

Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 6



Aportes de investigación

Marco Antonio Molina
Coordinador



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES HERMENÉUTICAS
VOLUMEN 6

Imagen de la portada: *Huyendo de la crítica*, Pere Borrell del Caso, 1874.
Óleo (76 x 63 cm) colección del Banco de España, Madrid, España.

Diseño de la portada: Sandra Mejía De la Hoz

ISBN 978-607-28-2368-6 (publicación electrónica)

ISBN 978-607-28-2443-0 (publicación impresa)

ISBN de la colección Aportes de Investigación 978-607-477-223-4

Primera edición, diciembre de 2021

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud

Alcaldía Coyoacán, 04960 Ciudad de México

Teléfonos: (52) 55 5483 7110 y 5483 7111 Fax: (52) 55 5594 9100

Producción editorial: monarca impresoras

Schumann 255-3, col. Vallejo, Alcaldía G. A. Madero,

07870 Ciudad de México. Tel. 55 1997 8045

monarcaimpresoras@hotmail.com

Impreso en México / Printed in Mexico

ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES HERMENÉUTICAS

VOLUMEN 6

MARCO ANTONIO MOLINA
(COORDINADOR)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Política y Cultura
Área de Investigación: Polemología y Hermenéutica



Universidad Autónoma Metropolitana

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Rector de Unidad, Fernando de León González
Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Directora, Dolly Espínola Frausto
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández
Jefa del departamento de Política y Cultura, Esthela Irene Sotelo
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Consejo Editorial

José Alberto Sánchez Martínez (presidente)
Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García
Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara
Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial

Miguel Ángel Hinojosa Carranza
Rafael Reygadas Robles Gil

Comité Editorial Departamental

Eleazar Humberto Guerra de la Huerta (Presidente)
Clara Martha Adalid y Diez de Urdanivia / Carola Conde Bonfil
Nícte Fabiola Escárzaga / Tadeo Liceaga Carrasco
Eduardo Tzili Apango / Merarit Viera Alcazar
Héctor Manuel Villareal Beltrán

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego y conforme a los lineamientos del Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

ÍNDICE

La hermenéutica como herramienta para el análisis de los discursos filosóficos y las narraciones literarias	7
<i>Marco Antonio Molina</i>	

I FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

La virtud política en el “Gran Discurso” de Protágoras	19
<i>César Arturo Velázquez Becerril</i>	
Foucault, la gubernamentalidad, la crítica	41
<i>Donovan Adrián Hernández Castellanos</i>	
Imaginario y geopolítica	65
<i>Diego Calcáneo Aguilar</i>	

II LITERATURA Y HERMENÉUTICA

<i>Ilíada</i> y <i>paideía</i> (Una aproximación)	91
<i>Teresa Farfán Cabrera</i> <i>Javier Meza G.</i>	
Los textos de Sankén Yatón. Interpretación y permanencia simbólica narrativa a lo largo del tiempo y correlaciones con el pensamiento occidental actual	123
<i>Sergio Bojalil Parra</i>	
La hermenéutica material de Peter Szondi: filosofía y narrativa	139
<i>Gustavo García Conde</i>	
Nación y narración: creación de hegemonía en los estados modernos	155
<i>Diana Fuentes</i>	
El discurso racial en la literatura antillana: dos novelas de los siglos XX-XXI	169
<i>Aída Chacón-Castellanos</i>	
Cuba exótica y homoerótica: Rubén Gallo y Daniel Link	183
<i>Humberto Guerra</i>	

LA HERMENÉUTICA COMO HERRAMIENTA PARA EL ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS FILOSÓFICOS Y LAS NARRACIONES LITERARIAS

*Marco Antonio Molina**

Desde su origen, la hermenéutica se encargó de la lectura cuidadosa de diversos tipos de textos, sagrados y profanos, para proponer posibles interpretaciones. Textos que implicaban cierto grado de complejidad.

Los textos que portaban el título “Hermenéutica” poseían la mayoría de las veces un carácter meramente pragmático, dictado siempre por un problema específico planteado por la comprensión de textos que ofrecían dificultades peculiares al lector, al intérprete, que requería de un auxilio en pasajes especialmente complicados. Sería por ello precisamente en aquellos ámbitos del saber en los que textos especialmente difíciles debían ser continuamente interpretados donde habría de desarrollarse inicialmente la reflexión acerca de la actividad interpretativa misma [...]¹.

Las interpretaciones posibles, siempre como propuestas, consideran la posibilidad, no excluyente, de otras lecturas. Esto no quiere decir que todas las interpretaciones son válidas. No es la relativización del conocimiento, ni la validación de todas las lecturas, sino reconocer que el ejercicio mismo de interpretación está siempre mediado por las circunstancias en las que esta se realiza:

El texto no tiene un único y exclusivo sentido, mas la interpretación tampoco nos ofrece ese supuesto significado originario como si existiese en realidad y

* Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<mmolina@correo.xoc.uam.mx>> y <<molinamarcoa@yahoo.com>>

¹ Leyva, p. 141.

se hubiera perdido siendo la interpretación la que nos lo restituyera. [...] Por consiguiente, interpretar no es determinar el significado originario —inexistente— del texto, sino completar el llamado círculo hermenéutico admitiendo que no hay un punto de partida absoluto ni una intelección libre de prejuicios. Interpretar significa asumir el lenguaje de la filosofía pretérita en nuestro lenguaje.²

La labor hermenéutica implica un diálogo. Primero con un autor previo, hacia el pasado, y después con el lector de nuestro propio escrito, como una posibilidad hacia el futuro. En ese sentido se están siempre actualizando las lecturas, nuestras lecturas. Es caminar junto al autor, tratar de seguir sus pasos y, posteriormente, invitar al lector a caminar con nuestra propia lectura. El presente volumen es fruto de la reflexión de autores que, desde su ejercicio docente y de investigación en diversas universidades mexicanas, se reúnen para la reflexión y práctica hermenéutica. En la UAM Xochimilco, el Área de Investigación de Polemología y Hermenéutica le ha dado una continuidad a este trabajo colectivo y ha logrado reunir a investigadores, la mayoría jóvenes, que coinciden en el interés del análisis hermenéutico. La razón es clara, este permite la aproximación a diversos objetos de estudio, en distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades; y la prueba es este volumen.

El primer apartado, “Filosofía y hermenéutica”, abre con un trabajo de la más pura tradición hermenéutica. Su autor, César Arturo Velázquez Bercerril, realiza una reflexión sobre el tema de la virtud política en las aportaciones del sofista Protágoras de Ábdera (490-421 a.c.), considerado junto con Gorgias de Leontinos (483-385 a.c.) como iniciadores del “movimiento sofista”, con la intención de —según explica el autor— “transitar del énfasis en el proyecto educativo (*padeia*) sofístico hasta la construcción de un arte político como forma de realización plena del ser humano. [...] Lo que acometemos es contribuir en el actual debate sobre los principales aspectos de la teoría política de Protágoras —y de los sofistas en general— y algunas de las fundamentales aportaciones de la sofística al pensamiento contem-

² López Sáenz, pp. 152-153.

poráneo” (Cf. *infra*). Plantea preguntas pertinentes para la reflexión actual: ¿A partir de esta lectura histórica de los sofistas, qué podemos pensar de nosotros mismos en la actualidad? La lectura de César Velázquez de los sofistas, con una perspectiva diferente, parte de sus obras como discursos, y con ello, logra valorar sus labor e importancia en la historia de la filosofía. Cuestiona un lugar que se les ha asignado tradicionalmente, pero que requiere un nuevo análisis.

En esta revisión de los sofistas hay, por supuesto una lectura política. El quehacer filosófico también ha estado vinculado con el pensar la política y el poder. Más recientemente, es Michel Foucault quien establece las bases para la reflexión contemporánea del poder:

[...] el biopoder será caracterizado como una tecnología de doble faz, dirigida a intervenir la vida en niveles diferenciados, aunque complementarios. Dicha tecnología de poder está conformada por la serie disciplinaria cuerpo-organismo-disciplina-instituciones y la serie biopolítica población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado (Cf. Foucault 2008 127-152). Esta distinción entre anatomopolítica y biopolítica, que responde a una diferencia histórica inscrita en lo que podemos denominar como el diagnóstico de una modernidad biopolítica, cobrará relevancia en cuanto forma de expresión inicial de una política donde la vida emerge como blanco y objetivo del poder, de tal manera que, en las formas modernas de gubernamentalidad, su campo de acción tiende a presentarse en torno a polaridades de una misma figura: el poder sobre la vida.³

De esta forma, Donovan Adrián Hernández Castellanos afirma que “A partir del concepto de ‘gubernamentalidad’ elaborado en su curso de 1978-1979, Seguridad, territorio, población, dictado en el Collège de France, Foucault introduce un nuevo giro, un desplazamiento en todas sus problemáticas. No sólo las disciplinas y el biopoder son replanteados bajo el modelo del ‘gobierno’ de los vivos, sino que la problemática del sujeto, de la resistencia y de la economía recibe un nuevo carácter en sus análisis archivísticos” (Cf. *infra*). Y propone la lectura del pensador francés en los aspectos que considera fundamentales para el análisis de la teoría política y la “práctica reflexiva de la

³ Torres, p. 81.

política en Occidente (reglas de un ‘sistema de racionalidad’ en lugar de una dialéctica de la Razón)”. Sin olvidarse del sujeto involucrado en (y bajo) el ejercicio del poder y su resistencia.

El estudio de la sociedad desde una perspectiva hermenéutica —en la sociología, por ejemplo— rompe con la tradición positivista heredada de las ciencias naturales, para las que la medición y la explicación causal, sujeta a leyes deterministas, constituyen requisitos del conocimiento científico:

[...] utilizar la hermenéutica como herramienta de análisis del discurso, y a través de él del sentido de las cosas sociales, no supone en modo alguno un regreso de la sociología al ámbito de la reflexión filosófica o de la creación literaria, sino todo lo contrario, una revitalización de la razón científica que se niega a ignorar una parte de la realidad social, precisamente aquella que distingue a las ciencias sociales de las físico-naturales: el sentido de las cosas sociales, sentido que no se puede contar o medir, sino que hay que comprender a través de su interpretación, y que permite describir y explicar la realidad del mismo modo que lo hace en las ciencias físico-naturales la relación causal entre variables.⁴

En ese sentido va la propuesta de Diego Calcáneo Aguilar. En su texto afirma que “el estudio e interpretación del espacio geográfico, si bien está referido a la acción militar estratégica, actualmente junto a la geopolítica crítica, este estudio se perfila desde la simbólica como la potencialidad antropológica del espacio mediante las prácticas en el mismo. Así se presenta la posibilidad de una hermenéutica geopolítica de las motivaciones antropológicas básicas, presentes en el fondo de los mecanismos políticos, sociales, económicos e históricos del espacio geográfico” (*Cf. infra*). Entender la relación entre los espacios, la sociedad que los ocupa y los símbolos que se les invisten es tarea de una reflexión hermenéutica no tan común en los estudios sociales. Y vinculan directamente con los mecanismos políticos, sociales, económicos e históricos del espacio geográfico.

Como puede verse por los textos que se incluyen en esta sección, la hermenéutica no sólo ofrece un estudio muy clásico de las fuentes de nuestra cultura, también permite la revisión de autores más recientes, cuya lectura

⁴ Beltrán, p. 13.

es parte de la discusión actual de los problemas sociales contemporáneos. Es una herramienta que permite el análisis riguroso de textos y objetos de estudio diversos.

La segunda parte de este volumen, “Literatura y hermenéutica”, inicia con un escrito que sirve de transición. Es el vínculo entre la primera parte, más dedicada a la reflexión filosófica y social, y la segunda, que se centra en el estudio de textos literarios. No hay que olvidar que el estudio de la literatura es, en última instancia, también el estudio de la sociedad, a partir de los textos ficcionales que produce una comunidad:

Todo relato literario entabla una relación dialéctica entre los discursos del mundo real y la configuración ficcional que estos adoptan dentro del universo del texto. También, una relación dialógica atemporal entre autor y lector; y otra, entre el pasado mítico e histórico de nuestra cultura y el presente de la representación creada. La comprensión hermenéutica supone un proceso de interpretación conformado por la lectura de las alegorías, los símbolos y las analogías que nos conectan con el mundo y con los hombres, que pertenecieron a otro tiempo; a la vez que analiza heurísticamente la configuración de los modelos que se proyectan hacia el porvenir literario.⁵

Esta revisión del pasado, a través de sus textos literarios y las posteriores lecturas que se han hecho de éstos, es la tarea que se proponen Teresa Farfán Cabrera y Javier Meza. Analizan los escritos de Emilio Lledó, “filósofo, heleanista, filólogo, y abierto hermeneuta” sobre textos clásicos de la tradición greco latina. El objetivo central es vincular los contextos de su producción y posteriores lecturas con nuestra compleja, y a veces confusa, realidad actual. Para Lledó, afirman los autores, uno de los problemas básicos a nivel de conocimiento viene dado por la necesidad de que cualquier escritura es necesario interpretarla. Cada lectura nos relaciona con el texto de una manera diferente a quienes nos precedieron. En otras palabras, coincide con lo que, posteriormente, propone Paul Ricoeur:

Y la mimesis III o refiguración hace referencia al carácter abierto y dinámico del texto, que siempre es susceptible de ser actualizado por un lector; dado que

⁵ Bricca, p. 26.

“el sentido o el significado de un relato brota en la intersección del mundo del texto con el mundo del lector” (Ricoeur, 1984, p. 51). Entonces, para este autor la mimesis supone de antemano dos personas: la que compone o configura el relato y la que lo resignifica o refigura con su lectura.⁶

Por eso tiene sentido y es importante revisar los textos antiguos. Leerlos desde nuestra perspectiva contemporánea, para relacionarlos con nuestro contexto cercano.

En esta revisión de textos antiguos también es pertinente el análisis de los géneros, lo que nos acerca a otro tipo de textos, con funciones sociales trascendentes. Una relación que, con el paso del tiempo, el hombre moderno ha perdido:

No obstante, este tiempo que clama por ese retorno es el mismo que ha aceptado el alejamiento; desde el momento en que ha propiciado “el olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo Sagrado, pérdida de pertenencia del hombre a lo Sagrado” (Ricoeur, 2015, p 262). Pero también es un tiempo que ha preparado los medios para que diversas disciplinas como la filología, el psicoanálisis, la exégesis, entre otras, enfoquen la reflexión en el lenguaje mismo, dado que el hombre ha comprendido que es necesario resignificarlo.⁷

En esta línea va el texto de Sergio Bojalil Parra. Expone una fracción de textos atribuidos al sacerdote e historiador Sakén Yatón de Beirut, quien escribió una historia del mundo en algún momento del segundo milenio a.C. El contenido de los textos nos llega a través de otro sacerdote e historiador, esta vez de religión cristiana, Eusebio de Cesárea, quien comenta estos registros antiguos en su gran obra conocida como “Preparación Evangélica”, escrita alrededor del 313 d.C. Las posteriores lecturas, interpretaciones y usos de estos textos llevan a Bojalil a revisar las relaciones, y usos, de los géneros: los textos sagrados, poéticos e históricos. Esta revisión histórica, una vez más, conduce a la reflexión sobre el hombre actual, como parte central de esa labor hermenéutica:

⁶ Bricca, p. 27.

⁷ Bricca, p. 31.

Al igual que los símbolos primarios, los mitos se relacionan entre sí en una dinámica que les permite la superación de un relato a otro que siempre recupera al anterior. Agrupados en “dos tendencias: la que localiza el mal más allá de lo humano y la que lo concentra en una mala elección, a partir de la cual comienza la pena de ser hombre” (Ricoeur, 2015, p. 268); mantienen constante ese círculo que liga y desliga al ser humano de una culpa que lo determina, ya sea por error o por pecado. Y estas indagaciones lo llevan de la exégesis a la reflexión.⁸

La revisión de este tipo de textos implica comprender el significado que tenían para sus contemporáneos. Algunas veces las diferencias no están en los contenidos en sí, sino en los usos sociales que se les atribuyen.

Acorde con una revisión de la relación entre diferentes disciplinas, Gustavo García Conde estudia la obra de Peter Szondi. La búsqueda de este, en palabras del autor, es una hermenéutica literaria cuyos rasgos principales radican en ser una hermenéutica de índole material, dialéctica, moderna y estética, es decir, una hermenéutica aplicada a los textos literarios, con bases filosóficas, capaz de otorgar capacidad subjetiva al interpretante y cuyas bases empataran el carácter artístico de la hermenéutica con el de la literatura. Destaca García Conde que, para esta labor, Szondi reconoce que se trata de observar ambos propósitos de la hermenéutica (el *sensus literaris* y el *sensus spiritualis*) a la luz del problema de la historicidad, de la subjetividad del lector y de la artisticidad de los textos poéticos o literarios. Como lo demuestra García Conde, ante las carencias teóricas en determinadas épocas, para avanzar hay que regresar al pasado, incluso dos siglos, para retomar el camino de aquellos cuyas obras no tuvieron herederos o continuidad en ciertas disciplinas. Ese es el ejemplo de Peter Szondi.

La importancia del estudio de los textos literarios, del pasado lejano o reciente, siempre se planteará, entre otros dilemas, el objetivo de su estudio. Para algunos autores clásicos, este puede desarrollarse en dos direcciones:

Uno y otro asignarán tareas por entero diferentes a la reflexión hermenéutica. En el caso de Schleiermacher, abordará la necesidad de una reconstrucción del pasado, de las determinaciones originarias que caracterizarían, por ejemplo, a una obra de arte en el momento mismo de su surgimiento, en el instante mis-

⁸ Bricca, p. 33.

mo de su producción; por el contrario, Hegel insistiría en que, ante la imposibilidad de toda verdadera reconstrucción, el intérprete tendría que avocarse a una mediación, a una integración continua y nunca acabada de aquel pasado en que se conformó originariamente la obra de arte con el presente siempre renovado, en que el espectador, convertido en intérprete, la disfruta.⁹

Estas dos vertientes no son excluyentes, puede también haber una mediación en el análisis. Diana Fuentes revisa el canon literario hispanoamericano del siglo XIX y su relación con la formación del nacionalismo moderno en América Latina. Su estudio, como propone la autora, incluye los valores y los recursos simbólicos que se han considerado como forjadores del tipo de civilidad que demandaba la narrativa de las naciones emergentes; por ello, continúa, no es casualidad que hasta el presente su lectura y conocimiento sean incluso exigidos en las escuelas dependientes del estado, como fuente de la historia local y el orgullo literario de una nación. La autora retoma propuestas de Gramsci para explicar la relación entre la producción cultural (los textos literarios), las relaciones concretas de un estado nación y la manera como se crea una “consciencia nacional”.

Aída Chacón Castellanos, en su colaboración, pretende dilucidar los alcances del racismo en el discurso literario de dos novelas antillanas, *Ancho mar de los sargazos* (1966) y *Negra* (2013). Desentraña ciertos rasgos del imaginario popular sobre el racismo. La aportación del texto es, por un lado, la discusión de un problema, el racismo, que por lo menos en un caso oficialmente se niega, además de ser una indagación sobre obras, autoras y una región que poco se ha estudiado, en general.

Se ocupan de estudiar el impacto de la globalización en los discursos y contra discursos que históricamente han definido la región. Ellas hacen parte de un creciente número de expertas interesadas en analizar el impacto de las dinámicas neoliberales en los aspectos étnicos, sexuales y de género en el Caribe, ya sea en el archipiélago o en sus bordes continentales. Por su parte, con respecto a este análisis, se pueden afirmar a lo menos dos rasgos relevantes, que dichos brevemente, son los siguientes: el primero es la importancia otorgada

⁹ Leyva, p. 143.

a las nuevas diásporas y su efecto en la actualidad; el segundo es la necesidad de ampliar el archivo mediante la integración de la música, la fotografía y el performance al proceso tradicional de hermenéutica.¹⁰

Es precisamente en las expresiones culturales, en el discurso que expresa el imaginario colectivo, dice Chacón, que se manifiesta ese racismo, más allá de elementos biologicistas. Incluso cuando el discurso oficial trata de negarlo, la cotidianidad lo confirma permanentemente. El racismo no desaparece, solamente se transforma.

Por último, el libro cierra con el artículo de Humberto Guerra. El autor examina dos crónicas sobre viajes a Cuba que tienen una mirada y una focalización homoeróticas abiertas. Con su análisis se propone entender cómo estos elementos perfilan narraciones específicas en el marco económico-político que singulariza el sistema en la nación isleña. Raffaele Pinto, a propósito de lo que Ricoeur llama la cultura de la sospecha, propone que:

Tarea del conocimiento filosófico y científico sería la de descubrir, más allá de la representación simuladora y a través de oportunas técnicas de desciframiento, el significado auténtico de las cosas, que los discursos, sociales o individuales, mistifican. La estructura económica (en el caso de Marx), la voluntad de poder (en el caso de Nietzsche) y el inconsciente (en el caso de Freud) son los contenidos verdaderos que se ocultan detrás de las ideologías, las religiones y la consciencia moral. Si el objeto que se da a conocer es el deseo (como en el texto de Barthes¹¹), sus manifestaciones no hay que buscarlas en las palabras (los discursos) que aparentemente y conscientemente lo declaran, sino en las señales no intencionales que emite el cuerpo. [...] El discurso y la consciencia que lo producen son, en cambio, la pantalla que obstaculiza tal lectura, la incrustación de mentiras que envuelve la transparente anatomía del amor.¹²

El cuerpo, el erotismo, son elementos de sistemas que pueden también leerse, descifrarse. Y a su vez forman parte de un discurso más amplio, que se incrusta en los textos literarios que los contienen.

¹⁰ Cabarcas, pp. 52-53.

¹¹ Raffaele Pinto se refiere al epígrafe de su trabajo, una cita de Roland Barthes: “Lo que mis palabras esconden, mi cuerpo lo revela”.

¹² Pinto, pp. 60-61.

En las obras que analiza Humberto Guerra, así como hay un tema común, y elementos coincidentes, las propuestas ideológicas van en sentidos opuestos; parten de los diferentes contextos de sus autores. Una lectura rigurosa desarma la aparente convergencia. Y con las herramientas adecuadas, incluso los cuerpos se pueden leer.

Como se ha podido ver, los artículos que se presentan en este libro son una muestra de la versatilidad de la hermenéutica para el estudio de diferentes textos, no sólo de diferente género y disciplina, incluso de diferente ideología. Los textos aquí reunidos se encargan no sólo de cuestionar los discursos analizados, sino incluso las tradiciones a las que ellos pertenecen. A veces este examen resulta en una revisión de los supuestos de los que partimos al iniciar la lectura. La hermenéutica implica una lectura cuidadosa y, al mismo tiempo, una consciencia de nuestra manera de leer.

Bibliografía

- Beltrán Villalva, Miguel. “Sobre hermenéutica: de la filosofía a la sociología empírica”, *Revista Española de Sociología*, núm. 17, 2012, pp. 9-26.
- Bricca, Marcela. “Literatura y hermenéutica, hacia una comprensión dialéctica y dialógica”, en Marcela Bricca (ed.), *Investigar en ciencias humanas hoy: problemas y tendencias*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), Córdoba, 2018, pp. 26-35.
- Cabarcas Ortega, Marcelo José. “Repensar el Caribe desde los Estudios Culturales: Literatura, Nación, Racialidad y Género en Donnette Francias, April Shermak y Rosemond King”, *Catedral Tomada: Revista de Crítica Literaria latinoamericana*, vol. 2, núm. 3, 2014, pp. 51-64.
- Leyva Martínez, Gustavo. “La hermenéutica: el origen práctico de la comprensión”, *Izta-palapa*, núm. 49 (julio diciembre del 2000), pp. 141-154.
- López Sáenz, María del Carmen. “El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica”, *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 1, 1996, pp. 151-172.
- Pinto, Raffaele. “Hermenéutica del deseo y género sexual”, *Lectora*, núm. 4, (1999), pp. 59-71.
- Torres Apablaza, Iván. “Soberanía política, inmunidad y excepción. Claves hermenéuticas sobre la gubernamentalidad neoliberal”, *Ideas y valores* 66, núm. 164, 2017, pp. 79-104.

I • FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

LA VIRTUD POLÍTICA EN EL “GRAN DISCURSO” DE PROTÁGORAS

César Arturo Velázquez Becerril*

[...] en el análisis de Protágoras las capacidades más dignas de alabanza son aquellas que fomentan la *politikē tejnē* o el arte de vivir en la *polis*.¹

para un sofista, el *logos* es la virtud política por excelencia.²

A pesar del significativo *giro* que han impulsado desde hace algunas décadas los llamados *estudios sofísticos* —con trabajos de autores reconocidos que van desde M. Untersteiner, E. Dupréel y G. B. Kerferd, hasta J. de Romilly, E. Chiappa, G. Romeyer-Dherbey y B. Cassin—, tenemos la impresión de que lo fundamental de los sofistas se nos sigue escapando. Sin embargo, también debemos reconocer que con sus significativas contribuciones han ayudado a modificar nuestra percepción y despertado el interés por buscar nuevas formas de aproximación a ese “otro del filósofo”.³ Lo que pretendemos realizar en el siguiente ensayo es una aproximación reflexiva al tema de la virtud política en las aportaciones del sofista Protágoras de Ábdera (490–421 a. c.), considerado junto con Gorgias de Leontinos (483–385 a. c.) como iniciadores del “movimiento sofista”, para utilizar esta expresión promovida por G. B.

* Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<cavelaz@correo.xoc.uam.mx>>

¹ E. Schiappa. *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, trad. Ignacio Etchart, Madrid, Avarigani, 2018, IX, p. 250.

² B. Cassin. “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?”, en *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, textos reunidos por B. Cassin, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1994, p. 101.

³ V. B. Cassin. *El efecto sofista*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 15.

Kerferd.⁴ La ruta elegida es un breve acercamiento a la narrativa expuesta en el denominado “Gran discurso” tal como aparece en el diálogo platónico titulado *Protágoras*, obra que suele ubicarse en el periodo de juventud de Platón (es decir, dentro de los llamados diálogos socráticos)⁵ y que aborda el problema sobre la naturaleza de la virtud humana.

Así podemos iniciar preguntándonos: ¿la *politikē tejnē* (el arte de vivir en la *polis*) que propone Protágoras en el “Gran discurso” permite inferir otras formas de hacer filosofía? ¿De qué manera la práctica del *logos* consigue utilizar la virtud política como esgrima para evadir la carga metafísica que se está imponiendo en los círculos filosóficos? Para buscar responder a dichos cuestionamientos o por lo menos contribuir en el adelanto de un intento de respuesta seguiremos un trayecto itinerante que nos permita transitar del énfasis en el proyecto educativo (*padeia*) sofístico hasta la construcción de un arte político como forma de realización plena del ser humano. Lo que acometemos es contribuir en el actual debate sobre los principales aspectos de la teoría política de Protágoras —y de los sofistas en general— y algunas de las fundamentales aportaciones de la sofística al pensamiento contemporáneo. Es decir: pese a la distancia que nos separa, ¿qué nos permite pensar de nosotros mismos la aproximación histórica a la sofística? El hilo

⁴ *The Sophistic movement*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.

⁵ Decimos que suele ubicarse en este periodo (así lo hacen por ejemplo U. von Wilamowitz, H. von Arnim y C. Ritter), pero hay estudiosos como G. Grote, J. Burnet, A. E. Taylor, para indicar algunos de los más representativos, en función de la calidad y madurez teórica que muestran, lo sitúan mejor en el periodo de madurez de Platón. Como señala F. Nietzsche: “Sin duda, no es un diálogo juvenil: tampoco uno de los más importantes. Las preguntas quedan sin resolver. Flota a lo largo de todo el diálogo un sentimiento de superioridad, una cierta serenidad victoriosa. Difícilmente se trata, pues, de una obra del periodo de debate, sino algo más tardío” (“Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón”, en *Obras completas*, vol. II. *Escritos filológicos*, trad. Manuel Barrios Casares, Madrid, Tecnos, 2013, p. 519). Por su parte, de manera más cauta, Ch. H. Kahn (*Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo [Col. De Análisis y Crítica], 2010, cap. VIII, pp. 226–227) lo coloca dentro del grupo medio de diálogos puente (junto a *Menón*, *Laques*, *Cármides* y *Eutifrón*). Para un puntual análisis de esta discusión, v. R. Simeterre. “La chronologie des œuvres de Platon”, *Revue des Études Grecques*, tome 58, fascicule 274–278, Année 1945, pp. 146–162.

conductor elegido para realizar esta reflexión consiste en colocar el *logos*, en tanto “virtud política por excelencia”, como eje articulador de la propuesta sediciosa sofista.

I

Mucho se ha discutido si el llamado “Gran discurso”⁶ que pronuncia Protágoras en el diálogo homónimo de Platón pertenece en realidad al sofista, es decir si es posible afirmar que son las palabras e ideas del mismo Protágoras. Para el especialista Werner Jaeger se trata de la reproducción en su mayor parte de uno de los escritos del sofista,⁷ así podemos considerar al “Gran discurso” como fragmento por lo menos en sus trazados principales de un tratado reflexivo del sofista de Ábdera. El trabajo del sofista utiliza la narración del “mito de Prometeo” como primera fuente para realizar un análisis sobre el tema que le interesa desarrollar: la posibilidad de enseñar la virtud política. Además, podemos encontrar ahí tal como lo establece Edward Schiappa⁸ los principales esbozos de una teoría política de Protágoras. O incluso, de manera más general, se trata como señala Barbara Cassin del “texto más largo y explícito de que disponemos sobre la política de los sofistas”.⁹ Consideramos que esta vía resulta un recurso interesante y útil que nos permite percibir

⁶ Platón. *Protágoras*, trad., intr. y notas Marisa Divenosa, Buenos Aires, Losada, 2006, pp. 133–152. A esta intervención de Protágoras se conoce como “Gran discurso” desde la clásica introducción de G. Vlastos. Plato, *Protágoras. A revision on the Jowett Translation by M. Ostwald*, Nueva Jersey, Library of Liberal Arts, 1956, pp. ix–xi.

⁷ Así lo refiere E. Schiappa. *Protágoras y el logos*, *op. cit.*, IX, p. 246. V. W. Jaeger. “Protágoras ¿Paideia sofística o paideia socrática?”, en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xiral, México, FCE, 2004, lib. 3ro, V, pp. 130–154. Se considera que Platón pudo haber tomado a versión de la obra protagórica titulada *Sobre el orden original de las cosas*. Título que incluye D. Laercio (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2013, IX 55, p. 530) dentro de la lista de obras del sofista.

⁸ *Protágoras y el logos*, *op. cit.*, XI, p. 298.

⁹ “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?”, *op. cit.*, p. 91 y *El efecto sofista*, *op. cit.*, 2da parte, III, p. 131.

algunos elementos del trabajo sofisticado en sus aportaciones para entender la vida política de la ciudad y su marcada vocación educadora.¹⁰ Veamos los principales rasgos de la narración mítica.

La hechura de la humanidad es relatada mediante el forjamiento de los dioses al combinar algunos elementos con la “tierra y el fuego”, para luego encargarle a Prometeo y Epimeteo la distribución de las capacidades convenientes a cada uno; tratando de distribuir con el mayor equilibrio posible las ventajas y desventajas que se encuentran en cada criatura para evitar su mutua destrucción. Prometeo al percibir las desventajas que presentaba la especie humana ante la escasez de cualidades asignadas por descuido de Epimeteo y ante la premura de tiempo, roba a Hefesto y Atenea su “sabiduría acompañada por la técnica junto con el fuego — pues para cualquiera hubiera sido imposible adquirirla sin el fuego— y así se la dio al hombre”. De esta manera, el ser humano adquiere la “sabiduría para su vida”, sin embargo, “no tenía la política, pues ella le vino de Zeus”.¹¹

Por su parentesco con la divinidad “fue en principio el único de los animales que reconoció a los dioses, y empezó a establecer altares e imágenes de ellos.¹² Después articuló enseguida el lenguaje y las palabras por la técnica, e inventó casas, vestidos, calzados, mantas y los alimentos de la tierra”.¹³

¹⁰ Tal como constata J. de Romilly en su profundo estudio sobre la sofística: “Sin embargo, es fácil constatar que el desarrollo tan asombroso de la época desempeñaron [los sofistas] un papel no menos sorprendente. Todo parece, en efecto, haberse llevado a cabo bajo su influencia y con su participación. Todo el mundo reconocía su importancia, todos los escritores de la época fueron discípulos suyos, todos aprendieron algo de los sofistas, los imitaron o discutieron con ellos” (*Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Madrid, Grados, 2010, pref., p. 12).

¹¹ Platón. *Protágoras*, op. cit., 321d, pp. 136–137.

¹² Otro tema fundamental que se encuentra presente en el “Gran discurso” es la religión en Protágoras, sobre todo pensando en los calificativos que se le realizan como deísta y hasta de ateo, motivo por el cual según cierta tradición su obra fue quemada de manera pública y al ser desterrado fallece en el naufragio del barco en el que viajaba; lo que percibimos ahí es la importancia que tiene la religión para la cohesión social de la polis. Al respecto puede verse el puntual análisis que realiza E. Schiappa. *Protágoras y el logos*, op. cit., xi, pp. 246–251. También no hay que perder de vista: “Lo que no se ha advertido tan a menudo es el rebote de la religión popular en la Época de la Ilustración” (cfr. E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid, Alianza Editorial, 1985, cap. vi, p. 184).

¹³ Platón. *Protágoras*, op. cit., 322a, p. 137.

Es decir, establece todas las condiciones necesarias para el desarrollo de la cultura. Pero señala la insuficiencia de sus conocimientos para la lucha por la fuerza: “pues estando en dicha disposición no tenían la técnica política, de la cual la guerra es una parte—. Así fue que, cuando reunirse y encontrar su salvación, surgieron las ciudades; pero cada vez que se reunían, cometían injusticias unos con otros por no tener la técnica política, de modo que, al esparcirse nuevamente, eran destruidos”.¹⁴

Por el peligro de autodestruirse la especie humana, Zeus accede otorgarle dicho saber, enviando a Hermes para que entregara a los seres humanos la “vergüenza (*aidós*)¹⁵ y la justicia (*díke*)” buscando instalar el orden en las ciudades y cultivar la amistad. Pero se pregunta la mejor forma de repartir estos conocimientos, ya sea otorgándolos a unos cuantos o a todos los mortales. Según las recomendaciones de Zeus tiene que repartirse a todos: “que cada uno participe; pues si participan unos pocos entre ellos, como las demás técnicas, no podría haber ciudades. Y establece también una ley de mi parte: que a quien no pueda participar de la vergüenza y de la justicia le den muerte como una epidemia de la ciudad”.¹⁶ De tal forma que si no prevaleciera la excelencia política en todas las personas no existirían las ciudades, pues no habría forma de que se conservaran. Lo cierto es que como todos los demás saberes algunas personas los tienen más desarrollados que otras o incluso no los poseen. A diferencia de las otras excelencias resulta una locura el que

¹⁴ *Ib.*, 322b, p. 138.

¹⁵ Se trata de una expresión compleja de larga historia dentro de la red semántica griega arcaica. Viene de la representación mitológica, en tanto que *Aidós* se asignaba a la diosa de la vergüenza, el pudor, la modestia y la humildad, puesto que se trataba de la divinidad que representa la “dignidad humana” o “sentimiento de honor”; aunque “se suele traducir por pudor”, como señala W. F. Otto (*Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, trad. J. Jorge Thomas, Madrid, Sexto Piso, 2007, parte 3ra, pp. 85–87), en realidad tenemos que considerar que “*Aidós* es todo un mundo, que abarca en el espíritu divino todo lo vivo y elemental, ‘lo emanado de pureza’ (Hölderlin), lo sagrado y el recato entre ello, todo en uno; es ser completo y perfecto en sí mismo”. Protágoras apela aquí a su connotación sociopolítica, en el sentido de que se trata de una *virtud* que ayuda a orientar y dar sentido a la vida común en sociedad, en tanto búsqueda de la “excelencia” como máximo valor.

¹⁶ Platón. *Protágoras*, *op. cit.*, 322d, p. 139.

todos no participemos de la virtud política como requisito indispensable para la saludable convivencia en la ciudad: “porque es forzoso que nadie deje de participar en ella de alguna manera, o no estaría entre los hombres”.¹⁷

II

Una vez expuesta la narración mítica, Protágoras de Ábdera reconoce que estas virtudes —como ocurre con todo tipo de virtudes— no sucede que se generen “por naturaleza ni espontáneamente”, por lo que requieren ser enseñadas y ejercitadas de manera continua por aquellos que pretenden obtenerlas. En cuanto a los defectos que tienen los seres humanos se aceptan o compadecen, pero no se castigan, pues sería un error creer que se puede cambiar algo en ese aspecto; ya que es por naturaleza o por azar que le corresponde a los seres humanos. De los diferentes vicios, como la injusticia y la impiedad, todo aquello opuesto a lo que se considera “virtud política”, cometidos por los malhechores se castiga lo cual muestra la creencia de que la virtud puede enseñarse. El castigo razonado pretende evitar que en un futuro se vuelva a obrar mal. El que piensa de esta forma considera que “la virtud es enseñable”, pues se castiga a efecto de *disuadir*. Es como aplicar una medicina para solucionar el problema de curación del ciudadano-enfermo que delinque.¹⁸

Protágoras se pregunta si hay algo que requieren todas las ciudades como “condición para que exista una ciudad”. Lo que sintetiza el sofista

¹⁷ *Ib.*, 323c, p. 141.

¹⁸ La relación de la filosofía con la medicina, que el “Gran discurso” insiste en utilizar para presentar sus propuestas, era constante en la segunda mitad del siglo V a. c. en donde al parecer la fragilidad humana era evidente en una época trágica de grandes cambios. Así, por ejemplo, se ha destacado la presencia de Empédocles de Agrigento en el escrito *Sobre la naturaleza del hombre*, de Heráclito en *Sobre la dieta* y del sofista Hípias de Élida en *Sobre la ciencia médica* (incluso algunos le atribuyen la autoría). Así podemos leer en otro escrito perteneciente al *Corpus hipocrático*: “No obstante, ciertos médicos y sabios sostienen que no es posible que conozca la medicina quien no conoce lo que es el hombre [...]. Y este razonamiento suyo apunta a la filosofía, como un Empédocles y otros que, en sus escritos sobre la naturaleza, estudian desde un principio qué es el hombre, cómo se ha formado y de qué está compuesto” (cfr. Hipócrates. “Sobre la medicina antigua”, en *Tratados médicos* [Edición bilingüe], trad. Josep Alsina, Barcelona, Anthropos [Textos y Documentos, 21], 2001, xx, pp. 39-41).

como la virtud del hombre son aquellas cualidades de la “justicia, de la prudencia y la piedad —digo, en suma, que tal unidad es la virtud del varón”. Estas cualidades son indispensables que las ejerzan todos los ciudadanos, si no lo hacen es necesario enseñárselas o castigarles si se empeña en no cumplirlas. Lo que pretenden dichas medidas es hacerlos mejores, pero aquel que “desoiga cuando sea castigado y se le enseñe, lo expulsen de las ciudades o lo maten por incurable”.¹⁹ En las familias suelen enseñarse muchas cosas, pero aquellas que son castigables con el destierro o la muerte no se enseñan; el aprendizaje de las virtudes “no se las enseñan ni las cuidan celosamente”. Desde la infancia el ser humano es aconsejado y le enseñan muchas cosas los representantes de las familias o algún otro miembro prominente de la ciudad, en la búsqueda por formar al mejor niño posible:

En cuanto comprende lo que se le dice, su nodriza, su madre, su maestro y su mismo padre luchan a este respecto para que su hijo sea lo mejor posible, le enseñan y señalan respecto de cada acción y discurso que una cosa es justa y otra injusta, y que “esto es bello”, “esto es feo”, “esto es piadoso”, “esto es impío”, y “haz esto” y “no hagas lo otro”. Y si es convencido voluntariamente, estará bien; pero si no, como un tronco crecido y torcido, lo enderezan con amenazas y palizas.²⁰

Después de hacer una descripción sucinta del tipo de educación que se desarrolla en Atenas, que implica las letras, la música y la gimnasia, todo de una

¹⁹ Platón. *Protágoras*, op. cit., 325a-325b, pp. 143-144.

²⁰ *Ib.*, 325d, p. 145. Debemos destacar el importante *giro político* que establece aquí Protágoras en tanto que rompe con la concepción tradicional que establece y limita la actividad político-educativa a la ciudadanía (que de entrada excluye a los extranjeros, las mujeres y los esclavos). En este sentido es que Protágoras en realidad no se refiere al ciudadano, sino que la caracterización y constitución de funciones lo establece en acomodo del ser humano en general, para nada se trata de asuntos de especialistas o de un estrato privilegiado de la sociedad. Así lo señala M. Narcy: “El mito relatado por Protágoras dice lo contrario: bajo los nombres de *aidós* y *dike*, Zeus hace don del arte político no solamente a los ciudadanos, sino a la especie entera: no hay ciudad posible, dice Hermes, si, como ocurre con las otras artes, sólo algunos participan en ella. No hay, por consiguiente, diferencia de naturaleza entre hombre libre y esclavo, y por lo tanto no hay esclavos por naturaleza en la ciudad de Protágoras; en esa ciudad de la que Platón nos dice, empero, que representa a Atenas: modelo político griego, por consiguiente. Pero, ¿hay algo más moderno?” (“¿Qué modelos, qué política, qué griegos?”, en *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, op. cit., p. 84).

forma equilibrada para que sean “de más provecho en el decir y en el obrar; porque la vida entera del hombre necesita del buen ritmo (*eurhythmia*) y de la buena armonía (*euharmonia*)”.²¹ Es por eso que para la educación del alma —pero también del cuerpo— se requiere, un vez que el niño ha adquirido el conocimiento fundamental del lenguaje, el conocimiento de la sabiduría de los poetas; pues resulta un componente formativo que ayuda a adquirir la indispensable armonía de la vida y utilicen como modelos a los “varones buenos de antes, para que el niño, por admirarlos, los imite y desee volverse como ellos”.²² El Proceso de formación lo utilizan sobre todo los más ricos, que muy pronto mandan a sus hijos a la escuela y permanecen ahí por más tiempo; luego que dejan la escuela, la “ciudad los fuerza a aprender las leyes y a vivir según ellas como modelos, para que no actúen a la ligera, sino que simplemente del mismo modo en que los maestros de escritura de los niños, bosquejando letras con el estilete, les entregan libros de letras a los que aún no son muy hábiles en escribir y los fuerzan a escribir teniendo como guía las letras, del mismo modo también la ciudad escribe las leyes —invención de los legisladores buenos y antiguos—, y los fuerza a gobernar y a ser gobernados por ellas”.²³

El que obre al margen de la ley se le debe castigar buscando la “rectificación”, considerando que “la justicia endereza”. Lo que muestra es el esmero del cuidado de la virtud por parte de instancias públicas y privadas, por lo que resulta indispensable que sea enseñada.²⁴ En tanto que no es ga-

²¹ *Protágoras*, *op. cit.*, 326b, p. 146.

²² *Ib.*, 326a, p. 145.

²³ *Ib.*, 326d, pp. 146-147. Sin duda, los sofistas son los primeros en introducir lo que podemos denominar educación superior. Como lo indica G. Steiner: “Aquí siguen siendo asimismo fundamentales los sofistas. Nuestros seminarios vienen de Protágoras; nuestras clases magistrales, de Gorgias” (*Lecciones de los maestros*, trad. María Condor, México, Siruela/FCE). De igual forma, lo indica Ch. H. Kahn: “Si se la considera en su contexto histórico, esta distinción entre una educación liberal y una educación profesional (‘técnica’) es reflejo de la aparición de los sofistas como los primeros profesores de educación superior” (cfr. *Platón y el diálogo socrático*, *op. cit.*, cap. VIII, p. 228). También v. J. de Romilly. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, *op. cit.*, 2, pp. 45-66 y H.I. Marrou. *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga, Madrid, Akal [Universitaria], 1985, 1ra parte, cap. V, pp. 70-97.

²⁴ A diferencia de lo que al inicio planteaba Sócrates: “no creo que la virtud sea enseñable” (*Ib.*, 320b, p. 133). En buena medida —como lo señala W. Jaeger— todo el diálogo de Pro-

rantía que de padres con determinadas cualidades los hijos nazcan con las mismas características, sino que pueden variar según sea los caprichos de la naturaleza y el reparto desequilibrado de las virtudes proporcionadas. Por lo que la educación es requerida tanto por el orden privado como por el público, en tanto que “cada uno le enseña resueltamente a cada cual lo que es justo y legal”,²⁵ pues nadie está privado de aprender las virtudes políticas al ser públicas y no tienen que ocultarse o dedicarse a un sector particular del saber técnico. Este tipo de virtudes políticas son beneficiosas para todos, no para un sector en exclusiva, resulta una enseñanza generosa ya que podemos instruirnos unos a otros.

Sin embargo, por tratarse de una virtud que requiere el mayor cuidado, no es tan fácil que aparezca un maestro con las cualidades indispensables para que ayude en el desarrollo de ciudadanos virtuosos y hombres de bien.²⁶ Por eso tenemos que considerar a la propuesta educativa que presentan los sofistas como continuación y superación de la educación tradicional establecida, en tanto que parte considerando los aspectos fundamentales de la *paideia* clásica, pero dicho enfoque pretende ir más allá de la enseñanza del arte retórica y de algunas disciplinas particulares (política, lingüística, matemáticas, sociología, antropología, economía, geografía, historia, literatura, mnemotécnica...), sino que pretende generar una nueva perspectiva que busca la intervención de todas las energías espirituales en la formación de seres humanos virtuosos. Aquí se justifica plenamente la labor pedagógica de los sofistas en tanto que el aprendizaje de la virtud política es una labor

tágoras se trata de la puesta en escena de la oposición ente el proyecto educativo socrático y el sofístico, es decir: “una verdadera batalla decisiva de aquel tiempo, como la lucha entre dos mundos antagónicos en torno a la hegemonía sobre la educación” (cfr. *Paideia*, op. cit., lib. 3ro, V, p. 490). Y Michel Narcy señala: “Sí, en efecto, nos volvemos hacia el Protágoras, encontramos término por término la inversión del programa socrático” (“¿Qué modelos, qué política, qué griegos?”, op. cit., p. 83).

²⁵ *Protágoras*, op. cit., 327b, p. 148.

²⁶ Por eso Protágoras afirma: “Pues yo creo ser uno de esos hombre, y diferenciarme de los demás en vol verme hombre de bien, y creo ser digno del salario que pido, y todavía más, como también le parece al discípulo mismo. Por eso también he adoptado esta manera de actuar respecto de mi salario: cuando alguien aprende conmigo, si quiere, me da el dinero que pido; pero si no, va a un templo y, tras jurar cuanto diga que merece la enseñanza, lo deja” (*Ib.*, 328b-328c, p. 150).

constante, por su carácter relativo y circunstancial, para la contribución en la formación de una ciudadanía excelente. Y en tanto que la virtud adquiere un carácter universal la labor de la “técnica sofística” se vincula estrechamente con el saber político desarrollado a partir de las capacidades discursivas.

