, pero la vida era dura y había que aprender a enseñar a soportar las cosas difíciles; pero hoy, hoy los padres están infelices y entonces se hace todo para que el niño esté feliz. ¿Pero así se preparan acaso realmente para la vida? Porque la vida sigue siendo difícil; no como antes, pero son otras las dificultades.

Pienso que la educación permisiva es un *in pass*, un callejón sin salida. Pero al mismo tiempo, la otra educación ya no la queremos. Entonces ahí estamos atorados. Con este fondo vemos la fragilización del individuo hipermoderno.

ET: Hablemos un poco, si le parece bien, de la mujer. La mujer ha ocupado diferentes roles en la sociedad y el día de hoy, está descolocada. Y también esto ha traído el que el hombre se descoloque. El hombre primero veía a la mujer como un depósito de culpas; después fue hecha un objeto de adoración y de culto; y el día de hoy, con la aparición de la tercera mujer, se ve un lugar distinto, la posibilidad de la construcción de una mujer desde un lugar distinto a la culpabilidad y a la belleza. ¿Cómo construir una nueva relación hombre-mujer en este nuevo lugar de la mujer?

GL: A partir de los años sesentas, hay una nueva ola de feminismo que sacude Occidente; el primer feminismo se ocupaba más bien de la ciudadanía, tener el derecho al voto, era una cuestión política. Pero a partir de los sesentas, el feminismo va a atacar a la integridad de los lugares que eran asignados a las mujeres: las tareas de la casa, el trabajo, la relación con los niños, con la sexualidad. Todo esto es en nombre de la igualdad, el principio que dice que todo lo que hacen los hombres, las mujeres también lo pueden hacer; y en esta perspectiva, deberíamos llegar a una relación hombre-mujer que no sea ya una relación de dominación, que eliminara el machismo con la posición de la superioridad masculina, para llegar a una relación de intercambio igualitario entre hombres y mujeres.

Con matices en diferentes culturas y clases sociales, nos hemos acercado a este ideal de igualdad dado que el machismo como ideología dura ya no se puede sostener. Ningún hombre puede ya sostener que legítimamente debe

tener el poder y que hay cosas que están prohibidas para las mujeres. Esto ya no se puede sostener, nadie puede sostenerlo ya. Entonces en cierta medida el feminismo ganó. Sin embargo, al mismo tiempo, pienso que las relaciones hombre-mujer no han progresado. Estoy convencido que la incomprensión recíproca sigue igual que antes. Toman otras formas, pero cuando las parejas se separan, los conflictos amorosos, las dificultades, el malestar que vemos en los sitios de Internet, la búsqueda del otro, eso es complicado, muy complicado. Es un poco como la historia de la felicidad, creemos que nos acercamos a las cosas y vemos que el problema resurge. Está la sexualidad en las relaciones hombres-mujeres que es algo esencial. Es una gran paradoja porque la esfera sexual se ha vuelto un terreno de mucha libertad. Salvo situaciones límite como la pedofilia, uno puede hacer lo que quiere, no hay prohibiciones morales o religiosas, la gente ya no lo señala a uno con el dedo porque uno vive de tal o cual manera. Además, el sexo ya está en todos lados, la pornografía, la sexología. Racionalmente podríamos pensar que, bueno, es más fácil, podemos tener una vida sexual más fácil que en la sociedad donde esto estaba prohibido. Creo que ya no hay prohibiciones y, al mismo tiempo, la miseria sexual sigue ahí. En una encuesta realizada en 26 países, se ve que una de cada dos personas no está satisfecha con su vida sexual, hombres y mujeres. Además, hay un gran porcentaje de gente que ya no tiene vida sexual en esta sociedad “libre”.

Veremos más mujeres en la vida política, estudiarán más; eso sí se puede imaginar muy bien, ese progreso sí se dará, pero, ¿vamos a progresar acaso realmente en el acuerdo, en el entendimiento entre hombres y mujeres, cuando vemos las parejas que se separan, el divorcio, los conflictos respecto al cuidado de los niños, cuando vemos que después de muchos años, las parejas ya ni siquiera tienen relaciones sexuales? Nos preguntamos por la conquista de nuevas libertades, la emancipación toca ya sus límites, algunos tratan de decir que fue un error, no creo que haya sido un error. El 50% de las personas están satisfechas, no hay que exagerar, pero eso no arregla todo. Pienso que esto va a seguir. Esto va a seguir por razones, y no sé si son límites, que tienen que ver con el ser masculino y el ser femenino. Creo que no hay una reversibilidad, no hay vuelta para atrás. Freud decía, de algún lado, que el complejo de castración es un fenómeno que no se puede eliminar en el hombre, con todo lo que implica la ansiedad de la impotencia, el deseo de afirmarse a sí mismo. Las mujeres no se plantean eso, no del mismo modo; y la relación también con los niños, con los hijos no es igual; se plantea diferente; podríamos avanzar, en mi opinión, pero a lo mejor llegará un momento en que podamos decir que la revolución sexual ya dio todo lo que podía dar, y no podemos encontrar la felicidad. ¿Qué es lo que hace que existan hombres y mujeres que

tienen muchas conquistas y otros que no tienen ninguna? La revolución no puede arreglar todos los problemas. No podrá arreglar si en una casa no estamos de acuerdo; "¿por qué limpias los platos así?, ay esto me choca, ¿por qué no guardas tus cosas?" Unos conflictos muy conocidos, "oye, que desordenado eres" son conflictos permanentes. Creo que la mayor libertad que tienen las personas y el hecho que haya menos machismo no va a arreglar eso; no va a empeorar, pero llega un momento en que ya es la historia de los individuos de lo que estamos hablando.

ET: Una última pregunta. Recientemente usted ha estado estudiando el lugar de la pantalla en nuestra sociedad. Parece que los hombres, hoy en día, estamos contemplando más la vida que vivirla. ¿Qué rol juega la felicidad y el amor en este momento en el que contemplamos más y vivimos menos?

GL: Tal vez hay dos cosas ahí. Acabo de terminar un libro que se llama *La pantalla global* que se publicará en octubre. Éste es el primer libro en el que hablo de la pantalla; no ha salido el libro todavía. La aventura de la pantalla moderna empieza con el cine al final del siglo XIX; todavía en los años sesentas y setentas, el cine domina la cultura, pero ya está empezando a aparecer el fenómeno de la televisión. Es lo que lleva a Guy Debord a hablar de la sociedad del espectáculo, que entra un poco en lo que usted dice. Las personas en vez de vivir, consumen objetos, pero también consumen imágenes; se consume el amor en la pantalla grande, pero no lo tenemos en la vida. La pantalla entonces es un instrumento de proyección, de desposeimiento de uno mismo, y al mismo tiempo, del consumo de estereotipos. Creo que con respecto a ese modelo, de la pantalla-espectáculo, la hipermodernidad empieza a aportar algo más, otra cosa. Es la actividad de los individuos con respecto a la pantalla. No hay que continuar con el modelo de la sociedad-espectáculo porque desde los años sesentas en que escribía Debord ha habido muchos cambios: hoy hay celulares e Internet, y todas las cámaras de uso individual. Ya no son los mismos medios, no es la misma pantalla, la pantalla de Debord, la que existe el día de hoy. Antes, frente a esa pantalla apantallante en el mundo y frente a la pantalla de la tele uno estaba pasivo. La publicidad o el programa no se controlaba; pero cuando uno está frente a la pantalla de Internet, es usted el que cambia las imágenes, usted es el que se comunica con los demás. Pasamos de un modelo unilateral a un modelo transversal. No es igual. En segundo lugar —y usted es sensible a esto, es su objeto de interés—, me llama mucho la atención ver la democratización de las prácticas de las pantallas, todo el mundo ahora que está filmando, es increíble. Con un celular se filma el World Trade Center

