

Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 7

Aportes de investigación

César Arturo Velázquez Becerril
Coordinador



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Aportes de investigación

8



**ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 1**
Humberto Guerra · coord.

9



**ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 2**
Humberto Guerra · coord.

10



UTOPIÁS Y MITOS
*Javier Meza González
Alberto Trejo Amezcua · coords.*

11



**CAMBIO Y DESAFÍOS EN LA EDUCACIÓN
SUPERIOR EN MÉXICO HOY**
*José Javier Contreras Carbajal
Pablo Mejía Montes de Oca · coords.*

12



**ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 3**
Humberto Guerra · coord.

13



**ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 4**
Humberto Guerra · coord.

14



**ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 5**
Humberto Guerra · coord.

15



**ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 6**
Marco Antonio Molina · coord.



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES HERMENÉUTICAS
VOLUMEN 7

Imagen de la portada:

René Magritte (Retrato de Edwar James, 1937). Óleo sobre Tela 81,3 x 65 cm

Diseño de portada e interiores: Sandra Mejía De la Hoz

ISBN 978-607-28-2798-1 (publicación electrónica)

ISBN 978-607-28-2780-6 (publicación impresa)

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

Primera edición, marzo de 2023

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 55 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>

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

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, proceso realizado por el Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Impreso en México / Printed in Mexico

ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES HERMENÉUTICAS

VOLUMEN 7

CÉSAR ARTURO VELÁZQUEZ BECERRIL
(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, José Antonio de los Reyes Heredia
Secretario general, Norma Rondero López

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López
Secretaria de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

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 Núñez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Consejo Editorial

Jerónimo Luis Repoll (presidente)
Gabriela Dutrénit Bielous
Álvaro Fernando López Lara

Asesor del Consejo Editorial

Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Comité Editorial Departamental

Tadeo Liceaga Carrasco (Presidente)
Eleazar Humberto Guerra de la Huerta / María Griselda Günther
Ana Lau Jaivén / Saydi Cecilia Núñez Cetina
Eduardo Tzili Apango / Héctor Manuel Villareal Beltrán

ÍNDICE

| | |
|--|---|
| INTRODUCCIÓN | |
| Verdad, hermenéutica y pensamiento crítico | 7 |
| <i>César Arturo Velázquez Becerril</i> | |

I · VERDAD SEMÁNTICA

| | |
|--|-----|
| La vida en la apariencia como meta: Nietzsche con la máscara de sofista | 45 |
| <i>César Arturo Velázquez Becerril</i> | |
| Para una recuperación de la teoría crítica en el pensamiento político contemporáneo: una lectura de Max Horkheimer | 93 |
| <i>Diana Fuentes</i> | |
| Sobre la veridicción en Michel Foucault | 107 |
| <i>Donovan Adrián Hernández Castellanos</i> | |

II · VERDAD PRAGMÁTICA

| | |
|--|-----|
| La batalla por el sentido: aspectos simbólicos de la polarización política | 129 |
| <i>Diego Calcáneo Aguilar</i> | |
| El discurso anticientífico: origen y utilidad política | 153 |
| <i>Marco Antonio Molina</i> | |
| El problema de la verdad en la mitigación de los desastres | 171 |
| <i>Gabriela Vera Cortés</i> | |

III · VERDAD POÉTICA

- La comprensión de la historia del Medio Oriente
a través de sus sistemas de escritura 195
Sergio Bojalil-Parra
- Verdad y mentira en la conquista de Nuevo México y en
el proceso inquisitorial contra Diego de Peñalosa 219
María Teresa Farfán Cabrera y Francisco Javier Meza González
- Chicas armadas: actos de habla y personaje trans
en narrativa mexicana contemporánea 239
Humberto Guerra
- Del intersticio a la rajadura: el tercer espacio
en *Informe contra mí mismo* 263
Aída Chacón Castellanos

VERDAD, HERMENÉUTICA Y PENSAMIENTO CRÍTICO

César Arturo Velázquez Becerril*

Me propongo un fin más noble, una utilidad más próxima. La de iluminar y perfeccionar la razón humana mediante el relato de un simple paseo [...]. Todo lo que nos rodea es tema de observación. Los objetos que nos son más familiares pueden ser para nosotros maravillosos: todo depende de la mirada. Si es distraída, nos engaña; si es penetrante y reflexiva, nos acerca a la verdad.¹

“¿Dices, pues, que el acuerdo de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” — Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de la forma de vida.²

I

La cuestión de la verdad ocupa un lugar fundamental desde los mismos orígenes de la cultura occidental y adquiere dimensiones problemáticas en nuestra época con fenómenos como la llamada “posverdad” (*post-truth*); asunto que va unido tanto a la distorsión comunicativa, con la circulación global de las *fake news*, como en el ámbito de la “política posfactual”, con el ascenso de la ultraderecha —la denominada “extrema derecha 2.0”—³ y la exacerbación del uso neopopulista de la política que destruyen la democracia. Se trata de un largo recorrido histórico con periodos claroscuros que permiten hablar de

* 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 D. Diderot, *El paseo del escéptico*, Pamplona, Laetoli, 2016, 1, p. 20.

² L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2017, parte I, 241, p. 145.

³ Así la denomina el historiador italiano Steven Forti, quien enfatiza: “si hoy no cabe duda de que la posverdad es un rasgo de nuestra época... tampoco cabe duda alguna de que es la extrema derecha quien la utiliza más frecuentemente hasta convertirse en una de las características imprescindibles para poder definir y extender [...]. La ultraderecha ha entendido, pues, que las

una continuidad paradójica agravada por las perplejidades en las que nos debatimos y con la acentuación de la severa crisis que padecemos a nivel global. En sus orígenes, podemos detectar algunas coordenadas importantes que establecen las bases de un tipo de “genealogía de la idea de verdad” que se constituye en la fuente que impacta en todo Occidente.

La emergencia de dicha concepción en el corazón del pensamiento mítico-religioso en la antigua Grecia con los llamados “maestros de verdad”, para utilizar la expresión del estudio clásico del helenista francés M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967),⁴ que pese a la distancia sigue siendo una obra fundamental para entender el proceso de emergencia del concepto de verdad en el ámbito mítico-religioso y su posterior transición hacia la emergente filosofía. En efecto, es en este marco plagado de divinidades y hechos míticos que emerge por primera vez lo que podemos considerar como el impulso que representa la idea verdad (αλήθεια) por medio de un uso semántico que es prerrogativa de ciertos grupos privilegiados como los poetas, rapsodas y adivinos. En ese momento, la “memoria” proporcionada por las musas cobra una importancia fundamental, en la cual la finalidad es el elogio (ελλογιον) que se opone a la desventura del olvido (Λήθη). En este sentido es que la verdad cobra una relevancia social para engrandecer, por ejemplo, la trayectoria de un guerrero mediante el canto de los grandes acontecimientos y hazañas realizadas en el campo de batalla al decir la verdad y rechazar la mentira que implica el olvido.

En un primer momento se trata de un tiempo mítico en donde el destino de los hombres está estrechamente vinculado al de los dioses, por medio de la figura del “rey justo” que aún permite identificar la sociedad con la naturaleza. Lo característico de esta primera manera de decir la verdad es que no se opone de manera tajante a la falsedad, por el contrario, forman una unidad inseparable en donde la verdad siempre tiene algo de falso y viceversa. Sin

fragilidades y las vulnerabilidades existentes pueden ser explotadas: deconstruyendo la realidad compartida y sembrando confusión se puede polarizar aún más la sociedad y sacar provecho a nivel electoral. De ahí su interés y sus esfuerzos para generar y difundir noticias falsas.” Cf. *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*, Madrid, Siglo XXI, 2021, pp. 146-147 y 155.

⁴ *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.

duda, se trata de una ambigüedad que no pretende reducir la realidad compleja en la que se mueve y en donde la “palabra eficaz” se propone como la gran soberana que funge como educadora de la ciudad arcaica. Precisamente, es el poeta —el que sin duda sabe “lo que fue, lo que es y lo que será”— el primer *agente* que pone en juego el valor de una idea de verdad que sirve de criterio para activar una sociedad que en buena medida se nutre de la celebración y el ensalzo, como parte del mecanismo de funcionamiento de una extensa cultura donde el conflicto y lo divino forman parte de su nutriente. En este contexto, la “palabra cantada” de inspiración poética contribuye a dotar de vida a una tradición que a partir del *uso* de la verdad (con su inseparable cara de *falsedad*) mantiene unido el ámbito de la “historia de los hombres” con la “historia de los dioses”; precisamente por la propia complejidad del vínculo, la prevalencia de una “lógica de la ambigüedad” se hace indispensable.⁵

El filósofo alemán F. Nietzsche señala la dificultad de poder explicar, de forma cabal y en todos sus aspectos, el surgimiento del pensamiento filosófico en Grecia;⁶ incluso, queriendo ir más allá de aquellos que generan la extrañeza de lo inexplicable de dicha emergencia al caracterizar al pueblo griego a partir de su consideración como seres humanos prácticos o estéticos; o de aquellos otros que piensan que se trata de un constructo importado de oriente, en específico Mesopotamia y Egipto. Según lo que se propone perseguir y horadar en el envite de impulsar lo diferente, la ruta abierta por Nietzsche, a manera de hipótesis de trabajo, consiste en proponer el papel fundamental del carácter de los hombres excepcionales de *tipo puro*. Los denomina “exclusivos”, en tanto legítimos “inventores” de la disciplina que sirven de modelo para impulsar la *excelencia* que caracteriza a una cultura superior: “para los que vinieron después, filosofar fue mucho más fácil.