III

La riqueza estilística y conceptual del “Gran discurso” de Protágoras resulta de gran utilidad para entender algo de la concepción política de la reflexión sofística de la Atenas de la segunda mitad del siglo V a. c. Es necesario no perder de vista que las cualidades de las virtudes políticas para el correcto funcionamiento de las ciudades griegas están estrechamente relacionadas con el aprendizaje por medio del *logos*, es decir mediante las propiedades discursivas. Por ello los sofistas se esmeran en el pulido de sus estrategias mediante la enseñanza de lo que ahora conocemos como retórica y de una serie de conocimientos específicos; además los sofistas se presentan —casi todos los sofistas destacados de la segunda mitad del siglo V a. c. y el primer tercio del siglo IV a. c. en Grecia (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias, Antifón, Critias y Trasímaco)— como expertos en la enseñanza del arte de la política (*politikê téjne*) para que los jóvenes atenienses pudieran tener éxito en el ámbito público por medio del arte de la retórica (*retorikê téjne*).²⁷ Partiendo del análisis del llamado “Gran discurso” de Protágoras, podemos insistir en los siguientes aspectos:

- a) En primer lugar hay que destacar la concepción sofista de la virtud política como una capacidad fundamental que se requiere para el manteni-

²⁷ La profunda influencia de la sofística en la política democrática de su época, ha sido señalada por especialistas como J. de Romilly: “En primer lugar, querían enseñar a hablar en público, a defender sus ideas ante la asamblea del pueblo o ante el tribunal; eran, en primer instancia, maestros de retórica. Porque, en un momento en que tanto los procesos como la influencia política y las decisiones de Estado dependían del pueblo, que a su vez dependía de la palabra, resultaba esencial saber hablar en público, argumentar y aconsejar a sus conciudadanos en el terreno de la política. Esta formaba un todo y proporcionaba la clave de una acción eficaz” (*Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, op. cit., I, pp. 23-24).

miento de la ciudad. Como pudimos ver, se trata de una virtud superior a otros tipos de virtudes, por eso le corresponde la atribución a Zeus, pero se trata de una categoría especial ya que afecta a todos los seres humanos por igual pues tiene que ver con sus capacidades para convivir de manera armónica en las ciudades. En tanto que se trata de la facultad de socialización con la que deben contar todos los seres humanos, es decir como el saber político indispensable para poder convivir en comunidad,²⁸ aquellos que no cuenten con ella deben ser educados y si persisten en no cumplirla eliminados como una peligrosa enfermedad que amenaza la salud integral de la ciudad.

Las capacidades vitales de este “saber para la vida”, junto con todas las diferentes competencias técnicas, resultan insuficientes para la plena realización humana por lo que requieren ser complementadas con la sabiduría política que sirve para la convivencia armónica dentro de la *polis*. Aquí podemos percibir el “saber político” para el desarrollo integral de los seres humanos,²⁹ en donde se requieren de las habilidades para conseguir el propio desarrollo personal pero destacando la necesidad de complementarlo con las capacidades de socialización; de esta forma podemos ver que la propuesta de Protágoras no se queda en el nivel de la actuación individual, del simple “subjetivismo”, sino que para el sofista el máximo desarrollo de las capacidades humanas se consigue en el proceso intersubjetivo, es decir: en el intercambio y cuidado mutuo entre los integrantes de una comunidad política de destino.

- b) La implacable ley de Zeus establece “que a quien no pueda participar de la vergüenza y de la justicia le den muerte como una epidemia de la ciudad”, abre la posibilidad de castigar y enseñar el saber político; sin

²⁸ Incluso se puede hablar de una especie de antecedente mítico de la teoría del contrato social moderno (cfr. M. Nancy. “Le contrat social: d’un mythe moderne à l’ancienne sophistique”, *Philosophie*, número 28, otoño de 1990, pp. 32-56.)

²⁹ En tanto que la virtud política cambia y se redefine constantemente (“Y como lo bueno es algo cambiante y variado”, *Protágoras, op. cit.*, 334b, p. 165), la naturaleza humano no parece estar predeterminada para el bien por lo que requiere de la impresión del proceso de enseñanza; por ello la conquista de la virtud política requiere de un trabajo constante de actualización. La realización de la excelencia política requiere de su continua concientización en el hacer.

embargo, en caso de que persista la negativa a integrarse de manera armónica en el desarrollo de la ciudad tiene que eliminarse ante el peligro que representa por poner en riesgo el adecuado funcionamiento de la ciudad. El entender la falta de capacidades políticas como una enfermedad —y del negado para el saber moral y la justicia como un enfermo— viene a justificar la posibilidad de la enseñanza de la virtud política y la educación en general que imparte el sofista como un tipo de terapia y al sofista como un “médico del alma”,³⁰ pero por lo mismo también como “médico de la ciudad”. En tanto que los atributos que proporciona la naturaleza resultan limitados se justifica plenamente el proceso educativo, pues el reparto de dichas cualidades no es proporcional, se requiere del esfuerzo, el ejercicio constante y la dedicación para poder desarrollar aquellas “virtudes políticas” que permiten distinguir a los seres humanos de las bestias.

El sofista como “médico del alma” tiene la encomienda de hacer que los procesos culturales colaboren en la formación del alma, por eso es importante destacar que entre más pronto se inicie con la instrucción es mejor ya que dura toda la vida; además se trata de un riguroso proceso que debe combinar enseñanzas teóricas con conocimientos prácticos. En este sentido es que se puede decir que la enseñanza sofista es un saber político como forma de elaboración de la excelencia práctica para la plena realización en la *polis* de pertenencia: la sofística es una educación para la vida política. El imperativo protagórico consiste en que todos los seres humanos participen en la existencia política de la ciudad,³¹ además esta exigencia establece el carácter democrático de la política de la ciudad que pretende incluir en la manifestación de la diferencia. En este sentido también el autor habla de estos males como una especie de torcimiento que se debe “enderezar” por medio de la educación como

³⁰ Protágoras, *op. cit.*, 313e, p. 116.

³¹ Para dicho efecto se requiere de un proceso continuo de formación de la virtud política en tanto tiene que reflejarse en el actuar de la convivencia cotidiana, pero siempre supervisado y regulado por todos los integrantes de la comunidad de pertenencia.

terapia del alma que complementa la curación de los males del cuerpo que trata la medicina.

- c) La ciudad se convierte en el criterio fundamental para el establecimiento del espacio público en donde la virtud política se desarrolla, en tanto mecanismo que permite transitar de las cualidades privadas al desarrollo de las propiedades públicas. Para conseguir el mejoramiento de la convivencia en el orden de lo público se requiere ejercitar el recurso del “consenso” por medio del acuerdo; es por eso que la ciudad se establece a partir del atributo del *logos*. En efecto, en este ámbito el *logos* se constituye en la virtud política por excelencia, ya que permite por medio del uso adecuado del lenguaje conseguir el arreglo indispensable que habilite frenar las ciegas tendencias egoístas de los ciudadanos. En este sentido es que la teoría política protagórica se constituye en una justificación de la democracia ateniense como vanguardia de las transformaciones políticas en marcha.³²

Ahora bien, precisamente en este espacio público de la ciudad lo que impera es la mirada de todos para el escrutinio de las acciones de todos, es por eso que el desarrollo del sentido moral resulta indispensable para poder diferenciar a aquellos que no posean las virtudes políticas de los ciudadanos excelentes. Por eso la diferenciación entre las “virtudes políticas” y los otros tipos de “virtudes técnicas” resulta fundamental, pues lo que en este ámbito se considera como “verdad” en el otro se presenta como “locura”; como señala Protágoras en su discurso:

Pero en la justicia y en la otra virtud política, si saben de alguien es injusto, si éste mismo dijera por sí la verdad frente a muchos, lo que en la otra circunstancia creían que era prudencia es decir, decir la verdad, aquí creen que es una locura, pues dicen que todos deben decirse justos, lo sean realmente o no.³³

³² Incluso para algunos autores, como Gilbert Murray, el sofista Protágoras “formulated the first theory of democracy” (cf. *Euripides and His Age*, Londres, William & Norgate, 1912, chap. II, p. 54).

³³ Platón. *Protágoras*, *op. cit.*, 323b4-8, p. 255.

Lo que percibimos en esta aseveración es la diferencia esencial entre la virtud política y los otros tipos de virtudes, pero también la importancia de la fuerza del “imperio de la ley” que funciona como marco referencial de acuerdo para que todos se comporten mediante la exigencia de la virtud política. Es por ello que la “conciencia de la ley” tiene que extenderse a todos los integrantes de la sociedad, en tanto que el arte político en la democracia ateniense no es el atributo de una clase social en particular sino la propiedad de todos los integrantes de la comunidad política; en este sentido es que el hombre político aquel que adquiere el *lenguaje*, pero el “griego” en particular puesto que abre nuevas posibilidades³⁴ requiere de la educación formativa que atribuye la ciudad para que sea mejor gobernada. De tal forma que el decidir comportarse dentro del marco de la legalidad es obligación tanto de los gobernados como de los gobernantes, si estos últimos no se han ceñido a dicho acuerdo de justicia es necesario corregir su comportamiento obligados por los gobernados, en caso de que persista debe ser castigado para también “enderezarlos”.

IV

En este sentido cada individuo se hace visible en el ámbito público en tanto que se constituye en el escenario donde todos se establecen a la vez en portadores de las virtudes políticas y en observadores de los otros que no cumplan con las expectativas de la justicia para la equilibrada convivencia. Consideramos que la *visibilidad* se constituye en un primer elemento fundamental para la realización de la política democrática que hace del orden de

³⁴ Tal como lo ha explicado el pensador italiano G. Colli, existe un vínculo profundo entre misticismo y racionalismo en el fondo de la cultura griega al punto que no se genera oposición entre ambos registros. La dialéctica viene del fondo místico (el “enigma” que tiene que ver con el *problema*) de la religiosidad y mitología griegas; produciéndose mediante el impulso agonista: “el enigma, al humanizarse. Reviste una figura agonística y, por otra parte, la dialéctica surge del agonismo [...]. La dialéctica interviene cuando la visión del mundo del griego se vuelve más apacible” (*El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, México, Tusquets [Col. Fábula, 149], 2010, pp. 82-84). Ahora bien, de la dialéctica emergerá la retórica con trasfondo agonista dirigida al ámbito de la política, lo que genera un cambio en la forma de expresión que el griego posibilita mediante el género literario de la filosofía.

lo público el principal escenario para la realización de la excelencia política; en este ámbito el ciudadano se muestra como portador de las virtudes políticas necesarias para la vida sana en la ciudad y como escrutador de los otros para que se *esfuercen* en ser justos y con el sentido moral indispensable.

La otra característica fundamental de la concepción política de Protágoras es la propuesta de la necesidad de “aparentar la justicia” pues de otro modo sería *delirar*; en este sentido la política en la ciudad es por antonomasia el ámbito de la apariencia de los ciudadanos, incluso se constituye en la única base sobre la que se sustenta en realidad todo el ámbito político. Esta concepción choca directamente con la idea esencialista de la política que desarrolla el enfoque metafísico occidental sobre todo a partir de Platón y Aristóteles³⁵ estableciendo la disposición del ser y la verdad como los anclajes indispensables de todo ordenamiento, incluido el de la política. Sin duda, tiene que ver con la diferencia fundamental que introduce el sofista entre ser y parecer, tal como se constituye en su postura del *homomensura* en tanto disposición de todo el mundo de las cosas:³⁶ “¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son?”³⁷ La concepción de la política de Protágoras se presenta

³⁵ La concepción protagórica de una realidad cambiante en eterno *fluir* y de la percepción relativa del ser humano en un mudo en devenir al parecer lo retoma el sofista de la filosofía de Heráclito de Éfeso. Como señala Sexto Empírico: “También Protágoras sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, como son; de las que no son, como no son; entendiendo por ‘medida’ el criterio y por ‘cosas’ los objetos; de modo que, virtualmente, afirma que el hombre es el criterio de todos los objetos: de los que son, como que son, de los que no son, como que no son. Y con ello, admite sólo lo que aparece a cada uno y, de este modo, introduce la relatividad” (*Hipotiposis pirrónicas*, ed. Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, lib. I 216, pp. 144-145).

³⁶ “Sóc. — Ha dicho algunas cosas que me parecen muy bien, como eso de que aquello que le parece a cada uno también es. Pero me sorprenden sus palabras iniciales, porque, al comienzo de *Sobre la verdad*, no dijo que ‘el cerdo es medida de todas las cosas’ o ‘el cinocéfalo’ o algún otro animal de los que tienen percepción [...]” (Platón. *Teeteto*, *op. cit.*, 161c, p. 453). La burla de Platón no pretende ver el relativismo circunstancial que corresponde en la percepción de la perspectiva individual en cada caso y la importancia de la colectividad social para el establecimiento de lo más conveniente en un contexto determinado. Sobre el carácter humano/humanidad del fragmento del *homomensura*, v. E. Schiappa. *Protágoras y el logos*, *op. cit.*, VII, pp. 199-208.

³⁷ Platón. *Teeteto*, en *Diálogos II*, trad. Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2014, 252a57, p. 437.

como un enfoque preontológico³⁸ en donde sin duda el ser coincide plenamente con el parecer, pues aquí no existen esencia alguna sino únicamente las cosas del mundo real que interactúan con el ser humano y su perspectiva como simple parecer.

La diferencia fundamental que introduce la sofística en contra del avance ontológico que viene extendiéndose desde los planteamiento de Parménides, en donde el imperativo del “Ser” se genera de una petición de principio que termina sustentándose en sí misma, parte del énfasis crítico en el *logos*; es decir: establece que el *rizo* de la ontología termina enredándose sobre sí mismo y acaba olvidando que se constituye a partir del propio discurso. Precisamente el “desorden” que introduce la decidida filiación entre *ser* y *parecer* que promueve la sofística, tiene el efecto de disolver el reducto del “Ser” mediante la intervención del lenguaje, en tanto evidencia que el proceso de ontologización de la realidad por medio del “Ser” no es más que un efecto del *decir*. Incluso la acometida sofista va más allá, pues si resulta lo que prevalece es la acción del *logos*; en tanto el discurso es la entidad que perfila y establece la realidad en sentido “performativo”. Es el discurso como estrategia que al decir el mundo lo hace posible en su devenir, en particular en el mundo griego como realización política en la interacción humana como búsqueda de la excelencia.

El discurso hace ser, y por eso su sentido solo puede ser aprendido *après coup*, habida cuenta del mundo que él produjo. Se comprende que uno de esos efectos-mundo puede ser el efecto retórico sobre el comportamiento del oyente, pero este es tan solo uno de sus efectos posibles [...]. Por eso, además, los sofistas no son adivinos, si suponemos que un adivino deduce de ciertos signos el saber de lo que ya está escrito; pero son adivinos si comprendemos que los adivinos, o los terapeutas, hacen jugar la fuerza del decir para inducir un nuevo estado y una nueva percepción del mundo, legibles en la claridad

³⁸ Hablamos de preontológico por comodidad, pues en realidad ya con algunos presocráticos existe: “Ésta es la concepción ontológica de la naturaleza que Jenofonte, o su fuente, pone en la base del debate entre los naturalistas, puesto que éste no trata sólo del cielo y de los fenómenos naturales, sino también del número y de la cualidad de los *seres*. De esta manera, los presocráticos son también los primeros ontólogos” (cfr. A. Laks. *Introducción a la filosofía ‘presocrática’*, trad. Leopoldo Iribarren, Madrid, Gredos, 2010, p. 24).

del *après-coup*. En lo cual aparece el hecho como fijión, que minora la verdad como ella merece: no hay más que interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones.³⁹

En definitiva: con la sofística se trata de un enfoque decididamente realista de la política que exhibe su política anti-ontológica en donde las categorías para distinguir su funcionamiento no operan en la distinción verdadero-falso o ser-no ser, sino que se juega en el plano de lo mejor-peor o beneficioso-perjudicial.⁴⁰ En tanto que el ámbito de la política es el más contingente y dinámico es necesario que el ser humano adquiera el indispensable *logos* para poder responder de manera competente a sus diferentes exigencias; precisamente la concepción sofística de la política pretende estar a la altura de las condiciones y exigencias generadas por la democracia ateniense. Se trata de un enfoque inmanente de la política que deja de lado cualquier vestigio de rastro trascendente; incluso la concepción de la justicia en la ciudad responde a esta exigencia de política realista: “los oradores sabios y honestos procuran que las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que cada ciudad le parece justo y correcto, lo es en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial”.⁴¹

La concepción de la política de Protágoras que nos permite percibir el “Gran discurso” del diálogo platónico titulado como el sofista de Ábdera resulta sin duda la versión más fidedigna del tema con que disponemos. Ahí encontramos algunos de los principales rudimentos que ayudan a la justificación de la política democrática en la Atenas de Pericles, sus principales características constitutivas son la inmanencia y apariencia como instrumentos para la búsqueda de la “excelencia política” que la educación sofis-

³⁹ V. B. Cassin. *Jacques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 2013, 2da parte, pp. 58-59. Hay que agregar que la autora opone al discurso ontológico de la filosofía metafísica lo que denomina la “logología sofística”.

⁴⁰ Esta perspectiva se desarrolla tanto para cada individuo como para la ciudad entera: “la buena disposición de ánimo necesaria para examinar qué es lo que decimos en verdad cuando afirmamos que todo se mueve y que lo que parece a cada uno es, en efecto, así para él, ya sea un particular o una ciudad” (cfr. Platón. *Teeteto*, *op. cit.*, 168b, p. 462).

⁴¹ *Ib.* 166c, p. 461.

ta posibilita mediante el pleno ejercicio del *logos*; se trata de una propuesta seria de filosofía política desde la sofística que contrasta con la visión negativa que Platón y Aristóteles se empeñaron en desarrollar. Lo que el mismo “Gran discurso” permite percibir de la propuesta política de los sofistas en general nos provoca subrayar tres aspectos fundamentales:

- a) La utilización de recursos poéticos para la elaboración de un pensamiento racional en forma de prosa crítica.
- b) La participación de la sofística en el proceso de transición de una cultura mítico-poética hacia la construcción de una humanístico-racional.
- c) La persistencia sofista de una propuesta realista de tipo relativista y de política *performativa* que se resiste a la tentación ontológica a la que está sucumbiendo la naciente filosofía.

De manera problemática la sofística encabezada por las propuestas del *arte político* de Protágoras de Ábdera se coloca como gozne provocador entre algunos postulados de la tradición cultural y el impulso de transformaciones significativas que apuestan por el porvenir desde la aceptación plena del momento presente; en particular genera un cambio fundamental en el ámbito de la transmisión de las virtudes por medio del establecimiento de la herencia y por las referencias a modelos que constituían la educación aristocrática, en tanto que la propuesta protagórica de enseñanza de la virtud política abre la posibilidad de que ciertos conocimientos son susceptibles de ser transmitidos para su aplicación ventajosa. Por lo demás, sabemos mediante el análisis realizado que este *conocimiento práctico* reclama todo el cuidado y ejercicio continuo para el pleno desarrollo del individuo dentro de una comunidad política de pertenencia. De esta manera, el indispensable bagaje de virtudes proporcionadas por la naturaleza debe ser complementado y amplificado por el necesario proceso didáctico establecido de manera

estratégica por los sofistas, en tanto máxima exigencia para la formación de seres humanos excelentes que asumen con plenitud su condición de relativo animal sociopolítico (*politikón zôion*).⁴²

Si bien a partir de lo dicho más arriba podemos definir a los sofistas sin ningún empacho como los no-filósofos en tanto que el uso que hacen del discurso (*retorikê téjne*) les permite evadir la pesada carga metafísica que está extendiéndose desde el cerrado gremio de la filosofía, por también posibilitando que la preocupación y el cuidado por la *politikê tejnē* los vuelca de lleno hacia el ámbito de la práctica. Podemos afirmar que quizá esta inquietud por la dimensión de la política y la exigencia en formar seres humanos virtuosos para la *polis* de pertenencia, se constituyen en los factores que les permiten eludir con determinación la pesada trampa ontológica pero por lo mismo los termina condenando a un descrédito congénito difícil de superar ante su potencial peligrosidad para ese orden establecido que prefiere decretar con demasiada prontitud la “muerte de la sofística”.⁴³

⁴² En efecto, se trata de la concepción que posteriormente desarrollará desde su perspectiva Aristóteles, desde una postura en donde su propuesta política debe menos a su maestro Platón que a los sofistas (como bien ha señalado B. Cassin. “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?”, *op. cit.*, pp. 101-102). “De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político [*politikón zôion*: ‘animal cívico’, ‘animal político’, ‘animal social’]; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre [...]. La naturaleza según hemos dicho no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra” (cf. Aristóteles. *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM [Bibliotheca Scriptorvm Greco-rvm et Romanorvm mexicana], 2000, lib. 1ro, i 1253a, p. 4).

⁴³ Pero también ante el dictado de la muerte prematura de la sofística, en cierto sentido la filosofía termina estipulando su propio deceso, precisamente por el montaje de “hermanos enemigos” que de manera maniquea establecen los diálogos platónicos (de manera particular y ejemplar el *Sofista*). Tal como lo ha señalado con su perspicaz visión Sarah Kofman: “Como todas las historias de doble, la muerte de uno rubrica la sentencia de muerte del otro. Entrampar al sofista es entramparse a ‘sí mismo’. Porque renunciar a la lógica de la identidad es también perder la seguridad de su propia identidad, su autenticidad; de alguna manera es suicidio [...] Nada se parece más al sofista que el filósofo: es por esto que, para salvaguardar la razón de la locura, para controlar a pesar de todo a la incontrolable *mimesis*, Platón opera una división salvadora entre una buena y una mala *mimesis*, entre una noble y una vil sofística, entre una gota de agua y otra; intenta hacer un corte entre aporía filosófica y aporía sofística que se parecen como dos hermanos enemigos” (*¿Cómo salir de ahí?*, trad. Graciela Leguizamón, México, Textos de Me cayó el veinte, 2012, p. 42).

Bibliografía

- Aristóteles. *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM (Bibliotheca Scriptorvm Grecorvm et Romanorvm Mexicana), México, 2000.
- Arnim, Hans von. *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Hölder, Vienna, 1919.
- Cassin, Barbara. *Jaques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*, trad. Irene Agoff, Manantial (Bordes Manantial), Buenos Aires, 2013.
- Cassin, Barbara. *El efecto sofista*, trad. Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2008.
- Cassin, Barbara. “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?”, en *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, textos reunidos por B. Cassin, trad. Irene Agoff, Manantial, Buenos Aires, 1994.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, Tusquets (Col. Fábula, 149), México, 2010.
- Cordero, Néstor Luis. *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*, Ediciones Colihue (Colihue Universidad/Filosofía), Buenos Aires, 2017.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. Juan José Herrera, Taurus, Madrid, 1981.
- Dodds, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Dupréel, Eugène. *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Éd. Du Griffon, Neuchâtel, 1948.
- Empírico, Sexto. *Hipotiposis pirrónicas*, ed. Rafael Sartorio Maulini, Akal (Clásicos Griegos, 42), Madrid, 1996.
- Hipócrates. *Tratados médicos* (Edición bilingüe), trad. Josep Alsina, Anthropos (Textos y Documentos, 21), Barcelona, 2001.
- Jeager, Werner. “Protágoras ¿Paideia sofística o paideia socrática?”, en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xiral, FCE, México, 2004, lib. 3ro, V, pp. 130-154.
- Kahn, Charles H. “Cap. VIII. Protágoras: la virtud como conocimiento”, en *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, trad. Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid.
- Kerferd, George Briscoe. *The Sophistic movement*, Cambridge University Press, Nueva York, 1981.

- Kerferd, George Briscoe. “‘Protagoras’ Doctrine of Justice in the ‘Protagoras’ of Plato”, en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 73, 1953, pp. 42–45.
- Kofman, Sarah. *¿Cómo salir de ahí?*, trad. Graciela Leguizamón, Textos de Me cayó el veinte, México, 2012.
- Laks, André. *Introducción a la filosofía “presocrática”*, trad. Leopoldo Iribarren, Gredos, Madrid, 2010.
- Laercio, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- Lledó, Emilio. *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, (Taurus Humanidades, 250), Madrid, 1992.
- Marrou, HenryIrene. *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga, Akal (Universitaria), Madrid, 1985.
- Murray, Gilbert. *Euripides and His Age*, Londres, William & Norgate, 1912. Consultado en: <http://archive.org/details/euripideshisage00murruft/page/54> (05/0/19).
- Narcy, Michel. “¿Qué modelos, qué política, qué griegos?”, en *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, textos reunidos por B. Cassin, trad. Irene Agoff, Manantial, Buenos Aires, 1994, pp. 75–84.
- Narcy, Michel. “Le contrat social: d’un mythe moderne a l’ancienne sophistique”, *Philosophie*, número 28, otoño de 1990, pp. 32–56.
- Otto, Walter F. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, trad. J. Jorge Thomas, Sexto Piso, Madrid, 2007.
- Platón. *Protágoras*, trad., intr. y notas Marisa Divenosa, Losada (Colección Griegos y Latinos), Buenos Aires, 2006.
- Platón. *Protágoras*, en *Diálogos I*, trad. y notas Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2010, pp. 235–300.
- Platón. *Teeteto*, en *Diálogos II*, trad. Álvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 2014, pp. 421–524.
- Ritter, Constantin. *The essence of Plato’s philosophy*, Russell & Russell, Nueva York, 1968.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert. *Les Sophistes*, Presses Universitaires de France (Que sais-je?, 22 23), París, 1985.
- Romilly, Jacqueline de. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Girait Gorina, Gredos, Madrid, 2010.
- Simeterre, Raymond. “La chronologie des œuvres de Platon”, *Revue des Études Grecques*, tome 58, fascicule 274–278, Année 1945, pp. 146–162. Consultado en: https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1945_num_58_274_3047 (07/05/19).

Schiappa, Edward. *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, trad. Ignacio Etchart, Avarigani, Madrid, 2018.

Taylor, Christopher Charles Whiston. Plato, *Protagoras*, edición revisada y traducida, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991.

Untersteiner, Mario. *I Sofisti*, Bruno Mondadori, Milán, 1996 [1949].

Vlastos, Gregory. Plato, *Protagoras, A revision on the Jowett Translation by M. Ostwald*, Library of Liberal Arts, Nueva Jersey, 1956.

FOUCAULT, LA GUBERNAMENTALIDAD, LA CRÍTICA

Donovan Adrián Hernández Castellanos*

1. El “giro hacia la gubernamentalidad” en Foucault

En 1981, durante las últimas sesiones de una larga entrevista con Duccio Trombadori, Michel Foucault sostuvo: “Estamos, según creo, en el inicio de una crisis de reevaluación global del problema del ‘gobierno’.”¹ Esta declaración del “último *maître-à-penseur*” de Francia es sintomática del creciente interés por la problematicidad inmanente a las “artes del gobierno” que caracteriza el “giro hacia la gubernamentalidad” operado en su analítica del poder a finales de los años setenta. Para teóricos como Thomas Lemke esto debía ser leído como el abandono de la “hipótesis Nietzsche” —el análisis de las relaciones de fuerza como una microfísica de tácticas y estrategias— y el paso hacia la “hipótesis Foucault” —la genealogía de las relaciones del gobierno sobre los hombres—². Pese a la evidente ventaja de esta tesis para comprender los *actos filosóficos* del francés, pues no insiste en el abandono de las “disciplinas” de *Vigilar y castigar* por el estudio sobre el *biopoder* comenzado en *La voluntad de saber*,³ me parece insuficiente. Foucault, por cierto, no detiene su análisis de la “anátomo-política” de las disciplinas —que indi-

* Doctor en filosofía, profesor de la Universidad La Salle <<donovan.ahc@gmail.com>>

¹ Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penseur*, Amorrotu, Buenos Aires, 2010, p. 155.

² V. Thomas Lemke, “Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en Lemke, T. et. al., *Marx y Foucault*, Nueva Visión, Argentina, 2006, pp. 5-20.

³ V. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 34^a edición, 2005; *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 30^a edición, 2005.

vidualizan los cuerpos— para estudiar la totalización que el *biopoder* opera sobre la población, sino que elabora *dos modelos* irreductibles para analizar el poder.

Siempre que convengamos en no asumir que la “analítica” es una teoría política sin más (pues se trata del desarrollo de instrumentos de estudio históricos, en lugar de supuestos universales para deducir la acción), podemos caracterizar sus dos momentos fundamentales: 1) de 1971 a 1977, *modelo de la guerra*: se trata de todos los estudios del poder disciplinario, del poder psiquiátrico, de los mecanismos punitivos e incluso de la genealogía de los racismos de Estado bajo los conceptos de “tecnologías”, “estrategias” y “tácticas” que piensan a la política como una *continuación* de la guerra por otros medios (lógica beligerante en lugar de semiótica y dialéctica); y 2) de 1978 a 1984, *modelo de la gubernamentalidad*: el énfasis de Foucault en las “artes del gobierno” muestra el agotamiento y las aporías de tomar a la “guerra” como modelo de las relaciones de poder, pese a su productividad inicial, y *desplaza* sus problemáticas —resignificándolas— hacia el análisis del “régimen de verdad”, de la “veridicción” y sus pragmáticos juegos en una línea de fuerza que, transversal a la soberanía y el Estado, recorre la práctica reflexiva de la política en Occidente (reglas de un “sistema de racionalidad” en lugar de una dialéctica de la Razón).⁴ A partir del concepto de “gubernamentalidad” elaborado en su curso de 1978–1979 *Seguridad, territorio, población*, dictado en el Collège de France, Foucault introduce un nuevo giro, un *desplazamiento* en todas sus problemáticas. No sólo las disciplinas y el *biopoder* son replanteados bajo el modelo del “gobierno” de los vivos, sino que la problemática del sujeto, de la resistencia y de la economía recibe un nuevo carácter en sus análisis *archivísticos*. Si bajo el modelo de la guerra el sujeto era reductivamente pensado como el *efecto de relaciones de poder* que constituyen *sujetos sometidos* atrapados en redes específicas dentro de un *dispositivo*, bajo el modelo del gobierno la *subjetivación* produce “tecnologías del yo” o bien *tekhné tou biou* (“arte de vivir”) capaces de trabajar sobre la vida para realizar “prácticas de la libertad” que operan sobre la *sustancia ética*: se trata de una empresa

⁴ V. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006; *El gobierno de sí y los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009; *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, FCE, 2010.

genealógica que rastrea en los griegos la manera en que produjeron una ética del “gobierno de sí y de los otros” (dietética, “economía”, erótica) y, para el helenismo tardío, una ética del “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*).⁵ Lo indispensable para la operatividad del “gobierno” es la libertad irreductible del otro, la capacidad de actuar siempre —no sólo por la reversibilidad de las relaciones de poder—. De igual modo, si la resistencia al poder era pensada bajo el modelo de la guerra como una forma de *saber sometido* que disputa beligerantemente contra los *saberes dominantes*,⁶ para el modelo del gobierno la resistencia se piensa como una práctica de *desujetación* del “régimen de verdad” que Foucault —moderno, demasiado moderno— llama *crítica*: actitud emparentada con la *virtud*.⁷ Por último, si bajo el primer modelo las disciplinas eran el *plus-de-poder* que hacía posible el *plus-de-valor* de la economía capitalista, para el Foucault interesado en la “gubernamentalidad” la economía política —además de una formación discursiva— es una “tecnología de gobierno” que ejerce nuevas modalidades racionales de poder y administración poblacional.

Este punto de inflexión se realiza durante las sesiones de su curso *Seguridad, territorio, población* dedicado a la problemática general del *biopoder*. Durante las primeras sesiones Foucault muestra de qué manera lo biológico, la densidad demográfico-poblacional, entraba en la preocupación política de los *dispositivos de seguridad* que redistribuían el espacio urbano de las ciu-

⁵ V. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 15ª edición, 2003; *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 2ª edición, 2010; *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2ª edición, 2011. Podría incluso argumentarse que el abordaje foucaultiano de la pragmática de sí en la Grecia clásica y en el helenismo tardío fue posibilitado por el “giro hacia la gubernamentalidad”. Esto explica la unidad del análisis de las formas de veridicción, de los procedimientos de la gubernamentalidad y de la pragmática del sujeto y las técnicas del yo como parte de su enfoque general de una “historia política de la verdad”. Foucault plantea expresamente el abordaje de un “foco de experiencia” situado en la Grecia clásica mediante la genealogía de la *parrhesía*, del discurso veraz en el orden de la política: “al plantear la cuestión del gobierno de sí y de los otros, querría intentar ver de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros.” *El gobierno de sí y los otros*, p. 58.

⁶ Cfr. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, FCE, México, 2ª edición, 2006, pp. 20–21.

⁷ V. Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003.

dades europeas bajo la noción de *medio*, cuya influencia era a la vez masiva y multifactorial, como es patente en las enfermedades epidémicas; lo que diseña un cálculo de riesgos necesario para la *razón de Estado* constitutiva del absolutismo del período; esto abonaba a la tesis central de que el poder se ejerce como “economía política” a partir de los fisiócratas que abogan por la no-intervención del soberano en asuntos de regulación y circulación del trigo. Sin embargo, en la sesión del 1º de febrero de 1978 Foucault desvía su atención al surgimiento apresurado de las “artes del gobierno”: “Me parece que, en términos generales, el problema del ‘gobierno’ estalla en el siglo XVI, de manera simultánea, acerca de muchas cuestiones diferentes y con múltiples aspectos.”⁸ Problema del gobierno de sí mismo, del gobierno de las almas y las conductas, del gobierno de los niños y del gobierno del Estado por los príncipes. Problematicidad que entonces adquiere rápidamente una forma precisa: “el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía.”⁹ El filósofo francés sintetiza esta cuestión en el concepto de “gubernamentalidad”:

Con esta palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno”, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.¹⁰

⁸ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit. p. 110.

⁹ *Ib.*, p. 121.

¹⁰ *Ib.*, p. 136.

Desarrollo de procedimientos políticos que se aplican sobre la “población”, línea de fuerza que produce una reflexividad —se diría una “práctica meditada” de la política— centrada en el gobierno, mutación histórica del Estado y sus técnicas internas y externas (*policía* y balanza europea de naciones); la “gubernamentalidad” implicaría toda una modificación de largo aliento en la organización económica, política y social de la época clásica y el tránsito a la modernidad temprana. El *biopoder* es, sobre todo, un problema de gobierno.¹¹ Este es el “giro hacia la gubernamentalidad”, nuevo *modelo* para el análisis del poder. Pese al interés de este curso, que ofrece pistas analíticas fundamentales para abordar los problemas políticos contemporáneos,¹² me enfocaré en cómo este “giro gubernamental” en Foucault le permite elaborar una *ontología del presente*, de esa “crisis de gobierno” que es constitutiva de su concepto de la “crítica”.

¹¹ Me parece que esta cuestión distingue el planteamiento foucaultiano de los actuales estudios sobre el *biopoder*. Para Toni Negri y Michael Hardt es *biopolítico* el orden jurídico-supranacional que denominan *imperio*, toda vez que en él la *producción de la vida* es cada vez más la producción *inmaterial* (trabajo intelectual, tecnologías informáticas, lógica de redes, etcétera); por su parte Giorgio Agamben considera que lo propio del *biopoder* es la *producción de nuda vida*, despojada de ciudadanía por la soberanía por ejemplo. Sobre estos planteamientos remito al lector a sus textos originales. V. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005 y de Agamben es obligado consultar *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2006.

¹² El de *seguridad* es un “significante vacío” que *sobredetermina* la lucha por la hegemonía articulándolo al final de una cadena sintagmática en el discurso, dejando fuera “elementos” según la teoría de Laclau y Mouffe —otros discursos que pugnan por otra deriva en la lógica equivalencial de la globalización—; al ubicarse al final de una cadena del tipo “la crisis global es económica, alimentaria y *securitaria*” funciona como *point de capiton*, según explicara Žižek: se trata de un “significante amo”, la *Phi* en el álgebra lacaniana, que está “vacío” —no hay un significado que satisfaga su nominación— pero en la ideología global *fija* la escisión del signo (el interminable desplazamiento metafórico y metonímico del significado) proveyéndolo de un contingente *punto de colchón*, una detención del desplazamiento semántico del discurso global que es exitosa en la medida en que una articulación hegemónica triunfa ideológicamente. Debido a su vacío semántico, el significante *seguridad* puede realizar una resignificación de la experiencia contemporánea de manera retroactiva: justo el significante vacío de la hegemonía carece de significado fijo y estable, porque *sobredetermina* la cadena equivalencial. Sobre esta cuestión v. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2011; y de Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012. *Seguridad* es el *sublime objeto* de nuestra ideología.

2. La crisis de la “gubernamentalidad”

Para el año de 1979, era evidente a cuál “crisis” se refería Foucault: “Es la crisis del dispositivo general de gubernamentalidad, y me parece que podríamos hacer la historia de las crisis de ese dispositivo tal como se introdujo en el siglo XVIII.”¹³ En específico, se trataba de la crisis del liberalismo clásico o, mejor, de sus efectos de largo plazo. En *Nacimiento de la biopolítica* Foucault incursiona en una investigación contemporánea: la *problematización* de las relaciones de gobierno y sus *dispositivos*. El presente aparece como una densidad material de su trabajo. Se trataba entonces de *a)* describir las reglas del “arte de gobernar” y *b)* demostrar que el liberalismo clásico es una “gubernamentalidad” moderna. Así, para Foucault el “arte liberal de gobernar” —veridicción del mercado, problema de la autolimitación de la gubernamentalidad mediante el cálculo de la utilidad, equilibrios internacionales— se encontraba en el centro de la crisis moderna del *dispositivo del gobierno*. Si en el curso anterior se habían analizado las prácticas del gobierno ligadas a la *razón de Estado* con sus tecnologías y estrategias singulares —mercantilismo, policía, ejército y diplomacias permanentes—, en este curso se enfocaría la relación de gobernantes y gobernados propia de “una era que es la de la razón gubernamental crítica”: la cuestión, a partir del siglo XVIII, será “cómo no gobernar demasiado”.¹⁴ Foucault señala cómo, paradójicamente, la razón del menor gobierno *qua* principio organizativo de la razón de Estado devino en la “reevaluación global” del liberalismo: la emergencia en la post-guerra del Estado de Bienestar (*New Deal*, Plan Beveridge), y por ende del crecimiento del control del Estado en la sociedad, serían *efectos* endogámicos del liberalismo clásico y *no* un antagonico de este “sistema de racionalidad”.

El liberalismo clásico trataba de garantizar la libertad de mercado planteando, al mismo tiempo, el problema del derecho que habría de limitar al poder público; problema para el que hubo dos caminos: el jurídico deducti-

¹³ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 92.

¹⁴ *Ib.*, p. 29.

vo de la Revolución francesa —definir cuáles son los derechos naturales de todo individuo y en qué condiciones se ha aceptado la emergencia del poder público— y el radicalismo inglés que parte de la propia práctica gubernamental y no de la limitación jurídica —el límite de la competencia del gobierno se define a través de las fronteras de la utilidad de una intervención gubernamental—:¹⁵ la ley como *volonté générale* o bien la ley como efecto de una transacción que separa la esfera de intervención del poder público y la esfera de independencia de los individuos. Esto tuvo efectos también para el concepto de “libertad”: si en la vía francesa todo individuo tiene una libertad que puede ceder en parte; para los ingleses la libertad no es sólo el ejercicio de derechos fundamentales sino la independencia de los gobernados respecto de los gobernantes. Sería esta última vía, la utilitarista y no la de los derechos del hombre, la línea de fuerza “que va a caracterizar no sólo la historia del liberalismo europeo propiamente dicho, sino la historia del poder público en Occidente.”¹⁶ El gobierno se ejerce sobre la república fenoménica de los intereses; a la vez, el “enriquecimiento recíproco en virtud de la competencia” constituye a Europa en sujeto económico colectivo: emerge la mundialización del mercado.¹⁷ Sin embargo, Foucault defiende que en este “naturalismo gubernamental” la libertad nunca es otra cosa que una “relación actual entre gobernantes y gobernados, una relación en que la medida de la ‘demasiada poca’ libertad existente es dada por la ‘aún más’ libertad que se demanda.”¹⁸ Paradójicamente, el liberalismo no garantiza libertades: las consume.

Sabido es que el liberalismo sólo puede funcionar en la medida en que hay una serie de libertades —de mercado, derecho de propiedad, de expresión, etcétera—, de ahí que el arte gubernamental moderno consuma libertad: está obligado a producirla y a organizarla, a administrarla. “El libe-

¹⁵ Cfr. *Ib.*, pp. 57-60

¹⁶ *Ib.*, p. 63.

¹⁷ “De tal modo, entonces, se invita a una mundialización del mercado desde el momento en que se postula como principio, y también como objetivo, que el enriquecimiento de Europa se alcance no gracias a la pobreza de unos y la riqueza de otros, sino por un enriquecimiento colectivo, y además indefinido.” *Ib.*, p. 73.

¹⁸ *Ib.*, p. 83.

ralismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre.”¹⁹ Surgen nuevas intervenciones gubernamentales como garantía de la producción de la libertad necesaria para *gobernar*. El principio del cálculo para la producción de libertad, su costo, es la *seguridad*: proteger el interés colectivo contra los intereses individuales y viceversa. “El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro.”²⁰ Su divisa es “vivir peligrosamente”, vale decir, que los individuos se vean permanentemente en una situación de peligro —enfermedad, higiene, delincuencia—; toda una formidable extensión de los procedimientos de control y coerción que serán el anverso y contrapeso de las libertades. No hay liberalismo sin una cultura del peligro.

De ahí que gobernantes y gobernados cuestionaran todas las relaciones sociales, si bien de maneras irreductibles: los “nuevos movimientos sociales” criticaban la manera en que el Estado u otros vínculos ejercían un gobierno permanente sobre la vida cotidiana y se rehusaban a ser “gobernados” por esos medios,²¹ mientras la Trilateral increpaba la extensión de los “procedimientos de control, coacción y coerción” que son el contrapeso de las libertades en una lógica de “costos” evidenciada por la política del *welfare* de los años cuarenta, que para solventar la crisis de desempleo requería de crecientes intervenciones estatales directamente sobre la economía; las cuales fueron caracterizadas por Hayek y compañía como signos de un nuevo despotismo. Como señalara Foucault: “En ese caso las libertades democráticas sólo se garantizan por medio de un intervencionismo económico denunciado como una amenaza para ellas.”²² En ambos casos se rechazaba el control como motor de las libertades, pero los proyectos políticos desde los que contestaron fueron completamente irreconciliables. A diferencia del pensamiento político contemporáneo —se trate de la teoría de la hegemonía, de la performatividad o de la teoría psicoanalítica de la ideología— que

¹⁹ *Ib.*, p. 84.

²⁰ *Ib.*, p. 85.

²¹ Cfr. Duccio Trombadori, *op. cit.*, p. 130–131.

²² Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 90.

piensan estos “nuevos movimientos” a partir de la *invención democrática* moderna y su horizonte radical,²³ Foucault defenderá que, de hecho, se trataba “de luchas contra el ‘gobierno de la individualización’.”²⁴

3. El neoliberalismo como gubernamentalidad

A diferencia de David Harvey, Daniel Bensaïd y Loïc Wacquant, para quienes el neoliberalismo consiste en la desmantelación progresiva del Estado de bienestar, la privatización generalizada y el repliegue del Estado social constitutivo del incremento del Estado penal y policial,²⁵ Michel Foucault analiza este *proyecto* como un “sistema de racionalidad gubernamental” o, mejor, como un *modo de gobierno*. Su positividad se deriva de sus reglas de operatividad. El francés inicia una doble genealogía de este *estilo de gobierno*, rastreándola simultáneamente en Alemania y Estados Unidos. Me detendré en los hitos principales de este monumental trabajo. A diferencia de los críticos de Frankfurt y la Internacional Situacionista —que cuestionaban a la sociedad de masas, de consumo y del espectáculo—, Foucault defien-

²³ Me refiero, claro está, a la teoría de la “democracia radical”. V. Laclau, E. y Mouffe, Ch. *op. cit.*; para la teoría de la performatividad y la problemática feminista es obligado consultar de Judith Butler, *El género en disputa*, Paidós, México, 2001; sobre la teoría psicoanalítica de la ideología en una clave de lectura peculiar del hegelianismo y el marxismo el referente de la Escuela de Eslovenia es, evidentemente, Slavoj Žižek, *op. cit.* Estos tres teóricos elaboraron un debate sobre las posibilidades del campo socio-político, v. Judith Butler, *et. al.*, *Hegemonía, contingencia, universalidad*, FCE, 2011; donde discuten sobre la validez de la democracia radical como horizonte de articulación de la hegemonía. Todos comparten una crítica sugerente al modelo normativista-comunicativo de la política en Habermas, si bien conservan diferencias a menudo irreconciliables respecto de la importación de los alcances hegeliano-lacanianos a la teoría contemporánea. Para la aclaración teórica del sintagma “invención de la democracia” en la modernidad, el clásico es Claude Lefort, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

²⁴ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *op. cit.*, p. 244.

²⁵ Cfr. David Harvey es quien mejor caracteriza el proyecto neoliberal; el geógrafo británico lo define como una teoría de prácticas político-económicas que afirman que la mejor manera de promover el bienestar humano consiste en no restringir el libre desarrollo de capacidades y libertades empresariales del individuo, abogando por derechos de propiedad fuertes, mercados libres y libertad de comercio, Cfr. *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2011, p. 6. Sobre la visión de Daniel Bensaïd, v. *Cambiar al mundo*, Diario Público, España, 2010; para Loïc Wacquant el clásico sigue siendo *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Manantial, 2010.

de que el neoliberalismo construye una “sociedad de empresa”: la sociedad regulada según el mercado, cuyo principio regulador no es el intercambio de mercancías sino los mecanismos de la *competencia*. “El *homo aeconomicus* que se intenta reconstruir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción.”²⁶ Así, para el neoliberalismo hay tres problemas fundamentales: cuestión de los monopolios, acción económica conforme y el problema de la política social. Esta *problematización* se define a partir de un campo antagónico que es la regulación estatal de la economía, que el neoliberalismo identifica con el “totalitarismo” (sin distinguir entre la versión moderada del intervencionismo keynesiano, el *New Deal* norteamericano o el nazismo alemán). En los inicios de esta nueva “gubernamentalidad” hay, por cierto, una *fobia al Estado*; signo de la crisis de la gubernamentalidad que sirve de *experiencia* y punto de anclaje de la genealogía foucaultiana: *a)* el anclaje alemán se conecta con la República de Weimar, la crisis del 29, la crítica del nazismo y la reconstrucción de la posguerra; *b)* el anclaje norteamericano se refiere a la política del *New Deal* y se desarrollará contra el intervencionismo federal, los programas de asistencia y seguridades sociales.

a. Ordoliberalismo, juego económico y Estado de derecho

Para la experiencia alemana la institución de la libertad económica funcionará como un incentivo para la formación de una soberanía política,²⁷ lo que muestra la inversión o discontinuidad entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo: si para el siglo XVIII lo que va a dar libertad de mercado regido por el *laissez-faire* en medio de un Estado de policía es un principio de enriquecimiento, de crecimiento y poder para el Estado; para la Alemania de la posguerra el problema será inverso: un Estado que no existe. La pregunta es ¿cómo puede la libertad ser fundadora y limitadora del Estado? Problema que atañe menos a la doctrina económica del liberalismo que a su “arte de

²⁶ Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 182.

²⁷ *Ib.*, p. 105.

gobernar”. El ordoliberalismo recién conformado, verá en el nazismo una *verdad*: la del despotismo de la hipertrofia del Estado y su amenaza presente en toda regulación estatal del libre mercado.²⁸ En lugar de aceptar una libertad de mercado definida por el Estado y mantenida bajo su vigilancia —que para Foucault se trataba en realidad de la fórmula del liberalismo clásico—, “dicen los ordoliberales, es necesario invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado”: “un Estado bajo vigilancia del mercado más que un mercado bajo vigilancia del Estado.”²⁹ Se trata de una tremenda mutación en la problemática clásica del liberalismo: la economía de mercado como fundación del Estado y reforma de la sociedad. Para ello se requirió de tres desplazamientos: a) pasar del intercambio a la competencia como principio de mercado; b) de la competencia como forma organizadora del mercado no se puede extraer del *laissez-faire*, no hay “naturalismo económico” sino un juego formal entre desigualdades; c) la competencia pura —*eidós* del mercado— sólo puede aparecer si es producida por una gubernamentalidad activa: “Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado.”³⁰ El problema del neoliberalismo entonces consiste en saber cómo ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado. La competencia como principio formal, por tanto, requiere de intervención gubernamental; esto supone romper con el naturalismo del liberalismo clásico: el monopolio no es un fenómeno natural en la historia de la economía, surge porque los poderes públicos favorecen a las corporaciones y los talleres a favor de servicios financieros; por ello se requerirá de una legislación antimonopólica.³¹ La intervención gubernamental requiere consecuentemente de dos medidas: a) *acciones reguladoras* —no intervenir

²⁸ Sin embargo, Foucault muestra que en realidad también el “totalitarismo” era un principio *debilitador del Estado*; lo que distingue su teoría de todas las visiones que ven en el nazismo la imagen viva del crecimiento desmesurado del Estado. V., *ib.*, p. 142.