cuando fue atacado. La gente se filma a sí misma con las Webcam. Creo que tenemos una nueva relación con los medios, que no es hacia los consumidores, pero cada quien construye de cierta manera su propio medio a través de las pantallas. Pienso que esa relación con la pantalla es una nueva forma de ludismo; para todo, la gente se filma en el momento mismo en que hace las cosas. No es como en cine, que vamos a ver Hollywood; ahí se está con un amigo y uno lo está filmando y al mismo tiempo está uno con él. Entonces, ¿qué ocurre, qué es eso? Es un juego con la imagen de uno mismo y uno se divierte al verse uno mismo. Todo es como si la vida que vivimos debiera agregársele algo con una pequeña diferencia, "ah mira, esto es así", y nos da risa. En este plano, la pantalla es una pantalla de animación; una animación permanente de cinismo de la vida, donde el consumidor, que también es ahora un actor, necesitará que siempre ocurra algo. La foto, la película siempre aporta algo, antes la foto era algo complicado y caro, ahora con la pantalla digital puede uno tomar cien mil fotos. Hay una variedad ilimitada, absolutamente ilimitada. Cada foto es tal vez un poquito singular, y esto crea cierta animación, nos participa en la hedonización de la existencia. Con Dubord, la relación con la pantalla era alienante, pero hoy es distinto; la gente es a la vez espectador, consumidor y productor: quiere crear y al mismo tiempo quiere ser actor. La gente crea los videos, los manda a Delly Motion o You Tube, la gente mira los videos y también hacen muchos, muchos videos y pequeñas publicidades a nivel amateur; hay un proceso lúdico de democratización de la imagen: cada quien es nuevo, es un director, o un reportero no de larga trayectoria. Pienso que la insatisfacción del consumidor en el modelo de Dubord produce a este espectador participativo. Pues el consumidor va al cine pero en algún lado hay algo en lo que no está satisfecho, no quiere ser sólo un consumidor, quiere hacer algo y las nuevas pantallas permiten eso. Antes era difícil, en cambio ahora todos, todos pueden con las cámaras, con los celulares, todo mundo puede ser... Y pienso, si esto ocurre, si el individuo no está satisfecho con ser simplemente un consumidor, surge una pregunta ¿cuál es el papel del amor? Hoy es evidente que la búsqueda de la felicidad, de la realización de la propia vida, es un fenómeno más importante; antes la religión ponía un alto jurídico, pero hoy las personas quieren estar satisfechas con su vida pero la realidad es otra cosa, pues entre más se está satisfecho más problemas se producen. La pregunta entonces es: ¿acaso una vida feliz o exitosa incluye el amor o no? Hay discursos, hay teóricos que dicen que los sesentas en Occidente hicieron regresar, si vemos hacia atrás la importancia del amor y de la sentimentalidad ¿Por qué? Por que el sexo, la pornografía, la sexología hicieron que se perdiera la poesía —que representa el amor— desde los trovadores del siglo XII hasta la larga tradición e historia de la

idealización de la mujer, la sublimación, los sentimientos y la adoración, por algo más operativo, más inmediato. Entonces finalmente lo que resultó importante fue realizar el acto sexual pero no la vida, los sentimientos y creo que esto también falta. Si observamos de cerca las cosas incluso la cultura de masas, las canciones, el cine, las revistas ¿de que hablan? Hablan sin cesar de historias sentimentales ¿qué canta Celine Dion? Siempre canta al amor. En segundo lugar el amor no es sólo el amor entre un hombre y una mujer; los hijos, los niños, son un fenómeno extremadamente importante en la vida de las personas: el amor hacia los hijos, ser amado y amar a sus hijos. Hay una fuerte demanda creo yo, no tanto de sentimentalidad al estilo antiguo, y hasta eso quién sabe, habría que ver; pero por lo menos en apariencia el discurso amoroso ha cambiado, ¿acaso es cierto que la gente se satisface ahora de consumir y como dicen los orientales, tener sexo? Lo dudo. Y por lo pronto para las mujeres es seguro que no, y las mujeres son 50% de la población. La teoría de la liberación sexual no se fue por donde imaginábamos, aún los jóvenes adolescentes y las mujeres no aceptan la vida sexual a menos de que haya un revestimiento de sentimientos. Si hay palabras nuevas, pero en el fondo las cosas no han cambiado realmente; los teóricos se equivocaron, fueron ingenuos al decir: que ahora la sexología le dice a uno cómo hacer el amor. Pero apuntar a los orgasmos se ha vuelto ya algo muy funcional, sí, ese discurso existe, pero no se vive así, ninguna mujer se sostiene sin… bueno tal vez los hombres sí porque está la ansiedad, pero bueno.. Las mujeres rehúsan el discurso del perfomance, no se reconocen en ese libro, lo que ellas buscan con un hombre es el amor o el sentimiento, pero es algo que tiene que ver con lo relacionado, algo que no acaba con la realización del acto. En mi opinión esto no ha cambiado mucho, lo único que ha cambiado es que antes era más lento, más complicado, había que hacer la corte, y ahora es más rápido, pero la espera, la expectativa la satisfacción significa siempre, finalmente, el hecho de amar y ser amado. Estoy convencido —puesto que me hace la pregunta del consumo y de la felicidad— que hay un vínculo entre felicidad, consumo y amor. Acaso el frenesí consumativo no viene acaso a compensar las relaciones, a veces, insatisfactorias que podemos tener, porque no se siente uno amado, porque nos sentimos solos cuando no estamos solos, y entonces consumimos en el cine, tomamos el carro para un viaje; si uno tiene una vida afectiva, relacional, sentimental más rica, hay una menor presión para ser un consumidor frenético. Es evidente, es algo muy conocido, que el consumo viene a compensar las heridas sentimentales.

COMENTARIO A LIBROS

LA HISTORIA DE LA CULTURA CRISTIANA SEGÚN CHRISTOPHER DAWSON

MARI CARMEN SÁNCHEZ URIARTE[1]

El libro que aquí se comenta, *Historia de la cultura cristiana,* está compuesto por una serie de escritos del inglés Christopher Dawson, publicados originalmente en inglés como capítulos de sus obras: *The Making of Europe, Medieval Essays, Religion and the Rise of Western Culture* y *Progress and Religion*, aparecidos entre 1929 y 1953. Estos capítulos fueron seleccionados, traducidos y ordenados en secuencia histórica por Heberto Verduzco Hernández y ofrecen un análisis de larga duración de la vida sociocultural de la cristiandad. Para aquellos que están interesados en entender el papel de la religión en la cultura occidental y en las raíces cristianas de la historia europea ésta es una obra indispensable.

Christopher Dawson (1889–1970) historiador y sociólogo por Winchester y Oxford, provenía del anglicanismo aunque se convirtió a la fe católica en 1914. El interés de su vasta obra gira en torno a la cultura cristiana y su significado y su originalidad radica en considerar que las causas de los procesos históricos son las fuerzas espirituales. Dawson piensa que la religión es la fuerza dinámica y creadora que genera la cultura, por lo tanto, toda civilización se apoya en aquellos elementos que representan mejor sus ideales y que dan forma a su

[1] Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

cultura. Sus escritos y reflexiones revelan una profunda conexión entre la fe religiosa y el logro cultural y social, ya que la primera da al hombre el sentido de trascendencia que influye y transforma lo segundo.

Caminemos más sobre el concepto que de cultura tiene nuestro autor, concepto que surge del estudio que hace de los fenómenos históricos que son de su interés y que —al mismo tiempo— sostiene el análisis de los procesos que estudia. La cultura es una realidad histórica conformada por los siguientes elementos: el humano, el medio ambiente, el económico o medio de subsistencia y el pensamiento, mismo que opera por medio del lenguaje. De la interacción de estos cuatro elementos surge la cultura como forma organizada de la vida social que se inspira en una visión particular del mundo y que se expresa en un conjunto de normas de pensamiento y de conducta aceptadas por el grupo humano al que corresponde. Este patrimonio común a todos los miembros de la comunidad es el que le da cohesión, unidad, identidad y continuidad.