⁵ J. Burnet. *Early Greek Philosophy*, Londres y Edimburgo, Adam and Charles Black, 1892.

⁶ Al respecto, v. G. Vlastos, “Presocratic Theology and Philosophy”, en *Philosophical Quarterly*, núm. 64, 1952, pp. 97-123; O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid, 1985 y A. Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy. Its Origin, Development, and Significance*, Princeton University Press, Princeton, 2019, capt. 1, pp. 1-18.

Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia”.⁷

Puesto que se trata de un cambio paulatino que implica continuidades persistentes y rupturas violentas, aunque resulta difícil explicar en su totalidad esta profunda mutación. En sus trazos más amplios, el planteamiento de diferenciación entre lo natural (Φύσις) y lo convencional (νόμος) es de importancia fundamental para pensar el mismo proceso que conduce del *mythos* (μῦθος) al *logos* (λόγος). Lo cual da origen a aquello que se ha denominado el “milagro griego” como parte de la explicación de la aurora del pensamiento racional independiente de un contexto histórico y producto exclusivo del “genio griego” (J. Burnet).⁸ O, también, un tipo de explicación del fenómeno respondiendo al contexto que conduce del pensamiento mítico de la religión arcaica griega al desarrollo de la especulación racional, filosófica y científica, en un marco cada vez más secularizado (F.M. Cornford).⁹ En este último caso, Cornford establece la idea de desarrollo que permite ubicar una serie de etapas indispensables que parten de un origen hasta su posible maduración en esta “nueva forma de pensamiento”: 1) el conocimiento presocrático corresponde a la etapa infantil; 2) el saber de la sofística concierne a la etapa de la adolescencia y, finalmente, 3) con la filosofía socrática, platónica y aristotélica el pensamiento llega *por fin* a su edad adulta, definiendo la etapa de madurez necesaria para alcanzar la “virilidad responsable y la plenitud de potencia intelectual”.¹⁰

Por su parte, el filósofo e historiador francés del pensamiento griego J.-P. Vernant (1914-2007) —que con Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) y Marcel Detienne (1935-2019) en su momento formaron parte de la conocida

⁷ F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003, § 1, p. 20.

⁸ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres y Edimburgo, Adam and Charles Black, 1892.

⁹ F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, Longmans, Green and Co., Londres-Nueva York, 1912; *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Londres-Nueva York, 1952 y “Las religiones místicas y la filosofía presocrática” en *Antes y después de Sócrates*, Ariel, Barcelona, 1981, v, pp. 89-171.

¹⁰ F.M. Cornford, *Sócrates y el pensamiento griego*, Norte y Sur, Madrid, 1964, cap. IV, p. 87.

“Escuela de París”— propone en su fundamental obra *Les origines de la pensée grecque* (*Los orígenes del pensamiento griego*), inicialmente publicado en 1962 y reeditado con modificaciones en 1987, tres aspectos que ayudan a explicar el surgimiento en Mileto (Asia Menor) de la ciencia y filosofía griega de la siguiente manera: a) la emergencia de un pensamiento secular que se desarrolla de forma decididamente separada de la esfera religiosa, permitiendo un tipo de “explicación racional” en la producción del cosmos; b) el impulso de la idea de un universo basada en la promoción de leyes que permanecen inmanentes al mismo, posibilitando reparto equilibrado en forma de un “orden igualitario” de la naturaleza; y el c) se trata del establecimiento de una disposición de carácter geométrico que presenta el mundo físico secularizado, generando tipos de relaciones simétricas y recíprocas.¹¹

Lo que podemos percibir en estos diferentes tipos de propuestas, que pretenden explicar la emergencia del pensamiento físico en la zona jónica e italiana, rompen con la tradición del conocimiento mítico-religioso, para desplegar con toda seguridad la relevancia de la *physis*. Este antecedente posibilita ya en la época de Heródoto, tan atento y cuidadoso a las transformaciones del momento, el choque entre culturas diferentes generado por el letal mecanismo de la guerra que confronta diferentes visiones del mundo (*Weltanschauung*) como propuestas culturales disímboles. Esto impulsó cierta conmoción del sistema dando cabida a determinada percepción relativista de la realidad y a las posibilidades que permiten el énfasis en el *nomos* para transformar las relaciones de poder, tal como viene avanzando en las sociedades democráticas.

Aunque los conceptos están presentes desde la época arcaica, en las primeras décadas del siglo V a. c. adquieren una nueva *resignificación* al constituirse en términos antitéticos. De esta manera, desean responder a las exigencias que indican las transformaciones que la época está padeciendo: sin duda, se trata de un ambiente intelectual de tensiones y conflictos en el ámbito simbólico, en tanto contrastes diferentes que pretenden responder con la suficiente creatividad ante las diametrales exigencias de la época

¹¹ Cf. *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Madrid, 2011, pról., pp. 10-11 y *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001, VII, pp. 334-364.

y los vertiginosos cambios que se están viviendo. Con el choque cultural propiciado por las polarizadas guerras médicas —que ponen a prueba en particular la concepción griega y rompen con su corta visión centralizada— y frente al cambio político vertiginoso que significa la decadencia de la antigua aristocracia; además de la factible incorporación de los estratos bajos en el ejercicio público del poder. Todo lo cual posibilita una apertura paulatina que permite la llamada “revolución hoplita”; la cual produce el ejercicio de la *fisura* que impone la llamada “democracia radical”. Así, se termina por trastornar la composición misma de la *polis*; igualmente hay que considerar como parte de este fenómeno el supuesto “fracaso” del pensamiento científico y filosófico del ámbito jónico e italiano ante la *imposibilidad* de llegar a un acuerdo sobre el principio constitutivo de toda la realidad.

En efecto, la ciudad griega de la época clásica —que viene emergiendo de manera particular durante los siglos VII y VI a.c.— se constituye en el ámbito fundamental impulsor de la revolución del pensamiento y del cambio espiritual estrechamente vinculados con el surgimiento de la razón filosófico-científica y la política democrática en el siglo V a.c., durante la llamada época de Pericles. Sin embargo, es necesario no perder de vista el ámbito dónde nace (en tanto que emerge desde las particulares relaciones de un grupo social específico) para después extenderse a todo el ámbito de la ciudad-estado. La teoría que pretende hacernos comprender estas mutaciones significativas —sin dejar de estar circunscrita por un intenso debate—, marcan de manera profunda y definitiva la cultura occidental, es esta la asignada “reforma hoplita”. Ya Aristóteles señala de manera enfática la relación que se establece entre las innovaciones de la organización estratégica de la guerra y las transformaciones políticas experimentadas por la *polis*: primero señala que el “gobierno debe estar constituido sólo por los que tienen las armas”, para luego establecer que en “algunas ciudades, el gobierno está constituido no sólo por los que llevan las armas, sino también por los que las han llevado”, y, finalmente, puntualiza que “al crecer las ciudades y fortalecerse los hoplitas fueron más los que participaron en el gobierno.”¹²

¹² Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 2014, 13, 1297b 7-11, pp. 403-404.

Precisamente es aquí en donde la transformación generada por las reformas hoplitas ayuda a comprender mejor estas significativas mutaciones, que conducen de la época heroica de la “realeza micénica” a la época histórica del establecimiento de la “ciudad democrática”.¹³ Para realizar semejante transformación, impulsada en buena medida por el complejo fenómeno de la *stásis*,¹⁴ difícil de explicar en todos sus aspectos e implicaciones, se genera un cambio fundamental en las técnicas de combate y en el armamento bélico conducido por la falange hoplita; en efecto, aproximadamente a mediados del siglo VII a. c. (durante la llamada época arcaica) comienza a generarse una significativa mutación conducida por el grupo de guerreros formados por campesinos de estrato medio —que tienen la posibilidad de pagar su armamento y equipo de combate—, lo que impulsa un cambio en el equipamiento haciéndolo más pesado, facilitando la formación de combate como unidad que trabaja en equipo en el campo de batalla. Como señalan de manera sintética los historiadores del pensamiento clásico D. Kagan y G.F. Viggiano:

Los historiadores modernos han desarrollado a partir de ella una “gran narrativa”, una “ortodoxia” que explica la aparición de la *pólis* como un cambio dramático o “revolución” en el armamento y las tácticas, que se convertiría en el motor del desarrollo de las estructuras políticas y sociales características de la ciudad-estado griega. El eje central de la teoría sostiene, en primer lugar, que el cambio en el sistema de combate estaba directamente relacionado con una serie de innovaciones recientes en el equipamiento; en segundo lugar, que la falange dependía del peso y la cohesión de guerreros dotados de armamento pesado que empleaban tácticas de choque para liberar batallas breves y decisivas; en tercer lugar, que la mayor parte de estos hoplitas se pueden identificar con un sector medio de la sociedad de la polis que poseía la riqueza suficiente como para aportar sus propias armas; y, en cuarto lugar, que este sector medio transformó los valores de la comunidad.¹⁵

¹³ Cf. J.-P. Vernant, *op. cit.*, pról., pp. 10-11.