²⁹ *Ib.*, p. 149.

³⁰ *Ib.*, p. 154.

³¹ Cfr. *Ib.*, p. 168.

sobre los mecanismos de la economía de mercado, sino sobre sus condiciones para favorecerlas—, y b) *acciones ordenadoras* que intervienen sobre *condiciones estructurales del mercado*: “Población, técnicas, aprendizaje y educación, régimen jurídico, disponibilidad de tierras, clima: todos ellos, elementos que [...] no son directamente económicos, no afectan a los mecanismos mismos del mercado, pero para Eucken son las condiciones en las cuáles será posible hacer funcionar la agricultura como mercado.”³²

Finalmente, el ordoliberalismo alemán *problematiza* la política social: si en una economía de bienestar la política social se fija como objetivo la distribución equitativa en el acceso a los bienes de consumo, para los ordoliberales una política social debe dejar actuar la desigualdad de la que están hechos los juegos económicos al que todos deben plegarse. Su instrumento no es la socialización del consumo sino la *privatización*: no se pedirá a la sociedad que proteja a las personas contra los riesgos, sino que se pedirá a la economía que cada individuo tenga ingresos lo bastante altos para poder autoasegurarse, “sobre la base de su propia reserva privada, contra los riesgos existente e incluso contra los riesgos de la existencia, así como contra esas fatalidades de la vida que son la vejez y la muerte.”³³ Individualización de la política social, por tanto, que debería permitir ingresos suficientes para tener acceso a la propiedad privada, la capitalización individual o familiar, para poder sortear los riesgos. “El neoliberalismo, el gobierno neoliberal, tampoco —y digamos que esto lo diferencia de las políticas de bienestar o de cosas como las que se conocieron entre las décadas de 1920 y 1960— tiene que corregir los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad.”³⁴ Lo que pretenden los liberales no es hacer un gobierno económico —como los fisiócratas—, sino un gobierno de sociedad, una política de la sociedad (*Gesellschaftspolitik*): una sociedad regulada por el mercado, o el mercado como modelo de sociedad. De ahí que el neoliberalismo sea un verdadero programa de racionalización económica: una *Vitalpolitik*, la política de la vida (reducción de grandes suburbios, política de ciudades medianas, economía de viviendas

³² *Ib.*, p. 174.

³³ *Ib.*, p. 177.

³⁴ *Ib.*, p. 179.

individuales, aliento a pequeñas industrias en el campo, descentralización de los lugares de vivienda, producción y gestión, unidades naturales — familia y vecindarios— producto del desarrollo de las empresas, etcétera).³⁵

Se trata de hacer del mercado, de la competencia y de la empresa el *poder informante de la sociedad*. “Sociedad de empresa y sociedad judicial, sociedad ajustada a la empresa y sociedad enmarcada por una multiplicidad de instituciones judiciales; son las dos caras de un mismo fenómeno.”³⁶ Fenómeno que podemos llamar el “arte neoliberal de gobernar”. La *Gesellschaftspolitik* no debe anular los efectos antisociales de la competencia, sino anular los mecanismos anticompetitivos que pueda suscitar la sociedad; sus ejes centrales son: 1) la formalización de la sociedad según el modelo de la empresa, y 2) redefinición de la institución jurídica y de las reglas del derecho en función de la economía competitiva de mercado. Esta reforma requiere, pues, del “mínimo de intervencionismo económico y el máximo de intervencionismo jurídico.”³⁷ La innovación de los ordoliberales consiste en la aplicación a la economía del *Rechtsstaat* alemán, o bien del *rule of Law* inglés: el Estado de derecho. Entre los siglos XVIII y XIX, esta forma jurídico-política se planteaba como alternativa al despotismo y al Estado de policía: el poder público actúa en el marco de la ley y no puede actuar sino en el marco de la ley; dicho de otro modo, los actos del poder público no pueden tener valor si no se enmarcan en las leyes que los limitan de antemano. La soberanía será la *forma de la ley*:³⁸ se trata de un Estado en el que instancias judiciales arbitran las relaciones entre los individuos y el poder público: problema de los tribunales administrativos. El “Estado que no tiene a su cargo la organización de los tribunales administrativos que arbitrarán entre el poder público y los ciudadanos; antes bien, es un Estado [cuyos] ciudadanos pueden presentar ante la justicia ordinaria esos recursos contra el poder público.”³⁹

³⁵ V. *Ib.*, p. 185.

³⁶ *Ib.*, p. 187.

³⁷ *Ib.*, p. 199.

³⁸ Cfr. *Ib.*, pp. 202-203.

³⁹ *Ib.*, p. 205.

A partir de aquí los neoliberales tratan de renovar el capitalismo. Su aplicación a la economía significa “que sólo podrá haber intervenciones legales del Estado en el orden económico si dichas intervenciones asumen la forma, y únicamente la forma, de la sanción de principios formales. No puede haber otra legislación económica que la formal. Tal es el principio del Estado de derecho en el orden económico.”⁴⁰ Se trata de lo contrario de un poder planificador: 1) en el orden económico una ley no debe dejar de ser formal; 2) debe haber reglas fijas a priori, sin importar los efectos; 3) debe definir un marco en el cual cada agente económico pueda decidir libremente; 4) la ley formal obliga al Estado no menos que a los otros y debe ser tal que cada uno sepa exactamente cómo se comportará el poder público; finalmente, 5) esta concepción del Estado excluye un sujeto universal de saber económico que pueda dominar el conjunto de los procesos, definir sus fines o tomar decisiones.⁴¹ La economía habrá de ser un juego para todos, incluido el Estado, pero un juego enmarcado en la institución jurídica que define sus reglas: “Un juego regulado de empresas dentro de un marco jurídico institucional garantizado por el Estado: esa es la forma general de lo que debe ser el marco institucional en un capitalismo renovado”.⁴² Surge entonces una relativa *autonomía de lo judicial*:

Concretamente, en esta sociedad liberal donde el verdadero sujeto económico no es el hombre del intercambio, no es el consumidor ni el productor sino la empresa, en ese régimen económico y social en que la empresa no es una simple institución sino una manera de comportarse en el campo económico —en la forma de la competencia sobre la base de planes y proyectos, de objetivos, tácticas, etc.—, pues bien, verán que, en esa sociedad de empresa, cuanto más deje la ley en manos de los individuos la posibilidad de comportarse como quieran en la forma de la libre empresa, cuanto más se desarrollen en la sociedad las formas múltiples y dinámicas que caracterizan la unidad “empresa”, más numerosas y grandes serán al mismo tiempo las superficies de fricción y más se multiplicarán las oportunidades de conflicto, de litigio.⁴³

⁴⁰ *Ib.*, p. 206.

⁴¹ *Cfr. Ib.*, p. 208.

⁴² *Ib.*, p. 209.

⁴³ *Ib.*, p. 211.

La regulación económica se produce espontáneamente, en virtud de las propiedades formales de la competencia; la regulación social, por su parte, exigirá intervencionismo judicial, constituido como arbitraje en el marco de las reglas del juego. Esta es la renovación del arte liberal de gobernar.

b. Neoliberalismo norteamericano, capital humano y libre mercado

Si bien el neoliberalismo norteamericano surge del rechazo al *New Deal* de las administraciones demócratas, lo cierto es que sus diferencias específicas con el modelo europeo no son tan pronunciadas. Para Foucault el neoliberalismo norteamericano tiene dos características centrales: 1) la teoría del capital humano, y 2) la aplicación de la grilla económica a los fenómenos sociales; aunque en esto se aproxima al ordoliberalismo, hay sin embargo un punto de inflexión que proviene de la visión del trabajador y el trabajo como *capital humano*. Serían los pactos de seguridad —política keynesiana, pactos sociales durante la guerra, crecimiento de la administración federal y programas económico-sociales— los que constituyeron el adversario del neoliberalismo. A diferencia de lo ocurrido en el viejo continente —donde el liberalismo se autopercebe como un principio moderador de la razón de Estado—, en Estados Unidos la política independentista surgió bajo un tipo de reivindicaciones liberales, esencialmente económicas: fue un principio fundador y legitimador del Estado. “En Norteamérica, el liberalismo es toda una manera de ser y pensar. Es un tipo de relación entre gobernantes y gobernados mucho más que una técnica de los primeros destinada a los segundos.”⁴⁴ Es un estilo de pensamiento, análisis e imaginación; una *forma de subjetivación*.

En lo referente a la teoría del capital humano, tan influyente hoy, para Foucault consiste en dos procesos: a) generalización del análisis económico, y b) aplicación de la problemática económica hacia dominios hasta ahora considerados no-económicos. Si la economía clásica indicó que la producción de bienes dependía de tres factores —la tierra, el capital, el trabajo—, para los neoliberales era el trabajo lo que no había sido analizado económicamente.

⁴⁴ *Ib.*, p. 254.

Se plantea entonces a la economía como análisis no de procesos, sino de una actividad —racionalidad interna, programación estratégica de la actividad de los individuos—. Así, el trabajador no es una mercancía reducida a fuerza de trabajo; por el contrario, “el trabajo comporta un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad”: como los neoliberales suelen decir, es una “máquina”.⁴⁵ Se trata de una descomposición del trabajo en capital y renta: el capital, indisociable de su poseedor, hace posible una renta futura (antes “salario”). La aptitud para trabajar, la idoneidad, la competencia y habilidad no pueden separarse del individuo. En esta grilla, justo la crítica de que el capitalismo aliena al trabajador sería imposible: “la idoneidad del trabajador es en verdad una máquina, pero una máquina que no se puede separar del trabajador mismo.”⁴⁶ El trabajador y sus capacidades, su idoneidad, son uno; es esta máquina la que va a producir flujos de ingresos. El conjunto (máquina/flujo) conforma un capital que está invertido en una empresa. A diferencia del marxismo que ha mostrado que la fuerza de trabajo está sometida al salario, la concepción del capital-idoneidad establece la renta-salario; de tal forma que el propio trabajador se nos presenta como una especie de “empresa para sí mismo”. La forma empresa como *forma de subjetivación*. “Una economía hecha de unidades-empresas, una sociedad hecha de unidades-empresas: este es a la vez el principio de desciframiento ligado al neoliberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía.”⁴⁷ Esto es, para esta grilla de racionalidad y gobierno, el retorno del *homo aeconomicus* —socio en el proceso de intercambio, según la teoría de la utilidad y la problemática de las necesidades clásica—; para el neoliberalismo este *homo* es un empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos ¿Qué produce? Su propia satisfacción: el consumo debe considerarse como una actividad de empresa por la cual el individuo, sobre la base del capital determinado de que dispone, produce su propia satisfacción.

⁴⁵ *Ib.*, p. 262.

⁴⁶ *Ib.*, p. 263.

⁴⁷ *Ib.*, p. 264.

Para esta “grilla analítico-económica” el *capital humano* se compone de elementos innatos y adquiridos: los primeros son, por supuesto, hereditarios o bien congénitos —lo cual abre la puerta a los problemas del racismo y la biogenética contemporánea—, los segundos provienen de la constitución más o menos voluntaria de capital humano adquirido a lo largo de la vida de los individuos, donde surge el problema de la educación bajo la inteligibilidad neoliberal. “¿Qué quiere decir formar capital humano, formar, por lo tanto, esa especie de idoneidad-máquina que va a producir ingresos o, en fin, que va a ser remunerada con un ingreso? Quiere decir, por supuesto, hacer lo que se llama inversiones educativas.”⁴⁸ Otro elemento que constituye el capital humano es la “movilidad”; en este sentido, también la migración será una inversión que realiza el migrante *qua* “empresario de sí”. Junto a ello viene la importancia de la “innovación” emprendedora. Se trata de una mutación *antropológica* que toca las “formas de subjetivación” en su radicalidad según el principio de *empresa*. Se trata entonces de una inversión de las relaciones que va de lo social a lo económico. La vida individual no se inscribe en una gran empresa (compañía o Estado), sino en el marco de una multiplicidad de empresas diversas que son una forma de socialización: la vida del individuo se convierte en una empresa ella misma. Este esquema de una “sociedad de empresa” intenta hacer que el individuo ya no esté alienado de su medio de trabajo y en su vida cotidiana: “El retorno a la empresa es [...] una política de economización de la totalidad del campo social, pero también una política que se presenta o se pretende como una *Vitalpolitik* cuya función será compensar el frío, impasible, calculador, racional, mecánico juego de la competencia propiamente económica.”⁴⁹

Esta generalización de mecanismos económicos —más allá de la esfera del intercambio monetario— funciona en el neoliberalismo norteamericano

⁴⁸ *Ib.*, p. 269. Sería útil leer este texto comparándolo con las reformas neoliberales en el sector educativo, que contabilizan y evalúan como mecanismo coercitivo la acumulación de capital humano en la familia, en la escuela, etcétera; afectando incluso el desempeño de las instituciones de educación pública bajo el modelo de la “empresa”. Lo cual no es raro si asumimos la tesis foucaultiana de que el neoliberalismo instaura la transformación de la sociedad de acuerdo con la “empresa” económica.

⁴⁹ *Ib.*, p. 278.

como *principio de inteligibilidad* de las relaciones sociales y comportamientos individuales, es un análisis economicista de lo que no es económico. Así, para los neoliberales la relación madre-hijo (tiempo invertido, calidad de los cuidados recibidos, afecto brindado, educación, alimentación, etcétera), constituye una inversión mensurable en el tiempo: un capital humano del niño que producirá una renta. “Es posible entonces analizar en términos de inversión, de costo del capital, de ganancia del capital invertido, de ganancia económica y ganancia psicológica, toda esa relación educacional, en el sentido muy amplio de la palabra, entre la madre y el hijo.”⁵⁰ Lo mismo ocurre en otros espacios del cotidiano. Hay una contractualización de la vida común.

Por otra parte, esta grilla analítico-economicista inculca y justifica una crítica de la acción política y gubernamental que filtra todo acto del poder público en términos del juego de la oferta y la demanda, es decir, en términos del costo que implica esa intervención del poder público en el campo del mercado. Se trata de una *gubernamentalidad jurídica*: “Es una crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público.”⁵¹ Si el liberalismo clásico pedía al gobierno que respetara la forma del mercado mediante el *laissez-faire*, en el neoliberalismo hay un “no dejar hacer al gobierno” en nombre de una ley del mercado que habrá de *evaluar* cada una de sus actividades. Hay una suerte de tribunal permanente del mercado frente al gobierno. Así, la ley es el mecanismo más económico y eficaz para castigar a la gente: “si el individuo va a ser gubernamentalizable, si se va a tener influjo sobre él, será en la medida en que es *homo aeconomicus*.”⁵² Se trata de un principio de regulación del poder sobre el individuo, de una interfaz del gobierno y el individuo. El sistema penal no habrá de ocuparse de ese doblez que constituye la dupla crimen/criminal, se ocupará de sus acciones (que generan una “ganancia” esperada) que son afectadas por un riesgo (pérdida económica y riesgo penal); la ley habrá de reaccionar ante una oferta de crimen. Surge toda la preocupación sobre el *enforcement of law*, la

⁵⁰ *Ib.*, p. 281.

⁵¹ *Ib.*, p. 284.

⁵² *Ib.*, p. 292.

aplicación de la ley, el conjunto de instrumentos que se ponen en práctica para dar al acto de prohibición una realidad política. Dicho *enforcement* será el castigo previsto para cada crimen. “El *enforcement* de la ley es el conjunto de los instrumentos de acción sobre el mercado del crimen que opone a la oferta de este una demanda negativa.”⁵³ La política penal es una intervención en el mercado del crimen para limitar su oferta. La acción penal —en lugar de disciplinar— debe ser una acción sobre el juego de las ganancias y las pérdidas posibles, una tecnología ambiental. Esta sociedad de empresa no es, por ende, una sociedad disciplinaria, no es una sociedad que exija el mecanismo de la normalización general —acompañado de la exclusión de lo no-normalizable—; en “el horizonte de ese análisis tenemos [...] una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental.”⁵⁴

4. Crítica, desujetación, (in)governabilidad

A lo largo de todo este periplo genealógico, Foucault mostró la diversidad del “arte de gobernar” (veridicción, racionalidad del Estado soberano, racionalidad de los agentes económicos), de tal forma que la política se le presentaba al francés como el juego de las diferentes *gubernamentalidades*, sus ajustes y su permanente crisis. Esta última se revela en el fundamental *arte de gobernar en la racionalidad de los mismos gobernados*. Sin duda, la preocupación por la gobernabilidad ha tenido por objetivo al *homo aeconomicus*; al menos en Occidente, de interlocutor intangible del *laissez-faire* se ha constituido en el correlato de la gubernamentalidad que actúa sobre el medio para modificar sus variantes, y esto es lo constitutivo del neoliberalismo. El liberalismo clá-

⁵³ *Ib.*, p. 296.

⁵⁴ *Ib.*, pp. 302–303.

sico veía una separación entre el “sujeto de interés” —mecánica egoísta en que la voluntad individual se reconciliaría con la colectiva en el mercado— y el “sujeto de derecho” —que acepta la negatividad, la renuncia parcial a sus derechos naturales e inmediatos—, irreductibles entre sí de igual forma que son irreductibles las tensiones entre el mercado y el contrato. Dos estructuras heterogéneas entre sí. *Homo legalis* y *homo aeconomicus* muestran de qué manera la economía constituía una *crítica de la razón gubernamental*. “Pero la ciencia económica no puede ser la ciencia del gobierno y el gobierno no puede tener la economía por principio, ley, regla de conducta o racionalidad interna.”⁵⁵ Nueva relación de gobernabilidad: los individuos sólo pueden ser gobernables en la medida en que son “sujetos de derecho”, lo cual constituye esa nueva realidad sobre la cual el “arte de gobernar” se habrá de ejercer; positividad que llamamos *sociedad civil*. Foucault la define como un concepto de tecnología gubernamental: el gobierno habrá de administrar la sociedad civil, administrar la nación, administrar lo social; es el punto que constituyen los hombres económicos para poder administrarlos biopolíticamente.

Constante histórico-natural, síntesis de individuos, matriz permanente de poder político, motor de la historia: la “sociedad civil” se constituye mediante un *pactum subjectionis*. La época clásica se preguntaba cómo podría conformarse la forma jurídica que limitara el ejercicio del poder; la modernidad tardía asume el fenómeno del poder y simplemente se pregunta cómo habrá de administrarlo, con las subordinaciones que ello implica: problema de las relaciones entre Estado y sociedad civil, por tanto. Esta última opera una redistribución de la razón gubernamental: ahora no se trata de ajustar el gobierno a la racionalidad del individuo soberano, sino a la racionalidad de los que son gobernados (sujeto de interés/derecho); es esta racionalidad de los gobernados la que debe servir de principio, de fundación, del “arte de gobernar” contemporáneo.⁵⁶ Es esta racionalidad, empero, la que resulta cuestionada tanto por el neoliberalismo como por la crítica de la gobernabilidad de los movimientos sociales. De ahí que Foucault asumiera

⁵⁵ *Ib.*, p. 327.

⁵⁶ *Cfr. Ib.*, p. 357.

que estamos en una situación análoga a la salida de la Edad Media, momento en que se produjo una verdadera crisis y reorganización del gobierno que dirigió — a través de los conflictos religiosos de protestantes y Contrarreforma, surgimiento del Estado-nación y monarquías autoritarias, administración de territorios, etcétera— la manera de gobernar a los hombres en todos los aspectos sociales.⁵⁷

Podría decirse que debajo de la gran tradición de la filosofía crítica ilustrada, como un largo murmullo *subterráneo*, subsiste también la vieja tradición de la *crítica de la gubernamentalidad*; *crítica soterrada*, la *inservidumbre voluntaria* cuestiona el “régimen de verdad” de las relaciones de poder. Foucault sostuvo que así como otrora se conformó una pastoral cristiana, encaminada a la salvación y la dirección de las almas, como modelo incorporado por las “artes del gobierno” estatalizadas posteriormente, también hubo toda una preocupación sumamente *reflexiva* acerca de cómo no ser gobernados por esos dogmas, por esos fines, por esos procedimientos. *Cómo gobernar*, se preguntaban en el siglo xv y xvi pedagogos, políticos y economistas; ahora bien, “de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo xvi, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de ‘¿cómo no ser gobernado?’.”⁵⁸ Inquietud acerca de la manera de gobernar, irreductible a una especie de anarquismo esencializado; por el contrario, la cuestión no era *cómo no ser gobernados en absoluto*, sino “cómo no ser gobernados *de esa forma*, por ese, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de esos procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”.⁵⁹ En esto consiste la *actitud crítica*, el “arte de no ser gobernado”. Foucault señala 3 características de esta crítica-prefilosófica: 1) punto de anclaje: en esta época, en que el arte del gobierno era esencialmente una práctica religiosa ligada a la autoridad eclesiástica, *no querer ser gobernado* implicaba rechazar o limitar el magisterio en torno a la Escritura (la crítica es históricamente bíblica); 2) Problema del derecho natural: *No querer ser gobernado* significaba también rehusarse a

⁵⁷ V. Michel Foucault, *Conversaciones con Foucault...*, op. cit. p. 155.

⁵⁸ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, op. cit., p. 7.

⁵⁹ *Ib.*, p. 8. Cursivas en el texto.

ser gobernado por leyes que son injustas, o bien que simplemente son dictadas por la autoridad sin más: “La crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse.”⁶⁰; 3) Finalmente, *no querer ser gobernado* implica dejar de aceptar como verdadero lo que una autoridad dice que es la verdad, significa no aceptarlo por el hecho de ser un *acto enunciativo* del poder; en términos contemporáneos: el “arte de la crítica” es el arte del gobernado que desautoriza un *acto enunciativo* con lo cual niega el *poder performativo* del gobernante: *no ser gobernado* es suspender, recusar, desautorizar activamente el *efecto perlocutivo* de un *speech act* que sigue siendo, con todo, *locutivo e ilocutivo*. Por ello, el foco de la crítica es el haz de las relaciones que anudan el poder, la verdad y el sujeto:

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.⁶¹

La *desujeción del régimen de verdad*, la desautorización del efecto perlocutivo del acto enunciativo constitutivo de la autoridad, es entonces la actitud *crítica* que inaugura la modernidad, una *virtud y un arte de la insubordinación voluntaria*. Sólo a partir de aquí pudo formarse el proyecto filosófico ilustrado, en su variante del iusnaturalismo contractual y en la Gran crítica kantiana que establece el límite del entendimiento. Sería nuevamente este problema, este profundo problema, de *cómo no ser gobernados* el que volvería a emerger en

⁶⁰ *Ib.*, p. 9.

⁶¹ *Ib.*, p. 11.

aquellos que criticaban la gobernabilidad permanente sobre sus vidas, que estaba a la base de Mayo del 68. De tal forma que la crítica moderna tendría una doble genealogía: *primera*, ligada a las artes del gobierno, consistiría en la limitación de la gubernamentalidad por vía de la economía liberal; *segundo*, y quizá más significativa, abriría la puerta a un arte reflexivo de la indocilidad, a un ejercicio de resistencia —estratégico y táctico, cabe decir— mediante el cual no sólo se interrogan los procedimientos de gobierno sino que los individuos, comunidades, sociedades, etcétera se *desujetan* de un régimen de gobierno determinado.

Esta segunda acepción, antagónica del liberalismo clásico, pareciera recobrar brío en aquellas jornadas históricas de 2011 que en Medio Oriente, Europa e incluso en Norteamérica galvanizaron a los *pueblos* que, entonces, se oponían a ser mera *población* administrada por el *biopoder neoliberal*. Ciertamente se trató de *revueltas históricas*, como Alain Badiou las llama,⁶² pero en ellas hay algo que la teoría contemporánea está en cierto modo obligada a pensar; pues, después de todo, dando un paso más allá de Foucault ¿no será que la *ingobernabilidad* se abre paso como modalidad contemporánea de la *crítica*? ¿Podríamos decir que la *ingobernabilidad permanente* constituye una “tecnología del nosotros” y constituye esa *voluntad general* que creíamos periclitada? De ser así, entonces esta tradición *soterrada* debería ser interrogada a partir de la serie de problematizaciones sociales que los *pueblos* árabes han realizado en torno a la gubernamentalidad contemporánea. Esta otra tradición de la *crítica*, la *otra crítica insumisa*, tendría que valorarse como un ejercicio de libertad que hoy en día ha recobrado un segundo aire.

⁶² V. Alain Badiou, *El despertar de la historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2006.
- Badiou, Alain. *El despertar de la historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.
- Bensaïd, Daniel. *Cambiar al mundo*, Diario Público, España, 2010.
- Butler, Judith. *El género en disputa*, Paidós, México, 2001.
- Butler, Judith, et. al. *Hegemonía, contingencia, universalidad*, FCE, Buenos Aires, 2011.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 15ª edición, 2003.
- _____. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 2ª edición, 2010.
- _____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 34ª edición, 2005.
- _____. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 30ª edición, 2005.
- _____. *Defender la sociedad*, FCE, México, 2ª edición, 2006.
- _____. *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- _____. *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- _____. *El gobierno de sí y los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- _____. *El coraje de la verdad*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- _____. *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2ª edición, 2011.
- _____. *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2011.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2011.
- Lefort, Claude. *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Lemke, Thomas. “Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en Lemke, T. et. al., *Marx y Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, pp. 5-20.
- Trombadori, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penseur*, Amorrortu, Buenos Aires, 2010.
- Wacquant, Loïc. *Las cárceles de la miseria*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 2012.

IMAGINARIO Y GEOPOLÍTICA

Diego Calcáneo Aguilar*

Los seres humanos siempre cargan en sí la necesidad de donación de sentido a sí mismos y a la realidad circundante. El espacio geográfico no se verá exento de esta necesidad de significado, cuando se ha visto psicosocial y geográficamente delimitado por las culturas, naciones y civilizaciones en su devenir histórico. De tal forma que la geografía que las sociedades proscriben va a estar referida a motivos antropológicos que como especie cargamos, expresándose diferenciadamente según las axiologías imaginarias que cada sociedad comparte. Por lo tanto, el estudio e interpretación del espacio geográfico, si bien está referido a la acción militar estratégica, actualmente junto a la geopolítica crítica, este estudio se perfila desde la simbólica como la potencialidad antropológica del espacio mediante las prácticas en el mismo. Así se presenta la posibilidad de una hermenéutica geopolítica de las motivaciones antropológicas básicas, presentes en el fondo de los mecanismos políticos, sociales, económicos e históricos del espacio geográfico.

La práctica geopolítica ha acompañado a la civilización y la muestra de ello es el tratado de estrategia militar más antiguo que se conoce, *El arte de la guerra* de Sun Tzu, el cual muestra tácticas específicas, estrategias, procedimientos en el campo de batalla y armamento necesario, así mismo, es un tratado de la naturaleza polémica del ser humano y la manera de lidiar con ella (2007). Son los medios necesarios para triunfar en el enfrentamiento bélico

* Psicólogo egresado de la UAM-X y Maestro en Historia por la UACM. Colaborador externo del Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<dca_calcajo@hotmail.com>>

y asegurar la prosperidad del imperio, cuando lo importante es desarrollar la propia labor, consistente en un ejército fuerte, un pueblo prospero, una sociedad armoniosa y una manera ordenada de vivir. Sin embargo, Occidente no se caracteriza solo por estos ideales, sino que su práctica militar ha estado apegada a la necesidad de expansión territorial y de dominio político.

La historia está plagada de imperialismos que se han impuesto en vastas áreas geográficas, como la del Imperio Mongol, que abarcó casi la totalidad del continente asiático, la de la reina Victoria de Inglaterra o la del Imperio Español que conquistó amplias áreas del continente americano. Por lo que esta constante de la experiencia humana se reorganiza en la modernidad de la civilización como disciplina de la práctica militar de los estados en la geopolítica. De tal forma, que la institución estatal saca provecho de las ciencias geográficas en materia de política externa e interna. Como ya menciona John Agnew, como un importante renovador de la geopolítica, el termino lo usó por primera vez Rudolf Kjellen en el siglo XIX.¹ Sin embargo, ya Friedrich Ratzel había propuesto su modelo de política formal de estrategia en una irremediable correlación al Estado. Y concibió a este como un organismo viviente en relación a instituciones y otros estados, además de estar en evolución constante. Ratzel estaba convencido del planteamiento de la “antropogeografía”, ya que ningún pueblo en la historia humana se ha visto exento de la organización política suscrita en unas normas establecidas.² Sin embargo, Ratzel sobreponía la noción de un estado civilizado contra otros que no lo eran, pues solo algunos grupos humanos tenían la capacidad de conformar estos estados civilizados modernos, cuando el mismo Estado era considerado por Ratzel como la cúspide evolutiva de la organización humana (1975).

De esta consideración de capacidades diferenciadas para constituir un Estado de civilización, se proyecta la concepción de la superioridad de las razas para Ratzel, desde la combinación de la lógica darwiniana de la evolución de los más aptos y la organicidad del mismo Estado. Esta concepción

¹ 2005, p. XVII.

² Paulsen Bilbao, 2015.

del Estado, lo llevaba a considerarlo como un organismo viviente, cuando la tarea geopolítica es analizar las características y tamaño de los territorios para que permitan su desarrollo pleno, siendo que su evolución está dada por la ampliación de sus fronteras y así asegurar la supervivencia de una población en crecimiento. Para Ratzel, el territorio es salvaguarda del mismo poder político, y su resguardo es esencial en la lucha por la superioridad política (1889).

Por otro lado, John Mckinder publica un artículo titulado “El pivote geográfico de la historia” en 1903 exponiendo sus saberes como estrategia de los asuntos imperiales de Inglaterra; estos saberes retratan la relación entre el sistema político del imperio británico y su rol como gerente de una línea marítima que desde la democracia en política exterior gestione las relaciones entre estados de diferente naturaleza, por lo que el imperio se otorgaba la posición de enfrentar a estados contrarios a la libertad democrática que además amenazaban al orden imperial.³ El papel de pivote del mundo lo tiene el continente asiático al ser la cuna donde los imperialismos vieron la luz. Para Mckinder los imperios tienden inevitablemente a la expansión, cuando las guerras pasaron de una escala continental a otra mundial en función de la territorialidad que un imperio puede alcanzar. La teorización geopolítica de Mckinder refleja la humanización del espacio basada en los intereses de expansión territorial y el inherente conflicto del encuentro entre civilizaciones.

Así mismo, la ciencia geopolítica se desarrollará en la Alemania de entreguerras bajo la figura de un general llamado Karl Haushofer, demostrando la cercanía de esta disciplina con las prácticas militares, siendo que Kjellen y Mckinder eran geógrafos. El general toma prestada la idea de espacio vital de Ratzel para darle un dinamismo reactivo como un medio de seguridad y subsistencia del Estado, e imbuido del nacionalsocialismo, lo proyectará hacia el bienestar del pueblo alemán y una justificación para su imperialismo.⁴ Sin embargo, en el proyecto integro de los geógrafos y estrategias de la

³ Cairo, 1993.

⁴ Cairo, 2011.

geopolítica a comienzos del siglo xx, el lugar primordial lo ocupa el estado y la relación espacial que tiene en sus fronteras. Al igual que Ratzel, el politólogo Rudolf Kjellén considera que el Estado es una entidad viviente que obtiene un cuerpo socio-geográfico encarnado en el aspecto político de las relaciones espaciales, un aspecto entre cinco que componen al Estado (los otros son la población, la economía, la sociedad y la misma administración gubernamental).⁵ Más tarde, los planteamientos de Alfred Mahan y del ya mencionado Mckinder, serán notas al pie de página de la obra de Kjellén en aportaciones estratégicas de materia naval. Esta etapa del nacimiento del pensamiento geopolítico está caracterizada por la falta de brindarle a la disciplina una definición clara y por la necesidad de aplicar estos conocimientos respondiendo a puntos de vista particulares y a voluntades de poder de expansión política.⁶ Aunque será con Haushofer y en el seno de la Alemania nazi que se asientan las bases disciplinarias de la geopolítica, pero que al mismo tiempo le asentaron un golpe estigmatizante, al ser considerada por Estados Unidos durante las décadas de entre guerras como una “ciencia nazi”.

Para Contreras Polgiati, el objeto del estudio geopolítico de estas perspectivas es el Estado en función de sus relaciones geográficas tanto internas como internacionales, o en la determinación espacial de las relaciones políticas y sociales, teniendo como voluntad primera al poder del Estado. Y desde finales del siglo xix hasta la actualidad, la geopolítica así entendida, será la integración del análisis de las interdependencias y condicionamientos de las ciencias geográficas al servicio de la autoridad política, por lo que con un orden política previa, la geopolítica deviene ideológica y pragmática, así la geopolítica obtiene un carácter instrumental, siendo que como disciplina se pensó para fines castrenses (2007).

Gearóid Ó Tuathail señala que el proyecto original geopolítico de los alemanes si bien iba a tener una primera vista desdeñosa por sus enemigos, la nación estadounidense, que sería la potencial triunfadora del bipolarismo internacional, no tardaría en tomar partido para convertirla en un ins-

⁵ Cuéllar Laureano, 2012.

⁶ *Ib.* p. 63.

trumento de administración racional que desde la Segunda Guerra Mundial llevaría a los Estados Unidos a la guerra fría contra el comunismo y a la guerra de Vietnam, al menos durante la segunda mitad del siglo xx.⁷ Por ello, la figura que tomará lugar a partir de entonces para la nación norteamericana será Nicholas J. Spykman, desde una reinterpretación del pivote mundial de Mckinder considerando ahora a los Estados Unidos como tal. Este periodista, como el padre de la geopolítica norteamericana, asentó las bases de la disciplina para el ejercicio de la potencia mundial que tomaría la primacía más adelante. Según José Ignacio López, para comprender la geopolítica americana de la segunda mitad del siglo xx en adelante, se deben de conocer los planteamientos de Spykman que propuso durante el aislacionismo de esta nación en el periodo de entreguerras. Cabe resaltar en este pensamiento el lugar del poder que es manifiestamente reconocido como el salvaguarda y la voluntad misma de la sociedad y de la nación, puesto que para mantener tanto la soberanía estatal como la seguridad interna es necesario recurrir a un poder activo que responda ofensivamente, construyendo las categorías de fortaleza y debilidad para los estados (2012).

En su obra *Estados Unidos frente al mundo*, Spykman contempla en América Latina la donación explícita de sus recursos hacia el estado fuerte de Estados Unidos, cuando desde la concepción totalitaria de guerra entendida como la combinación e integración del esfuerzo bélico, estrategias militares, políticas y económicas en una indiferenciación entre la paz y la guerra. Si la herencia geopolítica inglesa auspiciaba un equilibrio entre los poderes hegemónicos, Spykman será quien considere la superioridad única de Estados Unidos en el continente y presenta la unidad geopolítica del NAFTA.⁸ Ahora bien, después de la estigmatización por su origen alemán, junto a los planteamientos de Spykman, la geopolítica tendrá un lugar especial en los procesos democráticos y globalizadores de Estados Unidos de la mano de las elites científicas, como también se permitirá el surgimiento de la vertiente crítica de la geopolítica en los pensadores provenientes de la escuela Frankfurt.⁹

⁷ O'Tuathail, 2005, p. 181.

⁸ *Ib.* p. 81.

⁹ Contreras Polgiati, 2007, p. 32.

Esto lo podemos ver en el pensamiento de Henry Kissinger como secretario de Estado y consejero de Seguridad Nacional de los Estados Unidos, al demarcar los aspectos globales de las relaciones internacionales. Mientras que el pensador de origen polaco Zbigniew Brzezinski, redacta en 1997 la obra *El gran tablero de ajedrez*, donde continua con la línea de Spykman definiendo las líneas de la política exterior norteamericana para designar a la nación como árbitro del mundo y promover la paz internacional desde su posición dominante. Para Pardo de Santayana, esta obra es imprescindible para el juego de tendencias, tensiones y relaciones del modelo de relaciones internacionales de las próximas décadas, siendo que Brzezinski contemplaba el lugar de Estados Unidos como único en la historia al ser el imperio que por primera vez concertaría al mundo entero desde una posición pluralista y flexible, siendo que a pesar de la existencia de imperios en la historia que lograban abarcar grandes cantidades territoriales, los Estados Unidos son la única nación que realmente podría considerarse como potencia mundial, al controlar la totalidad de los océanos por medio de su envergadura y ubicuidad cuando sus vasallos y tributarios están repartidos por todos los continentes.¹⁰

Esta nueva clase de hegemonía que ve Brzezinski en Estados Unidos también era contemplada por la vertiente crítica del pensamiento italiano con Antonio Negri y por la filosofía política de Michael Hardt en la obra de su doble autoría y considerada como el manifiesto comunista del siglo XXI. En *Imperio*, ambos intelectuales colocan en la mesa la necesidad del consentimiento por parte de la soberanía en la actualidad posindustrial, ya que lejos de ser autónomo, el poder soberano al insertarse en la relación de dominación se configura como biopoder, o la tendencia de la soberanía a convertirse en poder sobre la vida misma, aunada a la confusión de las delimitaciones entre las formas políticas, económicas, sociales y culturales de producción social, cuando la política necesita poner en juego esta producción social de la vida. Esto es el “Imperio” para ambos autores, el concierto de las diversas formas de poder, de guerra, de política, de economía, de cultura, que configu-

¹⁰ Pardo de Santayana, 1998; Brzezinski, 1997.

ra un modo de dominación de la vida social. Si Brzezinski ve una superioridad biopolítica de Estados Unidos mediante su dominación militar, económica, ideológica y cultural de una forma creciente hacia el resto del mundo, Hardt y Negri identifican igualmente a la nación estadounidense como el protagonista de la dominación imperial de la actualidad.¹¹

Contreras Polgiati indica que en la actualidad las fronteras no coinciden con los límites geográficos del Estado, cuando este ha dejado de tener el monopolio de las relaciones internacionales, y actores como la sociedad civil y el poder capital han adquirido un rol cada vez más protagónico, dando como resultado un “entorno dinámico e interactivo” en el que los intereses y objetivos encuentran oportunidades, retos, desafíos y amenazas. De tal forma que se proyecta la concepción de una geopolítica de corte crítico aunada a la globalización y a la crisis del Estado, además de la preponderancia que la teoría crítica iba a tener desde la escuela de Frankfurt. Estos autores veían en la configuración geográfica del espacio una anterioridad tanto de la expresión ideológica como cultural y antropológica de la geografía en relación al desarrollo del Estado, por lo que estos acercamientos se van a caracterizar al concentrarse en la interpretación de los discursos políticos en materia geopolítica¹².

Heriberto Cairo considera el surgimiento de la geopolítica crítica en la pretensión de liberarse del fetichismo de Estado donde este era la única categoría de análisis, y parte de una concepción de la relación inherente del conocimiento científico; por lo que los postulados estratégicos de la geopolítica en materia geográfica no deben verse aislados del todo en donde están insertas, señalando una interdependencia de las ciencias en donde la geografía se encuentra con la ciencia política, siendo que el conocimiento se encuentra en las intersecciones de las disciplinas; y va a considerar al resurgimiento de la geopolítica en su versión crítica mediante tres enfoques básicos: el de la economía política que trata sobre el análisis de los sistemas-mundo, y que podemos caracterizar como aquella que considera la primacía de las

¹¹ Hardt y Negri, 2004, pp. 379- 380; Brzezinski, 1997, pp. 16, 19 y 34.

¹² Polgiati, 2007, pp. 36-39.

relaciones internacionales del capital teniendo como máximo exponente a Peter Taylor junto a la categoría de análisis de los sistemas mundo, y que es identificado por Negri y Hardt como el Imperio. La segunda perspectiva geopolítica estaría caracterizada por tener como paladín teórico a Michel Foucault, donde se realiza un análisis espacial de las relaciones de poder, y se entiende a este como algo que circula por las relaciones políticas y sociales contra el totalitarismo de la geopolítica clásica, y teniendo como representantes a Paul Claval y Claude Raffestein; y finalmente está la perspectiva cultural humanista de la geopolítica, la cual pone de manifiesto que los procesos sociales organizan las dimensiones espaciales como lugares geográfica y simbólicamente delimitados, teniendo como punto básico el análisis del territorio, mostrando la contingencia del Estado al estar delimitado por los significados colectivos que lo sustentan, y vinculando así la acción concreta y singular con las estructuras estatales.¹³

Para Claude Raffestein, la geografía verdadera sería una geografía de poderes, con la nota de que el poder no puede ser subsumido al Estado sin dejar de lado el poder económico o las clases sociales, cuando este es inherente de toda organización, dando el vuelco de una geopolítica de estado a una geopolítica del poder. Mediante una crítica al centralismo o al fetichismo de estado presente en la geopolítica del siglo xx, y desde el múltiple ejercicio del poder, Raffestein considera que esta geografía estatal ensombrece los conflictos inherentes en la sociedad, siendo que estos subsisten en una geografía política multidimensional.¹⁴

Para constituir su posición, Raffestein realiza la diferenciación entre espacio y territorio, siendo que el sujeto territorializa un espacio como materia prima donde se ha proyectado trabajo, energía, información y recursos que revelan relaciones marcadas por el poder. De esta forma, el proyecto territorial implica un conocimiento y una práctica, o acciones, comportamientos y códigos, por lo que la apropiación del espacio es un proceso social, cuando esta representación del territorio asegura la puesta en escena, la organiza-

¹³ Cairo, 1993, pp. 9-13.

¹⁴ Raffestein, 2011, pp. 12 y 13.

ción y el dominio del poder, siendo que la construcción epistémica de la realidad, inseparable de la configuración del espacio, ha sido un instrumento del poder desde “los orígenes del hombre”.¹⁵ Esta euclidización del espacio tiene que ver con la delimitación de un territorio, el control de puntos, de islas, de ciudades, etcétera y el trazado de rutas, de vías. Es el axioma no expresado de estas relaciones de poder-conocimiento en el espacio. La crítica a la geopolítica clásica o de Estado es inherente al planteamiento de Raffestein, cuando la misma geografía que un país dispone no existe a un lado de las intenciones de los mismos representantes de ese país, sino que están insertadas estas por medio de los sistemas territoriales que imponen para el control y la gestión de los recursos naturales, de los flujos migratorios, de las redes de comunicación y de la tecnología.¹⁶

Esta perspectiva geopolítica desde el poder va de la mano de la propuesta de Peter Taylor por constituir una geopolítica basada en el sistema mundo, ya que cuando el concepto de Estado deja de responder a las necesidades de múltiples sociedades en constante interacción unas con otras, se hace patente el mundo globalizado de hoy en día como un sistema (2002). Estos sistemas son históricos y se clasifican según su especificidad en los modos de producción, como base material de la sociedad, y son el minisistema basado en la reciprocidad productiva de la caza, la agricultura generalmente precedida por grupos de linaje y parentesco, siendo que ninguno ha sobrevivido hasta el día de hoy. La segunda clasificación comprende el imperio-mundo, y es un modo de producción redistributivo tributario, donde el excedente además de poner en interacción a diferentes productores sociales, también es cooptado por la administración política o gubernamental por parte de la clase burocrática y militar, esto finalmente ocasiona una desigualdad económica, cuando desde la Edad de Bronce hasta un pasado no muy lejano ha estado dominando la economía del imperio-mundo.

Por último, está la economía-mundo basada en el modo de producción capitalista, mediante la acumulación del excedente es por medio de capital,

¹⁵ *Ib.* p. 103.

¹⁶ *Ib.* p. 101-110.

sin tener una estructura política dominante, ya que el mercado es una fluctuación constante basada en la acumulación de capital mediante ventas más baratas a grandes cantidades de poblaciones, que a través de fluctuaciones polémicas con los imperio-mundo, llega en 1900 a presentarse global. Ahora bien, la teorización geopolítica de Taylor, al tener al cambio social como fundamental en su propuesta, va a considerar cuatro tipos de cambio entre estos diferentes sistemas sociales: la transición, la incorporación, la continuidad y la ruptura, lo que va a definir las complejas relaciones mundiales, históricas y geopolíticas entre las naciones y las sociedades.¹⁷

Otra importante propuesta de la geopolítica crítica es la del geógrafo John A. Agnew, ya que representa la reconceptualización de la Geopolítica en términos de discurso, presentándola como una práctica discursiva por la cual diversos grupos de intelectuales de gobierno espacializan la política internacional para representarla como un “mundo caracterizado por tipos determinados de lugares, gentes y relatos”, cuando el discurso geopolítico ha sido la forma en que la geografía de la economía política internacional ha sido “escrita y leída” en las prácticas de la política económica y exterior de los Estados, como el examen de los supuestos, clasificaciones y explicaciones geográficas que participan en el diseño de la política mundial a lo largo de diferentes períodos de orden geopolítico.¹⁸ Para Heriberto Cairo, en John Agnew el lugar es entendido de una forma intermedia entre el espacio y el territorio, y tiene la primacía al ser un componente siempre dinámico de los procesos políticos, sociales y económicos, cuando no existe una sola forma de relación entre lugar e identidad política. Ya que el significado del nacionalismo es diferente en distintos lugares y está asociado a las características que particulares tienen esos lugares, que componen a las naciones.

Es por ello que el lugar representa el encuentro de la gente con otra gente y con las cosas en el espacio, es reafirmado cotidianamente como una construcción social histórica, dependiendo del éxito o del fracaso relativo de diferentes localidades o regiones.¹⁹ Cuando este éxito o fracaso parece

¹⁷ Taylor, 2002, pp. 5-9.

¹⁸ Agnew, 2005.

¹⁹ Cairo en Agnew, 2005, pp. IX-XV.

estar dictado por la unilateralidad del pensamiento moderno sobre la administración del espacio geográfico, un discurso que para John Agnew queda enmarcado en “la imaginación geopolítica moderna”, la necesidad humana por ver el mundo como un todo, y que se torna determinante de las relaciones políticas y sociales desde hace 500 años aproximadamente. Desde estas consideraciones mencionadas, podemos afirmar que la geopolítica, insertada en el marco epistemológico actual del pensamiento científico, se ve igualmente comprometida hacia un tercer momento de la constitución de sus presupuestos filosóficos, relacionado con la impronta hermenéutica del simbolismo antropológico como cuestión desdeñable en cualquier acercamiento de las indagaciones sobre la realidad social.

Hermenéutica simbólica y geopolítica

Los vuelcos epistemológicos ocurridos en el pensamiento occidental invitaban a la reflexión y al mismo pensamiento científico hacia la recuperación de la experiencia psicosocial subyacente del sentido humano contra la pretensión de verdad científica que se exigía absoluta para la comprensión, no solo científica, sino cultural de la realidad; en analogía a la pretensión de mantener al Estado como pivote de la sociedad y la política en el pensamiento geopolítico. Esto conlleva recuperar la palabra del mito detrás de la razón conceptual por medio de su simbología afectiva y axiológica que se realiza en la intersubjetividad humana.

De tal manera que, si con la geopolítica crítica vemos un giro desde la esencialidad conceptual y ontológica del Estado para pensar la realidad social hacia una comprensión lingüística y discursiva de la misma, relativa a la práctica de la territorialización del espacio; desde la hermenéutica simbólica ocurre un giro de corte antropológico desde la comprensión discursiva, un tránsito de la interpretación del lenguaje geopolítico a una interpretación simbólica del mismo, donde el consentimiento interpersonal y psicosocial pasa a tener un lugar previo y determinante al clásico consenso intersubjetivo de la tradición contractualista, como también lo imaginario simbólico pasa a tener un lugar previo a la construcción lingüística de la sociedad. Esto,

como veremos, señala hacia la aferencia antropológica anterior a la referencia entitativa de la materialidad inerte, hacia la axiología del sentido anterior a la significación social, hacia la cosmovisión subyacente de la experiencia antropológica implicada, anterior al concepto delimitado del Estado.