Para Dawson, la organización y dirección de la cultura se da según ciertos principios superiores y trascendentes, es decir, "según *la ley o leyes superiores de vida*"[2] que "están *por encima* de la sociedad y la cultura y que el hombre conoce a través de la experiencia religiosa".[3] Existe una relación de vital y activa dependencia de la cultura y de la sociedad con respecto a la religión, misma que desempeña un papel determinante en la conformación cultural y su desarrollo histórico. La religión es la que conforma, dirige, transforma y da sentido a la cultura.

Esta transformación se puede dar por cambios en las condiciones materiales de la comunidad o por la difusión de algún sistema ideológico o religioso que altere su vida. De este modo, la religión es elemento creativo y de cambio, pero es también factor de conservación y estabilidad. Esta trascendencia temporal y espacial de una cultura se debe al peso de las tradiciones que son los verdaderos agentes históricos.

La principal característica de cualquier civilización cristiana es que es resultado de la mezcla de varias tradiciones culturales, es decir, una comunidad que ha sido penetrada por el cristianismo, se ha apropiado de él y lo ha plasmado y proyectado a todas sus formas de vida. La cultura medieval occidental —centro de interés de *Historia de la cultura cristiana*— es la síntesis de diversas tradiciones: el cristianismo como fe y actividad de la Iglesia; el legado grecolatino transmitido por la propia Iglesia; la asimilación por los pueblos germánicos de

[2] Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*. México, FCE, 2006, p. 16.
[3] *Idem.*

las tradiciones arriba mencionadas; las formas culturales de dichos pueblos y la interacción dinámica y creativa de los europeos con el cristianismo. Este nuevo sincretismo va a crear instituciones sociales y políticas basadas en la fe cristiana y ésta se volverá fuente de unidad para la comunidad europea. Los siglos XII y XIII van a presenciar la culminación de este proceso con nuevas creaciones que, con el tiempo, vendrán a ser tradiciones culturales.

Esta síntesis siempre llevó dentro una tensión entre la tradición de las sociedades bárbaras europeas y la cultura religiosa del Imperio cristiano de Occidente. Dicha tensión es el punto de partida de la asimilación cultural, pero también el origen de los conflictos que marcaron el desarrollo histórico de la civilización occidental.[4] El siglo XII será testigo de la formación de estos conflictos de origen religioso y político que pendieron siempre sobre la unidad, presagio de la profunda crisis del siglo XVI.

La lectura de *Historia de la cultura cristiana* deja una sensación de pequeñez al lector, primero por la intimidante erudición de su autor y luego por el tiempo y espacio de los que se ocupa. Nuestro erudito va señalando cómo, en el larguísimo periodo que analiza, se gesta una nueva cultura que va a hacer posible los logros de la Europa moderna. Plantea cómo el cristianismo transformó aquellas culturas a las que llegó y cómo, de igual manera, se apropió de ideas, prácticas e instituciones de esas culturas bajo su visión del mundo. Considera que el factor constitutivo del desarrollo de la civilización occidental fue la Iglesia —primero la primitiva y luego la medieval— como reducto y agente de la fe cristiana y sus preceptos. De este modo, la tradición espiritual cristiana es la raíz de la cultura occidental y, al mismo tiempo, es lo que le da cohesión y significado. La Edad Media europea es, como aplicación de fe a la vida y de religión a las instituciones, el tiempo y lugar de creación de esa cultura.

El proceso histórico de la civilización occidental tiene, para Dawson, tres fases primordiales. La primera es la formativa desde el surgimiento de la nueva religión a partir del judaísmo, su entrada al mundo romano y su conversión en este espacio por medio de la tradición latina y algunas tradiciones orientales. La segunda es el desarrollo de la fe cristiana como cultura superior dentro del mundo europeo, desde la caída del Imperio romano hasta la formación de la Iglesia y de la teología medievales. Y la tercera es la culminación de esta síntesis cultural que se expresa en nuevas formas de vida como las órdenes religiosas, el municipio, el gremio y la universidad y en formas teológicas, filosóficas, literarias y científicas, todas ellas se integran como plena realización de la Edad Media. Esta última fase incluye la crisis religiosa medieval.

[4] *Ibid.*, p. 26.

De acuerdo con Dawson, los elementos más trascendentes que el cristianismo tomó de la religión judía fueron la tradición apocalíptica, la monoteísta y la creencia de la supremacía del designio divino en la historia. Para la fe cristiana la Encarnación compenetra la historia divina con la humana, coloca al hombre en el centro del proceso histórico y le confiere su carácter universal. Al contacto con la cultura helénica, el cristianismo adquiere un tono humanista situando al hombre en el centro del universo. El helenismo acogido por la religión cristiana se expresa en la figura de san Pablo.

Roma —formando con el helenismo una unidad cultural— inició en Europa occidental un proceso de transformación que tuvo como base la urbanización, la tradición cívica y el derecho. Así, el mundo europeo recibió los fundamentos esenciales para el posterior desarrollo de su cultura, además de heredar un ideal de unidad. El medievo se esforzará años por llevar a cabo este ideal.

La expansión del cristianismo por el Imperio romano se debió a la inquietud espiritual y a la necesidad de una nueva visión religiosa de la vida que amenazó los cimientos mismos del Imperio. Este cristianismo primitivo y su ideal de martirio aseguraron el triunfo de la Iglesia que nunca se plegó al poder político. Esta Iglesia llegó a ser base del orden social, político y moral y centro de unidad, sobreviviendo a la persecución imperial y a la herejía. Su reconocimiento oficial por parte de Constantino fue la condición determinante para el desarrollo de un nuevo orden y el reemplazo de la antigua organización civil del Imperio romano tardío. Así, el obispo se convirtió en la figura central de las ciudades y la organización eclesiástica se configuró sobre la imperial y se latinizó. La transformación de Europa fue labor de la Iglesia y del cristianismo.

La base del pensamiento occidental fue y es aún la tradición clásica que Roma pasó a la Iglesia cristiana —como dice Dawson— guardada en el arca del latín. Esta forma latina del helenismo se convirtió en el fundamento de la cultura occidental y en una de sus principales energías creadoras que culminó con la síntesis que dio lugar a la teología cristiana. San Agustín sienta las bases del nuevo pensamiento cristiano, crea la fuente de la ética occidental, patrimonio espiritual de la Iglesia medieval, y construye el "puente que había de conducir del antiguo al Nuevo Mundo".[5] Esta época de tránsito tuvo un importante carácter religioso y espiritual, fue la era de los Padres de la Iglesia y de los grandes concilios, fue cuando la Iglesia cristiana se convirtió en la alternativa para la vida comunal en las ciudades. La *ecclesia* cristiana fue el centro vital de la futura sociedad y en ella los obispos conservaron la tradición cívica. La con-

[5] *Ibid.*, p. 139.

tinuidad se debió a que la cultura patrística conservó la antigua para el mundo medieval.

Con todo este equipaje a cuestas, el cristianismo y su Iglesia emprenden el camino hacia el resto de Europa y establecen un puente de transformación entre la civilización que representan y las culturas europeas. Desarrollan un proceso sincrético y de resignificación que culminará con la creación de la cultura occidental, misma que se proyectará y promocionará al mundo entero de manera casi implacable a partir del siglo XVI.

A raíz de las invasiones germánicas, el logro del cristianismo fue preservar su patrimonio espiritual y cultural en Europa y convertirlo en elemento constitutivo de la nueva civilización. La Iglesia medieval logró esta preservación gracias a su organización jurídica e institucional y al monasticismo —basado en la tradición ascética de Oriente y que recibió vía Bizancio— que fue la institución social que, convertida en el principal centro de vida, construyó la nueva era y cimentó las bases de la cultura medieval bajo la unidad eclesiástica. Este movimiento monástico —iniciado por los benedictinos— fue también heredero y guardián de la tradición clásica que verá su resurgimiento en la edad carolingia. Entre los siglos XI y XII, esta reconstrucción europea generó la conciencia de pertenecer a la comunidad cristiana, lo que fue el gran sostén de la época medieval.