¹⁴ La *stásis* entendida de manera general como “conflicto interno” o “guerra civil”; para un análisis del fenómeno, v. N. Loraux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid, Kairós, 2008; *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Katz, 2008 y G. Agamben, *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018.

¹⁵ D. Kagan y G.F. Viggiano, “La reforma hoplita”, en D. Kagan y G.F. Viggiano (eds.), *Hombres de bronce. Hoplitas en la antigua Grecia*, Madrid, Desperta Ferro Ediciones, 2017, 1, pp. 1-2.

En este sentido es que, retomando la interpretación de M. Detienne, este grupo con “vocación de muerte” rompe con los tradicionales privilegios de linaje de la antigua nobleza guerrera, al establecer un *nuevo acuerdo* entre los participantes mediante un tipo de “relaciones contractuales” que posteriormente se extenderá a la totalidad de la *polis*. Por ello se constituye un nuevo estatuto entre *los iguales* que forman dicha comunidad, mediante acuerdos y relaciones de equidad (reparto del botín, la función del “centro” como orden de equilibrio, el establecimiento de una “asamblea de los guerreros”, el uso libre de la palabra, etcétera). Estos son elementos que modifican de manera significativa la composición de la ciudad griega, hasta impactar en algunas de sus principales prácticas y recursos del régimen democrático ateniense. Sin duda, se trata del intento más notorio por extender el *uso* de un tipo de palabra con marcadas connotaciones seculares ante el “imperio de la palabra mágico-religiosa” que todavía se extiende sin restricción alguna en esa época. Por lo demás, se trata de un influjo que ante el poder de su estatuto se ensancha incluso a la *eficacia racional* de la filosofía idealista y su explicación metafísica; el autor señala el ámbito particular en el que emerge la llamada “palabra diálogo”, en tanto *logos* muy específico que se abre camino en un contexto profano y enfocado al ejercicio de la *praxis* abierta por la ilustración griega en marcha. Estos cambios intelectuales y mutaciones culturales tienen sin duda que anclarse al trastorno político impulsado en el marco fundamental de la *polis* democrática ateniense.

Es precisamente en este contexto político-militar, o mejor *prepolítico*, social y cultural que la idea de verdad adquiere nuevas dimensiones, con el cambio de estatuto que posibilita el progresivo cambio desde la “palabra eficaz” hacia la “palabra diálogo”, como instrumento más propicio para la formación del conocimiento y para el debate (y la búsqueda del acuerdo) en el ámbito de la política democrática. Sin duda, es en el ámbito de la ciudad donde surge el pensamiento racional, la posibilidad de desarrollo del pensamiento filosófico y científico (como nueva “palabra eficaz secularizada”), pero también del paso de la oralidad (vinculada al ámbito mítico-religioso) al surgimiento de la escritura (relacionada al auge del pensamiento especulativo) posibilita otras formas de desarrollar el pensamiento más abs-

tracto (filosofía, ciencia, historia, medicina), en donde el estatuto de la verdad adquiere nuevos parámetros de referencia y diferentes procesos de restricción.

La idea de verdad, vinculada en este caso ya no a los poetas y adivinos sino a los filósofos o físicos, continúa teniendo la exclusividad de un grupo privilegiado contrastado con la llamada “verdad empírica”; propia de la vida cotidiana de todos los ciudadanos que habitan en la *polis* de pertenencia. Pero al adquirir mayores posibilidades cognitivas y expresivas, también establece nuevas restricciones propias de estos nuevos campos del conocimiento. Se expresa con rotundidad, por ejemplo, en el planteamiento del *Poema* de Parménides —o lo que queda de él— cuando formula su reflexión sobre el Ser el camino hacia el hombre del conocimiento: “Las yeguas que me llevan, tan lejos como alcance mi ánimo / me transportaban, una vez que en su arrastre me abocaron al / camino de múltiples palabras de la deidad, el que con respecto a todo lleva él al hombre que sabe”, en tanto que al conducirlo por las “sendas de la Noche y del Día”, de la opinión y la verdad, la diosa finalmente lo conmina: “Preciso es que todo lo conozcas, tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda”.¹⁶

Si consideramos este escrito fragmentario, de uno de los más importantes de los “filósofos preplatónicos”, como un balbuceo de la naciente filosofía y que por esta misma razón algunos estudiosos lo han considerado como un auténtico “poema didáctico”,¹⁷ resulta que la “verdad bien redonda” adquiere un estatuto fundamental constituido propiamente en el corazón mismo que impulsa a la filosofía y al conocimiento racional en general; se establece justamente en el garante valorativo para darle el estatuto de auténtico conocimiento, diferente al saber de la simple opinión que se torna engañoso y falto. Sin duda, hay un cambio de tipo cualitativo que implica el desplazamiento de una “lógica de la ambigüedad” a una “lógica de la contradicción”, en donde la verdad como criterio máximo para darle valor al conocimiento de tipo racional (filosófico y científico) le permite distin-

¹⁶ Cf. Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Ágora, Madrid, 2007, fr. 1, p. 21.

¹⁷ M. Heidegger, *Parménides*, Akal, Madrid, 2021, intr., p. 7.

guirse de manera clara y excluyente tanto del saber religioso como del simple conocimiento empírico (engañoso) de la vida cotidiana. Como sintetiza M. Detienne:

Alétheia [verdad] es un testigo capital de la transformación del pensamiento mítico en un pensamiento religioso [...] la “verdad” ha seguido siendo el privilegio de un determinado tipo de hombre [...]. Desde su aparición, el filósofo toma el relevo de este tipo de personajes humanos: como ellos, a continuación de los magos y de los individuos extáticos, el filósofo pretende alcanzar y revelar una “verdad” que es el “homólogo y la antítesis” de la “verdad religiosa”.¹⁸

II

Precisamente es este contexto de posibilidad, que permite ubicar la idea de verdad en el corazón mismo del pensamiento científico-racional en la cultura occidental, cuando se vuelve problemático al punto de poner en jaque algunos de los fundamentos que le han dado sustento y razón de ser a un sistema cognitivo que luego pretende explicarlo todo. Sin duda, es parte de una percepción de la actualidad que cada vez se vuelva más inevitable, y que ha sintetizado muy bien el pensador italiano M. Lazzarato cuando afirma que vivimos en tiempos apocalípticos:

Vivimos tiempos apocalípticos, en el sentido literal del término: tiempos que ponen de manifiesto, que dejan ver. (“Apocalipsis” significa, etimológicamente, quitar el velo, descubrir o desvelar). Lo primero que revelan es que el colapso financiero de 2008 abrió un período de rupturas políticas. La alternativa “fascismo o revolución” es asimétrica y desigual: estamos inmersos en una sucesión en apariencia irresistible de “rupturas políticas” ejecutadas por fuerzas neofascistas, sexistas y racistas; y la ruptura revolucionaria resulta ser por el momento una mera hipótesis dictada por la necesidad de reintroducir lo que el neoliberalismo logró borrar de la memoria, de la acción y de la teoría de las fuerzas que luchan contra el capitalismo. Esa ha sido su victoria más importante.¹⁹

¹⁸ *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op. cit., cap. VII, p. 145.

¹⁹ Cf. *El capitalismo odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2020, intr., p. 9.

Como parte de este trágico desvelamiento que padecemos desde la crisis del 2008 con los efectos de las “rupturas políticas” que señala Lazzarato, con la extensión de las políticas neofascistas que se representan por la acentuación de la extrema derecha 2.0 y del neopopulismo que, como señalamos más arriba, ponen a prueba las endebles democracias occidentales hasta colocarlas al borde de la extinción y sin aparente alternativa —por el momento— debido al desdibujamiento de la idea de revolución. Es precisamente esta crisis financiera del 2008 que precipita la degradación política hacia el arrebatado de la ultraderecha, vinculada a la extensión de las redes sociales como herramienta política que degrada cualquier manifestación clara de información. Este contexto se constituye en un caldo de cultivo de la degradación de muchos de los logros históricos que enaltecían a la cultura occidental, desde los valores conquistados por las revoluciones liberales (libertad, igualdad y solidaridad) hasta el diseño de los derechos humanos a nivel universal, pasando por las ideas del republicanismo y la democracia liberal.

En realidad el concepto de “posverdad” (*post-truth*) emerge en 1992, en un artículo de Steve Tesich titulado “The Government of Lies”, que aparece en la revista *The Nation*, en el contexto de la primera guerra del “Golfo Pérsico”, el autor señala: “In a very fundamental way we, as a free people, have freely decided that we want to live in some post-truth world [De una manera muy fundamental, nosotros, como pueblo libre, hemos decidido libremente que queremos vivir en un mundo posterior a la verdad]”.²⁰ Otro antecedente importante es la publicación en el 2004 del libro titulado de manera emblemática *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, de R. Keyes. Ahí el autor ya habla de una era de la pos-verdad, sobre todo a partir de la extensión de la deshonestidad, en ámbitos como la política, lo social y la comunicación (en particular la “opinión pública”) en donde circulan de manera indiscriminada las “medias verdades” y las opiniones personales sin ningún tipo de fundamento.