La teoría geopolítica, al estar insertada en el debate epistemológico sobre la condición social y política de la vida humana en relación al sentido y uso del lugar y el territorio, no puede dejar de lado la cuestión simbólica de lo imaginario y la necesidad de su interpretación abierta hacia los sentidos antropológicos, que se inmiscuyen en cualquier obra y actividad humana de una forma estructural detrás de su lenguaje. Es un giro antropológico que desde la voz multidisciplinaria interpela a la geopolítica hacia el simbolismo imaginario previo a la delimitación tanto de la subjetividad política y social como de la objetividad espacial o geográfica, punto de encuentro marcado arquetípicamente desde la comprensión de una racionalidad profunda.

Fue bajo la inspiración del trabajo pionero de Carl Gustav Jung, que destacados pesadores como Karl Kerényi, Erich Neumann, Gershom Scholem, James Hillman, Gilbert Durand, Heinrich Zimmer, Walter F. Otto, entre otros, se reunieron a reflexionar sobre el ser humano desde una época entre guerras en el llamado Circulo Eranos, que quiere decir “comida en común”,²⁰ donde replantearán el estudio del ser humano en un sentido más culturalista y antropológico, para dar cuenta de ello en relación al psiquismo y la cultura como un todo. De esta forma es como se perfilará la noción de lo imaginario, teniendo en cuenta lo que se mantiene oculto en un pensamiento, acción o práctica social de cualquier época o lugar. Para el filósofo Andrés Ortíz Osés, en el seno del imaginario “se albergan los arquetipos y símbolos de nuestra a-filiación imaginaria, la cual funda nuestras filiaciones reales... a través de imágenes cargadas de sentido que se ocultan ‘tras los hechos brutos’, que lejos del literalismo, solo puede apalabrarse mediante un lenguaje referencial y simbólico, que funge de mediador entre la realidad fáctica y el sentido antropológico”.²¹

²⁰ Ortíz Osés, 2012, pp. 15-27.

²¹ Ortíz Osés cit. en Ross, 1992, p. 296.

El antropólogo Gilbert Durand, cercano a Ortíz Osés, define el imaginario como “el gran denominador fundamental donde se sitúan todos los procedimientos del pensamiento humano”²² y ya nos recuerda que el pensamiento simbólico o tradicional nos da la visión del hombre como ser plural, y el mundo de las cosas guardando un sentido oculto al pensamiento directo. Para el filósofo Luis Garagalza, dicha tradición subversiva se ve representada hoy en día por la hermenéutica, argumentando que el conocimiento simbólico encuentra refugio en la metodología de las ciencias comprensivas. En estas, la coincidencia del sujeto y objeto de investigación hace posible un conocimiento sin restricciones ni limitaciones, un conocimiento que se auto-fundamenta en la vivencia y que tiene acceso a la intuición directa, la “gnosis de la comprensión”,²³ dando cuenta de una realidad relacionada en la urdimbre de los símbolos, mitos, significados y sentidos: el “tercer excluido” que representa el imaginario simbólico antropológico.

Esto comporta armonizar la racionalidad con sus orígenes míticos, ya que esta no es más que una estructura polarizante particular, entre otras, en el campo de las imágenes,²⁴ la unidireccionalidad a la que se vio confinada la mentalidad científica occidental llevó a las ciencias sociales a estar atadas a “los principios de la historia” de una ciencia objetiva; de tal manera que no pudieron huir del absolutismo y literalismo cuantitativos que obligaba a pensar las circunstancias humanas sin significado alguno, bajo el principio de causalidad absoluta de la historia.²⁵

Si bien la hermenéutica filosófica se plantea como una cuestión existencial, al ser la forma en como el hombre realiza su mundo frente a una realidad contingente, esto conllevaba algún tipo de dualismo entre la interpretación y el método. Gilbert Durand remediara la hermenéutica existencial con el estructuralismo formal de Levi-Strauss, para dar cuenta que las estructuras abstractas dan orden a las cosas, pero igualmente se necesita de comprensión hermenéutica; al proponer una “hermenéutica docetista” o

²² 2004, p. 21.

²³ Garagalza cit. en Ross, 1992, p. 139.

²⁴ Durand, 1968 p. 95.

²⁵ Durand, 1999, p. 25.

un “estructuralismo gnóstico”, en el cual la estructura cede la oquedad de la abstracción para el sentido antropológico, las figuras o imágenes (arquetipos) del sentido serán los organizadores de las mismas estructuras, derivadas de la posición abierta del símbolo.²⁶

Durand coloca la exégesis de tipo figurativa en una coherencia significativa para con lo humano, ya que el hombre tiene su propia naturaleza arquetípica (antropológica) que tiene que auscultar; la dinámica arquetípica está relatada (relacionada) en el prístino lenguaje del mito, de tal forma que el mito se presenta, como el discurso primero, significación primaria y afectiva que fundamenta cualquier “humanidad” posterior. De esta manera, Durand va a definir como mitoanálisis “todo punto de vista que pone como sistema de referencia último para la comprensión de los fenómenos humanos, los conjuntos de imaginarios que constituyen las grandes imágenes y su narración mítica”.²⁷ Al estudiar los mitos desde la polisemia abierta del símbolo, damos cuenta del sentido profundo implicado y redundantemente expresado en multitud de mitos y otras formas humanas de expresión, por lo que “el símbolo se acerca al sentido por su inadecuación abierta... y el conjunto de símbolos relativos a un tema esclarece su significado en su repetición instauradora”.²⁸ De tal forma que mediante un principio de similitud o analogía, se entretejen las obras y/o expresiones culturales dando cuenta del sentido antropológico, el cual funge de “equilibrio psicosocial de la especie”.²⁹

Con un ángulo psicosocial más acentuado, Cornelius Castoriadis nos presenta el imaginario, como lo “siempre potencial”, algo “inventado”, “un desplazamiento del sentido”, en el que los símbolos disponibles por la sociedad y cultura se pueden investir con “otras significaciones que las suyas normales o canónicas”.³⁰ Lo imaginario, al configurarse simbólicamente, y esto es evocando los afectos, ilusiones y deseos del colectivo, promueve la

²⁶ 1993, p. 91.

²⁷ 1993, p. 144.

²⁸ Durand, 1968, p. 15.

²⁹ Durand, 1968, p. 128.

³⁰ 1983, p. 219.

constitución de cualquier institución, siendo esta misma, una red simbólica en donde van a convivir la siempre necesidad de creación incesante de lo imaginario y la funcionalidad que cada institución tiene para la sociedad.³¹ Lo simbólico no se separa sin más de la funcionalidad concreta de lo institucional, aun cuando la apertura del primero no convenga a la consolidación que necesita cualquier formalización, lo imaginario de una significación siempre supera su funcionalización, pero sin él, lo simbólico pierde la especificidad y unidad que lo caracteriza para dar sentido a las cosas de la vida, como también la orientación y finalidad de lo funcional permanecería incompleta e incomprensible y solo explicada por un casualismo historicista, tal como indicaba el filósofo griego posmarxista.

El sociólogo Celso Sánchez nos introduce al estudio de lo imaginario desde una perspectiva social (1997). En primer lugar, otorgándole el lugar de puente simbólico entre la perspectiva del colectivo o grupo y el mundo objetivo, que “en tanto atravesado y viciado deviene sociedad”. Pero es una sociedad fracturada, nunca completa, necesitando de la capacidad de representación de lo imaginario, que “cual vía de canalización axiológica (valorativa) acoja el sentido colectivo como factor activador y selectivo del acabamiento recurrente del mundo”. Donde los “arquetipos sociales”, encarnan la pasión colectiva de un grupo, autorepresentándose en la forma de imagen, revistiendo un carácter ahistórico, la memoria de las huellas de un colectivo de esta forma permanecen incólumnas en el seno del imaginario cultural. El análisis de la sociedad y cultura de lo imaginario, se vuelve necesariamente hermenéutica simbólica en el “desenterramiento” de la imagen que da cuenta de la actitud vital de una sociedad. Por lo tanto, nos encontraríamos con esa polisemia de valores que presentan los diferentes grupos de una sociedad, pero evitando caer en relativismos, el correlativismo del imaginario da la pauta para “la emancipación, liberación y expresión de nuestras necesidades y deseos arquetípicos”.³²

³¹ *Ib.* p. 228.

³² Ortíz Osés A., cit. en W. Ross. p. 308.

De esta forma, la cuestión de lo imaginario representa un vuelco en el pensamiento científico de toda disciplina, ya que no se pueden obviar ni prácticas ni discursos de cualquier índole sin antes ser susceptibles de una interpretación simbólico-hermenéutica y entrever los motivos antropológicos fundantes de las prácticas y saberes disciplinarios; para así obtener, en este caso, el marco psicosocial, cosmovisional e intersubjetivo de los discursos y prácticas políticas relativas a la significación y uso del espacio geográfico. Desde esta antropología y filosofía simbólicas, podemos dotar de un marco psicosocial, narrativo y simbólico a la práctica geopolítica, después de destronar al Estado como forma única de entendimiento de la organización política, y entendiendo a esta organización como una construcción socio-histórica insertada en condiciones cambiantes, podemos brindarle a esta construcción la cuestión de sentido antropológico según el estructuralismo de Gilbert Durand como de Andrés Ortíz Osés, basados en una caracterización dialéctica de la imaginación y en su expresión estructural en la realidad psicosocial y, por lo tanto, política.

La construcción imaginaria del mundo

La delimitación disciplinaria se enfrentará constantemente a una realidad interrelacionada que exige a la modernidad de las causas-efectos, una posmodernidad de la complejidad y de órdenes múltiples de organización, esto lo hacía notar Michel Foucault anotando que las disciplinas se entrecruzan y pueden siempre interpenetrarse unas a otras, sus fronteras se desvanecen y las disciplinas intermedias y mixtas se multiplican indefinidamente.³³ Es por ello que de acuerdo a Dallanegra Pedraza, la geopolítica es un objeto de estudio dinámico e interdisciplinario que requiere del marco teórico que le ofrecen las ciencias políticas, las relaciones internacionales, la geografía, y otras ciencias como la economía y la historia (2010). Una multidisciplinaria que no puede dejar de lado a la antropología y la psicología, que ofrecen un

³³ Foucault, 1968, p. 347.

marco interpretativo desde el sentido existencial basado en la expresión simbólica de imágenes míticas en la configuración humana de lo real.

De esta manera, desde el lugar determinante de lo imaginario en la misma organización social y cultural, la geopolítica de los estados —o de los pueblos y sociedades— queda enmarcada en la cuenca semántica de la cual participa un grupo social considerado y la cual consta de una estructura sociocultural, identificada por regímenes específicos de imágenes arquetípicas y mitos dominantes, que corresponde a un contorno común, delimitado por una época, un estilo, una estética, una sensibilidad, en definitiva, una visión, una expresión del mundo compartido³⁴.

Este acercamiento narrativo hacia la geopolítica busca aportar la cuestión antropológica del simbolismo al análisis geopolítico, demarcando que no pone en cuestión ni entra en conflicto con los postulados básicos de la geopolítica tanto clásica como crítica, así como no requiere reducir los complejos análisis e investigaciones que a través de complejos mapas conceptuales, categorías específicas y códigos geopolíticos, retratan las dificultosas relaciones internacionales y geográficas de la historia y de la actualidad.

Como conclusión a esta aportación, proyectamos una interpretación simbólica de la geopolítica actual teniendo como base al simbolismo antropológico y su pregnancia hacia las significaciones de las posturas y discursos alrededor del territorio, lo que irremediamente lleva hacia la importancia del concepto de imaginación geopolítica moderna propuesto por John Agnew, un “juego” que se remonta a la creación de la política mundial moderna en el siglo xv y que alcanza su culminación en los siglos xix y xx; cuando hoy en día, esta imaginación estructura la política mundial a modo de un contexto global en donde los estados compiten por la supremacía, una motivación que se extiende a las organizaciones internacionales, la banca financiera mundial, las migraciones globales, las relaciones de mercado igualmente globales y la comunicación cibernética, yendo más allá de la concepción estadocéntrica de la organización política hacia la situación caótica de la actualidad.³⁵

³⁴ Durand, 2003, pp. 71-116.

³⁵ Agnew, 2005, p. 2.

Para Peter Taylor, a pesar de que después de la amenaza de la Guerra Fría los procesos de la globalización se hayan hecho patentes, la totalización del mundo es un proceso originado en el mismo nacimiento del mundo moderno, a pesar de que muchas veces se le equipare al desarrollo de la revolución industrial, ya que desde el análisis de los sistemas-mundo y cercano a Agnew, la globalización comienza con la expansión geográfica del mundo europeo en el nacimiento del pensamiento capitalista en 1450, abarcando todo el mundo en el siglo xx; lo que se refleja en las concepciones geopolíticas de Mckinder, Ratzel, Kjellén, etcétera así como en el ejercicio político, económico y militar de las principales potencias mundiales.³⁶

De esta manera, la continuidad y desarrollo permanente de la imaginación geopolítica en la modernidad se caracteriza por actuar como telón de fondo de la visión del mundo como un todo, algo que resulta irreversible por el mismo hecho de que el pensamiento científico obtuvo la imagen del planeta Tierra, así como de la catalogación de las partes del mundo en relación a categorías universalizantes y de la misma necesidad de búsqueda de por la soberanía mundial.³⁷ Si Gearóid Ó Tuathail indica que la geopolítica tiene tres registros de acción y de estudio referidos a la actividad práctica espacializadora de los estados, a la formalidad de las teorías, modelos y estrategias geopolíticas y por último su aspecto popular encarnado en la cultura popular transnacional,³⁸ para Michel De Certeau la cultura popular es la utilización lúdica de los esquemas impuestos de la tecnoeconomía contemporánea, que actualmente “se difumina en todas partes”.³⁹

Esto indica que la preponderancia imaginaria de la geopolítica moderna, durante la progresión de los últimos siglos, es tal que no hay ningún otro imaginario antropológico de las relaciones de vida humana en el espacio que le pueda hacer frente, siendo que los imperialismos tanto europeos como el norteamericano, han conquistado, integrado o dilapidado a pueblos con significaciones imaginarias diferentes del espacio y su relación con él.

³⁶ Taylor, 2002, p. 4.

³⁷ Agnew, *lb.* pp. 3-7.

³⁸ 1996, p. 49.

³⁹ De Certeau, 2010, pp. 16-22.

La conquista por el territorio se dirige irremediabilmente hacia la totalización del planeta, y si Gilbert Durand coloca a Prometeo como un patrón fundamental de la modernidad,⁴⁰ no se puede dejar de lado la anterior presencia de la imagen diurna de la universalización, que encontró su expresión mitológica en los monoteísmos patriarcales, y según la simbólica de la analogía de los motivos arquetípicos, también se encuentra detrás de los procesos globalizadores.

El estructuralismo de Durand y de Ortíz Osés encuentran dos maneras básicas de configuración simbólica de las culturas que pueden relacionarse con las prácticas y discursos geopolíticos: el régimen diurno heroico ascensional, o la estructura patriarcal racionalista individualista, caracterizado por la división de la realidad en pares de opuestos, la jerarquización y la soberanía, donde precisamente entronca la imaginación geopolítica moderna de Agnew. Así como el régimen nocturno descensional de la imagen, o la estructura matriarcal-naturalista y comunalista, caracterizado por las categorías místicas de la fusión de los contrarios, las relaciones no diferenciadas de organización social y de armonía con el entorno natural.⁴¹ De tal manera que, de una forma estructural, la imaginación patriarcal y monoteísta se encuentra agazapada detrás de las políticas globalistas, y se mantiene en una “lucha de dioses”⁴² con imaginarios del espacio y el territorio de una axiología de signo matriarcal y que abogan por la defensa de la localidad y la particularidad.

La imagen arquetípica del guerrero que conquista se hace patente tanto en las heroicas mitológicas de héroes vencedores⁴³ como en las políticas de los imperios de la modernidad. Una simbólica que antropológicamente acorta la distancia entre la omnipotencia de un dios único, Luis XIV, al decir que en su imperio no ocurre el ocaso de sol; el afán de Estados Unidos por democratizar a las naciones del mundo y la expansión económica y financiera de las empresas y mercados transnacionales. La postura del analista en geopolítica Alfredo Jalife, acorta aún más esta distancia al relacionar a la

⁴⁰ Durand, 2003, pp. 23-28.

⁴¹ Durand, 2004; Ortíz Osés, 2012.

⁴² Beriain, 2000.

⁴³ Campbell, 1964.

globalización financierista con el sionismo israelí, entendiendo a este como el lobby bancario de la familia Rothschild,⁴⁴ que junto al gobierno o detrás de Estados Unidos y sus instituciones de alcance imperial, se encuentra y se ha encontrado detrás de las dinámicas geopolíticas más importantes del mundo desde el siglo XIX, algo que Fidel Castro, como combatiente del imperialismo desde una imaginación geopolítica de corte regional, ya denunciaba a fines del siglo pasado.⁴⁵ Estos son personajes, que han actuado como protagonistas de las llamadas teorías de la conspiración como el nuevo orden mundial. Simbólicamente marcan la pauta universalizante de la conquista heroica que va del monoteísmo religioso, a la centralidad y trascendencia del estado y a la noción de un gobierno mundial.

Esto quiere decir que la geopolítica globalista, arropada del imaginario heroico patriarcal, se encarga de la construcción de un mundo unificado desde la centralidad financiera y con largos márgenes de influencia política en todo el mundo, enfrentándose polémicamente contra geopolíticas que bajo imaginarios nocturnos se inclinan hacia el desarrollo de lo local y de lo regional. Esta es la querrela entre el globalismo y el nacionalismo,⁴⁶ cuando este último tiene las diferentes caras de la extrema derecha de Italia y de Francia, de los bloqueos económicos de Inglaterra y del gobierno de Donald Trump, el cual no es muy bienvenido por el lobby financiero, así como de los gobiernos teocráticos y tradicionales de Irán y Siria y de los progresismos latinoamericanos de México y Argentina. De ahí que no resulte extraño encontrar un retrato cuasi idéntico de esta polemología de imaginarios geopolíticos en los controversiales eventos ocurridos en Bolivia en noviembre de 2019, ya que la usurpación del gobierno boliviano personificada por un personaje con la biblia en la mano y que condenó por redes sociales a la religiosidad indígena como satánica, fue apoyada por la agencia de inteligencia estadounidense;⁴⁷ siendo

⁴⁴ Kontrainfo, 2019.

⁴⁵ *La Jornada*, 2010.

⁴⁶ Jalife, 2019.

⁴⁷ *Prensa Latina*, 2019.

que Evo Morales salió del país “salvando su vida”,⁴⁸ un presidente indígena que mantenía sus discursos pivoteado por la figura de la Pachamama.

Geopolíticas alternas a la hegemonía del imaginario expansionista de la modernidad, las podemos ver también en la consideración sobre el espacio del territorio de la tribu norteamericana de los Swamish mediante la carta del jefe Seattle dirigida al presidente Franklin Pierce en 1854, después de la oferta realizada por el mandatario hacia dicha tribu de obtener sus tierras a cambio de una reserva para su población, y ha sido considerado como uno de los discursos más importantes por la defensa del medio ambiente:

Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo, cada aguja brillante de pino, cada grano de arena de las riberas de los ríos, cada gota de rocío entre las sombras de los bosques, cada claro en la arboleda y el zumbido de cada insecto son sagrados en la memoria y tradiciones de mi pueblo. La savia que recorre el cuerpo de los árboles lleva consigo los recuerdos del hombre piel roja.⁴⁹

La diferencia fundamental de ver al espacio como susceptible de dominar, conquistar y explotar y de verlo como algo sagrado, es la misma dialéctica entre el reino diurno de la imagen y el reino nocturno. Una disparidad que se ha venido sucediendo a lo largo de la historia por la dialectización que la modernidad heroica le imprime al espacio geográfico, mediante la disputa con axiologías que revalorizan el mismo territorio sin sobreponer la trascendencia de divinidades solares, de estados políticamente administrados o del capital financiero.

Recuperar los sentidos míticos y simbólicos intersubjetivamente contruidos por las dinámicas de las colectividades y sus diferentes formas de institucionalización, conlleva la humanización de las prácticas políticas y gubernamentales en materia del espacio geográfico. Resultando en una caracterización arquetípica que otorga comprensión existencial y antropo-

⁴⁸ Debate, 2019.

⁴⁹ Jefe Seattle, 1855.

lógica a las prácticas más racionalizadas, cuando detrás de estas, tal como el *mythos* detrás del *logos*, se llevan a cabo la polémica entre las narratividades que nos componen como humanidad.

Bibliografía

- Agnew, John. *Geopolítica: Una revisión de la política mundial*, Trama Editorial, Madrid, 2005.
- Brzezinski, Zbigniew. *El gran tablero mundial: La supremacía estadounidense y sus imperativos estratégicos*, Paidós, México, 2005.
- Beriain, Josetxo. *La lucha de los dioses: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona, 2000.
- Castro Ruiz, Fidel. (2010) “El Gobierno Mundial (Primera parte)” . *La Jornada*. Recuperado el 13 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/p9hkhz>
- Campbell, Joseph. *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*, Alianza, Madrid, 1964.
- Castopriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Ed., Barcelona, 1983.
- Cairo Carou, Heriberto. (1993) “Elementos para una geopolítica crítica: Tradición y cambio en una disciplina maldita” *ERIA*, pp. 195-213. Recuperado el 10 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/9b77x>
- _____. (2011) “La Geopolítica como «ciencia del Estado»: el mundo del general Haushofer”. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 3, número 2, 337-345. Recuperado el 11 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/uzlhs>
- Cuellar Laureano, Rubén. “Geopolítica. Origen del concepto y su evolución” *Revista de Relaciones Internacionales*, UNAM, número 113, mayo-agosto de 2012, pp. 59-80
- Contreras Polgiati, Arturo. (2007) “Análisis crítico de la geopolítica contemporánea” *Revista Política y Estrategia*, N° 108. Recuperado el 11 de diciembre de 2019, de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5625301.pdf>
- Dallanegra Pedraza, Luis. (2010) Teoría y metodología de la geopolítica. Hacia una geopolítica de la “construcción de poder”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 52(210), 15-42. Recuperado el 12 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/sd2eq>
- Durand, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición*, Paidós, Barcelona, 1999.
- _____. *De la Mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993.

- _____. *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- _____. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, FCE, México, 2004.
- Durán, Raúl. (2019) “El presidente de México me salvó la vida: Evo Morales”. *Debate*. Recuperado el 13 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/fpvtw>
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Random House Mondadori, Debate, España, 2004.
- Jalife Rahme, Alfredo. (2019) “Las nuevas guerras religiosas del evangelismo sionista”. *Kontrainfo*. Recuperado el 13 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/9hwig>
- _____. *Nacionalismo contra globalismo. Dicotomía del siglo XXI antes de la inteligencia artificial*, México, Orfila, 2019.
- _____. *El lado oscuro de la globalización*, Cadmo & Europa Editorial, México, 2000.
- Jefe Seattle. (1954) *Carta al presidente de los Estados Unidos*, Recuperado el 12 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/oh58f>
- López, José Ignacio. (2012) “Geopolítica de Nicolas Spykman”. *Revista Universidad EAFIT*. Recuperado el 12 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/z9cde>
- Ó Tuathail, Gearóid. *Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space*, Routledge, Londres, 1996.
- Ortiz-Osés, Andrés. *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- Paulsen Bilbao, Abraham. (2015) “Los aportes de Friedrich Ratzel y Halford Mackinder en la construcción de la geografía política en tiempos de continuidades y cambios” *Revista de Geografía Espacios*, Vol. 5, Número 9: 64–81. Recuperado el 9 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/fv8cn>
- Ó Tuathail, Gearóid. *Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space*, Routledge, Londres, 2005.
- Pardo de Santayana. (1998) “Zbigniew Brzezinski: El gran tablero mundial”. Recuperado el 12 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/4zai9>
- Raffestein, Claude. (2011) *Por una geografía del poder*, El Colegio de Michoacán. Recuperado el 12 de diciembre del 2019, de <https://n9.cl/tsxa8>
- Ratzel, Friedrich. *Las razas humanas*, Montaner y Simón, Barcelona, 1889.
- _____. *Antología geopolítica*, Pleamar, Buenos Aires, 1975.
- Ross, Waldo. *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Sánchez, Celso (1997). “El imaginario como instrumento de análisis social”. *Política y sociedad*, (Vol. 24), pp. 151-163. Recuperado el 9 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/5br2x>

Sun Tzu. *El arte de la guerra*, Tomo, México, 2007

Taylor, Peter. *Geografía política. Economía mundo, Estado-nación y localidad*, Trama Editorial, Madrid, 2002.

Verjat, Alain. *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Anthropos, Barcelona, 1989.

(s/n) (2019) “En Bolivia hubo un golpe con apoyo de la CIA, responden a Trump” *Prensa Latina*. Recuperado el 13 de diciembre de 2019, de <https://n9.cl/2q3x7>

II • LITERATURA Y HERMENÉUTICA

ILÍADA Y PAIDEÍA (UNA APROXIMACIÓN)

Teresa Farfán Cabrera*

Javier Meza G.*

En un momento, sin embargo, de esa cultura de la realidad, alguien pronunció ante sus oyentes, con el ritmo pausado del hexámetro: “Canta, Musa, la cólera de Aquiles”, y no existía Musa alguna que cantase, ni siquiera Aquiles alguno que se pudiera encolerizar. Y no era la Musa la que cantaba, sino el hombre quien decía esos versos, que nos harían emocionar con ellos y pensar, de paso, que las palabras solas eran el origen de esa emoción. Al no podernos conformar a ninguna experiencia pragmática, ese lenguaje nos enseñaba que oír, leer, interpretar se desplazaban ya a un dominio donde la naturaleza del “animal que habla” construía y afianzaba su posibilidad, su liberación y, en definitiva, su humanidad.

Emilio Lledó “Necesidad de la literatura”

Introducción

La civilización europea desde hace varios siglos constituye el centro en torno al cual giran todas las demás civilizaciones; Japón, China, la India, Sudáfrica y, por supuesto, América latina. El pensamiento “matematizado y formal” domina el mundo y lo uniforma globalmente lo que constituye de una forma u otra ventajas y problemas. En diferentes regiones de América latina se da una unificación de patrones culturales a pesar de que en ella sobreviven huellas y resistencias de otras civilizaciones como Mesoamérica, África o incluso Arabia, transmitida esta última vía la lengua española por razones que todos conocemos.¹ La complejidad de este mosaico cultural ofrece diversos retos: dentro de él, intentar comprenderse y comprender a los otros no es tarea fácil. Máxime cuando se transportan modelos sin adaptarlos. Nuestros ojos tienen mucho para dónde mirar y dónde buscar, y caminar en uno u otro sentido además de válido continúa siendo urgente.

* Profesores-investigadores del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México.

¹ Hans-George Gadamer, *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, Salamanca, 2013, p. 135.

Reconocemos que hay quienes aportando nuevos conocimientos transforman, mientras que otros sólo buscan conservar, interpretar y transmitir una pequeña parte de lo que existe y jugar con las ideas; nosotros pretendemos ubicarnos en los últimos, y de ahí que las presentes líneas formen parte de un trabajo más amplio cuyo objetivo central es intentar seguir las huellas de algunas de las reflexiones y aportes de Emilio Lledó, filósofo, helenista, filólogo y abierto hermeneuta. Los tiempos que vivimos son de confusión, de injusticia y oprobio desmedido. Hoy, más que nunca antes, nuestras vidas se vuelven muy confusas, perdidas en torbellinos de incertidumbres y desánimos. Sin duda, por eso debemos volver a nuestros inicios en busca de un suelo más firme para posarnos y responder con más argumentos a los pesares del presente; y que mejor que recurrir a un buen guía que nos invita a pensar por nosotros mismos. Un trabajo así, obviamente, implica seguir, interpretar, poner de relieve y transmitir los pensamientos de un autor, adecuados a la libertad que queremos: en otras palabras es detenerse y avanzar donde él ha fijado su atención. Y, por supuesto, un autor preocupado por los inicios del mundo griego y la educación moderna, inevitablemente contempla a la *Ilíada*, y que aun cuando no es un punto único en sus preocupaciones, para nuestra fortuna, le presta bastante atención y realiza algunos comentarios e interpretaciones vigentes sobre obra tan importante aún para nuestros tiempos.

Para Lledó uno de los problemas básicos a nivel de conocimiento viene dado por la necesidad de que cualquier escritura es necesario interpretarla. Esta es más exuberante que la palabra hablada y tiene mayor libertad, y por eso mismo se encuentra en múltiples tiempos y espacios. Retomando al *Fedro* de Platón (275c) considera que en él encontramos dos importantes preguntas: “A ti tal vez te importa quién es y de dónde es el que habla?”² *Quién* y desde *dónde* habla: preguntas básicas que obligan además a recordar siempre que ninguna narración puede decir todo o comprender todo.

² Según el autor “En estas dos interrogaciones, ¿quién es? y ¿de dónde?, se comprime la posterior teoría de la hermenéutica. El *quién* del autor y el de *dónde* de las circunstancias históricas que le condicionan, son las claves sobre las que levantar ese más complejo edificio que se suele denominar contexto”. Emilio Lledó, “Literatura y crítica filosófica” en *Hermenéutica*, P. Luis Alonso Schökel, S.J., Ronald Dworkin, et al., Arco/Libros, Madrid, 1997, p. 29.

Un origen

Para la civilización occidental, Atenas y Jerusalén son referencias ineludibles, y la antigua Grecia por los aportes que realizó a la especie humana ha merecido el título del “milagro griego”. No obstante, no es nuestra intención centrarnos sobre tales debates y más bien discutir, aunque sea brevemente, el poema épico que más ha influido en diferentes culturas. Sabemos que fue Herodoto el primero en darse cuenta que Homero y Hesíodo dieron a los griegos sus dioses, y que sobre todo el primero transmitió y creó una lengua literaria comprensible a todos e influyó en el espíritu, ideas y concepciones de los griegos.³ Más aún, los mitos presentes tanto en la poesía épica como en la tragedia ayudaron a que el hombre cobrara conciencia de su ser. El héroe de la tragedia propiamente no aprendía nada, acaso sólo descubriría un enigma; el oyente, en cambio, disfrutaba y sufría pero también se educaba.

En efecto, otro especialista, Nestle, nos dice que en la obra del aedo o rapsoda (inventor de canciones) encontramos ya la capacidad para reflexionar sobre la pluralidad de la vida del ser, y no solamente eso pues:

[...] en todos sus estadios y en todas las situaciones imaginables, abarcando el mundo entero, el Cielo, la Tierra y el Hades, Homero se ha convertido en “el poeta” por antonomasia para el griego. Pero para la posteridad no sólo ha sido el más grande poeta, sino también el príncipe del reino de la sabiduría griega, y el mismo Platón, que le expulsa de su estado —y no en último término por su escandaloso dibujo de la esencia y la vida de los dioses— no puede negarse a confesar que Homero ha sido “el educador de Grecia”.⁴

³ Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, traducción de J. Fontcuberta, Acantilado, Barcelona, 2007, p. 74.

⁴ Wilhelm Nestle, *Historia del espíritu griego*, traducción de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 2007, p. 37. Platón, pese a su rechazo a los poetas épicos y líricos, reconoce: “[...] Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que *este poeta ha educado a la Hélade*, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos [...]” *República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992, X, 606 e.

Por cierto, independientemente de las teorías que sostienen que la *Ilíada* es una obra escrita por varios poetas o, bien, que la *Odisea* no pudo escribirla Homero; algunos autores modernos, no sin razón, han calificado a la primera como “la biblia griega”. Para Wilhelm Nestle, por ejemplo, lo anterior no es ninguna exageración porque ambas obras poseen “una sabiduría vital”, y no precisamente argumentando un origen divino, ni tampoco considerándolas desde un dogmático acto de fe.⁵

La épica griega apareció y se consolidó en las islas próximas al oeste del Asia Menor en las que hacia el segundo milenio a.n.e. ya las poblaban las tribus griegas: los jonios al sur, y más al sur los dorios, y los eolios al norte. Se acepta que la épica se practicó muy cerca a las ruinas de Troya, y de los eolios se trasladó a los jonios quienes entonces eran los más avanzados por su natural inteligencia y sensibilidad, y gracias a que además tenían contacto con los fenicios y con las rutas comerciales de Asia situadas al este y al oeste, y con las egipcias al sur, y los países del Norte. Mileto desarrolló su navegación muy pronto, y desde el siglo VIII a.n.e., dominaban la costa del Mar Negro, y a pesar de los intercambios culturales, la épica no resintió cambios “en esencia y lenguaje”. Pero además, la épica: “En amplio grado ayudó ciertamente a crear la vida y la cultura griegas. Para los jonios el arte épico significó la autoconciencia: los hombres replegaban tranquilamente la mirada desde el mundo en torno y el presente para encontrar refugio en las viejas tradiciones de la antigüedad remota, antes de las migraciones”.⁶

Fue durante los siglos VIII y VII que la épica se difundió de manera general entre los griegos, independientemente de que ella haya sido una obra individual o colectiva. Mas, se acepta que la visión épica surgió y desarrolló durante lo que se califica como tiempos oscuros o desconocidos, situados entre la destrucción de ciudades fortificadas como Micenas, Tirinto, Philos y la propia Troya, y el resurgimiento de otras ciudades durante el siglo VIII a.n.e. El verso hexámetro con sílabas largas y breves, introdujo temores y emociones en los oyentes gracias a un discurso calmado y objetivo, carente de arre-

⁵ *Ib.*

⁶ Hermann Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, p. 42.

batos, y donde el intérprete informaba desde fuera los asuntos tratados sin opinar y juzgar a los personajes. Parece que en casi toda Grecia existía la épica: en la Argólide encontramos la *Forónida* y la *Danaida*, en Corinto estaba el poeta Eumelo, en Creta Epiménides, en Esparta Cinetón, en Beocia apareció el Ciclo Tebano, y en Halicarnaso había bardos como Paniasis. Cabe destacar que la poesía que buscó explicar el mundo míticamente impulsó otros tipos de poesía y originó la “especulación filosófica”.⁷ En relación con la *Ilíada* se conservan varias pequeñas obras conocidas como el *Ciclo Troyano* que intentaron llenar las etapas cronológicas o los huecos que el importante poema no contempla porque básicamente canta o narra la cólera de Aquiles. Dicho Ciclo comprende *Las Ciprias*, supuestamente compuesto por Estasio de Chipre y yerno de Homero, *La Crestomatía* atribuida por algunos a Proclo, un filósofo neoplatónico, la “*Etiópida*”, posiblemente de Arctino de Mileto, la “*Pequeña Ilíada*” de Lesques de Pirra o bien de Mitilene, El “*Saco de Troya*” (*Iliupersis*), quizá asimismo de Arctino, Los “*Regresos*” (*Nóstoi*), quizá de Agias de Trezén, y la *Telegonía* de Eugamón de Cirene que da continuación a la *Odisea*.

Una síntesis narrativa

Decía Heráclito que “La guerra es el padre de todas las cosas y el rey de todo”, (fragmento 8, 53), y no se equivoca en lo que respecta particularmente a la épica. Míticamente se dice que la causa de la guerra de Troya fue provocada por la diosa Eris, la mala, que produce discordia y lucha y guerra, (se supone que Eris, la buena, induce más bien el trabajo y el bienestar). Así, en el principio encontramos una diosa ofendida porque no fue invitada a la unión de la ninfa Tetis y Peleo, (padre y madre de Aquiles) y su rabia y el deseo de venganza la llevó a crear una bella manzana dorada que debía pertenecer, según ella, a la diosa más bella elegida entre Atenea, Afrodita y Hera. El juez fue Paris, un noble pastor troyano; a cambio de la manzana Atenea le ofreció triunfar siempre en la guerra y la inteligencia, mientras Hera le prometió el

⁷ *Fragmentos de épica griega arcaica*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1979, pp. 9 y 11.

reino más poderoso imaginado pero el deiforme antihéroe prefirió la oferta de Afrodita que le ofreció la mujer más bella. Es decir, prefirió el sexo, el amor y la belleza, o como dice el poeta Homero la diosa “le concedió la dolorosa lascivia”; aunque él ignoraba que iba a amar a Helena, esposa de Menelao, el *basileus* o rey aqueo de Esparta.

Fue gracias a un viaje que Paris conoció a Elena y ya enamorados decidieron huir juntos a Troya, lo que provocó que los guerreros aqueos dirigidos por Agamenón, hermano de Menelao el esposo ofendido, embarcaran en sus cóncavas y negras naves con destino al noroeste de la península de Anatolia o Asia Menor para vengarse saqueando y destruyendo la ciudad de Troya y sus aliadas. Homero, el aeda, se encargó de cantar unos cuantos días del año doceavo de dicha guerra, y su canto *La Ilíada* posee una unidad de acción en los 15,469 versos contenidos en XXIV cantos; en sentido literal, su título real sería “El poema de la guerra de Troya”. Para algunos especialistas el poema contiene 12 tragedias, para otros sólo tres, y la visión más crítica encuentra en él sólo dos grandes tragedias: la cólera del “más terrible de los hombres”, el guerrero Aquiles, y la muerte y los funerales de Héctor, el héroe troyano matador de hombres y “domador de caballos”.

Algunos aspectos sociales en la *Ilíada*

El poema contiene muchísimos aspectos que nos hablan no sólo de un mundo idílico o imaginario, sino también de un mundo real que el aedo recordaba, más o menos, cómo estuvo constituido. Por eso no es difícil que el contenido del poema mezcle realidades de la Edad de Bronce (1700-1200 a. n. e.) y de la Edad de Hierro (1200-800 a. n. e.),⁸ es decir, contiene tanto características de la cultura minoica como de la micénica.

A nivel, por ejemplo, de estructura social y política el poema contiene una breve descripción sobre el mundo en que ocurre su acción. En primer lugar nos transmite que el mundo griego en esos momentos estaba organizado

⁸ V. Eric H. Cline, *La Guerra de Troya*, traducción de Javier Alonso López, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

en torno a la casa (*oikos*) aristocrática. Esto lo sabemos gracias a los propios guerreros sobrevivientes que regresaron, o bien por los que murieron en el combate y jamás volvieron a ella, y no vieron más a sus padres, mujeres e hijos. *Oikos* implicaba familia y riqueza o bienes propios como vino y algunos objetos. El poema muestra normalmente familias monógamas con hijos, nueras, yernos y bastardos; a ella se agregaban los sirvientes responsables de atender los tejidos, de moler el grano, y cuidar el campo con los rebaños, las viñas y los huertos. En todo el poema sólo hay un ejemplo de poligamia, con Príamo, rey de Troya, quien tiene su mujer principal, Hécuba, y otras secundarias obtenidas gracias a las alianzas con otros reinos cuyos guerreros participaron en la guerra defendiendo a Troya. También, el jefe de familia y los hijos, tenían concubinas que como vivían todas en la misma casa en ocasiones causaban conflictos. A lo anterior hay que agregar los esclavos adquiridos normalmente en la guerra, como las mujeres y los hijos de los vencidos, o bien mediante la piratería.

El poema también nos habla de la práctica de rescatar prisioneros y liberarlos mediante un pago. El *oikos* que describe Homero recuerda a las descritas por Aristóteles y Jenofonte, —casas con una economía dirigida sólo al sustento de ellas— pero no eran autárquicas pues necesitaban del comercio y metales como el hierro y el bronce, metal último que abundaba en la isla de Chipre. Cerca de la casa del señor estaban las de los amigos nobles (*hetairoi* o *hetairos*), y en la guerra tenían que luchar a su lado, y eran responsables de conducir el carro de guerra, de cargar las armas, y de cuidar el botín conseguido gracias al saqueo. Otra de sus obligaciones era, en caso de que el señor muriera en el combate, defender su cuerpo y evitar que los enemigos se lo llevaran como trofeo. Durante la guerra algunos de ellos vivían junto al señor, como ocurre con Patroclo que vive al lado de Aquiles, y preparaban la comida y el lecho para los invitados en caso de que fuera necesario. Al lado de la casa del señor también estaban los jornaleros (*thêtes*) libres que trabajaban la tierra a cambio de un salario, que posiblemente era muy poco, y los artesanos de los que sobresalían los demiurgos o creadores, los heraldos y los aedos. Por otro lado estaban las masas que participaban en las asambleas,

es decir, el *demos* homérico, a las que se sumaban campesinos libres unidos más por cuestiones políticas que por servidumbre.

En las sociedades descritas por Homero incluso encontramos el *don* junto con varios tipos de intercambio; en ellas era una obligación la hospitalidad y ofrecer comida junto con ropa. En el propio campo de batalla, por ejemplo, aun cuando los amigos lucharan en ejércitos contrarios, en caso de encontrarse, eran capaces de intercambiar algunos presentes o incluso la propia armadura. Otro ejemplo, lo constituye el caso de Agamenón cuando pretende calmar la cólera de Aquiles por la deshonra que le infligió al arrebatarle a la esclava Briseida, y le ofrece una larga lista de regalos que incluso incluyen el elegir como esposa a una de sus hijas, siempre y cuando regrese a la batalla. Asimismo el vino que bebían los guerreros aqueos podía haber sido un regalo del rey jasónida Euneo quien lo transportó de Lemnos en sus naves, o bien fue comprado en los alrededores de Troya con bronce, con hierro, con pieles, o con vacas o esclavos.⁹ En los juegos atléticos en honor de un héroe caído en batalla los participantes recibían premios (*athla*), pero también estaban los premios conseguidos gracias a la guerra como armas, o el dinero pagado por rescatar un prisionero o incluso un cadáver. Es curioso que desde entonces eran más apreciados los objetos que poseían una especie de genealogía, es decir, que habían pertenecido a alguien importante; por ejemplo, las armas de Aquiles forjadas supuestamente por el dios Hefesto. También se acostumbraba el intercambio de dones entre iguales, y el pueblo aceptaba y reconoce que tanto el *basileus*¹⁰ (especie de rey principal) y el resto de los *basileis*, debían gozar de privilegios, aunque en ocasiones no se distinguieran precisamente por su generosidad.

Igualmente los grupos humanos no carecían de asamblea y de *thèmistes* o vida política. Precisamente la larga enumeración o “famoso catálogo de las naves” descrito por Homero indica un ordenamiento político de los aqueos

⁹ La venta del vino da la idea de que Euneo podía ser una especie de rey dedicado al comercio y responsable de abastecer al ejército de los aqueos, además de dedicarse a otros negocios como el rescate de prisioneros. Homero, *Ilíada*, traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Gümes, Gredos, Madrid, 1991, (VII 465 ss. y XXIII 747).

¹⁰ Más adelante veremos alguna referencia específica sobre este concepto.

por lo menos en tres niveles: pequeñas aldeas calificadas en ocasiones como *poleis*, reinos sometido a un rey, y una comunidad panaquea.¹¹ Pero sobre todo es en la descripción de la cubierta del asombroso escudo de Aquiles, forjado como ya señalamos por el cojitranco Hefesto, en donde encontramos diferentes escenas relacionadas con la *polis*: además de figurar en él los cuatro elementos, los astros y algunas de sus constelaciones, estaban dos ciudades; una celebrando unas bodas, pero también realizando un juicio sobre dos hombres que pleiteaban a causa de un asesinato y reclaman, junto con sus partidarios, un arbitro justo que debía recibir dos talentos de oro colocados en el piso. Mientras los heraldos calmaban a la gente: “Los ancianos/estaban sentados sobre pulidas piedras en un círculo sagrado/y tenían en las manos los cetros de los claros heraldos,/con los que se iban levantando para dar su dictamen por turno”. Al lado de la anterior ciudad estaba otra asediada por dos ejércitos que deliberaban entre saquear toda la ciudad o repartir sus riquezas en dos lotes, y mientras las mujeres y los niños y los viejos de los sitiados defienden el muro, algunos guerreros salen conducidos por Ares y Palas Atenea dispuestos a emboscar a lado de un río a dos pastores y arrebatarles sus vacas y ovejas. Pero de pronto llegaban guerreros montados a caballo, y entre los dos ejércitos se arrojan unos a otros las lanzas, y están presentes la Disputa, el Tumulto y la Parca. En otra escena unos campesinos barbechan un terreno, al llegar al límite de él un hombre les ofrece una copa de vino; en una más otros trabajan las tierras de un rey, cegando y haciendo hatos de paja, mientras él los mira feliz cogiendo su cetro, y mientras los heraldos y las mujeres preparan un buey ya muerto para el banquete. El dios igualmente grabó en el escudo una espléndida viña, y jóvenes mujeres y hombres cargando cestas llenas de frutos mientras bailan al ritmo de una lira homérica o forminge (*phorminx*) celebrando la cosecha, y una manada de vacas custodiadas por cuatro pastores y nueve perros, y dos leones matan a un toro y desgarran a un buey ante las impotentes miradas de los boyeros y, al lado, estaba una manada de ovejas dentro de una cañada donde había establos y chozas, y una pista de baile parecida a la que Dédalo fabricó en Creta

¹¹ *Ilíada*, op. cit., (II 490-775).

para Ariadna, y los jóvenes bailaban cogidos de las muñecas celebrando haber ganado unos bueyes como dote, y ellas portaban guirnaldas y ellos cuchillos, y corrían formando ya círculos, ya hileras, y la multitud alrededor de la pista admiraba el espectáculo y dos acróbatas en el centro realizaban piruetas, y todas las escenas estaban cubiertas por el “poderío del río océano” grabado en el borde extremo del escudo.¹²

Ahondando un poco más en la organización social y política que se encuentra en la *Ilíada* el helenista Carlier opina al respecto que:

La Grecia de Homero parece, pues, caracterizarse por la superposición de tres tipos de comunidad política, aunque esta superposición no implica ninguna organización federal. El Consejo panaqueo no comprende a todos los jefes de contingente, únicamente a los reyes que son reconocidos como los más poderosos, los más valientes o los más prudentes por el conjunto de la armada panaquea. La *Ilíada* menciona en dos ocasiones al grupo de ancianos, elite de los panaqueos (II, 405-408 y X, 18-110): reúne, además de a los dos atridas, Agamenón y Menelao, a Idomeneo, Néstor, Diomedes, Ulises y los dos Áyax. Aquiles, evidentemente formaba parte de este Consejo antes de la secesión.¹³

Precisamente lo anterior parece confirmarlo el orden que guardaban las naves aqueas varadas en la playa por recomendación de Néstor —viejo guerrero que pertenecía al consejo de los ancianos— a Agamenón, con el fin de aglutinar el ejército y dotarlo de más eficiencia, y quizá de acuerdo a la valía de los integrantes. Él dijo que lo sugirió así porque era conveniente agrupar a los hombres por sus *phulon* (posiblemente aldeas), y por fraternías, permitiendo así que cada una se defendiera unidamente entre sí.¹⁴

¹² *Ib.*, (XVIII 480 ss.).

¹³ Pierre Carlier, *Homero*, traducción de Alfredo Iglesias Diéguez, Akal, Madrid, 2005, p. 162. Respecto a la estructura social que Homero describe hemos seguido principalmente los puntos de vista de este autor. En la versión de Emilio Crespo Güemes las partes de la *Ilíada* citada por Carlier corresponden a II, 405-435 y X, 15-130.

¹⁴ En la traducción española de la obra de Carlier, Néstor dice: “[...], distribuye a los hombres por *phulon* y por fraternías, Agamenón, de modo que la fraternía defienda a la fraternía y el *phulon* al *phulon* (II., II, 362-363”, p. 162, *Ib.* En la traducción de Crespo, Néstor dice: “[...] distribuye a los hombres por tribus y clanes, Agamenón, de modo que el clan defienda al clan, y la tribu a la tribu”, *Ib.*, III, 360-365.