El establecimiento de los monasterios siguió el orden territorial tribal de los pueblos bárbaros, lo cual imprimió a la sociedad su carácter rural y feudal y generó una relación de dependencia entre el poder espiritual y el temporal. El Imperio carolingio —de tendencia universalista— representa la fusión de estos dos poderes contribuyendo a fortalecer los elementos cristianos y latinos de la cultura occidental al integrarlos con los germánicos. La Iglesia medieval ejerció muchas funciones de competencia política y, al mismo tiempo, el Estado se erigió como el órgano temporal designado por Dios para defender al pueblo cristiano. Por lo tanto, la sociedad medieval tuvo un doble aspecto: un ideal de unidad expresado por la Iglesia y una tradición nacionalista presente en los reinos feudales.

La tensa relación entre el Imperio carolingio y la Iglesia fue solucionada en su momento por Gregorio VII quien dio a la Iglesia la reafirmación de su poder bajo la guía del Papado. La Iglesia medieval se enfrentó a las pretensiones teocráticas del Estado basándose en el derecho romano —que derivó en el canónico— que, además, le dio un poder que sobrepasó al del Imperio y al de cualquier otro reino. Su superioridad moral y liderazgo sobre la sociedad cristiana avalaron su poder temporal y reafirmaron su influencia por medio de la actividad evangelizadora. Por otro lado, el siglo XII presenta una renovación espiritual, intelectual y social que alejó al cristianismo de una piedad abstracta

y le imprimió su vocación de servicio. Esta fusión entre la fe y la vida generaron un humanismo que pesa hasta hoy en el pensamiento europeo y cuyo máximo exponente y creador fue san Francisco.

La Iglesia, triunfante ya sobre el paganismo europeo, dirige la vida medieval. Santo Tomás representa este triunfo con su síntesis teológica y filosófica entre el aristotelismo, el conocimiento árabe y la religión cristiana, en su pensamiento la fe y la razón se complementan. Esta gran síntesis intelectual, que culmina en el siglo XIII, es para Dawson la afirmación de los derechos de la razón humana y la fundamentación de la ciencia europea.

La cumbre del desarrollo de la tradición religiosa medieval y el nacimiento de una nueva conciencia se expresan en el misticismo de san Bernardo, la experiencia religiosa activa de san Francisco y el escolasticismo de santo Tomás. Estas actitudes implicaron para el hombre europeo el desarrollo de una expresión cultural y religiosa enteramente cristiana y tendiente a la unidad. El siglo XIII es, dice Dawson, una época de logros religiosos y culturales impresionantes.

Las grandes expresiones medievales de aplicación del cristianismo a la vida culminan con la ciudad y en la ciudad. En el siglo XII, el mundo medieval se volvió urbano y se creó el ambiente para la total cristianización de la vida social. La ciudad fue modelo de la sociedad cristiana y debió su existencia y protección a la Iglesia; sus agentes característicos fueron la clase mercante, el resurgimiento económico y las oportunidades de libertad personal. El desarrollo del entorno citadino se debió a las asociaciones voluntarias, es decir, a los gremios que tuvieron fines sociales y caritativos y que intervinieron en las necesidades de la comunidad creando nuevos órganos de gobierno que prepararon el camino para el municipio "que fue una de las más grandes creaciones de la Edad Media".[6] El municipio tuvo una estructura política que afirmó su independencia de la autoridad eclesiástica —sin ser anticlerical— y representó una renovación cultural.

Los gremios y municipios de las ciudades cambiaron las actividades religiosas y seculares al desarrollar la vida comunal y el hombre al hacer efectiva su condición de ciudadano. Fue en la ciudad donde se concretó el ideal cultural de la Edad Media: una unidad social con un centro eclesiástico —la catedral—, la religión como propósito espiritual colectivo y la organización comunitaria de la vida como principio de libertad.

El desarrollo de los centros urbanos implicó cambios en la vida intelectual y educativa, pues las universidades y un nuevo tipo de religioso —el fraile— sur-

[6] *Ibid.*, p. 258.

gen dentro de ellos adquiriendo una responsabilidad espiritual e intelectual con la comunidad. Las universidades fueron fuentes de estudio para el derecho canónico y la teología, contribuyeron a la transformación de la educación y sus intelectuales influyeron decisivamente en la cultura occidental. Sus logros tienen su base en la escolástica que significó el renacimiento de la búsqueda intelectual y científica. Además, se dio el rescate de la ciencia griega, lo cual marcó "el principio del liderazgo intelectual de Occidente".[7] Para Dawson, éste es un logro de la Baja Edad Media y no del Renacimiento. El impacto del descubrimiento del saber griego fue poner sobre la mesa el problema de las relaciones entre religión y ciencia, entre razón y fe. La insistencia en la razón y en la libertad del hombre señalan un nuevo comienzo para el pensamiento medieval y marcan el desarrollo del pensamiento posterior. Así, el siglo XIII se desarrolló un humanismo filosófico, gracias a santo Tomás, que definió la filosofía occidental y un idealismo científico, expresado en Roger Bacon, que marcó un nuevo ideal para la ciencia.

Por otra parte, la literatura religiosa de la Edad Media se formó a partir de la tradición literaria clásica y de la tradición patrística. La literatura latino-carolingia, junto a la tradición de la épica germánica, desarrolló la literatura vernácula medieval, misma que creó un ideal religioso: el heroísmo cristiano. De los cantares de gesta y de la tradición cortesana y caballeresca se generan otras formas de vida social y otros ideales de conducta moral basados en los preceptos espirituales del cristianismo.

El dinamismo intrínseco y siempre presente de la cultura medieval la hizo llevar una agitada vida espiritual marcada por movimientos de reforma religiosa. Estos movimientos —cluniacense primero y luego cisterciense— fueron elementos creativos de la cultura medieval y factores de unidad. Al mismo tiempo, la autoridad papal derivó en un sistema de gobierno y de exacciones que llevaron al abuso y a una tendencia secularizante; el movimiento reformador se opuso a ello. Este sentimiento de crisis y de renovación espiritual recorrió el siglo XII y se manifestó en corrientes heréticas y sectarias activas entre las clases urbanas. La aparición de los frailes menores debe ubicarse en este contexto ya que fueron el órgano de evangelización para las clases urbanas.

De esta forma, la segunda mitad del siglo XIII es la culminación de la cultura medieval y de sus instituciones sociales, políticas y culturales, pero también es un momento de crisis. Por tres siglos el movimiento de la Edad Media tendió a la unidad y la síntesis cultural, pero entonces se inició el movimiento contrario

[7] *Ibid.*, p. 301.

que llevó a la escisión de la cristiandad. Esa unidad se debió a la organización eclesiástica sobre un conjunto de principados y corporaciones con cierta soberanía, pero no llegó a formar un ser homogéneo en todas sus partes. Esta diversidad tomó cauce en el despertar de las culturas nacionales que se expresaron en el Renacimiento y en la Reforma. Entonces, la unidad medieval se fracturó en lo religioso y lo cultural y en la organización eclesiástica y política. El movimiento del sur europeo tendió al despertar nacional buscando ser heredero directo de una cultura superior y el movimiento del norte transformó el ideal religioso de acuerdo a su carácter nacional. Estas corrientes paralelas tendieron a la secularización de todos los aspectos de la vida y, por tanto, el principio de unidad se perdió. El siglo XVI es testigo de la emancipación de los pueblos de la tutela eclesiástica y del nacimiento del nacionalismo y de la cultura secular.