Pero el fenómeno conocido como “posverdad” se exagera de manera alarmante en el 2016 con la campaña política para la presidencia del republi-

²⁰ S. Tesich, “The Government of Lies” en *The Nation*, enero 6-13, 1992, p. 13.

cano y ultraderechista Donald Trump, cuya administración está manchada por una acentuación del racismo con el uso de un discurso “supremacista”, el empleo indiscriminado del engaño político a partir de la distorsión comunicativa y la profundización de una derecha radical.²¹ Por otro lado, también en ese mismo año se produce otro fenómeno de consecuencias negativas, el Brexit, que significó la salida del Reino Unido de la Unión Europea (UE) en enero del 2020; pero cuyo primer referente se remonta a las promesas de campaña de David Cameron en el 2015 cuando logró la reelección como primer ministro; episodio que culmina en el referéndum para decidir sobre la permanencia o salida de la UE, el 23 de junio del 2016, en una votación muy apretada 51.8% decidió a favor del sí en contra de 48.1% por el no.²² Lo que caracterizó la campaña previa para la decisión final fue la desinformación y manipulación de ciertos medios que explotaron principalmente el deseo de los británicos por tener un mayor control sobre sus fronteras y poner freno a las amenazas crecientes de la emigración.

En este sentido la posverdad se ha constituido en un fenómeno de primer orden para el funcionamiento sobre todo de las políticas de la extrema derecha, que han sabido explotarlo muy bien. El asunto de mantener confundidos y desinformados a los ciudadanos por medio de la circulación global de noticias falsas, propicia el engaño que los hace más manipulables para que realicen lo que quieran; así las redes sociales, por ejemplo, se han constituido en un medio privilegiado para explotar los prejuicios, manipular las posturas extremas e instigar los miedos. Sin embargo, las condiciones de emergencia de dicha cuestión vienen de más atrás, de una encarnizada y lejana lucha en contra del dogmatismo racional que había hecho de la “verdad” su incuestionable límite de valoración. Lo único que ha realizado el nefasto desarrollo de la política de ultraderecha y neopopulista es aprovecharse de manera

²¹ Aunque es necesario no perder de vista que se trata del resultado exagerado de actitudes políticas anteriores, pues se suele señalar que por lo menos las seis administraciones anteriores están caracterizadas y han sido cuestionadas por la distorsión y manipulación comunicativa.

²² Consejo Europeo y Consejo de la Unión Europea. “Brexit”, consultado en: <https://www.consilium.europa.eu/es/policies/eu-uk-after-referendum/>

solapada de algunos de los resultados dispares que la crítica al dogmatismo epistemológico realiza desde diferentes flancos.

Una primera fuente de inspiración la podemos encontrar en la crítica nietzscheana a la llamada “voluntad de verdad”, que caracteriza a todo el dogmatismo metafísico occidental, en particular al de la modernidad que se enmascara en un proceso de secularización que con la llamada “muerte de Dios” viene a evidenciar el nihilismo que caracteriza a nuestra época. Por lo demás, este fenómeno se perpetúa en nuestra cultura con la imposición de las palabras que dicen las “verdades”, olvidando que fueron simples metáforas, y que terminan identificando a la gramática con Dios.²³ Sin duda, el planteamiento de Nietzsche busca incidir en el centro de la metafísica nihilista constituido por una idea de verdad que pretende ser “evidente”, sobre todo, a partir del establecimiento de un “sujeto” como sustrato que entra en relación con el objeto como realidad estable. Por ello, debemos entender la afirmación provocadora de la subversión nietzscheana: “no hay hechos, sólo interpretaciones”.²⁴ Aunque debe decirse que es un problema presente de manera transversal en toda su obra, lo aborda particularmente en un texto póstumo, que fue compuesto en el verano de 1873, titulado precisamente *Über Wahrheit und Lüge im ausser moralischen Sinne* (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). Como señala de manera abierta con toda la provocación irónica que lo caracteriza:

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por lo tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentor de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos.²⁵

²³ Como señala con ironía en una de sus últimas obras: “La ‘razón’ en el lenguaje: ¡oh, qué vieja mujerzuela engañadora! Temo que no vamos a liberarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...”, cf. *Crepúsculo de los ídolos. ¿Cómo se filosofa con el martillo?*, en *Obras completas IV. Escritos de madurez II*, Tecnos, Madrid, 2016, p. 633).

²⁴ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2006, 7 [60], p. 222.

²⁵ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010, 1, p. 28.

No cabe duda que la crítica nietzscheana a la idea de verdad y realidad dogmáticas, defendidas principalmente por la metafísica nihilista moderna y el cientificismo occidental, allanan el camino para que algunos pensadores del siglo xx continúen el desmontaje del principio de verdad que caracteriza la cultura occidental. Desde el ámbito de la fenomenología y la hermenéutica aparece en pensadores como M. Heidegger y H.-G. Gadamer, quienes contribuyen en el esclarecimiento del debate al constituir las bases que posibilitarán el cuestionamiento de este fenómeno, sobre todo durante la segunda mitad del siglo xx y las primeras décadas del siglo xxi. Es la misma senda por donde también circula la propuesta filosófica de una “ontología del presente” que se propone realizar M. Foucault, en la que los conceptos de “poder” y de “verdad” adquieren una auténtica dimensión crítica transformadora. Pero quizá sea la corriente teórica del posmodernismo la que acentúa las condiciones necesarias para la exacerbación sediciosa con el objetivo de desatar un proceso de desmantelamiento de los principales fundamentos que pretenden mantener el pertrechado edificio de la cultura racional occidental.

Con M. Heidegger (1889-1976) nos encontramos a un pensador atento a la situación en la que se encontraba el debate sobre la tradición filosófica occidental, en específico sobre el problema de la verdad en relación con la cuestión del ser, el tiempo y el lenguaje. Aunque sin duda el asunto está presente en su obra principal *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) de 1927, en particular en el parágrafo § 44 del capítulo sexto de la primera sección, será en un texto de 1943 titulado precisamente “Vom Wesen der Wahrheit” (“De la esencia de la verdad”) donde aborda más directamente el asunto. El cual ya había abordado un poco antes en unos manuscritos de 1936-1938, en la sección titulada “La esencia de la verdad”, que aparecen bajo el título *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (*Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*) publicados hasta 1989 en el tomo 65 de la *Gesamtausgabe* (*Obras completas*), que según el plan proyectado abarcará 102 volúmenes. Básicamente el análisis que realiza del planteamiento de la “verdad” es poniendo al descubierto

“sus fundamentos ontológicos”, lo que lo coloca en la vía de indagar por su esencia como pregunta por “*modo de ser* de la verdad”.²⁶

En dicho planteamiento la verdad (ἀλήθεια), es considerada en su sentido original como “desvelamiento” o “lo que no está oculto”; de tal forma que es indispensable no perder de vista que para Heidegger se debe comprender como el “desocultamiento del ser”, en el sentido de “desvelar lo olvidado”, en este caso el mismo ser. Pero, en particular, lo que resulta de interés aquí es la brecha que abre por medio de un abordaje hermenéutico entre la relación de la verdad y la libertad, vía el fundamento esencial del ser humano, el denominado *Dasein* (ser-ahí), en su carácter de ser libre que se manifiesta en su contundente estar “abierto”. Podemos percibir la intensión de Heidegger de despejar de malentendidos el uso que realiza tanto del concepto de “verdad”²⁷ como del impulso de apertura de la “libertad”²⁸ que utiliza en su profundización reflexiva, y en el apropiamiento de los conceptos dentro de un proceso de resignificación original para sus intensiones filosóficas que le permiten afirmar:

La verdad no es una nota de la adecuación, que se anuncie de un “objeto” por un “sujeto” humano y que luego “vale” en alguna parte (no se sabe en qué ámbito); la verdad es el desvelamiento del ente por el cual cobra presencia (*west*) una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, el hombre es en el modo de la ex-sistencia.²⁹

²⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, 1ª sec., cap. VI, § 44, p. 194.

²⁷ “Cuando traducimos por ‘desocultamiento’ en vez de ‘verdad’, esta traducción no sólo es más literal, sino que contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de verdad, en el sentido de conformidad del enunciado, en y hacia aquel [concepto] aún incomprensible, des-velar (*Entborgenheit*) y des-velamiento (*Entbergung*) del ente. El comprometerse en el desvelar del ente, no se pierde en éste, sino que se despliega para un retroceso ante el ente, para que éste se manifieste en lo que es y cómo es, y la adecuación representante lo tome como patrón de medida.” Cf. “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, IV, p. 119.

²⁸ “La libertad antes que todo esto (que la libertad ‘negativa’ y ‘positiva’) es el compromiso (*Einsgelassenheit*), con el desvelamiento del ente como tal. El mismo desvelar se resguarda en el comprometerse ex-sistente, por el cual la apertura de lo abierto, es decir, el ‘ahí’ (*Da*) es lo que es” (*Ib.*).

²⁹ *Ib.*, p. 121.