Lo anterior claramente nos indica que la Grecia que describió Homero se organizaba por fraternías y tribus, y todas las comunidades tenían una asamblea (ágora), y los ancianos y uno o más consejos solían deliberar en ella. Lo cual permite pensar que, hasta cierto punto, la ejecución del acto o el actuar ya estaba precedido por la deliberación. Lo que fue trascendental puesto que la palabra y el diálogo iluminan el mundo, así como la vida, el interior de cada uno y el de todos, y es lo único que puede permitirnos seguir viejos caminos o rechazarlos e inaugurar otros que nos permitan caminar de lo indeseable a lo deseable.¹⁵

Por lo visto, la deliberación era un acto propio de los integrantes del seno del consejo, y la hacían privada o pública, —según conviniera—, en la Asamblea Popular, delante del *damos*, donde nada más hablaban los que tenían derecho a “aportar su opinión” (*boulèpheroi*), y lo hacían enarbolando el cetro en la mano. El pueblo podía expresarse gritando, ya para mostrar su aprobación o rechazo de la decisión tomada, sólo que el rey no tenía la obligación de tomarla en cuenta, y si lo hacía debía mostrar que era a él a quien correspondía la última palabra. Los presentes también podía murmurar o de plano callar indicando su desacuerdo, pero había ocasiones en que les preguntaban directamente su opinión. La Asamblea, al igual que el Consejo, no votaban, y los ancianos tenían derecho a hablar libremente e incluso reprochar al rey, pero aún así como en el caso anterior, él finalmente decidía. Para Carlier es claro que el “sistema político de Homero se puede resumir con la fórmula siguiente: ‘el pueblo escucha, los ancianos proponen y el rey dispone’”.¹⁶ El *dèmos* sobre todo acudía al ágora para discutir asuntos públicos de manera no oficial, para presenciar los sacrificios y los procesos, o simplemente para saludarse y platicar.

¹⁵ Para Lledó “Las palabras que podemos decir son, en el fondo, las palabras que podemos decirnos. Pero este lenguaje interior (el homérico) participa ya de un saber y una mirada —*eidénai*— que lo busca y que vislumbra las imágenes verbales, la coherencia que forma ese singular conocimiento, a pesar de que, en ese momento de la cultura, el individuo se cobije aún en el cálido y usual rescoldo del clan familiar”. “Conócete a ti mismo” en *Amistad y Memoria*, FINEO, México, 2008, p. 108.

¹⁶ Carlier, *ib.*, p. 164.

La *oikos* y la *polis* (casa y ciudad) constituyen un tejido humano, y en él los hombres adquieren identidad, y vínculos, papeles que desempeñar, responsabilidades y deberes que les permiten ser virtuosos. En la sociedad homérica sobresale la virtud guerrera, es decir, había una ética de la guerra porque la sociedad la requería para sobrevivir. El *pallikari* era el guerrero joven, fuerte y valiente, capaz de defender a su familia, morir por ella y por todos los otros. En el combate estaban siempre al frente de las filas y eran los primeros en luchar (*prómachoi*) junto con los nobles educados y versados en ella (*Áristoi*), quienes eran propiamente los héroes. Tenían una específica responsabilidad social y era cuidar de la comunidad, y en caso necesario morir por ella como agradecimiento a que esta los alimentaba. Por lo mismo su estatus social era alto y poseían virtudes que debían demostrarse en el combate, las que llevaron a la “ética guerrera” que consistía en “sobresalir y ser más que los demás”. Si bien atacar y defender eran acciones altruistas, también eran egocéntricas pues los guerreros buscaban perpetuar su recuerdo, y sabían que la guerra era cruel y bárbara, y quizá por eso podemos ubicarlos entre la naturaleza y la cultura, y más que por sus hazañas podemos admirarlos por su conciencia.

Los guerreros buscaban sobre todo obtener “fama”, “gloria”, es decir *Kleós*, y el objetivo del aedo era cantar acerca de ella. Los hombres tenían *Kleós*, esto es, eran célebres de manera general o bien porque sobresalían en alguna práctica, como el arco, la lanza, o en alguna actividad deportiva. También estaba la *Timé* entendida como “honor” o “estatus”, pero ella era relativa porque a la muerte del hombre sólo sobrevivía su *Kleós*.

El título máximo de la realeza parece que era *anax*, y el verbo *anassein* se entendía como “ejercer un poder real” sobre una ciudad o tal y como Zeus lo tenía sobre los otros dioses y sobre los hombres. Agamenón en la *Ilíada* aparece como *anax andrón* o “señor de guerreros”, pero parece que dicho término igualmente se aplicaba a “pequeños reyes” y a los señores que eran importantes; no obstante, el título sobre todo se destinaba a los dioses y al señor de la *oikos*. En sí, era un término ambiguo indistintamente aplicado a quien domina y manda en un reino, en una casa importante o entre los dioses. Pero mientras *anax* es singular, el término *basileus* se usó tanto en plu-

ral como en singular para designar a un hombre o a un grupo, pero no tenía nada que ver con la aplicación de *anax*. Según Carlier, el plural *basileis* incluso se usaba para dirigirse a los ancianos responsables de buscar soluciones a los problemas de la comunidad, y el singular para el que poseía el derecho a guiarla y ordenarla, y decidía que consejo u opinión seguir.

A la interpretación de que *basileus* significaba “rey soberano” se ha opuesto el término *basileuteros* y el superlativo *basileutatos* o “rey supremo” como lo era Agamenón gracias a su linaje, a sus tesoros, y a sus navíos, sin embargo, los demás poderosos no eran menos reyes. Según el autor antes citado, en la *Ilíada* el término *basileus* no significa jefe o noble y, en definitiva, como las palabras no solamente son ambiguas, también ellas cambian como ocurre con todos los lenguajes, por eso:

Es lógico [...] declarar que la traducción tradicional de *basileus* por ‘rey’ debe ser abandonada. Sin embargo, en tanto que el *basileus* homérico es siempre un jefe de comunidad política, que decide en última instancia, en tanto que posee el cetro y a menudo es hereditario, es difícil determinar qué término moderno le convendría mejor que el de ‘rey’. Dos precisiones se imponen a partir de este momento: estos reyes no están a la cabeza de estados propiamente dichos, sino de comunidades políticas superpuestas; la dignidad real no es en absoluto sinónimo de ‘monarquía’. Todo lo contrario, el rasgo más definitivo de las instituciones homéricas es la estrecha asociación del *basileus* y los *basileis*, del rey y de los reyes.¹⁷

No obstante, el *basileus* poseía *géras* u honor y ventajas: tenía derecho, por ejemplo, a elegir lo mejor del botín, la mejor carne, o el mejor vino, junto con prerrogativas políticas como aconsejar o reprender a los guerreros en el combate, y era una “realeza soberana” como Príamo, el rey troyano. Por ejemplo, cuando se repartía el botín de guerra, el rey presidía la Asamblea y mandaba a los ancianos con voz en el Consejo, y además de que tomaba lo que era de su agrado solía otorgar un *géras* al mejor guerrero. El pueblo

¹⁷ *Ib.*, p. 167.

podía aceptar con gusto o a disgusto pero, como ya antes señalamos, era el rey quien decidía, luego dividía en partes iguales lo saqueado y realizaban un sorteo para decidir qué parte le tocaba a cada quien.

Pero contradictoriamente parece que el *gerás* no era definitivo, y si Agamenón podía recuperarlo, igualmente los aqueos más sobresalientes. En efecto, el *gerás* de Aquiles, luego de 23 guerras, había sido Briseida, mientras que en los otros repartos tuvo que conformarse con lo obtenido por sorteo. En ese mismo reparto el *gerás* de Agamenón fue Criseida, hija de un sacerdote consagrado a Apolo quien se la reclamó al rey, pero este se negó a devolvérsela. Entonces el dios para castigarlos envió la peste al campamento aqueo. El rey, indignado, cedió y tuvo que regresar al sacerdote su hija, pero exigió a cambio que todo el botín sorteado volviera a reunirse para que él nuevamente escogiera de acuerdo con su deseo, pero finalmente optó por despojar a Aquiles de Briseida, lo que llevó a la cólera de este.

No obstante, el *gerás*, aunque fuera hereditario, parece que era el pueblo quien lo otorgaba al rey, o al menos así se plantea varias veces en la *Ilíada* en relación con la mencionada disputa por Briseida. Al respecto el pelida Aquiles le reprocha a Agamenón: “Además me amenazas con quitarme tú mismo el botín/por el que mucho pené y que me dieron los hijos de los aqueos”; y luego Diomedes lo confirma diciendo al rey: “Ni tú, aun siendo valeroso, quites a éste (Aquiles) la muchacha;/déjasela, pues se la dieron como botín los hijos de los aqueos/”, y asimismo la propia diosa Tetis, madre del pelida, cuando suplica al dios Hefesto que le fabrique al hijo un broquel, un yelmo, grebas y coraza, un poco antes le informa que: “La muchacha que los hijos de los aqueos le reservaron en prenda/se la ha quitado de las manos el poderoso Agamenón”.¹⁸

Para Carlier la disputa entre Agamenón y Aquiles pone sobre todo de relieve el conflicto de dos reyes ambiciosos, no obstante, la situación es más compleja y responde más bien a la visión trágica sobre la vida muy propia de la Grecia antigua. Tanto el ser como el pensar siempre son producto de una enseñanza social. La *Ilíada* se centra en la ética heroica, en sus límites y con-

¹⁸ Homero, *Ilíada*, op. cit., I, 160, 275; XVIII, 440.

tradiciones, pero igualmente nos enseña que la virtud tiene limitaciones. Es por eso que la tragedia provoca en la audiencia *pathémata* o experiencias y emociones como piedad y temor; piedad o pesar por el infortunio que sufre un hombre que no lo merece porque es un *spoudaíoi* (hombres nobles, excelentes, honrados). Pero dicha contradicción resalta los problemas que toda cultura tiene porque:

los valores y costumbres de una cultura viva no constituyen un conjunto cerrado de normas de conducta y de creencias coherentes en sí mismas; la cultura es más bien un conjunto de ambigüedades y de problemas por resolver. Tal vez comprendemos mejor una cultura cuando sabemos cuáles son los conflictos que más a menudo surgen en su interior y qué problemas es más probable que resulten insolubles. El poeta persigue esta comprensión; esto es lo que hace de él un imitador. El drama es posible en el arte gracias exclusivamente a que es la condición normal de la vida.¹⁹

En efecto, el infortunio injusto nos muestra los problemas de la cultura, y nos lleva a sentir piedad por él y tomar así conciencia de nuestros límites y de nuestras propias verdades: la vida no siempre nos favorece, la verdad no necesariamente es premiada, el vicio no por fuerza es repudiado, la virtud no siempre da felicidad, y lo único verdadero es el dolor. El poeta nos dice que la tragedia existe porque la vida no es fácil, y lo demuestra mediante las acciones fallidas de sus personajes que caminan hacia la desgracia sin poder evitarlo, y experimentamos piedad gracias a que aprendemos o ya sabemos cómo es la vida.

Para el helenista Redfield la cólera de Aquiles es provocada colectivamente porque toda sociedad es inestable. Agamenón es *basileus* de *basileis*, porta el cetro de Zeus y es indispensable para que la comunidad funcione, pero es injusto, no es buen guerrero, y la responsabilidad que tiene lo rebasa. Aquiles en cambio es un *semidios* —lo que no evita que pierda su *gerás*—, y sabe que no es inmortal y que su destino es morir joven. Agamenón no está a la altura de su responsabilidad: hemos visto que no escuchó los súplicas

¹⁹ James M. Redfield, *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Destino, Barcelona, 1992, p. 159.

del sacerdote pidiéndole liberar a su hija hasta que Apolo envió la peste a los guerreros y fue por eso que estos apoyaron al sacerdote. El rey estaba en una disyuntiva: si devolvía Criseida a su padre renunciaba a su *gerás* y a la vez debilitaba su honra, y si se quedaba con ella empañaba su autoridad. Pero para resolver el problema fue Aquiles quien realmente convocó a asamblea antes que Agamenón y este, ante ella, se vio obligado a entregar a la chica con su padre, pero, como ya vimos, enfurecido exigió a cambio un nuevo regalo, y luego de una acalorada discusión el rey terminó por despojar a Aquiles de Briseida para no perder estatus y autoridad, esto es, para recuperar su *timé* (honor, estatus) a costa de quitarle a Aquiles su regalo, lo cual explica la cólera de este.

Como se sabe, Aquiles indignado, (tiene *chólos* palabra que indica algo más que cólera) abandona el combate y se refugia en sus naves y mientras “digiere” su ira, observa impasible como Héctor, el mejor guerrero de los troyanos, arrincona con sus soldados a los aqueos en sus naves. Realmente Agamenón ha provocado la *chólos* de Aquiles, y traicionado a la comunidad que dirige; es por eso que el guerrero al alejarse se vuelve crítico y burlón como cuando rechaza los regalos que el rey luego le envía para reconciliarse.²⁰ En esta disputa el poeta enfatiza, mediante el drama, una importante contradicción social: la comunidad necesita figuras que, a pesar de todo, en un momento dado y contradictoriamente, rechaza que vivan en ella. Es decir, la sociedad homérica exigía al guerrero una ética, el honor, y si le pide que renuncie a ella, lo único que consigue es que el ofendido se rebele: se reconocen y nombran como “cóleras heroicas”. Es lo que ocurre cuando Agame-

²⁰ Aquiles, cuando rechaza los regalos de Agamenón, que incluyen a una de sus hijas, dice de él: “[...] siempre imbuido de desvergüenza. Pero a mí ni mirarme/a la cara osaría, aunque sea tan desvergonzado como un perro./[...] El providente Zeus le ha quitado el juicio./Odiosos me son sus regalos y los aprecio como a un ardite./Ni aunque me dé diez o veinte veces todo/cuanto ahora posee y otras cosas que tuviera de otro sitio/[...] /ni aunque me diera tantos bienes como granos de arena y polvo,/ni siquiera así Agamenón lograría ya persuadir mi ánimo,/si antes no me paga entera la afrenta, que devora el corazón./Con una hija de Agamenón Atrida no me pienso casar,/ni aunque rivalizara en belleza con la áurea Afrodita/y emulara en sus trabajos a la ojizarca Atenea./Ni así me casaré con ella. Que escoja a otro de los aqueos que le cuadre y que sea rey en mayor grado que yo”. *Ib.*, IX, 370 ss.

nón despoja a Aquiles de Briseida, y la comunidad no hace nada para frenar el deseo del rey, por eso el héroe está obligado a renunciar a su ética y, por lo mismo, al núcleo social.

Posteriormente Patroclo, el gran amigo de Aquiles, a sugerencia de Nestor, se disfraza con las armas del périda, y pese a la advertencia de este, persigue a los troyanos y encuentra la muerte a manos de Héctor. Aquiles regresa al combate y veng a Patroclo matando a Héctor y luego de humillar su cuerpo, permite que el rey Príamo recobre el cadáver de su hijo para que lo honren los troyanos. Hay que observar que cuando el héroe vuelve a la guerra no lo hace porque se ha reconciliado con Agamenón, sino por el dolor del amigo muerto; la afrenta que el rey le infligió no ha sido borrada o corregida.²¹

Héctor, en cambio, era un hombre bueno, y a pesar de que él no provocó la guerra, a lo largo de ella asumió su papel de líder como hijo del rey; era un gran guerrero, buen hijo, buen esposo y buen padre, y murió como héroe defendiendo a su ciudad y a su gente, y cumpliendo su deseo de estar muerto antes que ver a su esposa Andrómaca esclavizada y a su hijo asesinado. Su virtuosa vida, como vemos, de nada le sirvió ante la violencia de un destino que ni los propios dioses podían impedir. Pero la figura de Héctor desempeña un papel muy importante en la trama de la *Ilíada*. Aquiles, ciertamente, es un personaje trágico que causa la tragedia de otros. Héctor, en cambio, es humano, y un héroe de segunda fila, pero su vida es descrita con muchos detalles; nos son conocidas las ligas con su comunidad y las relaciones que tiene con padres, hermanos, parientes y con su esposa. En el poema, Héctor aparece poco a poco, pero curiosamente está presente en todos los cantos, y su figura gradualmente va cogiendo fuerza. Al final, cuando enfrenta al terrible périda sólo le queda la esperanza de conservar su *Kleós*: como él mismo dice “Permitidme, pues, no perecer sin esfuerzo y sin fama. Sino en alguna gran hazaña de la que se pregunte a los hombres venideros”.²² Así, mediante su valiente acto, su figura se convierte en inolvidable, y ejemplar, y en tema

²¹ Redfield, *Ib.*, pp., 194 y ss.

²² Redfield, *Ib.*, (xxii, 300–305) p. 81. En la versión de Crespo Gümes, *op. cit.*, dice: “Más ahora el destino me ha llegado/. ¿Qué al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria,/sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros!” *Ib.*, p. 548.

de canción (*aoídimoi*), que es el mejor premio que la sociedad puede otorgar: pasar a formar parte de la memoria colectiva de manera inmortal. Y es que el poema también pone de relieve que la contienda es algo terrible para las sociedades, no obstante, ella, sobre todo en un mundo dominado por la ética de la guerra, también resulta indispensable para la felicidad.

Y si bien el poema en su inicio pretende recordar la figura de Aquiles y su cólera —el héroe trágico que también causa la tragedia de otros—, no obstante, su figura se ve desplazada y, a la vez, complementada, por un modesto héroe que enseña virtudes y obligaciones que no dejan de ser antinómicas: Héctor, el fiel protector de Troya, está obligado a elegir entre la felicidad y seguridad de su familia, y entre asumir su responsabilidades colectivas, pero nunca duda de lo que debe hacer, y con su muerte pone de relieve el valor y la complejidad de las relaciones sociales; pero no sólo eso, de acuerdo con el agudo análisis de Redfiel:

La historia de Héctor, sostendré yo, es una acción trágica según el molde clásico; es el relato de un hombre algo mejor que nosotros que cae víctima de su propio error. Constituye una muestra de la complejidad trágica de la *Ilíada* el que el verdadero héroe trágico del poema sea un personaje secundario; el poeta de la *Ilíada* dispuso una acabada tragedia como trama secundaria dentro de un plan más ambicioso y grandioso.²³

En efecto, el hermoso poema desde su inicio plantea dos figuras contradictorias, la del semidiós aqueo y el héroe troyano (el más nombrado en el poema), y el conflicto sólo se resuelve al final con la muerte del hombre generoso y noble que el lector atento descifra y comprende su situación, y por ello uno no deja de identificarse con su figura.

Inicio de la ética griega en la *Ilíada*

Para Emilio Lledó en la épica homérica también encontramos implícita y explícita una de las primeras descripciones acerca de los actos humanos en

²³ *Ib.*, p. 203.

una sociedad determinada por la guerra. Una sociedad agonal, y por lo consiguiente trágica, cuyo eje giraba en torno al héroe y sus hazañas y, por lo mismo, no hay en ella reflexiones o teorías respecto al bien o al mal. Fue una sociedad centrada más bien en los valores y los actos que permitían o ayudaban, en condiciones difíciles, a la sobrevivencia de los sujetos.

En ella no encontramos presupuestos acerca de supuestas esencias humanas sino más bien cómo los individuos y los grupos sociales construían sociedades y expresaban su historia. La concepción del bien o el mal desde un punto de vista ético apenas se percibe, y sólo tenemos al guerrero cuyo comportamiento, determinado por sus condiciones, constituía una especie de moral.

No obstante, quizá, es en la *Ilíada* donde encontramos por primera vez algunas exhortaciones a la virtud. Una de ellas ocurre cuando Agamenón para recuperar su *kleós* y con él su estatus, despoja a Aquiles de Briseida y este, ofendido, decide en un primer instante matar al rey de reyes. Entonces ocurre que la diosa Palas Atenea se le aparece sólo a él, y le dice al oído que está ahí para calmar su ira, su enojo (*chólos* o *thymós*), y lo exhorta a la moderación, a la prudencia (*phronésis*). Pero la diosa en ningún momento apela a una moral, sólo sugiere al guerrero no hacer caso de su impulso, esto es, lo invita a frenar su excitación, su emoción, y así le permite elevarse y ser diferente a la mala bestia. La disuasión impide el mal de matar al rey de reyes gracias a la reflexión que apela a la inteligencia que corresponde a la cultura del momento. Situación de la que se desprende que evitar o invitar a no actuar mal es un motivo útil y central en el convencimiento. También, el pasaje del canto, está inculcando temer a lo impulsivo, al *aidós*. Además, debemos considerar que en la Grecia arcaica la virtud o *areté* y lo bueno o *agathós* son términos que pertenecen a lo útil o capaz y no propiamente a la concepción moral de poseer “buenos sentimientos”. Son términos que más bien se aplican al guerrero homérico entendiendo que es capaz o destacado en el combate. Por lo tanto, podemos considerar que la moderación o disuasión que Atenea aconseja a Aquiles forma parte de una ética en formación.

Algo parecido encontramos cuando Ulises, invitando al héroe a regresar a combatir, le recuerda que cuando este partió de Ftía para reunirse con

Agamenón, Peleo, su padre, le recomendó: “¡Oh hijo mío! La fortaleza Atenea y Hera te la darán si así lo quieren/. Tú el altanero ánimo/domina en tu pecho, que la templanza es lo mejor./Pon fin a la disputa, causa de males; y así más te apreciarán los argivos, tanto jóvenes como viejos”.²⁴ La templanza y evitar disputas son actitudes que se mezclan en el poema junto con otras recomendaciones. Justo a las palabras de Ulises, y en relación con el mismo momento, el emisario Fenix, quien forma parte de la comisión que intenta convencer a Aquiles de deponer sus negativas, le dice: “Soy la escolta que te dio Peleo, el anciano conductor de carros,/aquél día en que te envió de Ftía ante Agamenón, cuando solo/eras un niño ignorante aún del combate, que a todos iguala,/y de las asambleas, donde los hombres se hacen sobresalientes./Por eso me despachó contigo, para que te enseñara todo eso,/a ser decidor de palabras y autor de hazañas”.²⁵

Respecto a la disuasión y consejos los aqueos igualmente contaban con la figura de un viejo guerrero, Néstor, “el de meliflua voz” y “sonoro orador de los pilios,/de cuya lengua, más dulce que la miel, fluía la palabra”, y a quien los guerreros respetaban y estimaban. Él, junto con otros guerreros importantes, buscó cambiar la actitud de Aquiles, y para ello recurrió a Patroclo. Luego de contarle y quizá embelesarlo con sus hazañas, le dijo que debía recordar las palabras que le había dicho Menecio, el anciano amigo de Aquiles: “Tú tienes más edad, aunque él en fuerza sea muy superior./Por eso dirígele sagaces palabras y dale buenos consejos/y buenas indicaciones. Él te hará caso, pues es para su bien’./Eso te encomendaba el anciano y tú lo olvidas. Mas aún ahora/deberías decir eso al belicoso Aquiles a ver si te hace caso./¿Quién sabe si con la ayuda de una deidad conmueves su ánimo/con los consejos? Buena es la advertencia de un compañero./Y si es que trata de eludir en sus mientes algún vaticinio/y le ha revelado algo de parte de Zeus su augusta madre, que al menos te envíe a ti y que te acompañe la restante hueste de mirmidones, a ver si resultas ser la salvación de los dánaos./Y que

²⁴ Homero, *Ilíada*, *op. cit.*, IX, 295 ss.

²⁵ *Ib.*, IX, 442 ss.

te dé sus bellas armas para llevártelas a la batalla,/a ver si te confunden con él y renuncian al combate/los troyanos, y los marciales hijos de los aqueos respiran de su quebranto”.²⁶

Por lo visto el poeta enseña la importancia de los consejos y la probabilidad de su eficiencia tal y como ocurre en la propia vida. La importancia de las palabras se reafirma sólo cuando son escuchadas y obedecidas. Néstor, el anciano más sabio, convence a Patroclo pero no sabe y no podía saber que al sugerirle a disfrazarse con las armas de Aquiles le estaba enviando directamente a su muerte. Esto nos dice que la obediencia ciega a las recomendaciones pueden llevar directamente a la tragedia: Patroclo, envalentonado con las armas de Aquiles encuentra la muerte, pero, paradójicamente, ella va a servir para que el péliba regrese al combate para vengar al amigo, y así, a su vez, él mismo se aproxime más a la propia. La ingenua obediencia de Patroclo, y quizá la costumbre de obedecer y respetar al viejo por su sabiduría, el poeta la contrasta ni más ni menos con las figuras de Héctor y el “soberano Polidamante” o “admirable Pantoida”, compañero de lucha, hijo de Pantoó, sacerdote de Apolo, había nacido la misma noche que Héctor, y este, en todo momento se niega a seguir sus consejos. En una de sus primeras apariciones le dice: “¡Héctor! Siempre en las asambleas hallas cómo censurar/los buenos proyectos que expongo, porque no es adecuado/*que uno del vulgo exponga opiniones discrepantes en el consejo/o en el combate, sino que incremente constantemente tu poder./Pero esta vez te voy a decir lo que me parece que es lo mejor./No debemos ir a luchar con los dánaos alrededor de sus naves*”.²⁷ Al príncipe troyano, guiado por su ardor bélico, no le cuesta ningún trabajo sostener lo contrario. No obstante, con sus palabras Polidamente pone de relieve lo que luego dirán los trágicos: el vulgo también puede decir la verdad porque ella no puede ser monopolio de nadie: lo mismo la puede decir el rey Agamenón que su porquerizo. Y aún cuando todavía no existe la palabra *parresía* que se refiere a el hablar con franqueza —se considera que esa palabra la encontramos primero en las obras de Eurípides— Polidamente en su intervención

²⁶ *Ib.*, XI, 785 ss.

²⁷ *Ib.*, XII, 210 ss., las cursivas son nuestras.

aparece ya como un guerrero deseoso y capaz de decir la verdad porque ama a todos los troyanos y desea su bien en un momento tan delicado como lo es la guerra, y no teme a la ira del poderoso Héctor.

Más adelante la claridad y la sinceridad de Polidamante reaparece. Ahora le dice al “pastor de huestes”: “¡Héctor! Bien reacio eres a hacer caso de los consejos./Como la deidad te ha dotado mejor para las hazañas bélicas,/pretendes saber más que los demás en el consejo./Más no es posible que hayas podido reunir en ti todo a la vez;/pues la divinidad ha otorgado a uno las hazañas bélicas,/a otro la danza, a otro la cítara y el canto,/y a otro Zeus, de ancha voz, le infunde en el pecho juicio y cordura; y de este muchas personas obtienen ganancia,/a muchos salva y quien más reconoce su valía es quien lo posee”.²⁸ Héctor, en esta arena atendió la propuesta de Polidamante consistente en juntar a los paladines y discutir si los troyanos debían continuar luchando cerca de las naves aqueas o bien replegarse, porque este temía que el “matador de hombres” se reincorporara al combate. Lo cual efectivamente ocurrió luego de morir Patroclo y, debido a eso, una noche antes de que Aquiles regresara a masacrar troyanos y a sus aliados, el consejo se volvió a reunir y nuevamente: “El primero en tomar la palabra fue el esmerado Polidamante/Pantoida, el único que veía lo que había delante y detrás; era compañero de Héctor —ambos habían nacido la misma noche—, pero aquél descollaba por sus opiniones y éste por la pica”. Por cariño a los otros sugirió que debían regresar a refugiarse a la ciudad pues estaban lejos de ella, evitar una masacre en las llanuras, y desde sus altas murallas podían perfectamente repeler cualquier ataque y ponerse a salvo incluso de la furia del mirmidón. Héctor no fue de la misma opinión y creyó que podía continuar venciendo a los aqueos acorralados al lado de sus naves y: “[...] Si es verdad que el divino Aquiles ha salido de las naves,/peor será para él, si es eso lo que quiere. Yo no pienso/huir fuera del entristecedor combate, sino que me plantaré/delante a ver quién se lleva una gran victoria, si él o yo./Enialio es imparcial y también mata al matador”.²⁹

²⁸ *Ib.*, XIII, 725 ss.

²⁹ *Ib.*, XVIII, 245 ss.

Pero el hijo de Pantoó tenía razón, al otro día muchos troyanos son masacrados por la furia incontenible del aqueo, y otros huyen a refugiarse a la ciudad, incluyendo a Héctor. Sólo que este decide quedarse en la entrada, ante las puertas, deseando enfrentar a Aquiles y hace caso omiso de la sugerencia de sus padres de ponerse a salvo. No obstante, el héroe se apesadumbra y recapacita, y lo primero que le viene a la mente es la vergüenza que debe sufrir ante su compañero: “¡Ay de mí! Si me meto en las puertas y en las murallas, /Polidamante será el primero en cubrirme de oprobios, /pues me ha ordenado guiar a los troyanos hacia la ciudad/esta noche maldita en que el divino Aquiles ha dejado la calma. /Más yo no le hecho caso, y ¡cuánto mejor habría sido!/Ahora que ha perecido la tropa por culpa de mis necedades, vergüenza me dan los troyanos y troyanas, de rozagantes mantos, /no sea que alguna vez alguien vil y distinto de mí diga: /Héctor, por fiarse de su fuerza, hizo perecer la hueste. /Así dirán; y en ese caso para mí habría sido mucho mejor/enfrentarme contra Aquiles y regresar después de matarlo o perecer yo mismo con gloria delante de la ciudad”.³⁰

Como vemos, para el héroe era más importante conservar la *areté* que su propia vida, antes que las súplicas de sus padres o su propia familia, está la vergüenza ante el amigo, y el dolor que por su error, producto de un mal cálculo, muchos estén muertos. No obstante, el héroe tiene miedo, pero ¿quién no? Por un momento piensa que puede negociar con Aquiles, pero sabe que será inútil, así que sólo le queda encarar su situación, a sí mismo se dice: “Más no es el momento de remontarse a la encina y a la piedra, /ni de charlar con él de las lindezas de una doncella y un mozo/ni de las ternuras que una doncella y un mozo se intercambian. /Más vale entablar la disputa cuanto antes. /¡Averigüemos a quién de los dos tiende el Olímpico su honor”. Por momentos el miedo lo cubre y huye despavorido, y Apolo le infunde furor y fuerza en las rodillas para correr, pero entonces la Tritogenía Atenea finge ser su hermano el “deiforme Deífobo” (o el que infunde miedo al enemigo), y le da ánimos para asumir la lucha al grado de que, enfrentando a su perseguidor, ahora le hace saber que ya no huirá más de él: “Tres vueltas he dado

³⁰ *Ib.*, XXII, 100 ss.

a la gran ciudad del divino Príamo/sin osar resistir tu ataque; más ahora el ánimo me impulsa/a detenerme frente a ti, y te apresaré o me apresará”. Aquiles le arroja su lanza, pero el héroe la esquivo y animado le dice: “¡Has errado, Aquiles, semejante a los dioses!/No conocías gracias a Zeus mi sino contra lo que afirmabas! No has resultado ser más que un charlatán y un embustero/que quería asustarme para hacerme olvidar la furia y el coraje./No será por la espalda y huyendo como me clavarás la pica;/¡en el pecho, según vaya furioso en derechura, húndemela,/si es que el dios te lo ha otorgado!”. Héctor arroja su pica y da en el escudo del périda, pero no logra traspasarlo; y pronto se da cuenta que la diosa le ha tendido una trampa, que su muerte está cerca. No obstante, no se rinde ante su destino y exclama: “[...], más ahora el destino me ha llegado./¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria,/sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros”. Y Aquiles le clava la lanza en el cuello y el moribundo todavía le ruega que no mancille su cuerpo y lo entregue a sus padres, pero el soberbio vencedor se niega y entonces con sus últimas palabras le advierte: “Cuidate ahora que no me convierta en motivo de la cólera/de los dioses contra ti el día en que París y Febo Apolo te/hagan perecer, a pesar de tu valor en las puertas Esceas”, y el rey mirmidón lo despide con la certeza de que “Mi parca yo la acogeré gustoso cuando Zeus/quiera traérmela y también los demás dioses inmortales”.³¹

Sin duda, oír o no oír consejos no necesariamente evita la tragedia porque el azar, máxime en la guerra, juega un papel muy importante. Y por lo visto el héroe homérico sabía y no sabía su destino, pues como guerrero corría siempre el riesgo de morir. O quizá también porque sabían que un día morirían combatiendo tienen la capacidad de rebelarse ante su posible destino. No morir, burlarse del destino dependía de su *areté* pero también de su *agathós* o capacidad para luchar; quizá por eso vemos que Héctor no tiene la certeza de que Aquiles acabó con él. Y como la muerte siempre estaba cerca, es decir, en el combate constantemente exponían su vida, por eso morir debía ser una hazaña que permita obtener la inmortalidad en la memoria de los hombres. Como buenos guerreros, a Héctor y Aquiles los guía el valor, la virtud y el

³¹ *Ib.*, XX, 95 ss.

ardor porque es lo que tienen que demostrar, y no tanto la cordura y el buen juicio que prácticamente no son muy compatibles con la furia propia de los héroes guerreros, y con la responsabilidad de pelear por su comunidad.

Héctor, como cualquiera, teme a la muerte porque es hombre y no semi-diós; mas, su juicio, orgullo y amor le han dictado que prefiere estar muerto a ver a su hijo asesinado y a su mujer como esclava, y si así ha de ocurrir, es mejor que cuando su mujer como sierva vaya a la fuente por agua, las otras mujeres digan que ella fue la mujer de Héctor, muerto por defenderla a ella, a su hijo y a su pueblo. Polidamente utiliza el juicio y la cordura, y sus propuestas son viables porque sabía ver “lo que había delante y detrás”, pero eso no servía propiamente para forjar héroes guiados por la ética del guerrero. Sí, era bueno hablar en asamblea pero en la guerra mejor era dejar “de remontarse a la encina y a la piedra, y más valía entrar en la lucha”. Así le ocurre a Héctor, y el orgullo y el código del guerrero pesan más en su conducta: se niega entrar a Troya y evitar a Aquiles para no oír las burlas de Polidamente, y porque guarda un cierto parecido con Patroclo, que encontró la muerte por no escuchar los consejos del mirmidón que le pidió no abusar de su suerte y creerse capaz de realizar hazañas más allá de su capacidad. Sólo que Héctor no tenía otra opción, su destino fue ser el mejor de los guerreros de Ilión, y como tal tenía que asumirlo en medio del “odio y disputa” que es el combate.

De acuerdo con lo anterior, nos dice Lledó, encontramos que antes que el “bien-ser” primero está la necesidad y la capacidad para sobrevivir y el “bienestar”, que luego se convirtió y extendió como el Bien o Mal abstracto gracias a un optimismo y una tradición más reflexiva que permitió expresar, disimular, contener o calmar las pasiones o deseos.³² No obstante, en la narración de esos hechos o hazañas heroicas, aparecen “esbozos” de una moral porque

Por primera vez el lenguaje sintetiza mensajes que trascienden el inmediato uso utilitario sobre el que, en principio, se articuló la comunicación humana,

³² Emilio Lledó, introducción a *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995, p. 30.

y propone el *modelo* de un comportamiento. Se nos habla de hechos que sólo viven en el discurso que los refleja, de necesidades que sólo empujan desde la sutil trama de las palabras, y que están por consiguiente desalojadas de la vida. Lo que se *dice* en los poemas homéricos no se agota en su mero *ser-dicho*. La comunicación de esos mensajes establece las bases de una interacción social, de un dinamismo colectivo construido sobre dos estructuras: el modelo y su *mímèsis*.³³

Sin duda, varios personajes del poema con sus palabras y sus actos, dejaron sus huellas, sus marcas, en las sociedades desde un principio antinómicas como lo es toda cultura, y constituyen ejemplos que a pesar de ser inigualables trascienden e invitan, según, a imitarlos o evitarlos. Ciertamente, no se puede ser como Aquiles, pero no obstante, sí se puede imitar a Héctor tanto en la fidelidad heroica con su familia, con su ciudad, y con sus responsabilidades, así como con su valor para desafiar su destino a pesar de que sabía que la adversidad estaba en su contra. Es decir, a pesar de que los héroes del poema son sólo juguete de los dioses, en ellos podemos reconocer ya una rebelión que no puede nada, pero que, no obstante, no deja de rebelarse contra su destino como ocurre en la tragedia. El poema no siembra en suelo estéril gracias a que su capacidad de abstracción vía la estructura de su trama y su lenguaje trasciende sus momentos: primero, quizá, escucharlo fue privilegio de unos pocos pero después se divulgó extensamente y, posteriormente su palabra, gracias a la escritura, se fija, se graba, y todo él se convierte en un bello modelo heredado que transmite su contenido y adquiere fama a pesar de que en él no existe “justificación alguna de las acciones, ni argumentación que pretenda apoyar el esfuerzo del héroe. El lenguaje muestra y ensalza. La misma autoridad del héroe ensalzado, la fuerza con que el mito lo ilustra, otorga una situación de privilegio que induce a la sumisión”.³⁴

En efecto, por un lado, una de las valiosas características del poema consiste en que la voz del autor casi nunca aparece y mucho menos se inmiscuye en los pensamientos de sus criaturas, sus personajes son en gran medida autónomos. Por otro lado, los ejemplos que muestra nos sacuden, nos alteran y,

³³ *Ib.*, p. 32.

³⁴ *Ib.*, pp. 33 y 34.

gracias a su fuerza y atractivo, se graban en la memoria e influyen moldeando o educando nuestro gusto y emociones. Esta sociedad magistralmente retratada cuyo modelo es el guerrero, buscó la fama y la consiguió gracias a un lenguaje capaz de exaltar los hechos de su contexto, pero también porque

[...] su ética expresa una primera sublimación de la existencia. La guerra, la violencia, el esfuerzo y la muerte necesitan ser elevados a un nivel en el que la dureza de los hechos, las limitaciones y miserias de la corporeidad desaparezcan. Flotando en el espacio ideológico donde el poema épico se desplaza, la teoría del héroe, propone el modelo de la primera antropología, de la primera teología, de la primera ética.³⁵

Una primera ética donde la *areté*, como ya dijimos, sólo se adquiere cuando se es áristos por nacimiento y es que, socialmente, un grupo ejercía el monopolio sobre ella. No cualquiera puede poseerla, pero si la tiene debe conservarla y mostrarla en la guerra donde la mayor vergüenza es sucumbir sin demostrar que se tiene y se es digno de ella. Quizá esto es una especie de primera ética que indica lo que es bueno y lo que es malo. De ahí que en el combate surgiera una fuerte solidaridad entre los actores regidos por los mismos objetivos, es decir, aparece la entrañable amistad o especie de *philia*, normalmente muy difícil de encontrar, sobre todo en medio de la guerra que a pesar de que ella es “funesto odio y disputa” y brutalidad y dureza pero, paradójicamente, también sombría alegría en el acto de matar y vencer y no sucumbir, o sucumbir pero sin dejar de ser lo que se es.

Según nos dice Lledó, el helenista Dirlmeier en su trabajo sobre la *Ética Nicomáquea*, encontró en el canto xxiv de la *Ilíada* uno de los primeros principios que después pasaría a constituir la ética occidental.³⁶ Luego de que Aquiles mata a Héctor amarra los pies de este a su carro y disfruta arrastrando varias veces su cuerpo. Entonces el dios Apolo, que siempre protegió al héroe, les reprocha a los otros dioses:

³⁵ *Ib.*, p. 34.

³⁶ Aristoteles, *Eudemische Ethik*, traducción de Franz Dirlmeier, Darmstadt, 1958, p. 246, citado por Emilio Lledó, *op. cit.*, p. 38.

Sois, oh dioses, crueles y maléficos. Héctor os ha hecho siempre sacrificios y ahora le dejáis yacer sin atreveros a rescatar su cadáver... Por el contrario, dioses, favorecéis al pernicioso Aquiles, que no tiene sentido alguno para la equidad y que es duro, áspero y salvaje como un león que, dejándose llevar por su gran fuerza y espíritu soberbio, se encamina a los rebaños de los hombres para aderezarse un festín. De igual modo perdió Aquiles la ‘piedad’ (éleos) y también el ‘pudor’ (*aidós*). Eso no es humano. Porque las Parcas dieron a los hombres un corazón paciente. Mas Aquiles, después de que quitó a Héctor la dulce vida, ata el cadáver al carro y lo arrastra alrededor de su compañero querido. *Yesto no es bello ni es bueno*. Tendríamos que hacerle sentir nuestra cólera, pues, en su furia, profana incluso a la insensible tierra.³⁷

Es decir, el dios le reprocha al guerrero su *hybris* o desmesura ciega causada por el enojo que ya no tiene sentido, y es un reproche que brota de un principio que propone el equilibrio y la justicia. Principio que va más allá de la concepción homérica y la ética del acto de fuerza del guerrero que describe. Además, es muy indicativo que sea precisamente Apolo, dios de lo artístico, el que considere al cruel acto de Aquiles como carente de belleza y bondad. Y es que tiene mucha razón otro poeta cuando afirma que: “La belleza y su correspondiente verdad no están subordinadas a ninguna doctrina filosófica o política, ni siquiera ética, pues la estética es la madre de la ética, y no a la inversa. A quien opine lo contrario, le invitaría a pensar en cómo nos enamoramos las personas”.³⁸ Pero bien porque su acto no era bello y tampoco

³⁷ *Ib.*, las cursivas son nuestras.

³⁸ V. de Joseph Brodsky, “Una proposición inmodesta” en *Del dolor y la razón*, Destino, Barcelona, 2000, p. 207. En la versión de la *Ilíada* traducida por Crespo Gümes, dice: “*Yeso ni es lo mejor ni lo más adecuado para él*. ¡Cuidad que nosotros nos indignemos con él, por noble que sea, pues su furor ya no ultraja más que arcilla inerte.”, (xxiv 30 ss.), cursivas nuestras. Esto es, no es una acción digna ni propia de un semidiós, es más bien baja y vil, y por lo mismo horrorosa porque no tiene sentido maltratar un cuerpo sin vida. James M. Redfield, por su parte, le da otra explicación pero acepta la existencia de normas morales en el mundo homérico que van a incidir posteriormente en la ética aristotélica, dice Apolo: “*Eso no es hermoso, ni horroroso es/tampoco*./Aun siendo él superior, todavía podríamos sentir *némesis*/pues muda es la tierra que él ultraja con su furia”. La *némesis*, entendida como indignación, en este caso la sienten los dioses contra los hombres que violan las normas morales, y Aquiles viola una de ellas porque el mortal está destinado a sufrir, y él no lo acepta y es por eso que maltrata el cadáver del héroe, y es Apolo el responsable de cuidar que esa norma moral se cumpla. Quizá podíamos entenderlo como la obligación o buen sentido de resignarnos ante lo inevitable, ya que, ante la muerte de un ser querido, rebelarnos viene a ser nada o “tampoco”, v. *op. cit.*, p. 375 y ss.

bueno, o porque no era propio de un semidiós actuar así, o porque con su ceguera violaba una normal moral, es claro que, por ejemplo, el surgimiento en la época prehomérica y homérica de la *areté* y su monopolio, con el surgimiento de las ciudades-estado, esta pasó de ser una virtud heredada a una virtud que se podía obtener respetando las nuevas normas surgidas de una realidad diferente, y que formarían parte del aspecto práctico de la filosofía como lo constituye la ética. Asimismo, Lledó encuentra que del mundo de Homero surgieron conceptos que luego fueron integrados a la ética griega, como: *agathós* (bueno o bien), *areté* (virtud o excelencia), *kalós* (bello o noble), *dikaíosyné* (personificación de la justicia y equiparable a *diké* o justicia), *aischrón* (vergonzoso o deshonoroso), *hósios* (lo que permite la ley divina), *thémis* (diosa de la justicia o ley de la naturaleza), *elénchos* (en dativo, por ejemplo, refutar, y en ablativo, quitar).³⁹

Conclusiones

Las líneas anteriores no constituyen más que una breve aproximación (desgraciadamente delimitada por espacio y tiempo) a un tema complejo y diverso acerca del cual se han dicho muchas cosas pero nunca suficientes. Simplemente para Lledó el canto de la musa o el decir de la musa es más bien el hombre que habla o la palabra que pronuncia y nos enseña a escuchar, a leer, a analizar o a interpretar, y que, en este caso también la *Ilíada* está llena de pequeñas historias que surgen cuando los guerreros se enfrentan cara a cara, y cada uno de ellos dice al otro quién es, de dónde procede, quiénes son sus progenitores, qué riqueza tiene, qué hazañas ha realizado, etcétera. Son palabras (*logoi*) que rompen el anonimato del que muere o triunfa en el duelo, pero sobre todo son “resúmenes de vida donde se fijan los primeros atisbos de una personalidad, el inicial apunte de una memoria que consolida, más allá de la feroz naturaleza de la guerra y la discordia, el rostro de

³⁹ Lledó, *op. cit.*, p. 39.

la cultura”.⁴⁰ Es la aparición del “yo soy” ante la pregunta de ¿quién eres?, pregunta hermenéutica, interpretativa que nos redime y hace sentir que existimos y podemos decirlo, gracias a que somos “mortales con capacidad de palabra”, la que nos permite estar incluso más allá de cuando ya no estemos. Un “yo soy” y “quién eres” que lleva implícito el futuro *qué es (ti estin)* socrático o pregunta por la cosa o por el concepto. Aspectos que esperamos en un futuro poder desarrollar guiados por las ideas de Emilio Lledó.

⁴⁰ Emilio Lledó, “Conócete a ti mismo” en *Amistad y memoria*, Fineo, México, 2008, pp. 105 y 106.

Bibliografía

- Aristóteles. *Eudemische Ethik*, traducción de Franz Dirlmeier, Darmstadt, 1958, p. 246, citado y traducido al español por Emilio Lledó.
- Brodsky, Joseph. “Una proposición inmodesta” en *Del dolor y la razón*, Destino, Barcelona, 2000.
- Carlier, Pierre. *Homero*, traducción de Alfredo Iglesias Diéguez, Akal, Madrid, 2005.
- Cline, Eric H. *La Guerra de Troya*, traducción de Javier Alonso López, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Fränkel, Hermann. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.
- Homero. *Ilíada*, traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Gümes, Gredos, Madrid, 1991.
- Lledó, Emilio. “Introducción a Aristóteles”, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.
- _____. “Literatura y crítica filosófica” en *Hermenéutica*, P. Luis Alonso Schökel, S.J., Ronald Dworkin, et al., Arco/Libros, Madrid, 1997.
- _____. “Conócete a ti mismo” en *Amistad y Memoria*, FINEO, México, 2008.
- _____. *Ser quien eres. Ensayos para una educación democrática*, Prensa Universitaria de Zaragoza. 2009.
- _____. *Elogio de la infelicidad*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2010.
- Nestle, Wilhelm. *Historia del espíritu griego*, traducción de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 2007.
- Pajares, Alberto Bernabé. *Fragmentos de épica griega arcaica*, introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid, 1979.
- Platón. *República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992.
- Redfiel, James M. *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Destino, Barcelona, 1992.
- Snell, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, traducción de J. Fontcuberta, Acantilado, Barcelona, 2007.

LOS TEXTOS DE SANKÉN YATÓN
INTERPRETACIÓN Y PERMANENCIA SIMBÓLICA NARRATIVA
A LO LARGO DEL TIEMPO Y CORRELACIONES CON
EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL ACTUAL

*Sergio Bojalil Parra**

Este trabajo expone una fracción de textos atribuidos al sacerdote e historiador Sakén Yatón de Beirut quien escribió una historia del mundo en algún momento del segundo milenio a.C. El contenido de los textos nos llega a través de otro sacerdote e historiador, esta vez de religión cristiana, Eusebio de Cesárea, quien comenta estos registros antiguos en su gran obra conocida como “Preparación Evangélica”, escrita alrededor del 313 d.C.

El contenido de los libros de Sakén Yatón es amplio, inicia con una cosmogonía, es decir, una interpretación de la formación del universo; posteriormente describe el aspecto de la Tierra en sus inicios, la aparición de los seres vivos y de los humanos. A continuación, hace un recuento de la historia cultural, que bien podría aplicarse a toda la humanidad, en donde se describe la evolución de los inventos y de los descubrimientos desde la remota prehistoria hasta entrada la época histórica; incluye una genealogía de los personajes que contribuyeron a este desarrollo desde la aparición de los primeros seres humanos hasta la creación de la escritura. Posteriormente, hace referencia a diversas teogonías que se han presentado a lo largo de los tiempos, algunas vigentes otras ya superadas.