A pesar del secularismo, la sociedad europea en su conjunto y su mentalidad continuaron dominadas por los ideales religiosos y la civilización occidental extendió su ideal de unidad a la cultura literaria y al conocimiento científico. La participación y construcción internacional en el nuevo saber generó una unidad intelectual. La creencia en el progreso del hombre tomó el sitio de la fe cristiana como fin último, pero en realidad no se abstrayeron los elementos religiosos del pensamiento occidental. La fe en el progreso se convirtió en el ideal racional para la prosperidad material y social pero también moral lo cual, para Dawson, conlleva una intención cristiana.

La hazaña europea, es decir, la conquista y transformación del mundo se explica, no sólo por su agresividad natural y codicia, sino por el ideal religioso que impulsó al hombre durante el proceso de conformación de su civilización. La cultura medieval fue la matriz donde se gestó la civilización occidental y la fuente original de sus fuerzas dinámicas. Para nuestro autor, lo que distingue a esta civilización de otras es su carácter misionero, es decir, "su transmisión de un pueblo a otro en una secuencia continua de movimientos espirituales"[8] y a su capacidad de recomenzar constantemente bajo la influencia religiosa. Esta cultura fue un proceso de continua sucesión y alternancia de movimientos espirituales, de cambios sociales y culturales que generaron instituciones e ideas que a su vez produjeron nuevos cambios. El dualismo entre la tradición guerrera y la tradición cristiana también fue causa esencial del dinamismo propio de la cultura medieval y no solamente el factor de ruptura de la cristiandad.

En conclusión, Europa es el resultado de un largo proceso espiritual e histórico basado en el cristianismo. La cultura medieval debe su existencia política

[8] *Ibid.*, p. 395.

al Imperio romano, su unidad espiritual a la Iglesia, su cultura intelectual a la tradición clásica y su flexibilidad y vitalidad al carácter de los pueblos europeos. La religión cristiana actuó como fenómeno totalizante que unió lo diverso, le dio significación y proyectó sus acciones hacia un ideal cultural. Para nuestro autor, todo desarrollo histórico resulta inexplicable cuando es mirado desde un punto de vista puramente secular o cuando se ve desde la perspectiva nacionalista o regionalista.

La obra aquí comentada va más allá del mero interés en la Edad Media, se comprende dentro de un estudio global y profundo de la civilización occidental, pues el patrimonio cultural de ésta es continuidad de la tradición cultural medieval. También refleja la constante preocupación del autor por esa unidad histórica que es Europa y que en su época, primera mitad del siglo XX, y a sus ojos se encontraba amenazada por factores disolventes de la cultura como el secularismo, la fragmentación y algunas ideologías que olvidaron los componentes de su pasado y los elementos de cohesión y significación de su cultura. La fe de Christopher Dawson en el hombre occidental y en su futuro estuvo puesta en la renovación espiritual y en el reconocimiento del factor religioso como principio integral de continuidad y de conservación.

RESEÑAS Y NOTICIAS

PERSPECTIVAS Y APROXIMACIONES A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Dora Elvira García G., comp., *Perspectivas y aproximaciones a los derechos humanos desde la hermenéutica analógica*. México, Ducere, 2007. ISBN: 968-5054-47-9.

Los estudios sobre los derechos humanos tan importantes siempre son necesarios, porque les aportan esclarecimientos o, como es el caso de la filosofía, fundamentación. Ya ha pasado el tiempo en el que se veía a la fundamentación filosófica de los derechos humanos como tiempo perdido, pues ahora se tiene más conciencia de que, si no los fundamentamos filosóficamente, estamos defendiendo algo que no existe, serían meros buenos deseos. Es precisamente la fundamentación la que garantiza su existencia. El eminente jurista y filósofo mexicano Eduardo García Máynez hablaba de una razón suficiente de los derechos, de modo que no bastaba la positivación de un derecho, sino que se asentaba en la razón suficiente o las razones suficientes para hacerlo.

El principio de razón suficiente fue señalado por Leibniz, y decía que todo ente tenía necesidad de una razón suficiente de su existencia. Es decir, todo lo que existe tiene una razón suficiente que lo hace existir. Esto lo aplicaba García Máynez al derecho, diciendo que todo derecho, toda ley, tenía necesidad de una razón suficiente para existir, para ser positivada. No bastaba la mera positivación. En este sentido, son los derechos humanos los que más nos solicitan para que les señalemos esa razón suficiente de su existencia, la cual va más allá de su sola positivación. No por el solo hecho de que ya estén positivados muchos de ellos se tiene que dar por acabado el asunto. Es necesario profun-

dizar más, y esto es lo que veo en los trabajos del volumen colectivo que estoy presentando.

Ha habido muchas maneras de fundamentar los derechos humanos. Solía hacerse a través de supuestos ontológicos muy fuertes, a veces demasiado, en el iusnaturalismo, que consistía en postular una naturaleza humana en la que recaía la fundamentación de tales derechos. Esto causó muchos escándalos y dificultades, por eso se prefirió una fundamentación pragmática de tan importantes derechos, a veces tan pragmatista que le bastaba con aludir a la positivación, como si con ella los derechos humanos quedaran justificados teóricamente.

Ahora asistimos a una fundamentación que usa la hermenéutica. Ésta tiene la ventaja de admitir la actitud pragmática o pragmatista, pero sin rechazar la ontología, sólo busca una ontología no tan fuerte y prepotente, como fue la de la modernidad. Es el compromiso en el que coinciden los autores que han colaborado en este libro colectivo.

Y es que, atenta a las críticas que la tardomodernidad o posmodernidad ha hecho a la modernidad, la hermenéutica ha querido debilitar los llamados metarrelatos, entre ellos la metafísica u ontología, y el otro la filosofía de la historia, así como la ética, etcétera. Pero no se ha querido quedar sin nada, pues si perdemos totalmente esos relatos nos quedamos sin fundamento alguno, y cada vez más se ve la imposibilidad de que hagamos filosofía sin ningún fundamento, al menos con un fundamento débil, y éste puede aportarlo la hermenéutica.

Sobre todo, hay que decir que en este volumen, que ahora estoy presentando, no se sigue cualquier tipo de hermenéutica, sino una hermenéutica analógica, que es compleja, esto es, vertebrada por la noción de analogía, la cual es intermedia entre la univocidad y la equivocidad. Puede hacerse corresponder a la univocidad con ese ideal fuerte y monolítico de la modernidad, con su ontología fuerte, amparada en o justificada por una epistemología también fuerte. Pero, por otro lado, puede hacerse a corresponder a la equivocidad con ese desencanto de hoy en día, en varios ámbitos de la posmodernidad, con su rechazo de toda ontología y de toda epistemología, para navegar en aguas peligrosas de un relativismo muy disolvente.

En cambio, una hermenéutica analógica nos hará evitar tanto esa pretensión univocista de la modernidad, que quería justificar a ultranza todo, y precisamente en una naturaleza humana unívoca, absolutista e impositiva, pues el que no la llenara como era llenada por algunos pueblos europeos, no merecía el nombre de ser humano. Mas, por otra parte, también evitará el desplome equivocista de la posmodernidad, que ya ha mostrado que conduce a muy poco, y muchos de los discípulos de los principales posmodernos tratan de dar

marcha atrás y buscar otros derroteros. Será, pues, una fundamentación de los derechos humanos hermenéutica, sí, pero sin dejar de lado alguna base ontológica, un fundamento ontológico en la naturaleza humana, pero no entendida como algo unívoco, sino como algo abierto, en la línea de la analogicidad; porque tampoco podemos abandonarnos a la equivocidad, y quedarnos sin ninguna naturaleza humana, porque nos quedaríamos sin ningún asidero para referirnos al hombre y nos quedaríamos, en definitiva sin derechos humanos.