Por su parte, su discípulo más destacado H.-G. Gadamer (1900–2002) continúa la reflexión por otros senderos, sobre todo en su principal obra titulada *Wahrheit und Methode* (*Verdad y método*) de 1960. La intención de Gadamer en el tratamiento fundamental de la verdad es pensarla en el contexto del lenguaje desde una perspectiva ontológicamente cualificada, con la intención de encontrar una tercera vía que permita librar las insuficiencias y reducciones en las que han encerrado el problema tanto la tradicional perspectiva metafísica (dentro de ella todavía la de Heidegger) como la acentuación de un relativismo que no consigue diferenciar las implicaciones que están en juego. Ahora bien, pese a la indicación del título, el autor no realiza el desmontaje pormenorizado del concepto dentro de una “historia de la metafísica”, sin duda es un contrapunto fundamental en la obra, pero Gadamer considera que una hermenéutica filosófica no debe reducirse a repetir tópicos para construir una historia abstracta de la verdad. La verdad tiene que tomarse en el mismo transcurrir de lo cotidiano, de la manera como se manifiesta en los diferentes acontecimientos de la vida humana.

Precisamente, si el autor quiere comprender el concepto de verdad en su continuo acontecer y en la forma cómo afecta la existencia en algunas de sus principales manifestaciones, la hermenéutica de la verdad gadameriana parte de una crítica al reduccionismo en que han caído los diferentes campos del saber. En particular aborda el tema de manera directa en una conferencia titulada “¿Qué es la verdad?” de 1955, luego incorporada al segundo tomo de la obra a manera de materiales complementarios. Ahí critica la apropiación que ha sufrido el concepto por parte de las llamadas “ciencias duras”, que luego se han arrogado el derecho de poseer la Verdad en mayúsculas. Sin embargo, este proceder no significa rechazar sin más el concepto mismo de verdad, por el contrario, al poder aclarar de los prejuicios que históricamente lo han caracterizado, lo que pretende es ver cuál es el método adecuado para garantizar su presencia en el ámbito del conocimiento. Para ello, retoma la propuesta y los hallazgos en que Heidegger dejó el asunto, proponiendo un paso atrás para recuperar una comprensión pre-científica del asunto y del

reduccionismo subjetivista,³⁰ para de esta forma proponer una comprensión crítica, en donde el diálogo tiene una presencia fundamental en la búsqueda de un acuerdo.

Por lo tanto, si la “verdad” tal como la comprende Gadamer se expresa en la comprensión de la experiencia vivida en el llamado “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), que busca eliminar cualquier intento reduccionista de tipo cientificista por medio de la recuperación de un proyecto humanista que, por ello mismo, no pretende su eliminación, sino su mejor comprensión a partir de nuestra “situación ontológica”. Por lo demás, el contexto donde se incrusta la reflexión gadameriana es la plena consciencia crítica de la profunda crisis de la modernidad que reclama mayores acciones. Para Gadamer la comprensión del mundo, la relación que de manera continua tenemos mediante las experiencias ontológicas que recogemos del “mundo de la vida”, sin duda es por medio del lenguaje: “El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina esta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación”.³¹

Otro autor fundamental para entender la crítica a la idea de verdad emprendida por diversas líneas teóricas de la segunda mitad del siglo xx, sin duda es M. Foucault (1926–1984). Ciertamente, los diversos títulos de sus obras —artículos, cursos, entrevistas y conferencias no llevan a equívoco—, es decir, toda su propuesta teórica se enmarca en la expresión una “ontología de la modernidad” y en los conceptos de “verdad”, “poder” y “procesos de subjetivación”; los cuales ocupan un lugar fundamental en la articulación de su filosofía crítica. La misma puede sintetizarse como una “historia política de la verdad”, estemos frente a un intento por abordar un problema que atraviesa toda la cultura occidental en su complejidad, que busca liberarse de procesos comprensivos dogmáticos y reduccionistas.

³⁰ Como señala al inicio de su fundamental libro: “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacer familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro.” Cf. *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 2003, I. p. 43.

³¹ *Ib.*, III 14, 3, p. 567.

El problema lo aborda Foucault sobre todo a partir de la llamada “voluntad de verdad” —sin duda de marcada herencia nietzscheana, aunque entendida de manera algo diferente—, siempre muy vinculado a las relaciones de poder. De ahí, por ejemplo, la primera definición que proporciona en su conferencia titulada *El orden del discurso* (2 de diciembre de 1970), como pronunciamiento inicial al asumir la cátedra heredada de Jean Hippolite en el Collège de France, donde afirma que el mecanismo de “oposición entre verdad y falsedad” se constituye en uno de los “procesos de exclusión” dentro del ámbito social en Occidente.³² De esta manera, partiendo del carácter productivo del poder —que no sólo margina, reprime y somete—, en tanto que se constituye en una tupida red productiva que atraviesa toda la sociedad y promueve valoraciones, conocimientos, formas de actuar y tipos de subjetivación, para entender mejor hay que reflexionar sobre el concepto de “verdad” como una idea complementaria y fundamental para la noción del “poder”. Tal como lo señala en una entrevista titulada *Vérité et pouvoir* (“Verdad y poder”), otorgada a la revista *L’Arc* (núm. 70, pp. 16–26) en 1977, en un número especial:

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, si sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo: está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de poder, su “política general de la verdad”: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos: los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros: las técnicas y los procedimientos que son verdaderos para la obtención de la verdad: el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.³³

³² M. Foucault, *L’ordre du discours*, Gallimard, París, 1971, p. 16.

³³ M. Foucault. “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, 12, pp. 187.

Este carácter productivo del poder (las “nuevas tecnología del poder”) y su relación estrecha con la llamada “voluntad de poder” (la “política general de la verdad”) mediante diferentes técnicas de producción y usos estratégicos de implicación, nos habla del enfoque (que a partir de esta base) adquieren los últimos trabajos del pensador francés; ya que pondera y profundiza en formas de producción de subjetividades en función de las “tecnologías del yo”, mediante fenómenos como el “cuidado de sí” (*epiméleia heautoû*) en la antigüedad (en la cultura grecolatina y la patrística cristiana). En efecto, desde 1981 hasta el acaecimiento de su muerte en 1984, Foucault diseña lo que serán sus últimos cursos impartidos en el Collège de France mediante una sugerente aproximación al pensamiento griego y romano; dimensión que abarca desde la publicación en 1982 de *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982)* (*La hermenéutica del sujeto*) hasta su último curso titulado de manera significativa *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983–1984)* (*El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*).

La persistencia foucaultiana de “pensar de otro modo” lo conducen a realizar cambios profundos en su perspectiva, en donde nociones como la “gubernamentalidad” es utilizada por el autor de manera metodológica para impulsar un *giro* en el enfoque de su pensamiento que lo lleva del énfasis en la relación “poder–saber” hacia el calado profundo de “gobierno–verdad”, lo que le permite recuperar de la antigüedad la propuesta de los “ejercicios espirituales” o las llamadas “prácticas del alma” en lo que denomina el gobierno de sí y de los otros (dimensión ética y política). En este sentido, se trata de un uso de las tecnologías grecorromanas como prácticas de resistencia contra los procesos de formación subjetivos que utilizan los poderes modernos. Es decir, entre mejor nos conozcamos y cuidemos de nosotros mismos —la estrategia de la “relación consigo mismo” y el empleo de una “filosofía parresística”—, mejor podemos resistir a las nuevas tecnologías de poder.

En el marco del problema de la *posverdad* se ha destacado un debate que se ventilaba previamente en el ámbito filosófico prácticamente desde los primeros años del siglo XXI, pero que propiamente hablando, ya se abordaba desde las últimas décadas del siglo XX. Los involucrados en dicha

discusión son los llamados filósofos posmodernos (J.-F. Lyotard, G. Vattimo, J. Baudrillard, P. Virilio, J. Derrida...), los pensadores impulsores de un “nuevo realismo” (M. Ferraris, M. Gabriel, Q. Meillassoux, A. Cauquelin...) y, de manera más tangencial, los pragmáticos norteamericanos (R. Rorty, H. Putnam, W.V. Quine, J. Dewey, W. James, entre otros). Sin duda, en muchos sentidos ha sido un debate muy fructífero y esclarecedor, que despierta creatividades conducentes a replantearse ajustes e importantes modificaciones. Sin embargo, también el terreno se torna favorable debido en parte a los contratiempos y la extensión de una profunda crisis generada por los diferentes reveses de la historia, lo cual desafortunadamente ha abierto asimismo las condiciones para que fructifiquen los movimientos políticos del neoconservadurismo, la ultraderecha y el neopopulismo.

Se suele considerar como iniciado el movimiento posmoderno a partir de la publicación del emblemático libro de Lyotard titulado *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (1979), que resulta significativo para entender la crítica que emprende en contra de los principales fundamentos que le dan sentido a la modernidad. Sin embargo, la “condición posmoderna” al emprender un ajuste de cuentas con la modernidad termina denunciando las insuficiencias y falsas promesas de un proyecto que da por resultado la más grande farsa que caracteriza la época del desarrollo de la razón, la ciencia, el capitalismo y la democracia liberal. La crítica a los denominados *metarelatos*, que constituían la programación narrativa de la cultura occidental desde el proyecto ilustrado, como por ejemplo: la idea teleológica de una Historia Universal, las determinaciones soberanas del Estado-Nación (con ideas como el “republicanismo”, el “parlamentarismo”, el “constitucionalismo” y la “democracia”), la idea moderna del progreso (con ideas como el “futuro”, la “razón”, la “ciencia”, la “tecnología”, la relación “sujeto-objeto”, la “verdad”, etcétera), repercute en un considerable desdibujamiento de lo que se denomina el “principio de realidad”.