Los textos de Sakén Yatón se basan fundamentalmente en conceptos y descripciones de tipo histórico, social y naturalista y no de orden religioso, prácticamente no menciona a ninguna divinidad en la formación del universo y de la vida en la Tierra. Este planteamiento se ha visto como una al-

* Profesor en el Centro Internacional de Estudios Integrados, Educein, S.C.
<<sergiobojalil@gmail.com>>

ternativa a las narraciones bíblicas por lo que ha tenido un acalorado rechazo en los ámbitos religiosos orientales y occidentales. Por otro lado, estudiosos con una línea de pensamiento más allegada a las interpretaciones histórico científicas los han aceptado y defendido.

La polémica en torno a los textos de Sakén Yatón no es nueva, tenemos referencias a ella desde Filón de Biblos, un gramático, filólogo e historiador, que nació en Biblos en el 64 y murió en 141 d.C., quien tradujo los trabajos de Sakén Yatón del fenicio al griego y compiló nueve libros de la “Historia de Fenicia”. Contribuye al debate Porfirio, filósofo neoplatónico, historiador y matemático nacido en Tiro 233 d.C. y muerto en Roma en 305 d.C. Los planteamientos de ambos autores los comenta y critica Eusebio de Cesárea, obispo arriano¹ considerado el primer historiador de la iglesia cristiana, que nació y murió en Palestina entre el 263 y el 339 d.C.

Debido a que estos autores de la antigüedad son historiadores a quienes se les ha reconocido como investigadores serios y con conocimientos fundamentados, se hace altamente probable la existencia de Sakén Yatón. Sin embargo, independientemente de la comprobación histórica del personaje lo más importante a rescatar es la existencia y la influencia que estas ideas han tenido en el pensamiento de Oriente y Occidente durante milenios.

Filón de Biblos, defiende los conceptos de Sakén Yatón y alerta sobre la distorsión que el conocimiento del mundo estaba sufriendo; en primer lugar critica los planteamientos religiosos y en segundo lugar las interpretaciones poéticas que distorsionan los hechos con datos imprecisos. Indica que tanto la religión como la poesía no describen adecuadamente la realidad y que deben usarse para otros propósitos. Sin embargo se duele que estos conceptos del mundo hayan ido sustituyendo y sobreponiéndose al conocimiento basado en hechos verdaderos. En el primer caso, Filón de Biblos expone que los escritores religiosos de la época distorsionan la historia. Expresa que los conocimientos obtenidos por los “*investigadores de la verdad*” que copiaron, estructuraron y meditaron profundamente los hechos ocurridos durante milenios, se habían dejado a un lado y se habían ocultado delibera-

¹ El arrianismo fue una creencia cristiana diferente a la ortodoxia trinitaria.

mente para sustituirlos por concepciones mitológicas y místicas promovidas por los sacerdotes. Acusa a los escritores de la religión de rechazar el conocimiento verdadero y los hechos reales y sustituirlo a propósito por inventos, mitos, ficciones, alegorías y misterios. Plantea que el conocimiento sustentado, racional y sensato era reemplazado por planteamientos absurdos que no permitían el adecuado discernimiento de la realidad.

Cuando Sakén Yatón hubo completado la investigación, dejó a un lado los mitos y las alegorías, y así completó su trabajo propuesto; hasta que los sacerdotes que lo siguieron en tiempos posteriores quisieron ocultar esto nuevamente y restaurar el carácter mítico; a partir de ese momento el misticismo comenzó a surgir”.²

Los más recientes escritores sobre religión rechazaron los hechos reales desde el principio, y al haber inventado alegorías y mitos, formaron una afinidad ficticia por los fenómenos cósmicos, establecieron misterios y los superpusieron con una nube de lo absurdo, de modo que uno no puede discernir fácilmente lo que realmente ocurrió.³

También critica a los escritores griegos, señala que retomaron los conocimientos que los fenicios elaboraron a partir de investigaciones exhaustivas y lo distorsionaron al agregarle todo tipo de elementos imaginarios y fantasiosos; esto provocó una falta de claridad y la construcción de versiones que se quieren resolver con opiniones y gustos y no por datos, lo que desata conflictos, discusiones y controversias irresolubles.

Estas cosas las he descubierto en mi ansioso deseo de conocer la historia de los fenicios y después de una investigación exhaustiva de mucha materia; no como la que se encuentra entre los griegos, porque esa historia es contradictoria, y compilada con un espíritu contencioso.⁴

Hesíodo y los poetas del ciclo han tomado todo esto y le han añadido todo tipo de alegorías, leyendas, gigantomaquias.⁵

² Filón de Biblos en Eusebio de Cesárea, *Praeparatio Evangelica*.

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*

⁵ *Ib.*

De esta manera, entendemos que Filón de Biblos subraya que el conocimiento debe ser elaborado a partir de investigaciones verdaderas y no a partir de mitos religiosos ni leyendas poéticas. Expresa su preocupación por ello, puesto que está siendo testigo de un cambio en el pensamiento en donde van tomando fuerza y se van imponiendo, en la sociedad de su época, planteamientos religiosos y alegóricos que van reemplazando lo que tradicionalmente se había considerado conocimiento verdadero.

A su vez Porfirio como filósofo neoplatónico defendía la visión del mundo expresada en la teogonía griega heredera de lo expresado por Sakén Yatón y rechazaba los planteamientos religiosos cristianos, por lo que escribió también un *Tratado contra los Cristianos*.

Por su lado, Eusebio de Cesárea arremetió contra Porfirio descalificando sus puntos de vista por oponerse al cristianismo, incluso escribió una obra llamada *Contra Porfirio* y también va en contra de Filón de Biblos manifestando que “la cosmogonía relatada en los escritos de Sakén Yatón introducen al ateísmo franco [...] a lo que la palabra de salvación en el evangelio nos enseña a huir y a buscar el remedio para esta locura de los antiguos”. El objetivo de Eusebio de Cesárea era convencer de la superioridad del cristianismo sobre el pensamiento y la filosofía “pagana”, por lo que incorpora numerosas críticas a los textos aludidos.

De esta forma, estamos ante el choque de cosmovisiones en una época de gran turbulencia política, social e intelectual; las cosmovisiones, en pugna, aquí planteadas son la cananea fenicia, la grecorromana y la judeocristiana en versión arriana. Ninguno de estos tres autores representantes de corrientes del pensamiento altamente difundidas en diversas épocas y lugares, contaban con que en el año de 330 d.C. el emperador Constantino, rey del Imperio Romano de Oriente también llamado Imperio Bizantino, habría de establecer la religión cristiana ortodoxa como principio de estado y en el occidente se establecería la religión católica como pensamiento oficial y con ello se impondría un rechazo y persecución a otras corrientes del pensamiento entre las que se encontraban las que estos autores representaban. Esto repercutiría en las ideas prevalecientes en los mundos oriental y occidental

en donde se fortalecieron las concepciones político religiosas sobre las concepciones histórico científicas naturalistas durante los siguientes siglos con repercusiones todavía existentes hasta la época presente.

Sin embargo, la polémica no se detuvo; en el siglo XVIII el filósofo y escritor de la ilustración francesa François-Marie Arouet (mejor conocido como Voltaire) defendió los planteamientos de Sakén Yatón, algo que de entrada molestó a representantes de la iglesia católica puesto que, todavía más de cien años después, en el siglo XIX el abad francés Joseph Francois Du Clot (1825) descalificó los planteamientos de Voltaire y escribió:

Voltaire supone muchas veces en sus escritos que Sanconiatón⁶ es anterior a Moisés, pero Sanconiatón tomó sus genealogías de los idólatras. Voltaire y otros filósofos de ahora hacen alarde de pronunciar a Sanconiatón con énfasis y para ostentar erudición en la antigüedad. Decimos, pues, que este autor tan cacareado y citado con tanta frecuencia y afectación, no ha sido en la realidad sino un copiante y un traductor infiel de Moisés.⁷

Este autor indica que todo conocimiento proviene de las revelaciones dadas a Moisés y no considera pertinente aceptar que proviene de un trabajo de discernimiento a lo largo del tiempo y descalifica cualquier otra fuente que no sea la bíblica.

Vemos así una polémica milenaria que está enmarcada en diversas cosmovisiones y bases conceptuales a partir de las cuales se pretende entender el mundo. Esto ha generado conflictos entre grupos ideológicos que, muchas veces asociados con poderes políticos, pugnan por hacer prevalecer ciertas interpretaciones del origen del universo, de la historia de la humanidad y de mitos fundacionales de diversos pueblos en el Medio Oriente. Planteamientos que hasta nuestros días se siguen manifestando en confrontaciones entre la visión histórica científica, la artística interpretativa y la político religiosa. Para acercarse a los textos de Sakén Yatón propongo los siguientes aspectos a considerar.

⁶ En Europa Sakén Yatón pasó a ser Sanconiatón, Sanjuniatón o Sanchuniatón.

⁷ Joseph François Du Clot, *Vindicias de la Sagrada Biblia contra los tiros de la incredulidad*.

1. El contenido mismo del relato. Se incluye, en esta exposición, únicamente la cosmogonía. Los demás contenidos ya serán motivo de otros trabajos.
2. La antigüedad del personaje. Un debate en torno a la época en la cual vivió.
3. Las fuentes de información. La referencia que el autor y sus biógrafos hacen con respecto a si los conocimientos que se describen tienen que ver con un arduo trabajo de investigación, recopilación y organización, serio y dedicado para rescatar enseñanzas muy antiguas.
4. El origen de los conocimientos. La atribución de estos conocimientos a Taautos, un personaje que podría remontarse al inicio de los tiempos históricos.
5. Una interpretación general.
6. La posibilidad de hacer una correlación entre la cosmogonía antigua y las teorías cosmológicas del presente.

1. El contenido del relato cosmogónico

En el inicio sólo había un caos fangoso, oscuro como la noche y un viento nublado y tempestuoso. Estos elementos eran infinitos y permanecieron sin límites en el tiempo. Pero el Viento se enamoró de sus propios principios y se produjo una mezcla, a esta conexión se le llamó Deseo. Este fue el comienzo de la creación de todas las cosas. El mismo soplo se sorprendió de su propia creación. De la unión consigo mismo nació la materia primigenia. De aquí procede toda semilla de creación y la génesis el universo. La materia primigenia estalló en luz y se formaron el sol, la luna, las estrellas y las grandes constelaciones.⁸

2. La antigüedad del personaje

Porfirio ubica a Sakén Yatón “en el tiempo del reinado de Semiramis, la reina de los asirios, quien se sabe que vivió antes de la guerra de Troya o en esos mismos tiempos”. Se sabe hoy en día que Semiramis reinó en torno al 2,200

⁸ Filón de Biblos, *op. cit.*

a.C. Por otro lado, es necesario anotar que la guerra de Troya se desarrolló por el 1300 a.C. por lo que la referencia podría tener una variabilidad de casi mil años. En todo caso, se observa que este personaje es muy antiguo. Eusebio de Cesárea escribe: “Saken Yatón, fue un autor de gran antigüedad, y más viejo, como dicen, que los tiempos de Troya, a quien declaran haber sido aprobado por la exactitud y la verdad de su historia fenicia”.⁹ Filón de Biblos no menciona la antigüedad del escritor.

3. Las fuentes de información

Filón de Biblos describe a Sakén Yatón como un hombre orientado a los conocimientos, lo considera un sabio que se impuso la tarea de rescatar conocimientos muy antiguos, por lo que se dedicó a visitar los centros en los que se encontraban los documentos, específicamente bibliotecas de diversos santuarios. Los reunió, los estudió de una manera profunda y finalmente redactó lo que habría de ser su obra conocida. Esta historia se trata de datos y relatos que, si bien se generan en el ámbito cultural cananeo fenicio, tienen que ver “con todas las naciones”. Ya en la época en que Sakén Yatón realiza este rescate, se consideraban conocimientos antiguos que estaban ocultos en los santuarios por lo que no estaban disponibles para la mayoría de las personas. Sakén Yatón en este caso, podemos pensar, fue un hombre privilegiado que tuvo acceso a lugares muy especiales que resguardaban información de acceso restringido y podría indicar que gozaba de una alta jerarquía y aceptación entre sacerdotes y dirigentes de su época. Y escribe Filón de Biblos:

Sakén Yatón, que era un hombre de mucho aprendizaje y gran curiosidad, y deseoso de conocer la historia más antigua de todas las naciones desde la creación del mundo, buscó con gran cuidado [...] ¹⁰

⁹ *Ib.*

¹⁰ *Ib.*

Después de haber sido iluminado por las colecciones de escritos secretos que fueron descubiertos en los santuarios y, por supuesto, no eran conocidos por todos los hombres, Sakén Yatón se dedicó diligentemente al estudio de todos ellos.¹¹

Porfirio agrega datos al origen de los documentos que recibió Sakén Yatón y menciona que el sacerdote, en este caso debió ser el jefe de sacerdotes, de Beirut le entregó directamente una serie de documentos que guardaban información oficial, aceptada y reconocida tanto por el clero, la monarquía y los “investigadores de la verdad”. Es importante detenerse aquí un momento puesto que se hace evidente que la redacción de textos no era una empresa personal sino que estaba sancionada por la estructura religiosa y política que además debía ser reconocida por los sabios de la época mencionados como “investigadores de la verdad”. El propio Sakén Yatón pudo haber tenido esta investidura. Porfirio refiere que:

Sakén Yatón de Beirut, recibió los registros del sacerdote Hierombaal, dedicó su historia a Abibaal, rey de Beirut, y fue aprobado por él y por los investigadores de la verdad en su tiempo.¹²

Ahora los tiempos de estos hombres se ubican incluso antes de la fecha de la guerra de Troya, como lo demuestran las sucesiones de los reyes de Fenicia.¹³

Además del apoyo fundamental que recibió del rey de Biblos, este “investigador de la verdad” también visitó las bibliotecas de diversas ciudades y templos en los cuales se dedicó a recopilar, revisar, estudiar y ordenar la información para su obra: “Sakén Yatón, hizo una colección completa de la historia antigua de los registros en las diversas ciudades y de los registros en los templos, y escribió en el idioma fenicio con amor a la verdad”.¹⁴

¹¹ *Ib.*

¹² Porfirio en Eusebio de Cesárea, *op. cit.*

¹³ *Ib.*

¹⁴ *Ib.*

4. Conocimientos atribuidos a taautos

El objetivo de esta empresa intelectual fue el rescate de las enseñanzas de Taaautos. Personaje que además de haber sido un “sabio entre los fenicios, reinó sobre todo Egipto”.¹⁵ La importancia que tuvo en Egipto, la podemos corroborar puesto que ahí lo conocían como Thot y de igual manera lo consideraban el creador del conocimiento organizado. Tal vez la diferencia principal entre egipcios y fenicios es que en Egipto era considerando un dios y en Fenicia una persona. Más adelante, Taaautos fue retomado por los griegos quienes lo relacionaron con Hermes Trimegisto. Sin embargo, a lo largo del tiempo se han mezclado concepciones naturistas con pensamiento religioso. Escribe Filón de Biblos:

Sakén Yatón, buscó con gran cuidado la historia de Taaautos, sabiendo que de todos los hombres bajo el sol, Taaautos fue el primero que pensó en la invención de las letras, y comenzó a escribir registros y sentó las bases, por así decirlo, de la historia.¹⁶

Taaautos sobresalió en sabiduría entre los fenicios, y fue el primero en rescatar el conocimiento de la ignorancia vulgar, y organizarlo en el orden de la experiencia inteligente.¹⁷

Hay que subrayar el hecho de que a Taaautos se le atribuye ser el fundador del orden social, del pensamiento racional y el inventor de la escritura por lo que se le consideró el primer historiador de la humanidad. Si esto coincide con la invención de cualquier tipo de escritura, se pueden ubicar las actividades de este personaje en el cuarto milenio a.C.; si se le relaciona con la escritura fenicia lo podemos ubicar al final del tercer milenio a.C. Es importante destacar que la filosofía Hermética que ha llegado hasta nuestros días conserva los planteamientos que Sakén Yatón atribuye a Taaautos en su cosmogonía, esto es, que en el origen de todo existía el viento o soplo de la vida acompañado de la materia oscura y húmeda. En este ambiente estaban presentes los

¹⁵ Filón de Biblos, *op. cit.*

¹⁶ Blázquez J.M. *La religión fenicia.*

¹⁷ *Ib.*

principios que originarían todo lo que hay en el cosmos. Aunque todavía las cosas no eran, si existían los principios que habrían de generarlas. A partir de este caos original se proyectó una luz y con ello se consolidaron todos los elementos del universo.

Es interesante subrayar que estos autores del Levante Grecorromano retoman y describen los trabajos de un personaje que vivió al menos 1500 años antes que ellos quien a su vez retoma enseñanzas del “primer historiador, Taautos” que podría haber vivido dos mil años antes que él. Esto es importante de destacar puesto que se expone un conocimiento escrito que estuvo vigente durante un amplio período y cuya antigüedad hasta nuestros días podría alcanzar más de 3,000 años (Sakén Yatón) y hasta más de 5,000 (Taautos); antes de esas fechas estas tradiciones pudieron haberse conservado y transmitido de forma oral. Los escritores del nuevo milenio, aquí mencionados, vivieron en un contexto con visiones del mundo distintas a aquellas que imperaban cuando los contenidos originales fueron recopilados, organizados y redactados. Esto quiere decir que el origen es un ámbito cananeo-fenicio y las traducciones, referencias y análisis de los mismos se realizaron en una época de transición del pensamiento grecorromano al pensamiento cristiano tal como se expresaba en el Medio Oriente en los siglos iniciales del nuevo milenio.

5. Una interpretación general

En la cosmogonía fenicia se aprecian conceptos fundamentales de los cuales se deriva su visión del mundo. El planteamiento general es que todo tiene un mismo origen que contiene dos elementos básicos el caos y el viento. A lo largo de la historia estos dos componentes se han expresado con variados nombres y conceptos siendo sinónimos en cada categoría. Esto es, el caos también ha sido expresado como oscuridad, noche, lodo, fango, mar y agua. El viento se ha expresado como soplo, energía vital, tempestad, espíritu y verbo. Con base en esto expongo y realizo una interpretación redactada a modo de poesía narrativa la cual fue utilizada ampliamente en textos cananeo-fenicios.

El Origen Del Universo

En el inicio sólo había un caos fangoso, oscuro como la noche y un viento nublado y tempestuoso. Existía un ambiente oscuro, desordenado, pesado y en movimiento. En el principio fueron el caos y el viento. El Caos es desordenado, oscuro, húmedo y lodoso, es agua, tierra y noche. El Viento es el soplo, el impulso, la fuerza tempestuosa que reúne, que todo mueve. Estos elementos eran infinitos y permanecieron sin límites en el tiempo.

La Mezcla Creativa

En el inicio no había tiempo ni espacio. Cada elemento permaneció en sí mismo, no se conocían y entonces nada pasaba, nada cambiaba, todo permanecía en la eternidad. Pero el Viento se enamoró de sus propios principios y se produjo una mezcla, a esta conexión se le llamó Deseo. Este fue el comienzo de la creación de todas las cosas. El lodo contenía principios, que permanecían separados y mientras estaban separados se mantenía la eternidad, nada se creaba y nada se terminaba. El viento tempestuoso, energía que se mueve de un lado para otro de todo el universo, la fuerza que todo une y todo desune, impulsó a los principios para que se encontraran y entonces se produjo una mezcla que dio origen a todo lo que hay en el universo. Esta unión fue un evento amoroso y feliz, los principios se identificaron y se regocijaron de sí mismos. Se generó una unión gozosa, llamada Deseo, cuya fuerza radica en la búsqueda continua de la unión y de la combinación. Una continuidad del universo basada en la búsqueda de sí mismo. De la unión de elementos se crea lo nuevo, pero los elementos por sí mismos no crean, necesitan de una fuerza que los una (el Viento Tempestuoso), de una reacción de identidad y gusto (el Amor) y de una intención poderosa de permanecer unidos, regenerarse y perpetuarse (el Deseo). La fuerza que lleva a la unión es el Viento Tempestuoso que es la energía incontrolable del universo, luego hay una identificación, compatibilidad y conexión entre los principios a la que llaman Amor y después una fuerza de perpetuación y renovación que es el Deseo, esta ya es una expresión de la conciencia de lo que existe, un an-

helo que se busca a sí mismo en lo otro para poder ser y continuar siendo. La creación de todas las cosas en el universo es energía, unión, amor y deseo, lo que le da sentido y consciencia a la materia. Esta unión creadora es un acto de amor entre los principios. Esto aplica para todo lo que hay en el universo, eso es el universo.

La Variabilidad en el Universo

De esta unión, el universo se creó a sí mismo. Su creación era infinita y variada. El mismo Soplo se sorprendió de su propia creación. La sorpresa es al mismo tiempo emoción y conciencia. No conoció su propia creación porque fue tan amplia, que todo lo que se derivó se expresó de mil maneras y fue más que lo fue en un inicio. Y la sorpresa es la conciencia de la amplitud de las posibilidades y múltiples expresiones de lo que es el universo.

La Materia Primigenia

De la unión del Soplo consigo mismo nació la materia primigenia. De aquí procede toda semilla de creación y la génesis del universo. Esta materia primigenia contiene la muerte y el orden y en fenicio ambos conceptos se escriben de la misma manera: “MT”. De la primera acepción tenemos que creación, muerte y renacimiento en un ciclo eterno de renovación. De la segunda entendemos a la materia primigenia como la portadora del orden fundamental del universo. Si la materia primigenia lleva en sí tanto al orden como a la muerte. A lo largo de la historia ambas interpretaciones se han utilizado y han sido incorporadas a diversos sistemas de pensamiento. Será porque en una aparente contradicción la materia primigenia contiene al mismo tiempo el orden de la vida y el regreso al caos a través de la muerte.

La Gran Explosión

La materia primigenia estalló en luz y se formaron el sol, la luna, las estrellas y las grandes constelaciones. La unión de los principios del universo generó una gran energía que se manifestó como una explosión de luz. A partir de ello se formaron los elementos del universo. La gran explosión luminosa es el inicio de todo lo que hay en el universo incluidos más adelante en el tiempo todos los seres vivos.

6. Los conceptos de la cosmología actual

Tal vez es un gran atrevimiento, sin embargo, me ha llamado mucho la atención las correlaciones que se pueden hacer entre la cosmogonía fenicia y la cosmología científica actual. Habiendo ya expresado los contenidos de la primera, pongo a consideración de los lectores los planteamientos fundamentales que han expresado científicos actuales a través de diversas teorías.

El origen el Universo

El físico canadiense James Peebles desarrolló la teoría de la Cosmología Física sobre el origen del universo, por lo que fue galardonado con el Premio Nobel en el año 2019. En forma abreviada su teoría incluye lo siguiente.

La Gran Explosión. Después de la gran explosión (Big Bang), el universo era cálido, denso y uniforme. Era homogéneo en todas las direcciones. No había estructuras definidas y en las primeras etapas las estructuras no se generaron.

La Materia Primigenia. Sin embargo se formaron los elementos primigenios y la radiación de fondo. Casi 400,000 años después de la gran explosión, la radiación inicial comenzó a viajar a través del espacio. Esta radiación llenó el cosmos (aun hasta nuestros días).

La Mezcla Creativa. Debido a la interacción de los elementos primigenios con la energía de la radiación se comienzan a formar estructuras.

La radiación, expresada como fuerzas electromagnéticas, interactúa con los elementos primigenios e impulsan el agrupamiento de la materia bariónica. A causa de ello se forman estructuras densas como las galaxias, las estrellas y los planetas.

En un planteamiento compatible con lo anterior, Peter Higgs un reconocido físico británico, propuso una hipótesis del modelo estándar de física de partículas, de acuerdo con ella, el universo en un Campo Cuántico, es decir un campo de energía, en el que hay partículas elementales; debido a la interacción de las partículas elementales con las fuerzas del Campo Cuántico se crea la masa, esto significa que por la interacción del universo consigo mismo “adquiere” masa. Expone que el campo de energía existe en todas partes del universo e impulsa diversas partículas. A medida que las partículas pasan a toda velocidad en este campo, interactúan y se agrupan, a su vez atraen y agrupan a más partículas en un número variable. El efecto de esto es que se adquiere masa, se forma la materia. El universo está compuesto por partículas que componen la materia: electrones, protones, neutrones, llamados genéricamente fermiones y por partículas que portan fuerzas o interacciones: fuerza electromagnética, fuerza nuclear, llamados genéricamente Bosones. La materia se forma solo si estos dos tipos de partículas interactúan entre ellas.

La Variabilidad en el Universo

De acuerdo con la Teoría del Caos las cosas tienen los mismos principios y tienen una gran dependencia de las condiciones iniciales pero la evolución puede ser extremadamente variable. Por lo que todos los sistemas del universo tienen dos componentes, el primero es lo predecible, aquello que comparte con todo lo demás y el segundo tiene que ver con una evolución que puede ser en cualquier dirección, no lineal y que a pesar de condiciones iniciales muy similares a otras entidades acaban dando lugar a expresiones diferentes y únicas pasado un tiempo suficientemente largo.

Reflexión final

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, el simbolismo de las descripciones narrativas cosmogónicas que se adjudican a Sakén Yatón y antes a Taaautos, han permanecido a lo largo de milenios y han alimentado diversas interpretaciones del mundo. Al hacer una correlación con el pensamiento cosmológico actual se puede encontrar una sorprendente coincidencia de conceptos; esto nos da pie a seguir con la investigación y reflexión en torno al pensamiento humano, pues podemos observar que la generación de conceptos, su profundidad y la determinación de las fuentes de información reconocidas como válidas podrán no depender de las épocas históricas sino que puede radicar en los métodos de conocimiento y en concepciones del mundo subyacentes por lo que es posible decir que la variabilidad mayor no se observa necesariamente entre culturas y tiempos distantes sino entre ideologías, inclusive presentes en la misma época. Fundamentalmente se pueden mencionar tres sistemas ideológicos relacionados con la comprensión del cosmos y de la vida que han permanecido en el pensamiento oriental y occidental por milenios: el histórico científico naturalista, el artístico interpretativo y el político religioso, que han mostrado una larga continuidad y un proceso de conflictos, suspicacias, préstamos e inspiraciones mutuas.

Bibliografía

- Blázquez J.M. “La religión fenicia” en *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, Cristiandad, Madrid, 2001.
- Bloom, Howard. *Global Brain. The evolution of mass mind from the big bang to the 21st century*, John Wiley & sons, 1999.
- Cid, C., Riu, “Las Religiones del Tronco Cananeo” en *Historia de las religiones*, (Biblioteca Hispania), Sopena, Barcelona, 1965, pp. 241–256.
- Carroll, Sean. *La partícula al final del Universo: Del boson de Higgs al umbral de un nuevo mundo*, Random House Mondadori, 2013.
- Du Clot, Joseph François (Abbé). *Vindicias de la Sagrada Biblia contra los tiros de la incredulidad*, publicada en francés en 1816; traducida al español en 1825, recuperado en <https://books.google.com.mx/books>
- E.H., Gifford. *Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica* (Preparation for the Gospel), Book 1, 1903, recuperado en <https://n9.cl/au9a>
- Fernández, Samuel. *Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana*, Scripta Theologica, Navarra, 2013.
- Gillies, James. *CERN and the Higgs Boson: The Global Quest for the Building Blocks of Reality*, Hot Science, Icon Books, EUA, 2018.
- González Blanco, Antonino. *El Hermetismo, ensayo bibliográfico*, PDF, 1976.
- López Kindler, Agustín. *Constantino y el Arrianismo*, Universidad de Zürich, 2013.
- Martín, José Manuel. *Historia verdadera del emperador Constantino el Magno*, Madrid. 1779.
- Peebles, James. *La religión no tiene nada que decirme sobre mi trabajo*, El País, Edición América, elpais.com Ciencia, 2019.
- _____. *Principles of Physical Cosmology*, Princeton University Press, EUA y GB, 1993.
- Pérez Izquierdo, Alberto. *La Teoría del Caos. Las leyes de lo impredecible*, RBA Ediciones, Barcelona, 2019.
- Restrepo Saavedra, Carlos Julio. *Teoría del Caos*, Editorial Académica Española, Madrid, 2011.

LA HERMENÉUTICA MATERIAL DE PETER SZONDI: FILOSOFÍA Y NARRATIVA

*Gustavo García Conde**

Resumen

El presente texto trata de la hermenéutica en Peter Szondi, particularmente explica la propuesta del autor que consiste en dar las bases para una hermenéutica material, adecuada para la interpretación de textos poéticos y literarios. Destaca la relevancia de la propuesta de Szondi en medio del contexto en el que se hallaban los estudios literarios de la segunda posguerra en Alemania, carentes de bases teóricas para una hermenéutica literaria práctica, reto que solo se cumplía mediante la conciliación entre filología científica y hermenéutica filosófica. El texto explica que la propuesta de Szondi estriba en recuperar a un hermeneuta del siglo XVIII, J. M. Chladenius, quien permitirá a nuestro autor fundamentar una hermenéutica literaria cuyos rasgos principales radican en ser una hermenéutica de índole material, dialéctica, moderna y estética, es decir, una hermenéutica aplicada a los textos literarios, con bases filosóficas, capaz de otorgar capacidad subjetiva al interpretante y cuyas bases empataran el carácter artístico de la hermenéutica con el de la literatura.

1. Sobre Peter Szondi

Peter Szondi fue un germanista, filólogo y hermeneuta literario. Nació en Budapest, en 1929, en el seno de una familia de judíos asimilados a la vida de

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, <<cliofilo@yahoo.com.mx>>

la Hungría moderna. Fue hijo del afamado psicoanalista Leopold Szondi. En 1944, por su ascendencia judía, fue deportado junto con su familia al campo de concentración alemán de Bergen-Belsen. Poco tiempo después, corrió la suerte de pocos. Él y su familia formaron parte de los más de mil quinientos judíos húngaros que fueron intercambiados por dinero en el llamado tren de Kastner y conducidos a Suiza, donde poco tiempo después serían liberados tras el fin de la guerra. En Suiza, Szondi estudió filología y se doctoró con una tesis sobre la *Teoría del drama moderno*, publicada en 1956, con cuyo libro se convertiría en un autor conocido para el público alemán. Poco tiempo después, se trasladó a Berlín occidental para trabajar como profesor de la recién fundada Universidad Libre de Berlín, en el Instituto de Literatura Comparada, que hoy lleva su nombre.

Szondi publicó cinco textos en vida. En 1961 apareció su *Tentativa sobre la tragedia*, luego, en 1967 lo hicieron sus *Estudios sobre Hölderlin*, en 1963 apareció *Der andere Pfeil*, y, finalmente, en 1964, *Satz und Gegensatz*. Como académico, Szondi se ocupó del estudio de la filosofía, la germanística y la filología, particularmente elaboró una teoría sobre el drama y la tragedia modernas, y también se entregó a la interpretación de la poesía de Hölderlin y de Paul Celan, de este último fue un admirador y uno de sus estudiosos más dedicados, cuyos textos publicados póstumamente convertirían a nuestro autor en uno de los estudiosos más autorizados sobre el poeta rumano. Celan y Szondi se conocieron y trabaron amistad intelectual y personal; ambos habían sido marcados por un destino común: eran sobrevivientes de los campos de exterminio. Y del mismo modo ambos no pudieron sobrevivir la vida después del Holocausto. Celan se suicidó en las aguas del Sena en 1970; Peter Szondi haría lo mismo un año después, aunque en el pequeño Lago Halen, ubicado en plena urbe de Berlín Occidental, el 18 de octubre de 1971.

La vida de Szondi se encuentra relacionada, como la de tantos otros millones de personas, con la historia de la Europa tomada por el fascismo alemán. Esto hará de él un personaje específico, cuya biografía recuerda la de tanto otros pensadores europeos de aquella época que vivieron rotos del alma. Este hecho marcará su obra: él mismo era un individuo soledoso, atravesado por la poesía, decepcionado de la teoría e insatisfecho ante los análi-

sis poéticos que de Hölderlin o Celan hacían los dos filósofos alemanes más importantes en hermenéutica, a saber, Heidegger y Gadamer.

2. La fundación de la hermenéutica literaria

Szondi es un germanista solitario, tuvo pocos interlocutores. Rompió con sus maestros y no formó escuela. Fue un hermeneuta que no se conectó con otra tradición ni con otros autores, razón por la cual hay ausencias en sus trabajos, sobre todo, respecto de sus pares franceses. Perteneciente a la tradición hermenéutica propiamente alemana, lo primero que llama la atención es su esfuerzo por desmarcarse de la hermenéutica filosófica alemana. Esto lo llevó a acercarse a otros autores: Th. W. Adorno, especialmente su *Filosofía de la nueva música*; Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* o *Las tesis sobre filosofía de la historia* y Georg Lukács, particularmente su *Teoría de la novela*.

Se formó con Emil Staiger en Suiza, quien a su vez había sido fuertemente influenciado por Martin Heidegger. De aquí proviene la relación de tensión de Szondi con la hermenéutica filosófica y con el pensamiento hermenéutico de Heidegger. Si existir es comprender, como afirma el filósofo alemán en su *Ser y tiempo*, entonces los problemas de la comprensión eran asunto de la ontología fundamental. ¿Pero qué sucede luego con la literatura? Por ello, para Szondi, tanto el estudioso de la literatura como el filólogo de su época debían tomar el reto de construir una teoría de la comprensión para la literatura. Este es el contexto en el que debe leerse el trabajo de Szondi.

Szondi reconoce los dos propósitos clásicos de las hermenéuticas: 1) determinar el *sensus literaris*, lo que las palabras dicen en un pasaje, y 2) hacer interpretación del *sensus spiritualis*, es decir, comprender lo que el pasaje quiere decir y averiguar el espíritu que lo formó. Pero, a fin de adecuar estos propósitos a los de la literatura, reconoce se trata de observar ambos propósitos de la hermenéutica a la luz del problema de la historicidad, de la subjetividad del lector y de la artisticidad de los textos poéticos o literarios.

El texto que aquí trataremos es *Introducción a la hermenéutica literaria*, publicado póstumamente, en 1975, con una edición de Jean Bollack y Helen Stier-

lin, y traducido al castellano, en el 2006. El texto base para la edición del libro fueron las lecciones que Szondi impartió bajo ese mismo nombre en la Universidad Libre de Berlín, durante el semestre de invierno de 1967-1968. Un semestre agitado e interrumpido por el movimiento estudiantil berlinés que hizo que también se interrumpieran las lecciones.¹ Szondi planeaba inicialmente hacer una revisión larga y ambiciosa de las presencias y ausencias de la hermenéutica en relación con los textos literarios. Su curso comenzaba con el estudio de las hermenéuticas alemanas del siglo XVIII y debía extenderse hasta el siglo XX, pero apenas pudo abordar los autores que terminan el siglo XIX. El texto de Szondi es un texto que debe ubicarse en el ambiente académico de los estudios hermenéuticos y filológicos de mediados del siglo XX, un momento en que aún hay muchas ausencias y problemas sin resolver sobre cuál debe ser el tratamiento adecuado de la literatura. Sólo en medio de ese contexto adquiere importancia el esfuerzo emprendido por él.

3. La materialidad de la hermenéutica szondiniana

Szondi parte de la convicción de que en la germanística y en la filología alemana tradicional de los años de la segunda posguerra en Alemania hay una ausencia de una hermenéutica adecuada para la interpretación de textos literarios, una que además incluyera la práctica, es decir, lo que es concerniente al oficio del intérprete. Ciertamente la hermenéutica alemana gozó de un profundo e indiscutible calado filosófico-teórico. Pero Szondi pretende transitar de una hermenéutica general o filosófica hacia una hermenéutica especial o literaria; pretende penetrar y trascender —aunque sin desecharlo— el profundo carácter reflexivo y teórico de la hermenéutica del siglo XX, expresada en obras ejemplares como las de Dilthey, Heidegger o incluso el propio Gadamer. En efecto, Heidegger elaboró una profunda filosofía hermenéutica, pero hay que decirlo sin titubeos, aunque de ningún modo como mera provocación: cuando Heidegger hace un análisis de la poética de

¹ Jean Bollack, *La Grecia de nadie. Las palabras dentro del mito*, Siglo XXI, México, 1999, p. 148.

Hölderlin simula hacer hermenéutica, pues quita la palabra al poeta y procede a utilizar el pensamiento poético de Hölderlin para introducir su propio pensamiento, uno que además, como sabemos, estaba comprometido políticamente. Szondi quiere terminar con esto. Por ello, para él era urgente proponer las bases de una hermenéutica específica, adecuada para leer textos literarios y poéticos.

De modo que su *Introducción* pretende habilitar un camino posible para una hermenéutica literaria. El libro es un ensayo; una tentativa para una hermenéutica que haga interactuar la filosofía hermenéutica y la filología científica. Este fue el tema de uno de sus primeros textos importantes, “Acerca del conocimiento filológico” (1962). Szondi afirmaba que la hermenéutica teórica no podía existir sin filología, del mismo modo como esta no existiría sin teoría hermenéutica. Para Szondi, ambas se complementaban; no obstante, él las hará dar más de sí mismas al llevarlas a la práctica literaria.

Szondi se propone la fundación de una hermenéutica que sea crítica, o más correctamente, que sea auto-crítica de las condiciones de posibilidad de interpretación de los textos poéticos y literarios, que trate desde una perspectiva moderna las relaciones difíciles que median entre texto, intérprete y el sentido de la obra, pero sobre todo que no sea “especulativa” ni meramente teorista. Desde luego, no se piense en modo alguno que la hermenéutica material de Szondi excluye la teoría, pero tampoco está dispuesto a integrar una teoría no filológica,² no esteticista y menos aún una hermenéutica que no esté comprometida con la actividad misma del intérprete, a saber, con el arte de la interpretación. Szondi exige una hermenéutica material, capacitada para la práctica de la hermenéutica, es decir, que sea empírica, especializada en el acto de la interpretación y surgida de la confrontación con el texto.

Además de material, la hermenéutica literaria, según Szondi, debe ser dialéctica, es decir, que, sin abrir lugar a la contradicción, reconozca, por una parte, el límite del intérprete para acceder al significado que un escritor tenía la intención de transmitir en un pasaje y que, por otra, abra la posibilidad de que el intérprete cree el significado exactamente de la misma manera que el

² Peter Szondi, *Introducción a la hermenéutica literaria*, Abada, Madrid, 2006, p. 57.

autor del pasaje tuvo la posibilidad de hacerlo. Ello quiere decir que autor e intérprete dan sentido o construyen el significado del texto. Al final, la hermenéutica de Szondi, además de material, dialéctica y crítica, será estética, es decir, con una concepción del texto fundada en el reconocimiento de la complejidad de la literalidad del texto mismo, y no exclusivamente enfocada en la cosa dicha. Así, la hermenéutica literaria de Szondi se distingue de la filológica científica en la medida en que considera el carácter estético de los textos. Ello exige de la hermenéutica la comprensión de la lógica de la palabra poética y de la narrativa literaria, al igual que exige una comprensión de lo que es su propio “objeto de estudio”, es decir, el reconocimiento de la literatura misma como un arte y no como una ciencia. Ello tendría como provecho, en beneficio tanto del autor como del intérprete, la preeminencia estética del texto, a saber, su orientación respecto de la función poética del lenguaje, de la cual su recepción o apreciación estética subjetiva forma parte irremediamente de uno de sus momentos constitutivos, de aquí también se desprende la importancia del intérprete o receptor en la hermenéutica literaria. Se trataba, pues, de “una teoría que reconcilie la filología con la estética”.³ Solo de este modo la hermenéutica será adecuada a la lógica poética y, mediante ello, la hermenéutica misma será restituida como un arte, como lo era antes del siglo XIX, el *ars interpretandi*, el arte de la interpretación de textos literarios.

De este modo, se puede sostener que el valor de la literatura reside en su esteticidad. Hasta la fecha, por algunas estéticas, la literatura y el arte en general han sido pensadas erróneamente desde el paradigma platónico, cuando, por ejemplo, se les juzga en virtud de la metafísica de lo bello. Pero Szondi pretende reivindicar la esteticidad praxica de la literatura, en la medida en que es una actividad estético-poética, tanto desde su fase productora como desde la receptora.

³ *Ib.*, p. 58.

4. La hermenéutica chladeniana

Con el objetivo de fundar una hermenéutica futura para los textos literarios, Szondi irá al pasado para hacer un análisis de la obra de Johann Martin Chladenius, un filósofo y teólogo alemán del siglo XVIII, quien vivió entre 1710 y 1759, y que desarrolla su obra poco antes de que el espíritu ilustrado deven- ga en racionalismo exacerbado. Razón por la cual su obra no está atravesada para la actitud cientificista y positivista que tendrá más tarde el siglo XIX. Szondi recurre a un autor del pasado con la intención de quitar capas o dife- rentes estratos históricos y epistemológicos que se habrían sobrepuesto a la hermenéutica, recubriéndola y deformándola con fuertes dosis de cientifi- cismo, a lo largo de la segunda mitad XVIII y sobre todo a lo largo del fatídico siglo XIX, al grado de casi hacerla desaparecer en el XX del horizonte de lo que llamamos ciencias sociales o humanas.

Chladenius, como buen hijo del siglo XVIII, es un racionalista, sin em- bargo forma parte de aquellos racionalistas consientes y críticos que no están convencidos de la sorda tendencia objetivadora, cognoscitista y cientificista que comienza a tomar su época. Forma parte de una corriente al interior del racionalismo que corre en contra del mismo, pues insiste en la subjetividad del conocimiento (cuya teoría Chladenius formulará bajo el nombre del *Sehe- Punkt*), en su historicidad, en la artisticidad del mismo y en la imposibilidad de la racionalización totalizadora.

Chladenius escribió en 1742 su extensa *Introducción a la interpretación correcta de discursos y escritos racionales*, más de 600 páginas, publicada en Leipzig. Diez años más tarde publicaría su *Ciencia general de la historia*, don- de aborda la relación del método histórico y el conocimiento. De este modo, Szondi recurre a un autor que se encontraba olvidado dentro de la tradición hermenéutica alemana, y que no fue trabajado —ni siquiera mencionado brevemente— sino hasta 1933 por Joachim Wach en su *Historia de la teoría hermenéutica del siglo XIX*, quien únicamente cita la parte la obra de Chladenius que no trata de la hermenéutica sino del conocimiento histórico.

En su *Introducción a la interpretación correcta de discursos y escritos racionales*, Chladenius entiende por racional lo que es profano, es decir, la profanidad

o humanidad que hay en la construcción del texto, a diferencia de los textos de supuesto origen divino. Por ello se ocupará de elaborar una hermenéutica profana, es decir, adecuada para aquellos textos cuya elucidación no supera la razón humana, pues su contenido, tanto real como imaginado, fue creado y escrito por seres humanos, y cuyo sentido y significado, al estar relacionado con estos, es susceptible de ser descifrado o significado por la lógica humana. Son textos que pueden caer en el estudio de la hermenéutica jurídica, histórica o literaria. Y reconoce que de estos, los textos literarios encierran sus propios misterios, pues poseen una forma especial de pensamiento, perteneciente a otra forma de razón: la razón o lógica poética. Los de la literatura son —escribe Chladenius— textos “inspirados”. Y es la inspiración, tanto del autor, que la tuvo, como del intérprete, al que le es provocada, lo que debe ser colocado como centro de una hermenéutica literaria.

La hermenéutica, a decir de Chladenius consiste en “mostrar el verdadero sentido de un pasaje”.⁴ Naturalmente, la veracidad quedará como una pretensión, tampoco es la intención de Chladenius agregar la categoría de verdad a la hermenéutica, además de que para esta época la idea de verdad no tiene la fuerte carga científicista que tendrá un siglo más tarde. Quedémonos, entonces, con la idea de que la labor de la hermenéutica es la *comprensión del sentido de un pasaje*, en el que se debe aclarar la oscuridad y despejarse la ambigüedad para un lector, una oscuridad que provendría de la ambigüedad de las palabras, las frases o los pasajes, o bien porque el tiempo ha abierto una escisión entre el significado y el término, o bien por un conocimiento insuficiente de la lengua por parte del lector.

En otro lugar, Chladenius define de un modo más amplio el objetivo del *ars interpretandi*: “no es otra cosa que proporcionar a alguien los conceptos que son necesarios para comprender o enseñar a comprender perfectamente un discurso o un escrito”.⁵ Preguntemos: ¿en qué radica la perfectibilidad de la comprensión? La respuesta de Chladenius es la siguiente: “*se comprende*

⁴ *Ib.*, p. 69.

⁵ *Ib.*, p. 78.

un discurso o un escrito perfectamente cuando leyéndolo se tienen en la mente todos aquellos pensamientos que las palabras pueden suscitar en nosotros conforme a la razón y a las reglas de nuestra alma”.⁶

La respuesta — más allá de preguntar ahora qué significa la frase “conformidad con la razón” — posee la virtud de separar y emancipar la intención del discurso de un autor de la comprensión que provoca en un intérprete. Interpretar no es primariamente representarse lo que un autor verdaderamente quiso decir. Al respecto, escribe Chladenius:

Tendría que ser lo mismo comprender un discurso o un escrito perfectamente y comprender perfectamente a quien en ellos habla o escribe [...] Pero, como los hombres no pueden abrazarlo todo, sus palabras, discursos y escritos pueden significar algo que ellos no habían querido decir o escribir; y, en consecuencia, al intentar comprender sus escritos, uno puede pensar, y con razón, cosas que sus autores no pretendían decir.⁷

De este modo, no necesariamente debe coincidir la intención del autor con el sentido de lo interpretado. La intención de un autor no puede ser instancia exclusiva para la comprensión. Para Szondi es loable que la hermenéutica chladeniana haga abstracción de la intención del autor, abriendo con ello la posibilidad de otorgar a la palabra una existencia propia. Y en ello consistiría la modernidad de la teoría hermenéutica chladeniana, pues reconoce el lado activo y productor de nuevos significados que se dan en un interpretante, haciendo que en ello radique la subjetividad del lector. Esto no significa que haya una arbitrariedad en la interpretación de un lector, pues como Chladenius mismo había afirmado, el intérprete debe tener en “la mente todos aquellos pensamientos que las palabras pueden suscitar en nosotros conforme a la razón y a las reglas de nuestro alma”. Razón por la cual la interpretación dependerá de la razón y del alma.

No obstante, es importante notar que la instancia normativa no depende exclusivamente de la intención, sino también de la recepción, razón por la cual, escribe Szondi, la fijación normativa es, entonces, lógica y psicológica.

⁶ *Ib.*

⁷ *Ib.*

A continuación, Chladenius procede a enunciar tres categorías sumamente ricas de las que depende la comprensión perfecta: la comprensión inmediata, la comprensión mediata y las divagaciones. Hay que insistir en que estas tres categorías funcionan no como un método sino que sirven para conducir, siempre tentativa y provisoriamente, la fijación del sentido de un texto literario.

- a) **La comprensión inmediata:** esta “resulta de la sola atención a las palabras del pasaje”,⁸ y postula la coincidencia de dos mundos, el del autor y el del lector, pues es la que se da cuando hay una coincidencia en la comprensión de las palabras que un autor y un lector están escribiendo y a su vez leyendo, aunque siempre cabe la posibilidad de que las estén comprendiendo de distinta manera. La comprensión inmediata es lo que se entiende como el *sensus litteralis*. En ella es predominante la intención del autor y el significado “objetivo”, independiente de la historicidad del interpretante, sin embargo, hay que reconocer que es imposible la coincidencia de todos los lectores con el autor. Este hecho plantea los límites de la comprensión inmediata. De modo que es necesario reconocer el elemento subjetivo de toda comprensión. Esto nos conduce a la segunda categoría
- b) **La comprensión mediata:** esta es producto del concepto que un intérprete hace de la lectura de un pasaje. Ella, afirma Chladenius, “depende de las fuerzas de nuestra alma, [...] mediante las cuales producimos en nosotros [...] toda clase de conceptos y movimientos”.⁹ Como se puede ver en la comprensión mediata no hay una coincidencia entre la intención del autor y la comprensión del interpretante, pues los significados que se producen por la “fuerza del alma” son ajenos a la intención de un autor.

Este es quizá el lugar adecuado de la teoría hermenéutica, pues la comprensión se plantea la posición histórica y la difícil relación entre el autor y el lector, pero sobre todo la situación o la subjetividad del lector.