La hermenéutica analógica nos permitirá, por ser hermenéutica, basarnos en un conocimiento del ser humano para poder saber qué derechos le convienen, qué derechos necesita tener como inherentes a lo que es, a su condición humana. Y, por ser analógica, nos instruirá para no hacer de la naturaleza humana algo cerrado y definitivo, sin nada de historia, cultura y proceso. Sobre todo, nos ayudará a ver las diferentes aplicaciones que tienen los derechos humanos en las diversas culturas, en el multiculturalismo, y poder comprender esas prácticas, pero también enjuiciarlas a la luz de los derechos humanos para denunciar a aquellas que van contra ellos. Y para eso necesitaremos poder discernir a partir de qué momento se están lesionando tan importantes derechos y cómo podemos decirlo, para protegerlos y defenderlos contra los que los conculcan.

Todo eso nos lo dará la filosofía, y ahora trata de hacerlo a través de la orientación hermenéutica, que es la más reciente en filosofía, y, en este caso, ha querido hacerse con una hermenéutica analógica, abierta pero resistente, segura.

Este libro que he presentado será de gran utilidad para los interesados tanto en la hermenéutica como en los derechos humanos, pues contiene, dicho sea en resumen, una aplicación de la hermenéutica a estos derechos. Y precisamente un tipo de hermenéutica que pretende conservar la base ontológica de los derechos humanos, a saber, la naturaleza humana, pero sin esa rigidez que ha vuelto sospechosa en la actualidad a esa noción. Y es que hace pasar a la naturaleza humana por la interpretación; no sabemos dogmáticamente y a priori qué es el hombre, sino que hay que interpretarlo, aprender, a posteriori y abiertamente, qué es, qué necesita, qué desea. De este modo se tratará de una naturaleza humana más abierta y una noción más atenta a su devenir. En esto consiste pasar la ontología por una saludable hermeneutización, y pasar la hermenéutica por una saludable ontologización. Es salvaguardar la fundamentación ontológica de tan importantes derechos en una idea del hombre, todavía de la naturaleza humana, pero con una apertura hermenéutica, que nos haga no endurecer dicha naturaleza, sino mantenerla abierta para ver sus vicisitudes históricas e integrarlas de alguna manera. Y es lo que se ve en este libro, el cual, por lo mismo, será muy importante.

Para concluir, quiero decir que este volumen, coordinado por Dora Elvira García González y en el que han participado autores con trabajos tan lúcidos y bien hechos, es una aportación teórica, de capital importancia, para la defensa y promoción de los derechos humanos, tan necesarios para la paz que todos deseamos.

MAURICIO BEUCHOT*

LA ESCRITURA TORCIDA EN EL DOLOR DE LA CÁRCEL

Víctor A. Payá, *Vida y muerte en la cárcel, estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*. México, UNAM/ Plaza y Valdés, 2006. ISBN: 9707225076

Algo que nos recuerda Víctor A. Payá en este espléndido estudio es que en 1975, Michel Foucault, en la contraportada de *Surveiller et Punir* se preguntaba: "¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?"[1] La pregunta estaba dirigida a la mirada del poder, a las múltiples formas como la modernidad encontró una respuesta a todo aquello que asaltaba el orden del poder vigente, es decir, el objetivo principal de Foucault no fue realizar una obra crítica en la que se denunciara los inconvenientes del sistema penal, sino más bien, plantear un problema distinto, a saber: descubrir el sistema de pensamiento, la forma de racionalidad que, desde fines del siglo XVIII, subyacía a la idea de que la prisión era, en última instancia el mejor medio, o uno de los más eficaces y más racionales, para castigar las infracciones que se producen en una sociedad, por ello, el pensador francés pudo señalar que la prisión, su relato no era más que: "Una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del

* Profesor de la UNAM.

[1] Michel Foucault, *Surveiller et punir*. Gallimard, París, 1975, pp. 9-13. El proyecto de desarrollo de semejante estudio consistió fundamentalmente en "*hacer la historia del presente*", pues lo que se planteó, en la lucha en torno a las cárceles, era toda la tecnología del saber que se ejerció sobre los cuerpos.

actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma sus apoyos, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y enmascara su exorbitante singularidad".[2]

Me parece que el objetivo del autor es mucho más modesto, desde luego, y es hablar de la forma de racionalidad que subyace a los comportamientos establecidos en la normatividad de los penales, esa forma de vivir y resistir, afrontar, negar, rechazar, escupir todo aquello que marca el cuerpo y el alma del que está en reclusión y por lo mismo está excluido del universo de lo aceptable. Por eso Payá inicia su recorrido preguntándose: ¿Qué es la cárcel? ¿Cómo se llega de los suplicios de antaño al silencio actual de la reclusión? Es cierto, una herencia silenciosa que viene desde la memoria lejana de los cuerpos, desde los rituales y ceremonias que se ejercían en las mazmorras de la Edad Media hasta los actuales centros de reclusión y de exclusión sobre los que se ejerce la mirada clínica y que hoy, además, nos llegan de manera discreta, enmascarados por nuevos términos, por palabras que aparecen sustentadas en concepciones diversas y mejor establecidas, con discursos y sistemas sobre sus espaldas pero cuya gramática que los ordena resuma pasado.

Esta gramática, mediatizada por el orden de los distintos discursos que se fueron creando, superponiéndose, mezclándose entre sí fue lo que configuró, a fin de cuentas, una nueva tecnología: la puesta a punto de todo un conjunto de medidas para cuadricular, controlar, medir, domar a los individuos, volverlos "dóciles y útiles" a la vez. Vigilancia, ejercicios, notaciones, rangos, plazas, clasificaciones, exámenes, registros, todo un modo múltiple y diverso de mantener los cuerpos sujetos, de dominar las pluralidades humanas y de manipular sus fuerzas. Una serie de discursos que se han desarrollado en el transcurso de los siglos clásicos en los hospitales, en el ejército, en las escuelas, los colegios o, en las antiguas y brutales "correccionales" para menores o, sin lugar a dudas, en las cárceles actuales donde Payá estructura su investigación a partir del análisis de esas prácticas que no quedaron establecidas en esa cuadrícula ni en esos registros institucionales sino en la vida transida del encierro, en los comportamientos de exclusión de la cárcel pero que muchas veces son intensificados por las mismas prácticas institucionales.

Como dice Payá: estos son "espacios estructurados, instituidos por medio de reglamentaciones que codifican y norman el comportamiento de los sujetos, logran ser trastocados y resignificados por estos mismos comportamientos, incluso valiéndose de sus mismos estatutos, en una lógica de complicidades y

[2] "Entretien avec Michel Foucault: à propos de l'enfermement pénitentiare", *Pro Justitia*, vols. 1, 3 y 4. París, 1974.

poderes que terminan por pervertir los ideales de la institución".[3] Así la prisión se absuelve de ser tal porque se asemeja al resto y al mismo tiempo absuelve a las demás instituciones de ser prisiones porque se presenta como válida únicamente para quienes cometieron un delito contra la ley. Es ésta quizá la razón de su éxito y la razón por la que, en una sociedad democrática debe ser transformada.

Es cierto, la administración de la sociedad tiene que ver con los medios que utilizamos para poder vivir, pero los motivos y estímulos que convertimos en fines de la vida misma pertenecen al ámbito de lo imaginario. En una palabra, para lograr vivir hay que razonar, pero para querer vivir es preciso imaginar. Cuando nos adentramos a ese mundo que Payá nos relata pareciera que de inmediato lo que perdemos es la textura misma de la imaginación y quedamos atrapados en una realidad absurda, brutal.

¿Qué es lo que Payá ha intentado hacer aquí? Una narración, relatar una historia, fragmentos de una historia, pedazos de un mundo que a unos nos parece ajeno pero que para el que respira el aire de encierro que la imaginación expulsa constituye su única existencia suspendida en un espacio que lo ha excluido de la sociedad y recluido en otro lejos de su mirada. Lo que Payá nos narra es un conjunto de desgracias e infortunios recogidos en un puñado de palabras que quieren ser algo así como una biografía tétrica, una descripción de enormes adversidades, un expediente abierto a un sinnúmero de injusticias. Vidas breves, encontradas por el azar de un delito.