Ante dicha demolición se termina desdibujando la representación que tenemos de la realidad y lo considerado como simple ficción; así se reduce este problema a una narrativa débil donde la significación lingüística abre posibilidades de acuerdo a la forma en que el lenguaje permita establecer pro-

visionales formas de sentido en un mundo azaroso, en constante transformación, aquí lo que cuenta es la “inmediatez” (el “aquí y ahora” de la síntesis espacio-tiempo). De esta manera, la llamada realidad, con su afianzada idea de “verdad”, se establece en un proceso interpretable propio de las “estructuras discursivas” que consigan dotar de alguna significación o de un sentido provisional dentro del juego claroscuro de lo inestable. Precisamente la “condición posmoderna” significa la aceptación del engaño que también significa un supuesto sustento de lo que se denomina el “principio de realidad”. De esta forma, se da entrada a la importancia que adquiere la función interpretativa como ejercicio discursivo ante la insostenibilidad de aquello que se considera como su garante. Este ejercicio es saludado, por ejemplo, por G. Vattimo con un rotundo “adiós a la verdad”, que es posible apreciar de manera sintética así:

Hoy, pues, con mucho más claridad que en el pasado, la cuestión de la verdad es reconocida como una cuestión de interpretación, de puesta en acción de paradigmas que, a su vez, no son “objetivos” (ya que nadie lo verifica o falsifica, salvo basados en otros paradigmas...), sino que es un tema de consenso social [...] La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia [...] Nuestra sociedad “pluralista”, como a diario muestran las discusiones políticas, continúa creyendo en la idea “metafísica” de verdad como correspondencia objetiva de los hechos; considera que la interpretación “es sólo interpretación”, y sueña con crear el consenso sobre la base de los “datos de hechos” o también sobre la base de las “esenciales” leyes de la naturaleza.³⁴

El movimiento filosófico conocido como “nuevo realismo” surge de manera inicial como una reacción a la crisis del neoliberalismo y se considera como fecha oficial de inicio la publicación del *Manifiesto del nuovo realismo* (*Manifiesto del nuevo realismo*, 2012), del filósofo italiano M. Ferraris. Sin lugar a dudas, se trata de un atento programa que pretende impulsar una renovación filosófica del pensamiento en Occidente; primero identificando las debilidades, dogmatismos e inconsistencias de los contrincantes, como un estímulo para romper con las inercias y obstrucciones que se empeñan en

³⁴ G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010, p. 18.

permanecer, para luego esclarecer su propia postura e impulsar su propuesta con la intención de superar la crisis en la que nos ha enredado la filosofía posmoderna desde la década de los setenta del siglo XX:

Eso que llamo “nuevo realismo” es, en efecto, sobre todo, la toma de conciencia de un giro, de un viaje. A mi modo de ver, la experiencia histórica de los populismo massmediáticos, de las guerras post-11 de septiembre y de la recientes crisis económicas, ha conllevado la recusación de los que considero los dos dogmas de la posmodernidad: que toda la realidad esté socialmente construida y sea infinitamente manipulable, y que la verdad sea una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad.³⁵

Podemos percibir en los planteamientos principales del “nuevo realismo”, *grosso modo*, un contundente intento por romper con la concepción ingenua de la “idea de verdad clásica” —que entendía la verdad como correspondencia en un tipo de mundo en sí—, postura que, sin duda, comparte en cierta medida con la filosofía posmoderna; pretende impulsar una concepción diferente de la realidad partiendo de una diferenciación: a) en sentido *epistemológico* (en el registro del saber) y b) en el ámbito *ontológico* (en el sentido de lo que existe). De esta forma, pretende servir de contrapeso y frenar el avance de los planteamientos posmodernos que han generado diferentes estragos, al pretender reducir la percepción que tenemos de la realidad (y de la idea de “verdad”) a un simple juego discursivo de interpretaciones. Para Ferraris hay que distinguir que existe un mundo real e interpretaciones de cierto tipo de fenómenos. Por su propia formación, el nuevo realismo de Ferraris es “deconstructivista” y “trascendental-inmanente”. O, también, podemos decir que se trata de un realismo “como el origen de la positividad” (*realismo positivo*).³⁶

Desde algunas de las principales teorías pragmáticas la cuestión de la “verdad” tiene que ver de forma muy sintética con el uso o la utilidad práctica de una “proposición verdadera”; en tanto que es importante no perder-

³⁵ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 37.

³⁶ *Ib.*, p. 159.

de vista que la noción utilitaria de la “verdad” está relacionada con su necesaria comprobación en el ámbito de la práctica. Esta acotación no tiene que ver con la teoría clásica de la verdad como correspondencia con la realidad, ya que para la pragmática no puede realizarse dicha comprobación; se trata más bien de la aplicación de ciertos criterios restrictivos que permite diferenciar la “verdad” de la “falsedad”: un criterio importante es la verificación de lo acontecido, pero también, el estar muy consciente que dicha verificación es falible. Dentro del pragmatismo, el debate sobre la idea de “verdad” se inscribe dentro del debate sobre el principio de “realidad” como una constante dentro de esta perspectiva.³⁷ Por lo tanto, dentro de esta propuesta nada es necesariamente verdadero ya que dependerá de un uso práctico social que se percibe en un contexto cambiante. Tal como de manera sintética afirma R. Rorty, rechazando la cuestión de la “verdad”, insertada en el debate — para él estéril— entre “realistas” y “antirrealistas”:

A la manera de los filósofos llamados posmodernos y de los pragmatistas a los que me asocio, se puede considerar que son desdeñables las cuestiones tradicionales de la metafísica y de la ontología, porque no tienen ninguna realidad social. No es que estén desprovistas de sentido, ni que se apoyen sobre falsos presupuestos, sino que se trata de algo simplemente vinculado al hecho de que el vocabulario de la metafísica y de la epistemología no tienen ninguna función social.³⁸

Finalmente, ante el difícil reto al que nos enfrentamos con la acentuación del “problema de la verdad” en un contexto de crisis severa, frente a estos “tiempos apocalípticos” (M. Lazzarato) que padecemos, en los cuales la precariedad democrática de nuestras sociedades cede ante el avance de políticas de odio, exclusión y violencia; podemos adelantar algunos puntos importan-

³⁷ Tal como la distingue W. James: “‘Verdad’ es un nombre que tiene un doble significado. Por un lado, representa un algo abstracto definido solamente como aquello a lo que debería conformarse nuestro pensamiento, y por otro, representa las proposiciones dentro de las cuales creemos que ya tenía dicha conformidad —y que resultan en muchas ‘verdades’—”. Cf. *Ensayos de empirismo radical*, Cactus, Buenos Aires, 2020, XI, p. 168.

³⁸ P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*, Paidós, Buenos Aires, 2007, 2, p. 62.

tes que consideramos nos pueden servir de referentes para introducirnos en el creciente debate donde debe prevalecer la reflexión y el pensamiento crítico:

1. La actitud hermenéutica que asumimos frente al problema de la verdad es el carácter inseparable del planteamiento de la “idea de verdad” dentro de los parámetros del lenguaje. Ya sabemos desde las propuestas de Heidegger y Gadamer que nuestra relación con el mundo es por medio del *lenguaje*, por lo que nuestra experiencia con la verdad se establece discursivamente por medio del proceso interpretativo; ya sea en la utilización de un “lenguaje conceptual” (H. -G. Gadamer) o en el empleo de “recurso metafórico” (H. Blumenberg).³⁹ Ante la imposibilidad de lograr una aprehensión fenoménica de la “verdad”, en toda su magnitud e implicación, por tanto, tenemos que conformarnos con algunas de sus indicaciones principales por medio de una interpretación siempre tentativa e incompleta, buscando cada vez mejorar tanto el método como los conceptos de aproximación.
2. Introducirnos en la “morada de la verdad” implica aceptar las limitaciones y posibilidades de nuestra comprensión, en tanto que ahí están presentes tanto elementos inconscientes como también registros incomprensibles. Se trata también de aprender —como nos han enseñado M. Heidegger y H. -G. Gadamer— a “desvelar” aquello que también se *oculta* en el lenguaje, mediante un ejercicio continuo del llamado “círculo hermenéutico” que permita transitar de la “comprensión” a la “explicación” en un diálogo interpretativo continuo de retroalimentación. Teniendo presente que el lenguaje no es del todo *transparente*, el método hermenéutico permite en cierto sentido “controlar” el proceso, pero teniendo en claro que nunca es perfecto; lo que permite valorar el empleo continuo —que debe estar siempre presente— de la apertura en el proceso dialógico y de la actuación del pensamiento crítico.

³⁹ Cf. H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003.