⁸ *Ib.*, p. 80.

⁹ *Ib.*, p. 86.

Y con ella reconoce Chladenius una característica propiamente humana, pues, según él, es inherente a nuestra alma utilizar “el concepto de que recibe de las palabras para pensar otras cosas”.¹⁰ Y estos efectos provocados en nuestra alma por un significado desprendido de una palabra afectan la comprensión de un texto.

A lo anterior se añade el hecho de que la hermenéutica chladeniana privilegia en la comprensión mediata la adquisición de un conocimiento vivo, el cual consiste en que lo comprendido es capaz de influir y modificar nuestra voluntad, dando libertad a nuestras acciones. Nótese que hay un acto performativo de los significados y que este es ejecutado por el propio intérprete, dirigido por su punto de vista psicológico en relación con el efecto producido por el concepto. De este modo, según Szondi, el efecto es consustancial a la interpretación.

Hasta este momento hay que destacar la criticidad que existe en la propuesta de Chladenius, pues su hermenéutica reconoce la imposibilidad del intérprete para acceder al significado que un escritor tenía la intención de transmitir. De modo que ello no puede ser visto como falta, pues es justo lo que da lugar a la hermenéutica, la cual reconoce que el lector es capaz de crear el significado exactamente del mismo modo que lo hizo el autor.

- c) **Las divagaciones.** La última categoría, la de las divagaciones, se desprende de la comprensión. Chladenius piensa que una vez que un lector ha dejado atrás en el tiempo la lectura de un pasaje, no obstante, este sigue actuando en él con posterioridad. Las divagaciones son las imaginaciones producidas por la memoria; son las que se desprenden posteriormente de la comprensión de un texto. Y es importante aclarar que las divagaciones son por completo independientes de la intención del autor, pues son resultado de la psicología del efecto del lector. Con las divagaciones, Chladenius abre espacio para introducir el aspecto más delicado de la persona, pero que conforman su interpretación de un

¹⁰ *Ib.*, p. 88.

texto, es decir, las afecciones de su alma, hoy diríamos, su personalidad y su psicología, abriendo lugar a la subjetividad individual en medio de un siglo que se esforzará por cerrar el espacio a ella.

A lo anterior, Chladenius agrega a su teoría la consideración del “punto de vista”, con la que reconoce que son las circunstancias del alma, el cuerpo y la persona entera lo que hacen que nuestras representaciones de los conceptos de un autor se distingan de las de otros lectores. Esto quiere decir que la interpretación no tiene que ver con la comprensión de un texto, sino con la representación de sus conceptos.¹¹ Y con ello se abre la posibilidad de que nuestras representaciones contradigan la naturaleza de los conceptos de un autor. Y no habría razón para ver en ello una contradicción. Al introducir su teoría del punto de vista, Chladenius pretende evidenciar los límites y condiciones de posibilidad de la hermenéutica, a fin de cuestionar críticamente sus condiciones “epistemológicas”. Será la labor del intérprete representarse los dos puntos de vista, tanto el del texto como el del lector.

Con la teoría del “punto de vista” Chladenius pretende también dotar de relevancia al contexto histórico tanto de un autor como de un intérprete. La historia es el límite y la condición de posibilidad de una interpretación, y es justamente lo que elimina la arbitrariedad de la interpretación en ambos, sobre todo en el intérprete. De este modo, la hermenéutica chladeniana es fiel al sentido de la interpretación misma, pues “confiere al texto un índice histórico que no es el de su génesis, sino el de su interpretación”.¹² El intérprete no especula ni hace conjeturas, puesto que la libertad de la interpretación depende del horizonte histórico del intérprete. Aquí el contexto histórico se convierte en marco de referencia y en un constituyente de significado. La historia se convierte ella misma en límite y posibilidad de interpretación.

¹¹ *Ib.*, p. 115.

¹² *Ib.*, p. 55.

5. Conclusión

Escribe Szondi: “La hermenéutica literaria es la teoría de la interpretación de las obras literarias”.¹³ Pero, según vimos, detecta la ausencia de una teoría y una práctica de la comprensión de textos literarios. El origen de ello se encontraba en una falta de auto-conciencia hermenéutica en la filología alemana de su época,¹⁴ lo que provocaba que no hubiera una teoría específica de la comprensión de textos estéticos y que quienes suplían esta labor, a saber, los críticos literarios, trabajaran sin una teoría específica. Ello, por otra parte, era comprensible, porque en aquellos años en Alemania era muy difícil tender un puente entre la hermenéutica filosófica y la práctica literaria. De este modo, el estudio de la literatura estaba limitado a los avances de las hermenéuticas especiales, la teología, el derecho o la historia.

Szondi asumió prontamente la tarea de tantear el terreno para una hermenéutica literaria. Pero había una insatisfacción con sus fuentes en lo que a la teoría corresponde. Por un lado, ni Heidegger ni aún Gadamer eran traducibles a la práctica y; por otro lado, la filología alemana era excesivamente científica. Szondi, sin ser él mismo un conservador, decide dar el paso atrás, ir al pasado, pero para cepillar a contrapelo la historia de la hermenéutica e ir a esas otras versiones de la hermenéutica que fueron olvidadas en el pasado. Por ello las fuentes de Szondi serán autores que fueron soterrados al menos dos siglos atrás por la ceguera racionalista: Georg Friedrich Meier, Friedrich Ast y también Schleiermacher. Entre ellos, descubre a Chladenius y suscribe la hermenéutica chladeniana. Encuentra lo que buscaba: una teoría material para textos literarios: material por aplicable; moderna por subjetiva; filosófica por dialéctica, pero también estética por artística, es decir, por reconocer la especificidad de la lógica poética, por hablar en los mismos términos artísticos que su “objeto de estudio”, la literatura. Lamentablemente desco-

¹³ *Ib.*, p. 41.

¹⁴ Peter Szondi, *Estudios sobre Hölderlin*, Destino, Barcelona, 1992, p. 18.

nocemos el rumbo que tomaría la obra de Szondi y de qué modo integraría a Chladenius en medio de una obra mayor e interrumpida, pero que aspiraba a proporcionar las bases para una hermenéutica aplicada.

Para Szondi es importante el hecho de que Chladenius reconoce que la subjetividad humana trabaja de un modo específico en la interpretación de textos, lo que quiere decir que: 1) el lado activo de la interpretación está en el sujeto, que es el lector; 2) la hermenéutica no se enfoca únicamente en la comprensión de un texto sino en la representación que produce un lector a partir de un texto; 3) cada lector tendrá divagaciones distintas; 4) el autor del texto, en la medida en que no es omnisciente, no puede prever ni detener las divagaciones diferentes; 5) el autor y el lector coincidirán difícilmente en lo que respecta a las divagaciones; y 6) las divagaciones, aunque no pueden formar parte de la comprensión de un texto, en la medida en que el autor no es responsable de ellas, forman parte de la comprensión del intérprete.

La interpretación abre la posibilidad de concebir un sentido múltiple y divergente en el texto. Abre la posibilidad para que el sujeto y la historia contribuyan en la construcción del sentido. Por otra parte, la hermenéutica chladeniana habilita una vía para afirmar el carácter histórico del intérprete, su pertenencia a una historia concreta y la imposibilidad de este de alcanzar el significado literal que un autor quiso depositar en su texto. Eso le parecía a Szondi una postura moderna, en la medida en que integraba la subjetividad y la libertad humanas, y en la medida en que emancipaba a un intérprete de un autor, lo que generaba una tensión entre ambos, la cual solamente podía ser, si no resuelta, al menos sí abordada como una tensión dialéctica en la que a través de ambos se construye y reconstruye el significado del sentido de un texto. Y el torbellino entre ambos es bienvenido para contribuir en la evanescencia de la identidad del significado.

La propuesta de Szondi tiene implicaciones positivas para la hermenéutica literaria, especialmente, para la narratividad, pues presenta al texto como creador de mundo, posibilidad esta que no se encuentra cosificada en el texto sino que depende de la subjetivación que de él haga un interpretante. En la teoría narrativa, como se sabe, la intención del autor se subsume al lector-intérprete. Señala la incompletud del texto hasta que no es significado

por el lector, no decimos descifrado, sino significado, terminado de hacer y apropiado por un lector-intérprete. Y aquí es donde, después de este largo decurso, Heidegger es recuperado por Szondi, pues el discurso narrativo tiene la capacidad ontológica de crear un mundo en el intérprete. Por ello es que la literatura libera, en la medida en que es capaz de constituir un orden de significado del mundo, es un modo de presentar una realidad transmutativa, como toda forma de arte. Este acto performativo del arte es el que Szondi pretende restituir en la literatura frente a la filología tradicional de su tiempo.

Bibliografía

- Bollack, Jean. “Un futuro en el pasado: la hermenéutica material de Peter Szondi”, en *La Grecia de nadie. Las palabras dentro del mito*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 135-148.
- Camarero, José Luis. *Narratividad y hermenéutica literaria*, Anthropos, Barcelona, 2017.
- Szondi, Peter. *Introducción a la hermenéutica literaria*, Abada, Madrid, 2006.
- _____. *Estudios sobre Celan*, Trotta, Madrid, 2005.
- _____. *Estudios sobre Hölderlin*, Destino, Barcelona, 1992.

NACIÓN Y NARRACIÓN: CREACIÓN DE HEGEMONÍA EN LOS ESTADOS MODERNOS

Diana Fuentes*

[...] el estudio apropiado de la literatura puede darnos acceso al carácter performativo de las culturas tal y como se les ejemplifica en la narrativa [...]

Gayatri Spivak, I. *Cruzar fronteras*

¿Acaso puede haber una vida nacional sin una literatura nacional? ¿Acaso puede haber vida para los artistas locales en una escena que siempre ha estado dominada por débiles o repugnantes creaciones extranjeras? ¿Por qué en esta nueva tierra americana debemos vivir una vida al estilo de la vieja Europa?

Martí, citado por Sommer

I Ficciones fundacionales

En su libro *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*, Doris Sommer afirma que la intención de su trabajo es poner al descubierto, a través del legado político y estético del romance, la inextricable relación entre política y ficción en la historia de la construcción de una nación. A modo de introducción, explica que el interés que le inspira elaborar este trabajo es aquel que muestra cómo el canon literario del siglo XIX da cuenta de la inversión apasionada entre el yo y el nosotros que ocurre en la formación del nacionalismo moderno.

El estudio de Doris Sommer se desplaza a través de las “novelas nacionales” del siglo XIX para detenerse en algunas de las ficciones más emblemáticas de esta larga tradición. Domingo Faustino Sarmiento, José Mármol, Gertrudis Gómez de Avellaneda, José de Alencar, Jorge Isaacs, Alberto Blest Gana, Juan Zorrilla de San Martín, José Eustasio Rivera, Rómulo Gallegos y

* Profesora-investigadora adscrita al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México.

<<dianafuentesdefuentes@gmail.com>> y <<dfuentes@correo.xoc.uam.mx>>

Teresa de la Parra son los autores de la decimonónica literatura nacional, analizada por la autora. Desde la personificación del gaucho de la pampa y del esclavo negro del caribe, hasta la del mestizo liberal, a decir de la autora, la literatura del siglo XIX representa la oportunidad de comprender la construcción hegemónica que dio paso a la reconciliación de las naciones recientemente liberadas del dominio colonial en América latina. La llamada novela nacional —a la que corresponden las obras de estos autores— no se define por su fama comercial, pues, aunque en algunos casos su consumo era muestra de su éxito inmediato, aquello que las caracteriza está más bien articulado a sus usos y desusos.

Ahora bien, en el marco de los proyectos nacionales, se puede pensar, tal como lo hace Sommer, que el concepto de novela nacional apenas necesita explicación en América latina, sin embargo, es necesario explicitar que este alude a aquel libro en el que se proyectan los valores y los recursos simbólicos que se han considerado como forjadores del tipo de civilidad que demandaba la narrativa de las naciones emergentes, por ello, no es casualidad que hasta el presente su lectura y conocimiento sean incluso exigidos en las escuelas dependientes del Estado, como fuente de la historia local y el orgullo literario de una nación.

De forma provocadora, la autora abre la primera parte de su trabajo, haciendo referencia al llamado “Boom” de la literatura latinoamericana, representado por Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa y Julio Cortázar. La alusión sirve a la autora para mostrar el escaso valor y el nulo reconocimiento genealógico que se otorga a la narrativa latinoamericana anterior a la irrupción de esta nueva generación de escritores de mediados del siglo XX. Más allá del necesario señalamiento de la contradicción en que se cae con el uso de un sustantivo no hispano (*Boom*) para agrupar y destacar a una serie de escritores originales y originarios de América Latina, Sommer destaca que el elemento para reconocer un rasgo común a todos ellos —semejante al parecido de una familia de la que se pueden extraer características compartidas— es la negación como síntoma de una dependencia no resuelta. Según Sommer, esta paradoja pone en evidencia la típica ironía de escribir en Latinoamérica, donde generaciones sucesivas de escritores sue-

len negar las semejanzas literarias que tienen con quienes los antecedieron, hasta el punto de que la negación misma constituye una suerte de similitud. Esta tradición de negaciones reiteradas, de las cuales el *Boom* es un ejemplar relativamente reciente, conduce a la autora a encontrar en la tradición de las “novelas nacionales” del siglo XIX una fuente de resistencia.

[...] ¿Qué lastre de hábitos narrativos, qué premisas subyacentes pesaban en ella como para explicar este rechazo tan rotundo? La atracción era prácticamente visceral y provocada, en mi opinión, por un rasgo extremadamente llamativo que había pasado desapercibido: la retórica del erotismo que organiza las novelas patrióticas [...] Las líneas rectas de las novelas “históricas” pueden ser claramente reconstruidas a partir de los esfuerzos por retorcerlas. ¿Qué otra explicación puede darse a la tragicomedia de la repetición autodestructiva en, por ejemplo, *Cien años de soledad* o la frustración y la vergüenza en *La muerte de Artemio Cruz*, sino la de los malos acoplamientos entre los supuestos desarrollistas y la historia latinoamericana?¹

De este modo, Sommer esclarece que en América Latina las novelas modernas —en ciertas ocasiones denominadas romances o como ella las adjetiva “romances históricos”²— comenzaron a escribirse a mediados de siglo, después de haberse concretado los procesos de independencia. En ellas, en lugar de mantenerse y procurarse la pureza de la raza, la clase, el género y las diferencias culturales, los narradores casaron al héroe con la heroína, cruzando estas barreras tan perfectamente delimitadas en el periodo colonial, y que al traspasarse finalmente forjarían los imaginarios nacionales. El punto clave es que, “después de las guerras de independencia y de las guerras civiles que continuaron en muchos países latinoamericanos, insistir en las categorías puras o en las presuntas divisiones entre los grupos sociales, llegó a ser literalmente autodestructivo”³ para los proyectos de constitución de los nuevos órdenes políticos. De modo que, si las nuevas naciones habrían

¹ Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales. Las novelas históricas en América Latina*, FCE, Colombia, 2004, p.19.

² “Por romance, entiendo una intersección entre nuestro uso contemporáneo del vocablo como historia de amor y el uso del siglo XIX, que distinguía al género como más alegórico que la novela [...]” *Ib.*, p.22.

³ *Ib.*, p.165.

de sobrevivir y prosperar, ello demandaba un mecanismo para moderar las tensiones provocadas por los antagonismos raciales y regionales, a modo de lograr alguna forma de coordinación que permitiera a la élite culta del país dirigir el contenido del proyecto hegemónico. Por ello, afirma la autora, hasta los padres fundadores más elitistas y racistas aceptaron que su proyecto de consolidación nacional, bajo un gobierno civil, necesitaba una hibridación racial. Así, las novelas románticas participaron del proyecto pacifista que se requirió en las naciones latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XIX.⁴ Y, fueron los jóvenes escritores formados en las escuelas liberales, quienes promovieron el naturalismo racionalista que habría de representar las conciliaciones románticas que caracterizan su narrativa.

De modo que, en contrasentido al tono que adquirirían las novelas militantes posteriores, la novela romántica histórica se concentraban en una rama del heroísmo doméstico, sentimental y casi femenino,⁵ que resultaría insulsa a las narraciones que después se concentrarían en construir personajes cuya hombría se apostaba frente a los rivales imperialistas o dictatoriales.

[...] En lugar del caudillo o del jefe local, cuyo poder venía de estar en la cima de una rígida pirámide patriarcal de partidarios, el héroe sentimental y burgués de la época desarrolló relaciones más laterales con sus ciudadanos. Ejercía una libertad de elección (de mercado), que se manifestaba, por ejemplo, al escoger a su pareja romántica; a la que se conquista con amor, siempre consciente de que ella disfrutaba de la misma clase de libertad. En consecuencia, el vínculo entre los dos, que es la estructura hegemónica que coordina diversos intereses apelando a un mutuo beneficio, parece hacer caso omiso de la necesidad de ejercer el poder político o de cualquier otra clase de poder coercitivo [...]⁶

Para Sommer es claro que la conquista amorosa del romance histórico se dirigía a la sociedad civil, después de que los criollos conquistaron su inde-

⁴ *Ib.*, pp.165-166.

⁵ “[...] Como Werther, pero sin dejar que la pasión jamás ofuscara la razón, idealizados jóvenes compartían la apariencia delicada y los sentimientos sublimes de sus también idealizadas compañeras para fomentar los lazos íntimos [...]” *Ib.*, p.32.

⁶ *Ib.*, p.166.

pendencia. La pasión romántica, insiste, proporcionó una retórica a los proyectos hegemónicos —en el sentido expuesto por Antonio Gramsci y del que hablaremos más adelante—, es decir, a través de la conquista del adversario por medio del interés mutuo y, por tanto, del consenso más que de la coerción. En este caso el material adherente es el “amor”. La retórica del amor, específicamente de la sexualidad productiva en la intimidad del hogar que pugna por producir matrimonios socialmente convenientes, incluso a pesar de su variedad y mixturas raciales, pero que consolidan nuevas estructuras que son de cualquier manera más bien jerárquicas. Se trata de una pasión erótica que no era en exceso corrosiva, sino la oportunidad de mantener unidos grupos heterogéneos.

II

Antonio Gramsci resignificó el concepto de hegemonía,⁷ dándole un sentido y un uso dirigidos a la comprensión de los mecanismos de dominio ideológico y las funciones de construcción de consensos, desde el marco de la discusión sobre las dimensiones de la lucha política y las posibilidades de la construcción de alianzas en el proceso de afianzamiento del Estado decimonónico. Esto se puede entender mejor si se considera que, además del significado con el que usualmente se define la hegemonía, a saber, como la sumatoria de la coerción y el consenso como mecanismos de ejercicio del poder del Estado en su doble dimensión como sociedad política y como sociedad civil, Gramsci también entiende por hegemonía o construcción hegemónica, la “progresiva creación del espíritu popular creativo”.

Por ello, la construcción de la hegemonía nacional supone la producción de un sentido común que dé proyección universal a los intereses particulares de las clases dominantes, esta es la razón por la que Gramsci insiste en

⁷ El concepto de hegemonía fue ampliamente utilizado antes de la Revolución rusa; sin embargo, tras la revolución cayó en desuso, logrando, de cierta forma, sobrevivir en los documentos externos de la Internacional Comunista. Por ello, Perry Anderson asevera que la transmisión del término llegó a Gramsci desde estas fuentes. Perry Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Fontamara, Barcelona, 1981, p. 30.

que el poder “político” —o coercitivo— es insuficiente para la consolidación de las relaciones políticas del Estado en la fase en la que este funciona como organismo de un grupo para el que crea las condiciones más favorables de expansión. Es decir, del Estado en fase “superestructural compleja”, lo que implica que se han creado las condiciones de unidad entre fines económicos y políticos. Momento en el que un grupo con pretensiones de dirección debe generar valores e intereses tan amplios como para atraer el apoyo de otros grupos y, con ello, obtener consensos. En otras palabras, debe generar formas culturales, morales, intelectuales e ideológicas que garanticen su papel hegemónico, pues sólo la generación y construcción del consenso a través de estos constructos garantiza —en tanto que actividad hegemónica—, una congruencia entre intereses económicos e implantación generalizada de un modo de vida.

[...] el paso de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías se vuelven “partido”, se confrontan y entran en lucha, hasta que una de ellas o al menos una combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando además la unidad de los fines económicos y políticos, así como la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones [...] en un plano “universal”, creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. El estado es concebido como un organismo propio de un grupo, destinado a crear las máximas condiciones para la mayor extensión del mismo grupo, pero este desarrollo y esta expansión es concebida y presentada como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías “nacionales” [...] ⁸

Es el momento de la hegemonía civil como estrategia de consolidación de dicha unidad. El dominio, propio de la sociedad política, y el consenso, propio de la sociedad civil, son los mecanismos que garantizan la hegemonía de una clase específica.

Gramsci señala que la sociedad civil está dividida en varios grupos y facciones, entre los que la armonía y la comunidad son más bien ideales a

⁸ Antonio Gramsci, *Cuaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 2007, Q 13 §17 p.1584: esp. t. 5 pp. 36-37.

los que se aspira. Y demarca la naturaleza inherentemente antagónica de la sociedad civil a través de la lógica de su movimiento. Un grupo social es *dominante* sobre grupos que le son antagónicos y habrá que combatirlos incluso por la fuerza armada si es necesario; pero se convierte en *dirigente* de aquellos que se alían o asocian con él. Por ello, en un plano del análisis, las complejas relaciones que definen la sociedad civil marcan el conflicto y la lucha entre grupos, especialmente entre dominantes y subalternos; mientras que en otro destacan la cohesión, el consenso y el propósito común que existe entre grupos opositores. Por ello, la sociedad civil es el espacio del Estado en la que los grupos sociales dirigentes deben ejercer un determinado grado de hegemonía, con la finalidad de que los grupos dominados-subalternos consientan su propia posición de subordinación a la autoridad de los grupos dirigentes.

[...] en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metodológica es convertida en distinción orgánica y presentada como tal. Así se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero como en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican, hay que establecer que también el librecambismo es una “reglamentación” de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa o coactiva: es un hecho de voluntad consciente de sus propios fines y no la expresión espontánea, automática del hecho económico [...] El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no puede afectar lo que es esencial, porque si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser económica [...] ⁹

Por ello, el monopolio de una clase o de un grupo dominante es la consecuencia de un determinado triunfo hegemónico. De ahí que, en la batalla permanente por la hegemonía, la comprensión de los elementos ideológico-culturales cobre una importancia crucial para la formación de una dirección política emancipatoria. Sólo el estudio de la “real identidad”, dice el italiano, es decir, de la especificidad de la cultura y de los mecanismos a través de los

⁹ *Ib.*, Q13 §18 pp.1590-1591: esp. t. 5 p. 39.

cuales se concreta dicha hegemonía en la sociedad civil, posibilita la construcción de una fuerza moral e ideológica que, a través del consenso, determine la alianza de distintos grupos en torno a un fin común. De modo que la hegemonía tenía que ver con la necesidad de ampliar el espectro de la acción desde una alianza programática y política entre diversos estratos sociales.

Esto permite comprender que la formación de la nación y lo nacional, tal como señaló el historiador Eric Hobsbawm, sólo cobra sentido en tanto se refiera a cierta clase de estado territorial moderno, es decir, el estado-nación, visto este no como una entidad primaria o invariable, sino como una realidad que pertenece a un periodo concreto de la historia moderna, que necesariamente supone una determinada etapa de desarrollo tecnológico y económico.¹⁰ Por ello, las “naciones no construyen estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés”,¹¹ pues las naciones y los elementos asociados a ellas requirieron de la concreción de ciertos requisitos políticos, técnicos, administrativos, económicos para su posterior consolidación. Esto explica también por qué la “conciencia nacional” presenta desarrollos desiguales de un país a otro, y por qué, al interior de un mismo territorio nacional, se observan grados de asimilación e introyección claramente diferenciados entre los grupos sociales y regionales.¹²

A la nación, entonces, como afirma Hobsbawm, la antecede el nacionalismo, lo que de suyo presupone un proceso en el que la “conciencia nacional” fluye hasta alcanzar a las masas populares o subalternas. Una vez llegado este punto, los programas nacionales se hacen del apoyo popular, cuando menos parcialmente. Este es el punto que interesó a Gramsci, pues es el que se identifica con la construcción de hegemonía. En torno al mismo problema, ha señalado Benedict Anderson que la nacionalidad, lo mismo que el nacionalismo, es un artefacto cultural de una clase particular,¹³ lo que desde su análisis supone el reconocimiento de la artificialidad de “lo nacional” y, por tanto, de la nación como “una comunidad políticamente imaginada

¹⁰ Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1998, pp. 17-18.

¹¹ *Ib.*, p.18.

¹² *Ib.*, p.20.

¹³ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993, p. 21.

como inherentemente limitada y soberana”.¹⁴ Imaginada porque se produce del imaginario de la comunión de un cuerpo social que de suyo es incommensurable para sí mismo, es decir, en el que los miembros de la comunidad jamás entrarán en contacto alguno con la mayoría de sus compatriotas, pero con los que, a pesar de ello, suponen un común denominador.¹⁵

De modo que la idea gramsciana de la creación de hegemonía para la consolidación del estado en su fase nacional empata con las afirmaciones de Hobsbawm y Anderson. Lo que permite comprender cómo es que uno de los contenidos típicos de lo nacional es la noción de comunidad, que, siguiendo a Anderson, es indefectiblemente una abstracción vacía de cualesquier contenidos específicos que le impidieran agrupar dentro de sí a las formas de agrupación e identidad específica que integran la patria, por lo que omite las desigualdades y diferencias socioeconómicas y culturales que la atraviesan, siempre en nombre de la fraternidad y el compañerismo horizontal.¹⁶

III

Si las novelas románticas se desarrollan mano a mano con la historia patriótica en América latina, no se trataba, entonces, del caso de un género que sólo acompañaba el proyecto nacional, pues la relación entre la novela y las naciones tuvo la continuidad de un anillo de Moebius, en el que los planos público y privado, las causas aparentes y los efectos, se ligaban mutuamente. Por ello, la clave distintiva de la lectura de Sommer radica en comprender que en la escritura de las novelas nacionales de este periodo no hay distinción epistemológica entre arte y ciencia, narrativa y hechos, entre proyectos ideales y proyectos reales; lo que significa que su ficcionalidad reposa en ser parte del movimiento de la producción de la comunidad imaginada que permite la consolidación del proyecto hegemónico a través del continuo desplazamiento en todos estos ámbitos y estratos. Por ello, son las más claras

¹⁴ *Ib.*, p. 23.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ib.*, p. 25.

representaciones de la identificación entre “la Nación y su Estado”,¹⁷ pero no todavía como programas políticos con objetivos claramente diferenciados, sino como narraciones que celebraban o padecían esta afinidad histórica. En términos de Hobsbawm, se trataría del proceso de configuración del nacionalismo, que en las nuevas naciones independientes implicaba la configuración del imaginario de la comunidad, proceso que habría de ser necesariamente contradictorio.

A decir de Doris Sommer, los “novelistas históricos” latinoamericanos del período de construcción nacional tienden a ser más proyectivos que retrospectivos, “más eróticas que fieles a los eventos.”¹⁸ Leer, sufrir y temblar con el impulso de los amantes hacia el matrimonio, la familia y la prosperidad, para luego ser devastado o colmado, es la experiencia que se otorga al sujeto que después podrá ofrecerse para servir a un programa partidario. Son libros que seducen a los lectores de las élites de las naciones emergentes en tanto que proyectaban una fusión entre los deseos privados y la actividad en las instituciones públicas.¹⁹ Sobre esta base, Sommer se pregunta por qué las novelas nacionales de América latina, es decir, aquellas que fueron institucionalizadas por los gobiernos en la educación cívica que se otorga en las escuelas, y que resultan ahora indistinguibles de las historias patrióticas, son todas historias de amor. Razón por la cual la autora cree que sus éxitos, en algunas ocasiones, guardan una relación más que metafórica entre sí. La metáfora del matrimonio se desborda en una metonimia de consolidación nacional en el momento en que contemplamos cómo los matrimonios acortaron distancias regionales, económicas y partidistas.

En el siglo XIX, las familias distinguidas representaban un conjunto de intereses tanto públicos como privados y establecían lazos estratégicos más fuertes que las meras afiliaciones partidistas. Estas familias llenaban el “relativo vacío de las estructuras sociopolíticas” para construir una organización social que precedía a las instituciones públicas, incluido el propio Estado.

¹⁷ Sommer, *op. cit.*, p. 48.

¹⁸ *Ib.*, p. 49.

¹⁹ *Ib.*, p. 48.

En este vacío, aquello que los programas políticos no alcanzan a cubrir, las novelas nacionales trataban de subsanarlo con el mestizaje.

Puesto que la construcción de la hegemonía nacional demandaba la producción de un sentido común que diera proyección universal a los intereses particulares de las clases dominantes. El mestizaje, lema de muchos proyectos de consolidación nacional, con frecuencia fue la figura empleada para la pacificación del sector “primitivo” o “bárbaro”; o —puesto bajo las consideraciones del análisis gramsciano— fue el mecanismo que se utilizó para la creación de un nuevo espíritu popular creativo. De este modo, afirma Sommer, los términos funcionan como sinécdoques y también como metáforas utilizadas para representar las relaciones políticas entre las facciones de la élite criolla.

[...] El mestizaje era el camino hacia la perdición racial en Europa, pero era la vía hacia la redención en América Latina, una manera de aniquilar la diferencia y construir el sueño profundamente horizontal y fraternal de la identidad nacional.²⁰

Si se observa la diversidad de contextos nacionales y la variedad de proyectos partidistas en las novelas patrióticas, se podría pensar que ningún espacio es capaz de articularlos. La variedad de familias “naturales” celebrada en los romances nacionales ofrece programas sociales tan radicalmente distintos que presentar estas novelas como reconciliaciones románticas es atenerse a su contorno general.

[...] leídas en conjunto, revelan importantes puntos de contacto tanto en la trama como en el lenguaje; producen un palimpsesto. La coherencia nace de su proyecto común de construir un futuro mediante las reconciliaciones y amalgamas de distintos estratos nacionales imaginados como amantes destinados a desearse mutuamente. Esto produce una forma narrativa consistente que puede asimilar distintas posiciones políticas pues está impulsada por la lógica el amor. Con un final feliz, o sin él, los romances invariablemente revelan el deseo de jóvenes y castos héroes por heroínas igualmente jóvenes y castas: la esperanza de las naciones en las uniones productivas.²¹

²⁰ *Ib.*, p. 56.

²¹ *Ib.*, p. 41.

A esto habría que agregar que estas historias toman cuerpo en subjetividades con algunos parámetros bien delimitados, como el de las determinaciones de género y de orientación sexual. Son novelas que expulsaron de sí toda forma de sexualidad alternativa; los modelos legítimos eran necesariamente heterosexuales. De esta forma, la sexualidad supervisada por el Estado fue vista como la “solución” al racismo, a veces con resultados nefarios.²² Mientras que en Europa el mestizaje era el camino hacia la perdición racial, en América latina era una manera de aniquilar la diferencia y construir el sueño profundamente horizontal y fraternal de la identidad nacional. Era un modo de imaginar la nación a través de una historia futura, como un deseo que conserva su vigencia con el paso del tiempo y a la vez deriva su irresistible poder gracias a un *sentimiento* natural y sin historia.

Así, el amor romántico —que serviría como elemento de educación cívica para la empresa nacional— y el nacionalismo se convierten en figuras recíprocas. Doris Sommer lleva esta asociación aún más lejos y se pregunta si, fuera del contexto latinoamericano, esta pasión política no estaría también en la base de la pasión política de la ficción nacional europea: “¿Es posible que los romances sean en sí mismos sinécdoques del matrimonio entre Eros y Polis que se celebra bajo el amplio palio de la cultura en Occidente?”²³ Y reconoce que los entramados teóricos desde los cuales reflexiona son la *Historia de la sexualidad* de Michael Foucault y *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson. Es notable, sin embargo, la ausencia de Gramsci —que sí está presente en Anderson— y del que ella se sirve en múltiples ocasiones al utilizar la categoría de hegemonía. Este es quizá el motivo de lo que parece ser una hiperbolización de la alegoría de la relación entre *eros* y *polis* a toda la historia de occidente. Sin embargo, el italiano sí aparece en las referencias de la nota al pie de página que sigue a esta cita:

[...] En el siglo XIX todo el mundo estaba leyendo los textos prohibidos, lo cual es una razón de que el mexicano Ignacio Manuel Altamirano, entre muchos otros, los usara para realizar proyectos patrióticos. “Las novelas son si duda el

²² *Ib.*, p. 56.

²³ *Ib.*, p. 50.

género que más gusta al público”, escribió en 1868; “son el artificio que permite a los mejores pensadores de hoy llegar a las masas con doctrinas e ideas que de otro modo serían difíciles de difundir”.²⁴

Así, la nota aclaratoria hace referencia a la interpretación de Neil Larsen sobre la construcción de la hegemonía en América latina, y se destaca que, a diferencia del caso italiano estudiado por Gramsci, en las naciones latinoamericanas los ciudadanos en realidad no sentían pertenecer a los estados recientemente constituidos.²⁵ Es decir, se presupone que la desavenencia del análisis gramsciano sería la falta de la interiorización del proyecto de los grupos que han logrado tomar la dirección de la empresa nacional. Sin embargo, el problema de esta idea es que entonces la noción misma de hegemonía pierde consistencia y carece de sentido utilizarla para el caso, puesto que, si se sigue la idea de Larsen, lo que no habrían concretado las naciones latinoamericanas sería precisamente proyectos hegemónicos. Creo que es esta ausencia de una mayor comprensión del sentido de la hegemonía, que Sommer en no pocas ocasiones aplica sólo como dominio u ocupación del espacio público, en el plano del discurso, la que también la conduce a la generalización de la asociación entre deseo y política, perdiendo el hilo de la especificidad y la forma que cada una de estas adquiere en el marco de concreción del proyecto de la modernidad y específicamente de la fase en la que esta se asocia indefectiblemente con el capitalismo, es decir, como modernidad-capitalista. Esto tiene implicaciones centrales para situar la especificidad de la empresa del estado nacional y de la proyección y, al mismo tiempo, demanda de configuración de ciertos tipos de subjetividad y ciudadanía. En términos de Gramsci, de configuración de un determinado sentido común.

²⁴ *Ib.*, p. 53.

²⁵ Previa a la nota señalada, hay otra nota en la que cita a Chantal Mouffe: “[Una] clase hegemónica ha sido capaz de articular los intereses de otros grupos sociales con los suyos mediante la lucha ideológica. Esto, según Gramsci, es posible sólo si esta clase renuncia a una concepción estrictamente corporativista, [...] y presupone cierto equilibrio, es decir que los grupos hegemónicos harán sacrificios de naturaleza corporativa.” *Ib.*, p. 71.

Esto es lo que daría mayor sentido al modo en que la autora retoma la idea benjaminiana sobre el “tiempo homogéneo, vacío”,²⁶ expuesta en sus conocidas *Tesis sobre la historia*, y de las que, a decir de la autora, las novelas románticas históricas serían pioneras. Pues, con ellas se unificó a la sociedad entera, con base en un mismo calendario, a una sociedad entera a través de la simultaneidad. Así que, si seguimos la tesis central de la autora sobre que el Estado que necesitaba un discurso legitimador que encontró en el deseo erótico, el punto crítico que habría que sumar es el factor específico que se produce por los requisitos políticos, técnicos, administrativos, económicos para su consolidación y que necesariamente lo anteceden. Es decir, aquello señalado por Hobsbawm que permite comprender ese movimiento que va de la construcción de los nacionalismos a las naciones, en el que el anclaje del papel de la novela romántica permite comprender un punto de inflexión importantísimo para creación de las comunidades imaginadas que asumirían, por ejemplo, el mestizaje como un centro gravitacional para la armonía social de las nuevas naciones.

Bibliografía

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993.

Walter, Benjamin. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México, 2005,

Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín, 2007.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1998.

Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales. Las novelas históricas en América Latina*, FCE, Bogotá, 2004.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *La muerte de una disciplina*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2009.

²⁶ “[...] la crítica —si ha de ser inclemente— debe ir más allá de estos predicados y dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe construir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.” Benjamin Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005, p. 27.

EL DISCURSO RACIAL EN LA LITERATURA ANTILLANA: DOS NOVELAS DE LOS SIGLOS XX-XXI

Aída Chacón-Castellanos*

Resumen

Este estudio pretende dilucidar los alcances del racismo en el discurso literario de dos novelas antillanas. Para ejemplificar ciertos rasgos del imaginario popular sobre el racismo primero se abordarán categorías que, si bien no pueden ser consideradas como racismo *per se*, pueden ser elementos que lo originan. Ambas novelas están situadas el Caribe, zona de por sí difícil de caracterizar dado su complejidad cultural, étnica, lingüística y política; sin embargo, dado el contexto en el cual se desarrolla la narrativa de ambas novelas y la situación histórico-social de sus autoras es de suma importancia considerarlas como una pequeña, pero significativa muestra de la literatura tanto de las Antillas mayores como de las Antillas menores. Las dos circunstancias, *Ancho mar de los sargazos* (1966) y *Negra* (2013), son un claro ejemplo de los prejuicios y estereotipos que se viven aún en estos días como una constante en el Caribe.

Introducción

Hablar de racismo siempre resulta un suelo pantanoso porque múltiples enfoques pueden proponer ciertos criterios para la definición de este concepto. Se trata de un tema complejo porque es incómodo o políticamente incorrecto,

* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PELA), UNAM.
<<chaconcastellanos@gmail.com>>

principalmente en sociedades donde supuestamente se han logrado cambios o reformas en materia de derechos humanos; también porque está inmerso en el discurso colectivo, en las costumbres, formas de pensar, de hablar, de configurar el mundo conocido. Una muestra de ello es el imaginario colectivo que se cuela a las obras literarias. Por esta razón es que elegí dos obras que resultan de suma importancia: *Wide Sargasso sea* (1966), de J. Rhys y *Negra* (2013), de Wendy Guerra. Ambas novelas tuvieron una recepción muy importante en su momento. La novela de Rhys fue quizá la más famosa de su tiempo y resultó una novela coyuntural por el momento histórico en que fue publicada: el tránsito hacia la independencia de Dominica. La novela de Guerra, cuya proyección internacional abarcó gran parte del planeta a excepción de Cuba, nos muestra en lo cotidiano las formas y representaciones del racismo en la Cuba actual.

A partir de este gran debate que gira en torno al racismo, considero de suma importancia definir categorías previas al racismo, así como exponer las diferentes conceptualizaciones que se han construido sobre el Caribe para entender cómo se ha transformado el racismo y por qué continúa siendo una cuestión sin resolver en nuestras sociedades.

La construcción del Caribe

Hablar de muchos Caribes es una cuestión que Antonio Gaztambide-Géigel propone en su trabajo *La invención del Caribe en el siglo xx*, esta clasificación de Caribes obedece a las diferencias conceptuales que existen entre cada conformación; el autor menciona que hay diferentes tendencias para definir al Caribe, una de ellas, por ejemplo: el Caribe como región geográfica, que define como “*la conceptualización supranacional de un grupo de masas de tierra y un poco de su historia*”. A estas tendencias se suman las geopolíticas que dan como resultado más enfoques, como son: el Caribe insular, el Caribe geopolítico y la Cuenca del Caribe o Caribe “tercermundista”. Para brindar un panorama general, definiré brevemente cada uno de estos conceptos.

Es durante el Siglo XIX cuando empieza a fraguarse el Caribe, o los Caribes; en este siglo esta región cumplió un rol muy importante, en palabras

de Juan Bosh,¹ se trataba de la frontera imperial de América.² La expansión estadounidense tenía también como objetivo utilizar a los países de América del Sur como su “traspatio”, los súbditos que reafirmarían su carácter imperial. Así, el sueño de hegemonía hemisférica seguiría su expansión hasta el océano Pacífico.³ Estados Unidos entonces se erigió como un poder soberano, a partir de una proclamación del entonces Secretario de Estado Richard Olney: “Estados Unidos es hoy prácticamente soberano en este continente, y su mandato es ley para los súbditos sobre quienes delimita su intervención”.⁴

La guerra cubano-hispano-americana sirvió para confirmar esta proclamación de soberanía. Estados Unidos no solamente ocupó Cuba y anexó Puerto Rico, Filipinas, Guam y la República de Hawái; poco después conquistó varias islas del Pacífico y las dividió con Alemania.⁵ Ocupaciones posteriores por parte de Estado Unidos se dieron lugar en esta región, tales son los casos de Nicaragua (1900-1925 y 1927-1933), de Haití (1915-1934) y de República Dominicana (1916-1924). También compraron las islas vírgenes danesas en 1916, ocuparon el puerto de Veracruz en 1914 e invadieron el norte de México en 1916.⁶ Es este el contexto en el que se inventa el Caribe a partir de 1898.

Ahora bien, el Caribe insular tiende a ser sinónimo de las Antillas y de *West Indies*; por esta razón incluye a las Guyanas y a Belice, incluso puede extenderse hasta Bahamas y Bermuda. Este alcance del Caribe es el más utilizado en historiografía por ser el más cercano a las definiciones más antiguas.⁷ El Caribe antillano tuvo origen en las luchas independentistas en lo que quedó de las Antillas españolas: Cuba, República Dominicana y Puerto

¹ Citado textualmente por Antonio Gaztambide-Géigel en *La invención del Caribe en el siglo xx. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico*.

² Juan Bosh también menciona que la redefinición geográfica del Caribe se fue posponiendo por esa función tácita de “frontera imperial”. Sostiene que por la misma causa también quedó inconclusa, en Cuba y Puerto Rico, la independencia de América.

³ Gaztambide-Géigel, *Ib.*, p. 82.

⁴ Gaztambide-Géigel, *Ib.*, p. 83.

⁵ CESEDEN, *El ejército y la armada en 1898: Cuba, Puerto Rico y Filipinas*, p. 403.

⁶ Ulloa, *La lucha armada*, p. 1125-1155.

⁷ Gaztambide-Géigel, *op. cit.*, p. 84.

Rico y puso de manifiesto el pasado común de las plantaciones y la esclavitud. Este concepto, aunque es latinoamericano, tiene sin duda y como he mencionado desde antes, una complejidad que ni siquiera los mismos caribeños pudieron definir durante un largo tiempo. El uso indistinto de Caribe o *West Indies* se continuó hasta entrado el siglo xx; esto se debió a una imposición imperial pues, tanto los angloparlantes de América como los de Europa, seguían traduciendo los términos como sinónimos. Hasta 1946 y también por una decisión imperialista,⁸ el Caribe se conforma no sólo por las Antillas españolas, sino también por las francófonas y las anglófonas gracias a la “Comisión del Caribe”.⁹

El Caribe geopolítico se refiere tanto al Caribe insular como a América Central y Panamá. Esta definición es la más utilizada en la historiografía cuando se habla de esta región y sus relaciones con Estados Unidos. Esta definición pone énfasis en la región que sufrió el mayor intervencionismo de parte de Estados Unidos, mismo que se prolongó hasta la Guerra Fría.¹⁰

En gran medida, la política estadounidense para Latinoamérica y el Caribe era la misma: imperialismo intervencionista. La distinción no se podía notar y esta situación continuó hasta después de la Segunda Guerra Mundial; sin embargo, la mayor actividad de EEUU se concentró (y aún se concentra) en el Caribe. Es hasta 1980 cuando se tiene una mayor sensibilidad hacia la región y al peso geopolítico que tiene y se empiezan a nombrar las relaciones de América latina y el Caribe.

Otra definición del Caribe es la de Cuenca del Caribe o “tercermundista”. Esta definición incluye los Caribes anteriores, así como también Venezuela, partes de Colombia y México. Esta denominación no se hizo popular sino hasta 1983 cuando Ronald Reagan propuso jugosos incentivos bajo su programa económico llamado Iniciativa Cuenca del Caribe, con el que pretendía acelerar la recuperación financiera de los países de la región del

⁸ *Ib.*, p. 86.

⁹ En 1942 se creó una Comisión Anglo-Americana del Caribe, para las colonias de Estados Unidos e Inglaterra, posteriormente se transformó en Comisión del Caribe para atender asuntos de las colonias francesas y holandesas.

¹⁰ Coatsworth, *The Cold War in Central America*, pp. 201-221.

Caribe (excluyendo, por supuesto, a Cuba y Nicaragua) mediante aceleración económica, estímulos a inversionistas, medidas arancelarias y de comercio y, en general, impulso a la economía regional.¹¹ La designación de “tercermundista” había sido asumida ya anteriormente por élites de “potencias regionales” como México, Colombia y Venezuela.¹²

Aunada a estas definiciones también se encuentra una que corresponde más a una esfera cultural: la América de las plantaciones o lo que Charles Wagley denomina como Afro-América, que incluye “el sur de los Estados Unidos, el Caribe insular, Brasil y todos los lugares donde prevaleció la plantación como organización socioeconómica predominante”.¹³ A este respecto, Zavala menciona que:

Afroamérica constituye un área de distribución étnica y cultural que no sigue los linderos de una sola colonización europea, sino que abarca varias de ellas; cruza particularmente las regiones angloamericanas de Norteamérica, las islas antillanas de España, Francia, Inglaterra, Holanda y Dinamarca, las Guayanas, algunas costas españolas de norte, centro y Sudamérica y el Brasil portugués.¹⁴

Esta visión denota, aún más, la complejidad cultural, étnica, lingüística, ideológica, cultural, histórica, que encierra el Caribe y la tremenda relación en común que tienen estos países con su pasado colonial que, si bien fue vivida en diferentes intensidades, representa un punto de inflexión en la historia de cada nación caribeña. Sin embargo, todas las definiciones del Caribe tienen una visión en la que convergen: el Caribe ha sido conceptualizado a partir de su función utilitaria, mercantilmente hablando, para las potencias que las colonizaron. Esa primera concepción de la región sentó las bases de un imaginario colectivo de sometimiento y dependencia económica. Por tales motivos, los discursos que emergen del Caribe hacia el mundo,

¹¹ Mann, *La Iniciativa de la Cuenca del Caribe*, p. 32.

¹² Gaztambide-Géigel, *op. cit.*, p. 89.

¹³ Wagley, “Plantation America: a Culture Sphere”, en *Caribbean Studies: A Symposium, Institute of Social and Economic Research* pp. 3-13.

¹⁴ Zavala, *El mundo americano*, p. XIX.

pretenden reconfigurarse a través de la apropiación de sus raíces afrodescendientes para expresar parte de su identidad. En el caso de las novelas de este estudio, ambas autoras muestran las manifestaciones de racismo que se anclan en el discurso cotidiano de la sociedad y que se pueden presentar en más de un sentido.

Prejuicio y estereotipo

Es importante reflexionar sobre el racismo y cómo se va anclando en el discurso cotidiano y en las prácticas sociales a través los prejuicios y los estereotipos. Para ello es preciso analizar los pequeños espectros legitimados y normalizados, el entorno social, la tradición o los usos y costumbres que permiten mirar al otro como *otro inferior*. Por esta razón, es preciso también definir las dos categorías que, según Olivia Gall, son las bases para la normalización del racismo: el prejuicio y el estereotipo.

El prejuicio es definido por Gall como “una actitud, un juicio o un sentimiento acerca de una persona, que proviene de una generalización de las actitudes o creencias que se tienen acerca del grupo al que esa persona pertenece. Esta manera de pensar promueve la ignorancia, degrada el conocimiento, excluye en lugar de incluir, tensa las relaciones y propicia el rechazo entre los seres humanos”.¹⁵

Por otro lado, el estereotipo es señalado como el antecedente directo o aquello que da origen al prejuicio. Nuevamente Gall apunta que el estereotipo es una forma de asignar rasgos tanto positivos como negativos a un grupo entero de personas. Ejemplos cotidianos de estereotipos podemos encontrar en cualquier forma del discurso; al decir que los negros son “pachangueiros”, las costeñas muy “ardientes”, estamos creando estereotipos humanos. Los estereotipos tienen características muy particulares que se pueden resumir en ocho aspectos: 1) son factualmente incorrectos; 2) están basados en el prejuicio; 3) son ilógicos al estar basados en rumores; 4) propician que sus portadores sean irracionalmente resistentes a otras ideas; 5) exageran

¹⁵ Gall, *Prejuicio y racismo*, p. 81.

las diferencias entre los grupos; 6) son etnocéntricos; 7) se fundamentan en el biologicismo y 8) subestiman la variabilidad del otro.¹⁶ A partir de estas categorías, me permitiré dar lectura a las novelas mencionadas para dilucidar el discurso social que se permea en el discurso literario.