Todos esos seres que pululan a lo largo de la lectura de *Vida y muerte en la cárcel* son parte de nuestra sociedad, son ese espejo cóncavo en el que no nos queremos mirar y que, sin embargo, están ahí. Esta es una historia de "malos y malditos", dos formas de resultar culpable bastante diferentes. Porque los verdaderos malos son así porque quieren: podrían ser buenos, pero prefirieron lo contrario. De estos malos creo que hay bastantes menos de lo que suele creerse. Los malditos, en cambio, abundan mucho más. Llamo malditos a los que quisieran ser buenos pero acaban haciendo el mal porque los demás no les ayudan, les rechazan o no les entienden. Más que malos, los malditos son buenos con mala suerte. Como quiera que sea, a los malos y a los malditos los hacemos malos entre todos.

De seres malditos trata esta investigación, de seres marginados en relación con su familia, su grupo social, la comunidad a la que pertenecían, ese alguien que quedó fuera de la regla, marginado por su conducta, su desorden, su vida irregular. Pero que ya dentro de la cárcel su vida queda trastornada irremisible-

[3] *Ibid*., p. 28.

mente, ahí es, literalmente "otro mundo", como nos dice Payá: "La dimensión insensata de lo humano",[4] es decir, la formación de los grupos y hábitos informales que el ser humano lleva a cabo en condiciones de reclusión.

Este libro trata de seres infames cuya internación responde por principio a una marginación de hecho con una suerte de marginación de derecho, es decir, de castigo, por lo que podemos entender que en nuestra sociedad se da la reclusión de exclusión, al tiempo que los liga intensa e íntimamente a un aparato de corrección y de normalización. Si bien los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su finalidad primera es fijarlos a un aparato de normalización que se oculta bajo la suspecta palabra de "adaptación" o "readaptación".

No se trata de una recopilación de percepciones, de un conjunto de emociones o de sucesos aislados. Lo que se encuentra en la historia de Víctor A. Payá son esas trampas, esas tretas, los gritos silenciados, los engaños de todo un arquetípico mundo de interrelaciones apenas comprensibles porque se dan dentro de un espacio que es el espacio de la exclusión, del margen, del pliegue, el dobles que no hace mella y apenas si se advierte, confabulaciones en las que las palabras y los silencios han sido sus vehículos. Este libro es el relato de una inhumana y descarnada realidad que descubre los márgenes de la sociedad, su lado aberrante, el otro lado de lo normal y lo aceptable.

Un secreto a voces es que las cárceles lejos de alcanzar los objetivos generales de prevención de la comisión de conductas delictivas y de reintegrar a la vida social y productiva a los sujetos que fueron privados de su libertad, han alcanzado cotas de escándalo al embozar la realidad de que se vive en su interior, donde las autoridades (desde los directivos hasta los custodios) han tejido intereses distintos a lo que les asignaba su tarea específica y que, en el mejor de los casos, consiguieron marcar en la mente y en el cuerpo de los presos la convicción de que la autoridad, toda autoridad, es execrable. Con ello, el mismo Sistema Nacional de Seguridad Pública está arrebatado de todo aquello que representa el rostro oscuro del Estado.

Me parece que el lugar que encuentra este extraordinario estudio sobre la vida situacional de los prisioneros no es el de cuestionar la existencia de las cárceles ni tampoco su funcionamiento infructuoso, su orientación perdida, las ideas que los sustentan, las prácticas que lo conforman y la arquitectura que envuelve un silencio, un espacio de iniquidad, así como la ineptitud de quienes por años los han conducido, manejado, manipulado y deformado; lo que se preten-

[4] Víctor A. Payá, *Vida y muerte en la cárcel, estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*. México, UNAM/ Plaza y Valdés, 2006., p. 32.

de aquí es llevar a cuentas esos centros que reclaman la mirada y la palabra ¿qué son estas instituciones?, ¿cuál es, en la escala del penitenciarismo mexicano, el lugar que ocupan realmente, y cuáles son sus efectos reales sobre esa población y sobre la sociedad entera?

Lo que Payá desgaja es el sentido que los presidiarios le dan a su propia vida en reclusión: los entrelazamientos y la disolución de las identidades; la intrusión del cuerpo; los varios lenguajes de la mirada que se atreve, que guiña, se acerca, indaga, investiga, hurga y se transforma en indiscreción, en fisgoneo, en insulto; y el cuerpo, como texto, o, como decía Lacan: "Yo gozo de tu cuerpo; tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce" y entonces sí, es como nos refiere Payá: "El cuerpo es un foco de contaminación. Cada persona, como un espejo, refleja la miseria del otro: Las imágenes se funden y se fragmentan causando un efecto angustioso y amenazante" y, al mismo tiempo, "el encierro y los individuos forman un mismo cuerpo de grupo, pero un grupo que engulle y devora".[5] Dos preguntas que se hace Víctor A. Payá quedan esperando respuesta a lo largo de ese capítulo que de leerlo lastima: "La prisionalización y el cuerpo como soporte del poder": "¿Podría afirmarse que se establece una ley del goce de los cuerpos, de su erotización en la violencia, la sexualidad y el sometimiento? En otras palabras, nos dice Víctor Payá, ¿se puede decir que el sistema penitenciario es perverso en la medida que mantiene un vínculo a través del terror gozoso de la carne?

Víctor Payá, todos lo sabemos, no es filósofo y sin embargo acomete el tema del cuerpo de una manera osada, diría que como filósofo, formulando estas preguntas porque en ellas se juega todo un lado de nuestra cultura filosófica actual. El cuerpo es lo que se ocultó siempre en la metafísica de Occidente, el cuerpo es lo que no se muestra, lo que engaña y provoca errores en el conocimiento, lo rechazado como contingente y accesorio, el cuerpo es la inesencialidad que se mantiene al margen. Justo como el gesto inesencial el de Nietzsche concibiendo la filosofía como escritura del cuerpo, y su pensamiento como terapéutica ante la enfermedad de su cuerpo y del cuerpo enfermo de Occidente. Uno podría preguntarse ¿A quién le importa el cuerpo del señor Nietzsche, a quién le interesan sus gustos? Y sin embargo, la filosofía negadora de la corporalidad no ha hecho otra cosa que hablar del cuerpo, velándolo. Nada distinto del cuerpo ha hablado en los sistemas más abstractos y en las ideas y valores más sublimes. Nada distinto del cuerpo, aún en el modo de la negación y del rechazo, en el modo del cuerpo torturado en tanto voz presuntamente acallada en nombre de grandes ideas y valores sublimes.

[5] *Ibid*., p. 143.

Pero pareciera que ninguna voz puede ser acallada totalmente, y el cuerpo se hace presente también en esos otros modos, en la admisión ante lo que acalla. Para Nietzsche, el cuerpo es "una estructura social de muchas almas"[6], y no le faltaba razón al afirmarlo porque durante bastantes siglos, el cuerpo ha sido una evidencia negada en Occidente. Presente por doquier en la vida cotidiana, metáfora recurrente en política, religión, arquitectura o arte, la corporeidad en sí misma fue sin embargo escamoteada como experiencia y como objeto de reflexión hasta que la ciencia la recuperó presentándola como "cosa dada". Pero si ya el cuerpo como "cárcel del alma" estaba lejos de ser un mero hecho natural resulta casi risible defender la noción de un cuerpo biológico con límites definidos y ajenos a la cultura de que forma parte. Tal vez por eso, la obviedad de la afirmación "Somos cuerpo" con la que suelen comenzar la mayor parte de estudios sociales sobre el tema deja de parecernos tal cuando se reformula como "Somos cuerpo culturalmente mediado".