3. En tanto que no es posible tener una “experiencia pura” eso que llamamos realidad (la experiencia no sólo está mediada por procesos cognoscitivos, sino también con prejuicios, valores, creencias y expectativa que sin duda influyen en esta aproximación), actitud ingenua cuya teoría de la “correspondencia” resulta en este punto insostenible aún en sus rasgos más básicos, pues supone que es posible tener una experiencia meramente “objetiva”, desinteresada y libre de subjetivismo como condición previa para acceder a la llamada “verdad redonda” de Parménides. Resulta que existe el “recurso” o *medio* del lenguaje que apoyándose en características compartidas a partir del desarrollo de nuestros recursos sensitivos, afectivos y cognitivos, por lo que en un determinado nivel podemos compartir de manera intersubjetiva la comprensión de un *mismo mundo*. Por eso, es importante que no perdamos de vista que según el enfoque hermenéutico gadameriano el “comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma [...] lo que es verdad es que *en último extremo toda comprensión es un comprenderse*”.⁴⁰
4. Por lo dicho anteriormente, estamos convencidos de que el problema de la verdad es en primera instancia una cuestión hermenéutica, buscando por fin dejar a tras el falso dilema que se ha disputado el asunto que envía de manera falsa en un “círculo vicioso” del rígido polo dogmático al oscuro hoyo del escepticismo. Por los puntos antes anotados, sin duda, se trata de uno de los principales enfoques capacitados para contribuir en el *desvelamiento* del asunto mismo de la “verdad”, en tanto que el medio adecuado para abordar y acotar dicha cuestión es indiscutiblemente el lenguaje, por lo que es indispensable trabajar de manera hermenéutica en su mejoramiento. Es por eso que el pensamiento crítico y argumentativo se constituye en instrumento complementario indispensable para ocuparse de estas cuestiones; con la finalidad de romper con posturas dogmáticas y abrirse a una reflexión más creativa y propositiva, siempre en la búsqueda de la

⁴⁰ El autor aclara más adelante: “La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión.” Cf. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, II, pp. 325-326 y 378.

construcción de una dimensión humanista que permita desarrollos más integrales de todos los seres humanos, aquí sin duda el nuevo “realismo positivo” de M. Ferraris se torna un rico enfoque propiciador de desarrollos diferentes ante contextos cada vez más complejos.

III

Frente al esbozo anterior de algunas de las principales líneas que ayudan a dibujar mejor el contexto de emergencia del complejo *problema de verdad* que nos ocupa, el presente libro pretende contribuir con una serie de enfoques generados desde diferentes disciplinas que concurrentemente pretenden contribuir en el apoyo de una mayor comprensión del difícil periplo en el que nos encontramos. Las diferentes colaboraciones acometen participar en dicho disonante concierto —donde deseáramos se conformara una especie de *polifonía*— a partir de dos líneas principales de participación: la hermenéutica y el pensamiento crítico. Estamos convencidos de que la reflexión y el debate argumentativo se constituye en una práctica indispensable para la construcción de todo conocimiento que se sabe provisional y perfectible; es decir, de un saber que es consciente de su construcción social, de la necesidad del continuo intercambio intersubjetivo por medio de un “debate razonable” para participar en la construcción de un conocimiento que apremia su validez.

Los artículos publicados en este volumen son el resultado de las diferentes intervenciones que tuvieron lugar en el congreso del Área de Polemología y Hermenéutica de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X), en septiembre del 2021. La estructura del libro se divide en tres secciones estrechamente conectadas entre sí, que esperamos se constituyan en sumarias para el abordaje de un mismo problema: I. Verdad semántica, II. Verdad pragmática y III. Verdad poética.

I. Verdad semántica

La primera sección está compuesta por tres trabajos, cuyo enfoque característico consiste en abordar el problema de la verdad desde una orientación

abiertamente filosófica, utilizando la metodología hermenéutica para buscar rastrear algunos de los principales tópicos sobre la “idea de verdad” desde ciertos flancos críticos.

El primer texto de esta sección, “La vida en la apariencia como meta: Nietzsche con la máscara de sofista”, de César Arturo Velázquez Becerril, se propone analizar la relación no siempre evidente entre la sofística y el pensador alemán F. Nietzsche; en particular aborda este vínculo desde la crítica que emprenden ambas corrientes de la noción de “verdad” desde la defensa de un “relativismo consecuente” en la sofística y el “perspectivismo” sedicioso nietzscheano. Mediante el seguimiento de un tenue hilo que permite establecer cierto influjo que el pensador alemán tiene de estos pensadores griegos vilipendiados, a partir de resaltar dos características: a) son los grandes pensadores realistas de la antigüedad y b) son los primeros inmoralistas de la tradición occidental. Esta forma de aproximarse al “problema de la verdad” permite realizar una crítica a la metafísica nihilista como el sistema que le otorga sustento, en la búsqueda de un uso diferente del concepto de verdad; el cual parte de una percepción más realista que establece la necesidad social de construir una “verdad como resultado” que tiene como punto de inicio el diálogo con la aplicación de una argumentación probabilística y un perspectivismo consciente de la importancia de la “verdad con ilusión” para el potenciamiento de las energías vitales.

El segundo material titulado “Para una recuperación de la teoría crítica en el pensamiento político contemporáneo: una lectura de Max Horkheimer”, de Diana Fuentes, se presenta una revisión del análisis que sobre la crisis de la razón occidental —en particular en lo que denomina la “industria cultural”— que realiza el filósofo alemán M. Horkheimer, en particular en su fundamental obra *Crítica de la razón instrumental* de 1967. Como parte de este duro diagnóstico, que retoma y pretende aclarar ciertos tópicos que desarrolló anteriormente junto con T.W. Adorno, en su fundamental texto *Dialéctica del ilustración* (1944). De esta manera, su propuesta de teoría crítica pretende realizar una crítica al proyecto de la modernidad, desde sus propios fundamentos racionales y la idea del “sujeto autárquico”, percibiendo los elementos “irracionales” que son constitutivos del propio sistema. En este

sentido es que al poder establecer —por medio del ejercicio de la teoría crítica— aquellos factores ideológicos e históricos que determinan el contenido propio del sistema, como sería por ejemplo el contenido de la “verdad”, en tanto parte del desarrollo social del capitalismo desarrollado moderno. En breve, lo importante de este ejercicio de recuperación de la teoría crítica es la facultad para indagar en los fundamentos mismos de la racionalidad occidental, con sus contradicciones, insuficiencias y posibilidades; con la finalidad de poder “establecer principios desde los cuales se puede pensar en otra forma de hacer uso de la razón”; pero siempre como parte de la construcción de un tipo de sociedad diferente que permita en realidad el desarrollo de una auténtica comunidad de espíritus críticos y libres.

El tercer texto se titula “Sobre la veridicción en Michel Foucault”, de Donovan Adrián Hernández Castellanos, ahí el autor realiza una aproximación a la propuesta teórica del pensador francés M. Foucault; en particular, parte de la incorporación a la tradición de un intenso debate entre “experiencia” y “acontecimiento”, en la que se inscriben autores como W. Benjamin, H. Arendt y J.-P. Sartre. En particular, este texto señala el vínculo que Foucault establece con el último autor enumerado, una auténtica amistad forjada en la militancia y el activismo políticos, pero que, sin embargo, lo conduce a realizar una primera distinción fundamental, entre la “búsqueda de una *vida verdadera*” y la “Verdad regia de la metafísica”. Estamos frente a una coincidencia entre los pensadores franceses que no deja de guardar sus diferencias y distancias, propias de mentes críticas. Sin embargo, será el último Foucault el que consigue delimitar de forma más clara este planteamiento hacia lo que denomina “formas aletúrgicas” —pues tiene que ver con las maneras sociales como se produce la verdad en toda su visibilidad; lo que, sin duda, lo conduce a una “historia política de la verdad”, mediante tipos diferentes de producción, dentro de los sistemas de realización de conocimiento y las políticas de subjetivación. El autor enfatiza al final de su trabajo: “En este ensayo hemos tratado de mostrar que Foucault hace este análisis arqueológico y genealógico de la *experiencia* desde el punto de vista de la *historia política de la veridicción* occidental”.

II. Verdad pragmática

En este segundo apartado se reúnen trabajos que buscan abordar la cuestión de la “verdad” desde un enfoque más enfático hacia cuestiones prácticas, implicando un *uso simbólico* de dicho concepto y el ejercicio hermenéutico para determinar su campo de acción y sus posibilidades críticas.

El primer artículo de esta sección titulado “La batalla por el sentido: aspectos simbólicos de la polarización política”, de Diego Calcáneo Aguilar, parte de una crítica al planteamiento cientificista que divide de forma tajante lo “racional” (la civilización) y lo “irracional” (la barbarie), sin dejar posibilidades para una aproximación integradora entre ambos extremos que se presentan como órdenes mutuamente excluyentes. Por eso, ante la complejidad del mundo es indispensable recuperar un enfoque simbólico de lo imaginario que permita, mediante un trabajo hermenéutico, comprender mejor dicha complejidad. Ante este planteamiento, lo que el autor se propone es aplicar las categorías de lo imaginario al ámbito de la política, posibilitando superar la rígida e improductiva división entre derecha e izquierda; y de esta manera poder acceder a la “estructuras simbólicas” que se manifiestan en el fenómeno político. Desde un decidido enfoque antropológico con visos críticos, que permite utilizar el “imaginario simbólico” para congregar las estructuras afectivas y existenciales, como parte de la auténtica experiencia humana en la construcción de los diferentes procesos subjetivos y sociales como elementos constitutivos de la elaboración de procesos de sentido. Ante el cambio de enfoque de fenómenos políticos que polarizan entre el binomio derecha-izquierda, sin duda la perspectiva hermenéutica de lo imaginario simbólico permite superar las reducciones ideológicas en la búsqueda humanista del sentido, en un mundo radicalizado en crisis que amenaza desbordarse.