El prejuicio como motor de discriminación en *Wide Sargasso Sea*

A lo largo de la novela de Rhys podemos apreciar numerosos ejemplos sobre cómo el prejuicio inicia por segregar al otro hasta llegar a la violencia y exterminio de un grupo social determinado. A continuación, presentaré ejemplos de esta novela donde se muestran prejuicios y estereotipos que desembocan en conductas racistas en la sociedad en la que se desenvuelve la historia.

Esta novela cuyo título original es *Wide Sargasso Sea* fue escrita por la dominiquesa Jean Rhys y publicada en 1966 cuando Dominica aún era una colonia británica. La novela que dio origen a *Ancho mar de los sargazos* fue *Jane Eyre* de Charlotte Brontë, novela que toca de manera tangencial a una mujer “loca” que vive en la Inglaterra victoriana del siglo XIX y cuyos orígenes se sitúan en las exóticas y lejanas Antillas, por lo cual era de esperarse su locura sin razón aparente. A partir de esta breve mención de Bertha Mason, la loca, en la novela de Brontë, Rhys se ve reflejada en esa mujer cuya voz es silenciada por ser antillana y se da a la tarea de dar voz a Bertha para que cuente su historia. La autora, de ascendencia europea pero nacida en Roseau, vivió en Inglaterra y sufrió en carne propia el prejuicio y la segregación de una sociedad que la marginó por no ser europea y también sufrió en su país natal por sus orígenes europeos. Sin duda, su literatura muestra una constante donde las mujeres son desplazadas de sus lugares naturales para enfrentar los caprichos de una sociedad cuyos prejuicios raciales pesan más de lo que podría aceptarse en el discurso oficial; esta misma constante no es más que la historia personal de Rhys.

La historia de Antoinette en *Ancho mar de los sargazos* está situada en 1830, en una sociedad llena de prejuicios raciales que no solamente van

¹⁶ *Ib.*, p. 12.

en un sentido, del opresor al oprimido, sino también, al contrario. Números ejemplos sobre las ideas imperantes de la época, que me atrevería a decir que aún permanecen hasta nuestros días, se encuentran a lo largo de la narrativa de Rhys. A este respecto, el mismo Fanon mencionaba que “El negro que quiere blanquear a su raza es tan desgraciado como el que predica el odio contra el negro”.¹⁷

Antoinette Cosway es una chica que crece dentro de una sociedad criolla profundamente odiada por los esclavos recientemente liberados. La novela se desarrolla entre Jamaica y Dominica. La señorita Cosway narra su infancia en Jamaica a lado de su hermano y su madre, en una finca venida a menos tras la muerte del padre. El abuelo de Antoinette liberó a los esclavos tal como fue ordenado tras la abolición de la esclavitud, sin embargo, la familia sufrió las consecuencias de su pasado esclavista y por muchas costumbres que aún imperaban en la región y entre la gente “blanca”, por ejemplo, Christophine, la nana negra de Antoinette:

Christophine fue el regalo de bodas que me hizo tu padre, uno de los regalos que me hizo. Pensó que me gustaría tener una muchacha de la Martinica. No sé qué edad tenía cuando la trajeron a Jamaica, muy joven sería. Y no sé qué edad tiene ahora ¿Importa?¹⁸

Como puede observarse en el ejemplo anterior, aun cuando la familia Cosway carecía del apoyo masculino en una sociedad patriarcal y que esta situación los tenía sumidos en la pobreza, persisten sus ideas de colonizadores.

El odio de los esclavos liberados hacia la gente blanca se recrudecía alrededor de la infancia de Antoinette pues al perder el estatus de ricos, la diferencia de color se volvía nula y el “respeto” hacia ellos se desvaneció. Estas ideas también muestran cómo los mismos negros construían su concepto sobre sí mismos.

[...] se decía que éramos pobres como ratas. Que comíamos pescado salado porque no teníamos dinero para pescado fresco. Que la casa era vieja y con

¹⁷ Fanon, *Piel negra*, p. 9.

¹⁸ Rhys, *Ancho mar de los sargazos*, p. 23.

tantas goteras que, cuando llovía, teníamos que ir de un lado a otro poniendo calabazas para que en ellas cayera el agua de la lluvia. Había en Jamaica mucha gente blanca. Gente blanca de veras, que tenía dinero de oro. Y esa gente blanca ni nos miraba, y nadie nos había visto con ella. Los blancos de los viejos tiempos no son más que negros blancos, ahora los negros negros valen más que los blancos negros.¹⁹

¿Cuál era la forma en la que se concebían como negros los propios negros?, a este respecto, se puede dilucidar que aquellos valores asociados con la pobreza, carencias, desamparo, etcétera. son las mismas que están asociadas con el “ser negro” y por ende las que se usarán para definir a los “blancos negros”.

El prejuicio continúa en el discurso narrativo de la obra, pero esta vez en voz del señor Rochester, esposo de Antoinette. Este personaje siempre dará más peso a sus prejuicios que a cualquier evidencia sobre el pasado o presente de su esposa criolla. De igual forma, él la desposó por el dote matrimonial que lo salvaría de la mendicidad, pero la idea de casarse con una criolla nunca es del todo agradable.

Subióse la falda de vestido de amazona, y cruzó corriendo la calle. La contemplé con sentido analítico. Se tocaba con un sombrero de tres picos que le sentaba bien. Por lo menos, le sombreaba los ojos, que son excesivamente grandes, y llegan a desconcertar. Tengo la impresión de que nunca parpadee. Quizá sea criolla de puro linaje inglés, pero sus ojos no son ingleses, ni tampoco europeos. ¿Y cuándo comencé a darme cuenta de que mi esposa, Antoinette, era así? Después de Salir de Spanish Town, supongo.²⁰

Podrían enumerarse muchos más ejemplos de este tipo a lo largo de la novela, pero para acotar este estudio sólo agregaré que esta novela está escrita desde la necesidad de reivindicación de la figura antillana femenina en el imaginario inglés y que se trata de una de las más representativas novelas del Caribe anglófono del siglo xx.

¹⁹ *Ib.*, p. 27.

²⁰ *Ib.*, p. 69.

Negra: racismo en una sociedad antirracista

El caso de la novela de Wendy Guerra es más peculiar debido a que la autora tiene como intención principal poner de manifiesto la problemática que se vive a diario en una sociedad en la que el racismo no existe “oficialmente”, pero debe lidiarse con esas ideas a diario. La protagonista de nombre Nirvana es una mujer afrodescendiente que lucha por tener libertad de expresión en una sociedad llena de prejuicios raciales y de controles dictatoriales en pro de una utopía socialista caribeña. Lo primero que tiene que hacer para tener un lugar en la sociedad es asumirse como “negra”, pero ella se resistirá constantemente debido a la educación de su madre y abuela, ambas mujeres polémicas; la madre artista, de ideas liberales y lesbiana; la abuela, santera y fiel creyente yoruba. Estas mujeres le dejaron ver desde muy pequeña que el concepto de “negro” se acompaña de una serie de connotaciones negativas que no la definen ni la determinan.

Lo negro se destiñe, lo blanco se ensucia.

Okana Oggunda

Por la calle se escucha decir: “negro”, o “negrito”, “negrón”, “negro oscuro”, “negro capirro”, “negro teléfono”, “negro feo”, “negro lindo”, “negro bozal”, “negro congo”, “negro carabalí”, “negro petróleo”, “negro de pasa colorá”, “negro pero no tanto”, “negrito adelantao”, “negrito cocotimba”, “negro piolo”, “negro totí”, “negro fino”, “mulato elegante”, “mulato sucio”, “mulato indiao”, “mulato chino”, “mulato bien plantao”[...] ²¹

Todos los pájaros comen arroz y el totí carga las culpas.

Okana Irete

“Negro porvenir.” “Espíritu negro.” “Vómito negro.” “Alma negra.” “Ángel negro.” “Negro de rabia,” “Marea negra.” “Negro de churre.” “Mar negro.” “Negro en la nieve, blanco perfecto.” “Diamante negro.” “Negro como el café.” “Negro como el ébano.” “Negro como tus ojos.” “Negra como tu suerte.” “Lágrimas negras.” [...] ²²

²¹ Guerra, *Negra*, p. 18.

²² *Ib.*, p. 18.

Esta novela no solamente trata de cuestiones raciales en un país donde supuestamente no existe el racismo, sino también toca un elemento muy importante dentro de la cultura cubana, la religión afro que llegó desde tiempos de la esclavitud para quedarse más arraigada que la católica y que, innegablemente, es más popular entre la gente afrodescendiente; la religión es también una de las tantas cosas que el régimen castrista ha tratado de minimizar e incluso erradicar. Es notable que en Cuba se refieran a la religión yoruba de una forma despectiva, pero, aún con esos juicios, sea practicada con frecuencia. En este sentido, Michell Wieviorka menciona que el antirracismo cuya postura es que se tomen en cuenta las particularidades de identidad es más ofensiva que contraofensiva pues al reducir las desigualdades unidas a la diferencia de razas a través de políticas de *Afirmative action* o lo que llamamos discriminación positiva, llegamos al mismo punto que se combate, el racismo.²³

Así es como se continúan las ideas racistas en las sociedades antirracistas. Estas ideas se siguen transmitiendo y continúan marginando a los individuos cuya identidad se percibe como “otra”.

Pero no te creas el cuento, no seas ingenua, aquí no seremos iguales nunca. Yo no soy un turista alemán o italiano que babea cuando te ve modelar. Nina, yo soy cubano, y en todos los solares de este país hay negras que gozan y tiemplan mejor y menos fino. Sí, sí, eres modelo de exportación, y cada noche me sorprendo con todo lo que ven en ti esos turistas nórdicos, pero te tengo una mala noticia: eso conmigo no vale. Y si me voy de Cuba, no quiero arrastrarte en mi familia. Ya tenemos bastante con el comunismo de pachanguita, la salación y la mezcolanza de estos cincuenta años.²⁴

Como dato interesante, la novela de Guerra no es editada ni distribuida en Cuba; por tal motivo, resulta un logro que la novela visibilice de manera externa el racismo de la isla que se expresa desde diferentes ámbitos de la vida; sin embargo, la misma autora, sin tener esa intención y debido al conocimiento superficial de la religión afrocubana, también contribuye con

²³ Wieviorka, *Democracia, racismo, antirracismo*, p.115.

²⁴ Guerra, *op. cit.*, p. 29.

esta novela a la exotización del *otro* y sus costumbres. Habría, entonces, que dedicar un estudio profundo e individual de dicha novela para problematizar aún más este elemento religioso en ella.

El racismo está presente en el imaginario colectivo aunque se trate de una cuestión “prohibida” en Cuba, es parte del imaginario colectivo y es más fuerte que cualquier ley o decreto porque se ha mudado a los espacios culturales; se trata de un racismo que ha mutado tal y como lo menciona Peter Wade: “En el discurso político de mucha partes del mundo occidental —o son definidos explícitamente como construcciones sociales sin ninguna base biológica— el racismo persiste, usualmente dirigido hacia las mismas personas que antes conformaban las razas biológicas [...]” Se habla entonces de *racismo cultural*.²⁵

Conclusiones

Tanto *Ancho mar de los sargazos* como *Negra*, reflejan dos países muy distintos en cuando a composición étnica, lenguaje, cultura y tradiciones; ambos situados en el Caribe, pero con la semejanza de que la discriminación y las ideas de exclusión han sido protagonistas de las prácticas sociales.

La importancia del estudio de ambas novelas radica en que existe la perspectiva del prejuicio desde ambos flancos: del negro hacia el blanco y del blanco hacia el negro en sociedades en la que supuestamente, no existen prejuicios. En *Ancho mar de los sargazos* se manifiesta el prejuicio y racismo del negro hacia el blanco; mientras que, en *Negra*, la discriminación y el racismo se hacen presente de blancos hacia negros. Tal como Peter Wade menciona, el concepto de “raza” va tomando otros matices más allá de los aspectos bilógicos o fenotípicos, sino que se extiende ahora hasta cuestiones culturales y sociales.²⁶

En ambas novelas se puede ver que el racismo manifestado por el discurso social a través de la literatura, se trata del racismo cultural y como men-

²⁵ Wade, *Raza, ciencia y sociedad*, p. 36.

²⁶ *Ib.*, p. 37.

cionó Wade, es hacia los mismos individuos que fueron objeto de prejuicios raciales biologicistas, esto es, sin duda, una manifestación de la transformación del racismo; así como la construcción del Caribe fue modificándose a través de los años, el racismo también ha cambiado los escenarios en los que se manifiesta y las formas en las que se arraiga en el discurso cultural que, en este caso, encuentra en las manifestaciones culturales un campo fértil para continuar presente en las sociedades actuales.

Es importante destacar que aún con el mosaico cultural, étnico, lingüístico, religioso, tan diverso que representa el Caribe, los prejuicios raciales tienen un arraigo muy profundo en la sociedad; tanto en la novela de Rhys como en la de Guerra, se deja ver que los prejuicios raciales también brindan identidad a los grupos que los expresan, tanto los que discriminan como los discriminados. Es decir, quizá la razón de que el racismo cultural sea el sustituto del racismo biologicista es que en las manifestaciones culturales se encuentran expresadas las subjetividades (costumbres, tradiciones, prácticas, religión, etcétera) que construyen a los individuos y, por ende, a las sociedades. Esta condición es irreflexiva, por lo tanto, es virtualmente indestructible.

Bibliografía

- Bosh, Juan. *De Cristóbal a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, Miguel Ángel Porrúa, editor-Fundación Juan Bosch, México, 2009.
- Brontë, Charlotte. *Jean Eyre*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- CESEDEN, *El ejército y la armada en 1898: Cuba, Puerto Rico y Filipinas*, Ministerio de Defensa, Madrid, 1999.
- Coatsworth, John H. “The Cold War in Central America, 1975–1991”, en Melvyn P. Leffler y Odd Arne Westad (eds.) *The Cambridge History of the Cold War*, Volumen III, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 201–221.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*, Abraxas, Buenos Aires, 1973.
- Gall, Olivia. “Prejuicio y Racismo”, en Fanny Blanck–Cereijido (coord.), *El siglo del prejuicio confrontado*, Paradiso editores, México, 2014, pp. 75–110.
- Gaztambide–Géigel, Antonio. “La invención del Caribe a partir de 1898. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico”, en *Tan Lejos de Dios. Ensayos sobre las relaciones del Caribe con Estados Unidos*, Ediciones Callejón, San Juan de Puerto Rico, 2006, p. 29–58.
- Guerra Torres, Wendy. *Negra*. Anagrama, Barcelona, 2013.
- Mann, Lwaurance. “La Iniciativa de la Cuenca del Caribe”, en *Revista Integración latinoamericana*, número 82, año 8, 1983, pp. 20–37.
- Rhys, Jean. *Ancho mar de los sargazos*, traducción de Andrés Bosch, 2ª edición, Anagrama, Barcelona, 1990.
- Ulloa, Berta. “La lucha armada”, en Daniel Cosío Villegas, *Historia General de México*, vol. II, COLMEX, México, 1987, pp. 1125–1155.
- Wade, Peter. “Raza, Ciencia, Sociedad”, en *Revista Interdisciplina*, vol. 2, número 4, sept-dic. 2014, pp. 39–62.
- Wagley, Charles. “Plantation America: A Cultural Sphere”, en *Caribbean Studies: A Symposium, Institute of Social and Economic Research*, University College of the West Indies, Jamaica, 1957, pp. 3–13
- Wieviorka, Michel. “Democracia, racismo, antirracismo”, *Revista de Occidente*, Número 167, 1995, pp. 109–128.
- Zavala, Silvio. *El mundo americano en la Época Colonial*, Porrúa, México, 1967.

CUBA EXÓTICA Y HOMOERÓTICA: RUBÉN GALLO Y DANIEL LINK*

Humberto Guerra**

Introducción

Propongamos una premisa: Cuba ha representado para el imaginario latinoamericano uno de los grandes paradigmas de la alteridad dentro de esta misma región sociocultural. En el caso mexicano el espejo mutuo entre ambas regiones se remonta justo a los tiempos del encuentro de Europa con América. A partir de entonces, paulatina y constantemente, ambas regiones se han retroalimentado en todos los niveles; pero es con la Revolución del 59 que México sella este lazo de manera contundente al reconocer la nueva realidad de la isla mientras que el resto de los países latinoamericanos le da la espalda.¹ Casi no es necesario recordar que Argentina no está excluida de este debate, ya que la peculiarísima intervención de Ernesto “Che” Guevara se forja en el huracán de cambios de la Antilla mayor e, incluso, lo trasciende.² Sin embargo, estos mismos acontecimientos son los que paradójicamente

* El presente trabajo se inscribe en los dos siguientes proyectos de investigación colectiva: “Hermenéutica del pensamiento, los lenguajes y la conducta”, UAM-Xochimilco; y “Memorias de las masculinidades disidentes en España e Hispanoamérica”, ADHUC-Universidad de Lérida, España.

** Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<ehguerra@correo.xoc.uam.mx>> y <<orfeo67@hotmail.com>>.

¹ Ojeda, 1974, 474.

² La figura de Guevara tiende a cobrar importancia, en vez de disminuir, ya sea para la detracción o para el elogio. V. *Ernesto Che Guevara. También conocido como El Che* de Paco Ignacio Taibo II y *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara* de Jorge Castañeda. Las apreciaciones y reflexiones de ambos biógrafos resultan continuamente disímbolas.

acercan o alejan a grandes grupos de opinión en toda la zona: se está junto al proyecto cubano o se le teme y ataca. Como ejemplo, tenemos las discusiones, debates e incluso enemistades que el caso cubano ha provocado y sigue provocando hoy en día entre las diferentes intelectualidades latinoamericanas, el caso de los escritores resulta más que emblemático en este aspecto, a la vez que los movimientos de derecha encuentran en Cuba uno de sus arietes más provocativos: “No queremos otra Cuba”, afirman desde el Río Bravo hasta la Patagonia, incluso en estos tiempos.

De esta manera, hay toda una literatura testimonial y ficcional que por diferentes motivos y en diversos grados ha tomado la realidad cubana como modelo, comparación, inspiración, admiración y detracción. Además, a estos registros se le sumó el del tremendismo y la degradación, es decir, la dificultad para satisfacer las necesidades básicas que en un punto destacable Cuba había abatido y que empezó a mostrar su vulnerabilidad a partir del retiro de la asistencia soviética, como lo muestra el novelista Pedro Juan Gutiérrez, no sin una buena porción de oportunismo que encontró en las editoriales españolas una nueva ventana de oferta editorial, por ejemplo. La cual exhibe de manera peculiarmente exótica las dificultades económicas de la sociedad cubana, mientras que su colega Leonardo Padura utiliza las mismas coordenadas con resultados ideológicos muy diferentes y logros escriturales muy superiores. La novedosa arista temática es la misma, los resultados sorprendentemente distintos.³

En este contexto, como afirma Bajtín, la singularidad textual de cualquier artefacto artístico-cultural es una respuesta a todos los productos culturales que han tratado cierto tema anteriormente, en este caso el tema cubano, es decir, las crónicas que nos ocupan entran en diálogo con las pro-

³ La literatura llamada del “realismo sucio” cubano arropa al primero de estos escritores, sobre todo, después del éxito comercial de su novela *El rey de La Habana*, que retrata a grandes rasgos y con muy poca eficacia narrativa el ajuste cubano después del fin de la ayuda soviética. Mientras que su contemporáneo, Leonardo Padura, usando las mismas coordenadas sociales, logra a través de una excelente factura anecdótica y narrativa una verdadera fuente novelesca de grandes vuelos como en su “Tetralogía de La Habana” o, últimamente con su monumental *El hombre que amaba los perros*. No hay comparación alguna posible: el primero parece un producto mercadológico de su editorial española, mientras que el segundo se sostiene en cualquier medio y circunstancia. Mismo trasfondo social, muy diferentes resultados literarios.

puestas ideológicas y artísticas precedentes, son una contribución más en la misma línea de pensamiento y atención. En este sentido, la crónica inaugura la literatura desde y sobre la isla con las crónicas de la Conquista y sigue mostrando su fortaleza en la actualidad con textos como los que nos interesan.⁴ Así, continúan generándose textos referenciales sobre esta cercana y, a la vez, lejanísima realidad. A continuación, analizaremos dos crónicas que toman el tema cubano actual como motivo de sus reflexiones, aunque con singularidades que abren nuevas perspectivas, creemos que de especial relevancia para lectores latinoamericanos e interesados en las alteridades sexoafectivas.

Los cronistas

Por distintos rumbos llegamos a la lectura del libro de crónica del mexicano Rubén Gallo *Teoría y práctica de La Habana* (publicado en 2017) y a “La Habana hoy: Revolución y seducción. Crónicas cubanas de loca viajera” (aparecido en el suplemento “Soy” del diario *Página 12* el 1 de noviembre de 2019) del argentino Daniel Link. Nos llamó la atención varias similitudes y estrategias textuales que al menos hasta el momento de acceder a estos textos no habíamos deparado mucho en ellas. En primer lugar, se trata de dos profesores de literatura con una obra crítica y literaria consistente y reconocida, producida más o menos de forma simultánea. Si bien Rubén Gallo ha hecho la totalidad de su carrera profesional en la costa noreste de los Estados Unidos (desde su formación de pregrado hasta su ubicación como voz crítica autorizada por la academia norteamericana) siempre ha frecuentado temas mexicanos o ha conectado estos con temáticas más abarcadoras como el psicoanálisis, la posmodernidad y el arte de vanguardia, por ejemplo.⁵ Mientras que Daniel Link ha desarrollado actividades similares desde su natal Argentina, sobre

⁴ Afirma Bajtín: “[...] la obra se relaciona con otras obras-enunciados: con aquellos a los que contesta y con aquellos que le contestan a ella: al mismo tiempo, igual que la réplica de un diálogo, una obra está separada de otras por las fronteras absolutas del cambio de los sujetos discursivos.” (1992, 265)

⁵ V. <https://spo.princeton.edu/people/ruben-gallo>

temas propios de aquella nación sin limitarse exclusivamente a ellos.⁶ En cualquier caso, ambos son reconocidos como sólidos latinoamericanistas y dictan cursos acerca de la región en su dimensión cultural en general y literaria en particular.

En segundo lugar, notamos que se encuentran en el mismo grupo de edad (más o menos la cuarta década de vida o un poco más), esto significa que han estado en contacto con la gran variedad de estímulos sociales, económicos, políticos y, sobre todo, culturales y literarios emanados de la realidad cubana de mitad del siglo xx en adelante, al menos. Por lo tanto, el ya mencionado dialogismo de Bajtín bien ayuda a comprender esta confluencia, pues, en tercer lugar, las dos visiones contribuyen a y se han alimentado de todos los discursos generados sobre la realidad cubana. Es decir, se inscriben dentro de una extensa tradición que observa detenidamente la realidad isleña con el afán, siempre presente, aunque no frecuentemente reconocido de forma explícita, de compararlo con su realidad más inmediata, sus inclinaciones ideológicas y sus apegos literarios. Son así una contribución a esta preocupación netamente latinoamericana, son su respuesta y su toma de posición en un debate de larga data y mayor producción intelectual.

En vista de lo anterior y, en cuarto lugar, ubicamos el hecho de que se trata no de dos periodistas, sino de dos profesionales de la crítica y el pensamiento literarios escritos en español y, debido a ello, hay un alto grado de intertextualidad (Beristáin, s. v. "Intertextualidad"). Reiteradamente, se toman motivos literarios cubanos para resignificarlos. En el caso de Gallo, por ejemplo, bautiza su crónica como la infinidad de textos, sobre todo de economía y política, que preconizaban el conocimiento teórico como antesala de su implementación práctica en la búsqueda del bienestar social y, por su parte, Link nombra el primer apartado de su texto como "Viaje a la semilla", valiéndose de Alejo Carpentier para marcar su vivencia y su escritura como una experiencia primigenia. De esta manera, y en infinidad de ocasiones, am-

⁶ V. <https://uba.academia.edu/DanielLink/CurriculumVitae>

bos escritores se fían de su saber literario cubano para enfatizar, relativizar, pero sobre todo ironizar el objeto que ocupa su atención. Su mirada es, pues, totalmente autorizada, avalada por su conocimiento previo y depurado.

No obstante, es la siguiente peculiaridad la que encontramos como más novedosa, pues, en quinto lugar, está la utilización de una voz cronista abiertamente no heterosexual, que permite la reflexión sobre temas largamente tratados en los temas cubanos, pero generalmente a través de una pretendida voz ficcional, no necesariamente testimonial como en este caso en el que el compromiso personal con la escritura es un motivo evidente tanto para autor como para lector. No se busca la objetividad científica, sino la subjetivación personal, como señala Lejeune en sus postulados acerca del registro personal de las escrituras del yo. Lo que nos interesa, entonces, no es el “efecto de lo real”, sino la “imagen de lo real”.⁷

Las crónicas

Desde el inicio ambos textos dejan en claro su filiación erótico-afectiva. Link comienza con una especie de expiación, pues al poder ser identificado como un turista sexual más, procura reconocerse abierto a la experiencia erótica, pero de manera mesurada, no inconsciente como harían “otras”:

No soy yo quién para señalar con el dedo a esas viajeras irresponsables que, en busca de las vergas más descomunales, se internan en las más recónditas tribus africanas sin verificar previamente si practican todavía el canibalismo o aquellas otras que, en busca de experiencias límite, visitan países donde el pecado nefando todavía es condenado a muerte y se exponen a la deportación, pero aclaro que nuestros viajes [...] que no prescinden ni de una ni de otra expectativa, son sin embargo más cuidados en sus posibles efectos sobre la vida.⁸

⁷ “Leur but n’est pas la simple vraisemblance, mais la ressemblance au vrai. Non ‘l’effet de réel’, mais l’image du réel. Tous les textes référentiels comportent donc ce que j’appellerai un ‘pacte référentiel’, implicite au explicite, dans lequel sont inclus une définition du champ du réel visé et un énoncé des modalités et du degré de ressemblance auxquels le texte prétend”. Lejeune, 1993, p. 36.

⁸ Link, 2019.

Mientras que en la primera escena de *Teoría y práctica de La Habana* se describe un centro nocturno orientado al consumidor homoerótico e inmediatamente la voz narrativa señala “[...] y en eso entró por la puerta un rubio alto, como de dos metros, y todos los yumas⁹ se viraron¹⁰ a mirarlo [...]” (Gallo, 9) mostrando así el ojo masculino que busca y encuentra la belleza en otro hombre donde la admiración que despierta el recién llegado no es una excepción, sino el verdadero motivo de la reunión. Es decir, se está en primerísimo lugar en un ambiente que se significa y cumple su cometido al congregar grupos sexodiversos de manera abierta y celebratoria.

Por su parte, el uso del femenino para referirse a otros hombres sexodiversos, su fijación fálica y la publicación en un suplemento dirigido a los temas de la sexodiversidad en la crónica de Link cancela el espacio para el subterfugio o el eufemismo. De forma similar, procede el texto de Gallo al darnos un primer contacto de un servicio de diversión dirigido (a la vieja usanza) para hombres homoeróticos con espectáculos travestis, además que el primer contacto con este volumen no deja duda alguna: la portada se compone visualmente del famoso retrato del Che Guevara (obra del fotógrafo cubano Alejandro Díaz “Korda”), pero ahora centrado en un fondo rosa, color que se remarca en diferentes intensidades tanto en labios como mejillas, ¿El Che versión semi travesti? Si se viese Guevara en esta recreación, seguro se vuelve a morir, pues creía (como era casi totalmente común en la época) que la homosexualidad era una de las tantas deformaciones sociales del capitalismo, indispensables de erradicar. De esta manera, ambos autores estarán dialogando no sólo con el famoso capítulo ocho de *Paradiso*, sino también con Arenas y con Sarduy, con Baquero, con Cabrera y con Piñera, entre otros muchos autores que pueden decodificarse en clave homoerótica e, igualmente, con los textos de teoría política, higiene comunal y otras manifestaciones de

⁹ En el léxico cubano actual el término “yuma” significa, en primer lugar, ciudadano de los Estados Unidos y por extensión se aplica a cualquier extranjero.

¹⁰ El cronista mimetiza su registro del español en repetidas ocasiones con excelentes resultados. En este caso utiliza el verbo “virar” en lugar del correspondiente al léxico del español hablado en México que es “voltear”, este es un proceso que denota tanto contaminación lingüística como mimetización y que evidencia su mirada idealizada del contexto que valora.

las ciencias sociales y médicas que apuntaban a los inconvenientes de esta laxitud de costumbres sexuales y corporales. Es esta última característica la que nos interesa ver con mayor detenimiento.

Un cuerpo objetivado, dos visiones confluyentes y confrontadas

Resulta elocuente que ambos cronistas enmarquen su experiencia cubana dentro del devenir de la Revolución: Link señala que tanto él como la Revolución cumplen 5 décadas de existencia y ese simbolismo llama a la revisión del tiempo transcurrido. Mientras que Gallo puede pasar una estancia académica de seis meses en La Habana gracias al descongelamiento de las relaciones cubano-norteamericanas durante la administración Obama, esta etapa la categoriza el mexicano como una “nueva era”, más allá de la etapa revolucionaria. Por su parte, Link de forma por demás irónica hace hincapié en el hecho de que ideológicamente la Revolución marcaba el final de la historia al romper con la continuidad camaleónica del capital. En este orden, entonces, ambos autores revisan su experiencia como una peculiaridad extrema, pues entre las tantas posibilidades viajeras a las que pueden acceder, la vida en la tropical isla roja se presenta como única en el continente americano y en cierta medida en todo el orbe.

No es ninguna novedad ahora que cuando se habla de Cuba se habla de prostitución, o más exactamente de “jineterismo”, como si las voces críticas de cualquier coloratura política se ubicaran en zonas donde este fenómeno no existiese.¹¹ Ya está documentada ampliamente la presencia de esta variante de las atracciones turísticas en todos los países con grados mayúsculos de inequidad económica y social, pero que este fenómeno se dé en la socialista

¹¹ En el léxico cubano actual, jinetero/jinetera es quien intercambia favores económicos (en metálico o en especie) por favores sexuales, indistintamente sin tomar en cuenta la identidad sexo-genérica del oferente. En este caso, la gran mayoría de jineteros no se consideran o se autodefinen como “homosexual”, “gay” o “sexodiverso”. Es un fenómeno que se da en otras muchas latitudes y que cuestiona la nueva rigidez de las categorías sexuales, sobre todo, generadas en los países occidentales avanzados. Además, el jinetero(a), por lo general, tiene un oficio o profesión, hay casos que consideran el jineterismo como su actividad económica exclusiva, pero responden a condiciones diferentes a las de otros países periféricos.

Cuba parece herir a las izquierdas y regocijar a las derechas. No hay, creemos, tal nivel de politización de la prostitución consensuada en Tailandia, República Dominicana, Costa de Marfil o México (v. López López para este último caso). Lo que parece ser verdaderamente explosivo es la confluencia de esta actividad cruzada por el ejercicio homosexual como situacional. Es decir, como un factor desestabilizador de un sistema de variación sexual que quiere ser rígido dentro de su diversidad. Puesto que la mayoría de jinetes no se asume como homosexual, sino como “verdaderos hombres” dispuestos al comercio sexual por dinero. Como también existen en muchas otras latitudes de América latina. En este sentido, una excepción (sin que importe la cantidad de veces repetida) no es la regla y, muy por el contrario, refuerza el machismo y la degradación del que sí, en efecto, desea sexo-afectivamente a otro hombre.

Aunado a lo anterior hay que considerar que parece ser que el caso cubano se ve como la oportunidad de seguir reproduciendo un modo de relación homosexual considerado degradante; limitado por presiones sociales y anticuado: el verdadero homosexual está a la búsqueda del verdadero macho y el primero está dispuesto a abrir el bolsillo para conseguir al segundo porque la transacción monetaria sería la única posible para un ser degradado. Pero hay más factores que contribuyen en este fenómeno. Un reducto nostálgico de posibles tiempos superados en otras latitudes se considera signado por el clandestinaje, la disparidad que transgrede fronteras culturales, generacionales, socioeconómicas, étnicas y que con alta probabilidad desafiante llega a la consumación de su deseo. Véase, por ejemplo, *Bom-Criollo* o *Maurice* que son piezas fundacionales del discurso homoalternativo ancladas en los parámetros sociales y literarios decimonónicos.

Es así que en esta “reserva ecológica” son los verdaderos homosexuales adinerados expulsados del circuito del sexo líquido quienes tendrían la posibilidad de acceder a relacionarse con estos cuerpos del deseo forjados por la exuberancia natural, las altas temperaturas, la calidez del mar, la ausencia de propósitos existenciales de largo aliento y la aceptación alegre de la fatalidad. Si nos detenemos un poco esto suena a una visión del mundo donde

los seres son más naturales, menos civilizados y, por lo tanto, más apegados a los instintos... En esta línea de pensamiento el hombre negro tendría una preeminencia como ser deseado y objetivado: en él se conjugarían todas estas condicionantes y fantasías. La hipersexualización del varón afro proviene de los primeros años coloniales y se ha perpetuado en formas que parecen casi insospechadas de portar considerables cargas de neocolonialismo.

En una consideración global de La Habana, magistralmente resuelta por Daniel Link, se definen los atributos que distinguen a esta ciudad-puerto; el autor los califica como cinco “esplendores” que la caracterizan. Es elocuente que el primero de éstos sea la magnificencia del mar y la geografía aunado al de los cuerpos para después nombrar los otros puntos destacables: lo colonial, lo burgués, lo mafioso y lo revolucionario. Hay que insistir en el primero de los atributos enumerados, lo natural, lo no intervenido por el proceso civilizatorio que capta primero la atención y en este contexto aparece el hombre negro, como bien ilustra la fotografía de Sebastián Freire (la cual acompaña la crónica de Link) que captura un musculoso hombre negro desnudo entre el verde follaje habanero, apenas cubierto en los genitales con una especie de hoja de parra tropical. Sin que medie propósito explícito, se encajona al hombre como natural, primigenio, no contaminado por la racionalidad. En realidad, no se le está otorgando esta cualidad humanizadora. Muy por el contrario, se refuerzan hábitos y capacidades que eran las predilectas para el trabajo esclavo en los beneficios azucareros: mucho músculo, gran fuerza para faenas arduas y agotadoras, solo el suficiente cerebro para obedecer sin cuestionar y una fogosidad sexual animal necesaria para producir nuevos esclavos que perpetúen la fuente laboral. No media ningún aspecto sensible, son seres animalizados, irracionales, aunque admirables al menos mientras la juventud transcurre porque después son desechados en un movimiento de descarte social que ya delineaba José Joaquín Blanco en su crónica titulada “Los apetecibles cuerpos de la miseria”, a propósito de la virilidad asignada a los estratos menos favorecidos de cualquier sociedad quienes tienen en sus atributos corporales su único capital laboral y simbólico: “Para dominar mejor, la clase pudiente ha sobreerotizado los cuerpos

de la misera: en las túrgidas y macizas formas; en el fetichismo famoso al negro, a la negra y a la latinlovesca raza de bronce, al lancharo y a la mesera, cumple su apoteosis de clase.”¹²

En vista de lo anterior, no es de sorprender la metaforización a la que recurre Link cuando él y su esposo ingresan al ya mencionado cabaret para consumo homo: “Entramos a Las Vegas y fuimos de inmediato flechados (como un par de gacelas acechadas por unos cazadores furtivos) por un negro de belleza clásica...” (Link, 2019). La imagen irremediablemente recuerda un safari africano del siglo XIX y en ella se establece un juego del “cazador cazado” que en realidad no se concreta porque el cliente siempre tiene la razón y el dinero para hacer valer sus intereses, aunque no se deje de admirar el portento corporal que está a disposición del mejor postor, pues se indica que el jinetero “[...] se dedicaba a la construcción y hacía gimnasia, lo que quedaba demostrado por sus pectorales extraordinarios y completamente desproporcionados respecto de su cintura de avispa.” (Link, 2019) Es el capital físico lo único destacable de este personaje: gimnasia y ¿arquitectura?, ¿ingeniería? El texto deja abiertas varias posibilidades interpretativas.

La mención a escenas que remontan a la época de las colonizaciones africanas no nos parece circunstancial, creemos que vaga por ahí en la mente y en Cuba puede manifestarse, tal vez sea esta característica la que hace tan atractivo el trópico cubano cruzado por la experiencia homoerótica. Al respecto, en algún momento de su estadía, Rubén Gallo es invitado a una fiesta en una gran residencia diplomática ubicada en una casona de tiempos prerrevolucionarios. Los extranjeros, todos a partir de su cuarta década de vida, observan lánguidamente a los jóvenes que han sido convidados para el placer de los señores:

La residencia del embajador en Siboney parecía el prelude de un porno gay: el jardín lleno de muchachos de todas las nacionalidades, de todos los colores y de todos los tamaños. Los había en traje de baño, jugando volibol en la piscina, retozando sobre el césped, sentados en la terraza, apiñados junto a

¹² José Joaquín Blanco, “Los apetecibles cuerpos de la miseria”, p. 72.

la barra pidiendo daiquirís de tamarindo al barman: un trigueño sin camisa que flexionaba sus músculos descomunales mientras preparaba las bebidas. (Gallo, 40-41)

Las reminiscencias decimonónicas o anticuadas en todo caso siguen manifestándose, los varones gay otoñales ven el resplandor de la juventud desinhibida y despreocupada con el afán de encontrar una compañía sexual entre esta variedad disponible. Un safari donde el cazador finge ser la presa y un bazar corporal que se cataloga como “preludio de un porno gay”, que acaba focalizándose en un trigueño “descamisado”, nada menos, quien parece estar en el menú del día. No obstante, en ambos casos la transacción sexomonetaria es obviada, bien porque se le rehúsa como en el caso de Link o porque se le omite en la narrativa de Gallo. Ambas crónicas recalcan en esta anecdotización, pero cómo es apreciable de forma distinta en su conclusión. En este orden de ideas, se insiste en el repertorio sexual ofrecido y sus costos de manera repetitiva en infinidad de oportunidades; lo que acaba fastidiando a Link en su consciente rol adjudicado de “proveedor” y que uno de los contertulios de Gallo define como “vulgar” porque cierto jinetero se esmera en detallar precios, tiempos y actos lo cual parece ser ofensivo a los oídos de su escucha. (Link, 2019; Gallo, 222)

De igual manera, para ninguno de nuestros cronistas pasa desapercibido que detrás del remozamiento del casco histórico habanero se despliega una decrepitud arquitectónica y cotidiana similar a la de cualquier urbe latinoamericana. Ambos autores están conscientes de ello, pero sus inferencias se encuentran muy alejadas entre sí.

Rubén Gallo entabla un sinnúmero de pláticas con el ahora restituido escritor Antón Arrufat (un muy distinguido autor que se inscribe en lo mejor de la tradición homoerótica cubana), en una de estas ocasiones, se encuentran en el hospedaje del profesor de Princeton cuya ubicación es prácticamente un lugar común: la costanera del Malecón habanero, es decir, tiene vista al mar, y se contempla el perfil de la ciudad, la escena se desarrolla así cuando Arrufat indica:

“Mira nada más: si parece que la bombardearon.” Yo, en cambio, veía el cielo diáfano, el mar azul que se extendía hasta el infinito, las construcciones color pastel, los rascacielos deslavados... y en primer plano los mulatos sin camisa que paseaban por el Malecón.

—¿A ti te gustan los negros? —preguntó Antón. (Gallo, 84)

Las apreciaciones no pueden ser más disímbolas, mientras que Arrufat constata el deterioro urbano (en gran medida producido por el embargo económico experimentado por más de medio siglo) el profesor mexicano idealiza esa decadencia, la falta de eficiencia se aprecia como más pura, benigna, genuina, primigenia al desplazar la mirada desde el cielo azulado al cielo terrenal que prometen esos mulatos que deambulan por el Malecón probablemente en búsqueda de turistas para jinetear. La exotización se construye con escenas como estas. El cubano percibe la especial atención de Gallo y espeta una muy directa interrogante que no recibe respuesta, tal vez sería ocioso darla, parecería escrituralmente redundante o de plano demasiado evidente, este tipo de decisiones son frecuentes en este consumado cronista que brinda un texto de singular belleza y magnífica factura. Desatado de toda compostura y corrección política el mexicano deja aflorar su deseo como novedoso para un hombre de mundo que parece no ha tenido oportunidad de explorar esas curiosidades y fantasías interraciales, a pesar de vivir en una sociedad como la norteamericana, más étnicamente diversa que la propia de origen.

Paradójicamente una escena similar en el texto de Link está más cercana a la valoración de Arrufat que acabamos de describir, el primero indica que:

La diferencia es que Centro Habana ha sido efecto de una catástrofe bélica. Prácticamente toda la zona es un amontonamiento de escombros, basura y charcos de aguas servidas. Nuestra casa, por fortuna, mira al mar, completamente indiferente a las rasgaduras espacio - temporales de la Independencia, de la Mafia, de la Revolución. De noche, desde nuestra ventana, vemos a la gente sentada en el Malecón entre los restos hediondos de un carnaval que sucedió hace una semana. (Link, 2019)

Ambos recurren a símiles bélicos para describir el perfil urbano que contemplan e ideológicamente están tomando una posición definida: el proyecto is-

leño ha sufrido una guerra de baja intensidad, pero constante. Esta consideración está totalmente alejada de la penetrante observación de Gallo, lo visto está fuera de la convención y, antes de buscar alguna explicación que la haga ininteligible, se le exotiza, se le valora con nostalgia y en los restos y desechos del carnaval que contempla por los suelos sucios Link, Gallo encuentra exclusivamente un Carnaval perpetuo no solo en La Habana, sino en todas las provincias que visita. La alegría de la pobreza que sopesa Gallo es benigna. La mirada desencantada de Link lo deja en la orfandad ideológica, como quien observa el desastre y se pregunta: ¿Este es el resultado de la Revolución?

En breve, el fenómeno del jineterismo homoerótico en las actuales circunstancias cubanas parece tener su encanto mayor en permitir perpetuar un desequilibrio social donde los cuerpos ofrecidos tan solo tienen su corporalidad como capital y aquellos que han podido acumular cierto capital financiero pueden acceder a estos fácilmente. Volvemos a caballo al siglo XIX e inicios del XX de la experiencia homoerótica y cubana notando que los precios van a la baja, puesto que como experto economista creyente del libre mercado, cierto jinetero afirma contundente: “—Aquí hay un problema de oferta y demanda— aventuró Yoni—. Hay más cubanos que yumas y en el capitalismo eso se llama sobreoferta: en Cuba hay una sobreoferta de cubanos.” (Gallo, 243)

Conclusión

No cabe la menor duda que estamos frente a dos piezas textuales magistrales. La trayectoria intelectual de ambos escritores se ejemplifica de manera excepcional. Sin embargo, la focalización en la experiencia homoerótica como observación del caso homoerótico y su trasposición a la realidad cubana actual en general se perciben y escriben desde ángulos ideológicos muy distantes. Mientras que Rubén Gallo nota regocijado todas las ventajas de la precariedad económica, Daniel Link propone una visión desencantada del proceso revolucionario. Como en otras instancias de literatura referencial, lo notable aquí es que el mismo estímulo (el homoerotismo cubano objetivado) resulta en visiones generales cruzadas por la ideología. En una se descarta

todo lo potencialmente molesto y se convierte en elemento exótico, en la otra deja al cronista en el abandono político. Aunque ambos compartan añejas posturas que rayan en el racismo.

Bibliografía

- Bajtín, Mijail. “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1982, pp. 248-293.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 4ª reimp., 2018.
- Blanco, José Joaquín. “Los apetecibles cuerpos de la miseria”, en *Función de medianoche*, SEP, (Lecturas mexicanas, segunda serie, 25), México, 1986, pp. 71-73.
- Castañeda, Jorge (2017) “¿Cuál es el legado del Che Guevara cincuenta años después de su muerte?”, *New York Times*, 25 de octubre de 2017, recuperado en: <https://n9.cl/44wx>
- _____. *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*, De Bolsillo, México, 2015.
- Gallo, Rubén. *Teoría y práctica de La Habana*, Jus, Barcelona, 2017.
- Lejunne, Phillipe. *Le pacte autobiographique*, Éditions du Seuil, París, 1996.
- Link, Daniel. (2019) “La Habana hoy: Revolución y seducción. Crónicas cubanas de loca viajera.”, suplemento “Soy”, *Página 12*, 1 de noviembre de 2019, recuperado en: <https://n9.cl/wpwhc>
- López López, Á. y A. M. Van Broeck (coords.). *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria*, (Colección Geografía para el siglo XXI), Libros de Investigación, número 12, Instituto de Geografía, UNAM, México, 2013.
- Ojeda Gómez, Mario. “Las relaciones de México con el régimen revolucionario cubano”, *Foro Internacional*, El Colegio de México, vol. 14, número 4 (56), (abril-junio), 1974, pp. 474-506.
- Taibo II, Paco Ignacio. *Ernesto Che Guevara también conocido como el Che*, Booket, México, 2017.



Estudios y argumentaciones hermenéuticas,
volumen 6, número 15 de la Colección
Aportes de Investigación, se terminó de
imprimir en diciembre de 2021.

El tiro consta de 500 ejemplares impresos
sobre papel cultural de noventa gramos;
cubiertas impresas sobre cartulina
sulfatada de 14 puntos.

Producción editorial:

Monarca impresoras, Schumann 255
col. Vallejo, Alcaldía G. A. Madero,
C.P. 07870 Tel. 55.19.97.80.45,
Cel. 55.28.55.27.14
monarcaimpresoras@hotmail.com

El presente volumen, el sexto de la serie, es fruto de la reflexión de autores que, desde su ejercicio docente y de investigación en diversas universidades mexicanas, se reúnen para el diálogo y la práctica hermenéutica. En la UAM Xochimilco, el Área de Investigación de Polemología y Hermenéutica le ha dado una continuidad a este trabajo colectivo y ha logrado reunir a investigadores que coinciden en este interés. La razón es clara, esto permite la aproximación a diversos objetos de estudio, en distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades. El primer apartado trata sobre Filosofía y hermenéutica. Abre con un trabajo de César Arturo Velázquez Becerril sobre la virtud política en Protágoras. Donovan Adrián Hernández Castellanos escribe sobre Foucault y la gubernamentalidad. La sección cierra con el trabajo de Diego Calcáneo Aguilar sobre imaginario y geopolítica.

La segunda parte de este volumen, Literatura y hermenéutica, inicia con un escrito que sirve de transición. Teresa Farfán Cabrera y Javier Meza G. revisan la relación entre la *Ilíada* y la paideía. Sergio Bojalil Parra analiza textos de Sankén Yatón, historiador y sacerdote del segundo milenio a.n.e. Gustavo García Conde examina la hermenéutica material de Peter Szondi. Diana Fuentes escribe sobre la relación entre la novela y la creación del concepto de nación en el siglo XIX. Aída Chacón-Castellanos analiza el discurso racial en la literatura antillana. La sección cierra con el texto de Humberto Guerra sobre dos crónicas de Rubén Gallo y Daniel Link.

En este volumen — con sus dos partes, la primera más dedicada a la reflexión filosófica y social; la segunda, centrada en el estudio de textos literarios — queda patente que la hermenéutica es una herramienta para el estudio de las fuentes clásicas de nuestra cultura, así como para la revisión de autores más recientes, fundamentales para la discusión actual de problemas sociales contemporáneos.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

División de Ciencias Sociales y Humanidades
DEPARTAMENTO DE POLÍTICA Y CULTURA

LIBRO-E



LIBRO IMPRESO