Si además comprendemos que en esta investigación Payá nos hace sentir que movemos en el territorio del "cuerpo recuperado", es decir, de los cuerpos desacralizados (y desacralizados también), globalizados, mercantilizados, tecnológicos y sujetos a las construcciones que en él se hacen, resulta que el cuerpo en la Cárcel "Es una *aleph* en donde la mirada y la palabra son incapaces de atrapar ese infinito mar de sensaciones, de memorias y de sentimientos, muchos de ellos provenientes de la oscuridad del inconsciente, del paso por el mundo"[7], es, a fin de cuentas, en la cárcel el cuerpo que miro, que escucho, que huelo y palpo. El fin del cuerpo discreto. Ese cuerpo que se hace omnipresente, que provoca sensaciones y deseos. Que a veces se considera objeto, objeto que se puede consumir, vender, comprar, sitio ritual donde se sufre todo el peso del encierro, porque es ahí, donde el presidiario escribe y escribir es convertirse casi en "lugar vacío", atravesado por las voces y las fuerzas de los otros, eso que sólo puede vivirse en la cárcel.

ALBERTO CONSTANTE*

[6] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 19, en Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980, Band 5, p. 33.

[7] Víctor A. Payá, *op. cit*., p. 271.

* Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, y de la UNAM. constante@itesm.mx

NOTICIAS

Talleres preparativos para el Seminario Internacional de Pensamiento Crítico. 3er Taller: "Sexualidad y estudios de género" impartido por el doctor Daniel Cazés Menache. Del 3 al 7 de septiembre en el CEIICH-UNAM.

Talleres preparativos para el Seminario Internacional de Pensamiento Crítico. 4º Taller: "¿Cómo se fundamentan y construyen los proyectos históricos de sociedad?" impartido por los doctores José Gandarilla, Carlos Fazio, Jesús Serna Moreno y Mario Magallón Anaya. Del 10 al 14 de septiembre.

Mesa debate:"Medios de comunicación y democracia en México", 8 de octubre, FFyL-UNAM.

3ª Feria Editorial de Pensamiento Crítico. Del 22 al 26 de octubre en el Auditorio Alfonso Caso-UNAM.

Seminario Internacional del Pensamiento Crítico Teoría y praxis política latinoamericana "La estrategia de la izquierda en el siglo XXI" SIPC. Del 22 al 26 de octubre, Auditorio Alfonso Caso-UNAM.

En el marco del Macroproyecto 4 de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales: Diversidad, Cultura Nacional y Democracia en los tiempos de la Globalización: Las Humanidades y las Ciencias Sociales frente a los desafíos del Siglos XXI; el Subproyecto de Investigación 23 Ciudadanía y Cultura Política Democrática ante los retos de la Globalización y la Facultad de Filosofía y Letras invitan al encuentro: "Diálogos con las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) sobre ciudadanía y cultura política democrática" que tendrá lugar los días 16, 23 y 30 de octubre en Aula Magna y Salón de Actos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Foro Internacional de Reflexión sobre el Servicio Profesional Electoral. 3 y 4 de septiembre, 17:30 hrs. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

El intelectual francés Gilles Lipovetsky impartió la conferencia "Del lujo sagrado al lujo democrático" en el Campus Ciudad de México y "La sociedad del hiperconsumo" en el Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, los días 13 y 14 de agosto.

El Tecnológico de Monterrey, a través de la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo Tecnológico y el Campus Estado de México, ha iniciado acciones concretas para acceder a los fondos que el Séptimo Programa Marco de Investigación de la Unión Europea, provee para hacer investigación.

El 16 de junio se realizó el Séptimo Congreso de Educación: “Rompiendo paradigmas”, el cual sirvió como marco de presentación de la Primera Feria del Libro en el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

Reconoce la SEP al Tecnológico de Monterrey por la calidad de sus programas académicos. El doctor Rafael Rangel Sostmann, Rector del Tecnológico de Monterrey, recibió el reconocimiento de manos de la licenciada Josefina Vázquez Mota, Secretaria de Educación Pública; en una ceremonia celebrada el 30 de agosto en las oficinas de la Secretaría de Educación Pública del Centro Histórico de la Ciudad de México.

En noviembre será el primer concurso nacional de fotografía sobre derechos humanos, convocado por el Instituto Mexicano de la Juventud. La fecha de cierre para recepción de trabajos es el 14 de noviembre.

Del 19 al 27 de septiembre se llevó a cabo el montaje de la exposición del concurso de fotografía *Retina*, dentro de las instalaciones del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

El lunes 17 de septiembre tuvo lugar el *Primer Congreso de Periodismo Deportivo*, Salón de Congresos 3 del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

Del 15 al 19 de octubre, se llevó a cabo la *Semana de Humanidades* dentro del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, cuyo tema central fue la ética. Diferentes conferencias y eventos fueron programados alrededor de dicho tema.

Del 7 al 11 de noviembre, se presentó la *XXVI Semana de la Cultura*, dentro del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, con diversos eventos en torno a los talleres culturales del Campus.

EN-CLAVES
del pensamiento

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología
Publicación semestral del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

CONVOCA

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a ***EN-CLAVES del pensamiento***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista ***EN-CLAVES del pensamiento***.
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números anualmente, uno en junio y otro en diciembre.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

1. Sección de artículos:
   Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
2. Sección de réplicas o debates
3. Sección de traducciones y entrevistas:
   Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes para las humanidades.
4. Sección de reseñas:
   Reseñas de novedades bibliográficas que sean significativas para el ámbito de las humanidades.
5. Sección de noticias

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas a espacio y medio en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlíneas de uno y medio espacios.
- Los márgenes han de ser de 2.54 cm arriba y abajo, y 3.17 cm, lados izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y el disquete o disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 hojas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocaran luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma, con excepción del título que llevará punto.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, seguida de la preposición ‘en’, nombre (o inicial) seguido del apellido del compilador, coordinador o editor, abreviados y sin paréntesis, título del libro en cursiva, ciudad de publicación,

editorial, año de publicación, volumen, tomo (abreviado) y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma)

- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

Envío de colaboraciones

Los trabajos serán enviados a la revista ***EN-CLAVES del pensamiento***. Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica: en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- 5 palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.

Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.

Dra. Dora Elvira García
Directora
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
Departamento de Humanidades
Calle del Puente 222 Col, Ejidos de Huipulco
14380, Tlalpan
México, D. F.

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Nombre :_____ Ocupación : _____

Dirección : _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia : _____ Del. / Municipio: _____

Teléfono : _____ correo electrónico: _____

Tipo de Suscripción : Nueva _____ Renovación _____ Anual _____ Bianual _____

Formas de Pago :

a) Transferencia interbancaria. Podrán realizar su pago en cualquiera de las siguientes cuentas a través de la Clave Bancaria estandaraizada (CLABE) de los siguientes bancos:
   HSBC: 021 180 04015317290 6
   Banamex: 002 180 08700545238 7

b) A través de un depósito bancario mediante una ficha de depósito del Tecnológico de Monterrey. Instrucciones para elaborar la ficha electrónica:
   1. Ingresar a la página: **http://csa.itesm.mx/ServiciosTesoreria/portal.asp?Campus=32**
   2. Del menú de fichas de pago, seleccionar la opción de **"Pagos Varios".**
   3. **Elaborar la ficha con los datos de: nombre / Campus Ciudad de México / Concepto**

Deseo suscribirle del número _____ al _____

Precio por número $60.00 Pesos
Suscripción anual (2 números)
$ 100.00 Pesos en México
$ 9.00 USD en el extranjero
Suscripción bianual
$ 180.00 Pesos en México
$ 16.00 USD en el extranjero

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México
Departamento de Humanidades
Calle del Puente No. 222
Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.
Tel. 54 83 22 91 Fax. 54 83 22 82

EN-CLAVES del pensamiento, año I, núm 2, se terminó de imprimir en noviembre de 2007 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.