El siguiente material de esta sección se titula “El discurso anticientífico: origen y utilidad política” de Marco Antonio Molina, ahí el autor realiza una aproximación al fenómeno sanitario de la actual pandemia centrándose, en particular, en las actitudes de resistencia de ciertos sectores que por diferentes razones deciden no aplicarse las vacunas inmunológicas y los com-

portamientos decididamente anticientíficos que muchos de ellos asumen. Lo paradójico del asunto es que en bastantes casos, dejando de lado las causas religiosas, resulta que estas posturas anticientíficas pretenden utilizar a la misma ciencia para apoyar su resolución a no inmunizarse, dirigiendo su crítica tanto a la ciencia como a los científicos. Revisando algunos datos en diferentes lugares del mundo, pues sin duda no hay que olvidar que se trata de un fenómeno planetario con repercusiones globales, el autor resalta la importancia del problema, al destacar que una explicación simplista que considera dicha resistencia como la expresión de la barbarie resulta insuficiente. Otro factor a sopesar es la intervención de la industria farmacéutica, a través de algunos participantes del llamado “movimiento antivacuna” que resultan ser médicos que han tenido malas experiencias y problemas con dicho sector; precisamente es en este contexto en donde surgen muchas de las “teorías de la conspiración” que tienen una considerable presencia. Por último, el autor señala la importancia de una sólida formación científica que no pierda de vista las implicaciones humanistas y la actitud crítica, en donde sin duda la llamada “difusión de la ciencia” tiene que revalorarse y cumplir una función más activa. Efectivamente, la educación y la cultura en general son factores importantes para superar algunos de estos problemas.

El último texto de esta segunda sección se titula “El problema de la verdad en la mitigación de los desastres” de Gabriela Vera Cortés, en el cual la autora se propone abordar el problema de la verdad desde el fenómeno de los desastres partiendo de una perspectiva histórica; para lo que establece los referentes de la consideración de los orígenes mismos de los desastres y las diferentes acciones emprendidas en la búsqueda de su posible solución. Se destaca la importancia que la verdad ha tenido a lo largo del desarrollo histórico de la humanidad y la alta valoración que adquiere en diferentes disciplinas, pese a su consideración de no eternidad por parte de algunos enfoques. En este sentido, es que revisa algunas de las principales consideraciones que existen sobre el concepto de verdad y la crítica contemporánea que enfatiza su inexistencia, o sea, su incapacidad para poder mantenerse. Partiendo de estos elementos y criterios, la autora refiere algunas de las calamidades que se presentan tanto en la época virreinal, como en la actual, con la finalidad de

extraer algunas lecciones del uso que se realiza de la verdad y de algunas de las soluciones que proponen. Sin duda, tienen una presencia importante tanto la carga ideológica implicada como el uso político utilizado a partir de ciertos intereses para salirse con la suya. Como termina subrayando la autora al final de su artículo: “Se plantea entonces una verdad en términos confusos y acciones de mitigación de desastres que no están cumpliendo en realidad con el objetivo de reducir sus efectos adversos.”

III. Verdad poética

Esta tercera y última sección del presente libro pretende aproximarse a la cuestión de la verdad desde la perspectiva cultural en su más amplio sentido. Utilizando en particular, y de disímiles formas, un tipo de “hermenéutica literaria” que aborda diversos asuntos, pero siempre manteniendo despier-to un espíritu crítico al buscar evidenciar los usos diferentes que se realizan de la idea de “verdad” y buscando contribuir con enfoques renovadores.

El primer artículo se denomina “La comprensión de la historia del medio oriente a través de sus sistemas de escritura”, de Sergio Bojalil-Parra, la perspectiva de la que parte el autor es indagar sobre lo que en la actualidad se considera como “verdadero” y “credibilidad” para aplicarlas en la comprensión de la historia de Medio Oriente, en particular del Levante mediterráneo, reconociendo desde un principio el poco conocimiento histórico que se tiene de dicha zona y de la simplificación de lo que se categoriza desde estos referentes culturales las “tradiciones verdaderas”. En este sentido, la propuesta abierta por el autor es equilibrar una aproximación histórica utilizando una metodológica más científica y rigurosa vía el rico bagaje de los “sistemas de escritura”, que permita una mejor comprensión de las realidades socioculturales que las definen. Arribando de esta manera a una reconstrucción más objetiva y fiel a sus manifestaciones culturales, con lo cual se logra mantener a raya las distorsiones ideológicas, las cargas prejuiciosas y los intereses políticos, pero siempre manteniendo esta postura como una propuesta abierta a discutir razonablemente para su mejoramiento. Sin duda, dentro de dicho planteamiento la misma comprensión de verdad y credibilidad cobra

dimensiones diferentes de las que ciertamente tenemos que aprender para abrir más nuestra perspectiva en la búsqueda de mejores comprensiones de contextos culturales diferentes. Finalmente, el autor enfatiza: “Es esencial subrayar que, cualesquiera que hayan sido la historia y los acontecimientos, los conocimientos actuales siempre serán parciales y sesgados. Debe ser rechazado y deslegitimado todo argumento para sostener posiciones de superioridad de ciertos grupos humanos sobre otros. Independientemente de lo que haya ocurrido en el pasado lo importante es el bienestar y la dignidad de las personas y de los pueblos vivos, lo importante es hoy.”

El siguiente trabajo se titula “Verdad y mentira en la conquista de Nuevo México y en el proceso inquisitorial contra Diego de Peñalosa”, de María Teresa Farfán Cabrera y Francisco Javier Meza González, en él los autores parten del reconocimiento de la imposibilidad de utilizar los criterios de “verdad” y “falsedad” de manera rígida y dogmática; ya que se trata de conceptos cargados de pesos ideológicos e intereses dependiendo de su contexto de uso. Para entender mejor este planteamiento crítico lo aplican a dos importantes acontecimientos: primero a algunos sucesos históricos presentes en la conquista de Nuevo México y, segundo, al proceso ejercido por la inquisición mexicana a Diego de Peñalosa en el siglo XVII. Lo que les permite percibir estos dos ejemplos es precisamente el carácter histórico del concepto de “verdad” y sus inevitables uso y abuso ideológicos. Realizando una sucinta, pero puntual reconstrucción histórica de estos dos casos emblemáticos, los autores reflexionan sobre la llamada “verdad histórica” como la creencia de la reconstrucción objetiva de los acontecimientos del pasado; sin embargo, como puede verse a partir de un ejercicio hermenéutico y crítico aplicado a estos dos momentos históricos, la comprensión posible desde una perspectiva contemporánea —cargada de “prejuicios” desde el propio horizonte interpretativo (en sentido gadameriano)— resulta limitado si no respetamos los referentes espacio-temporales del contexto histórico en el que se desarrolla el acontecimiento y la conciliación con el propio horizonte interpretativo. Desde este planteamiento, precisamente, la verdad y falsedad cumplen funciones diferentes, evitan caer metodológicamente en posturas

dogmáticas o absolutas que luego terminan por reducir los acontecimientos históricos e imposibilitan el aprendizaje que podemos obtener del pasado para comprender mejor nuestro presente.

El penúltimo texto de esta sección se titula “Chicas armadas: actos de habla y personaje trans en narrativa mexicana contemporánea”, de Humberto Guerra, el autor se propone reflexionar a partir de una revisión crítica —asumiendo algunos instrumentos del análisis narrativo desde un enfoque hermenéutico y la teoría de los “actos de habla” de Austin— de algunas obras de la narrativa mexicana contemporánea con un marcado enfoque que incluye el fenómeno de la transexualidad masculina. Ciertamente que la presencia trans ocupa diferentes funciones según la obra y las intenciones de los autores, sin embargo, su presencia no sólo es más constante sino que también contribuye a romper ciertos paradigmas que luego resultan insuficientes para comprender los cambios reales. La hipótesis que le sirve al autor para impulsar su análisis es que “la presencia trans tanto en lo textual como en lo contextual muestra zonas tan novedosamente luminosas como obscuridades ancestrales y peligrosas; como si estructuralmente lo trans se resistiera (o lo hicieran resistir) a la normalización porque de hacerlo desestabilizaría el sistema hegemónico patriarcal. Es una barrera invisible, pero, como trataremos de mostrar, todavía infranqueable”. Como puede verse a lo largo del análisis de las obras narrativas elegidas, finalmente permiten al autor señalar los cambios que tanto en el ámbito social como en el estético se vienen produciendo en la cultura mexicana al punto que lo conducen a afirmar una auténtica etapa de transformación; cambios en el ámbito narrativo en donde el personaje trans cumple diferentes roles, no sólo como mera presencia narrativa, sino también como agente activo que habla con diferentes implicaciones, al punto de constituirlos en efectivos beneficiarios del poder de los “actos de habla” que contribuyen en la ruptura y transformación de la cultura falocéntrica predominante.

El artículo que cierra el libro se titula “Del intersticio a la rajadura: el tercer espacio en *Informe contra mí mismo*”, de Aída Chacón Castellanos, la autora propone abordar la cuestión de la verdad a partir del relato de Eliseo Diego titulado *Informe contra mí mismo* de 1996. La elección de esta vía le per-

mite establecer la distinción entre “verdad” y “ficción”, dentro de una obra que se presenta como subversiva e incómoda en muchos sentidos; además ha despertado múltiples pasiones en diferentes sentidos (a favor y en contra), permitiéndole afirmar que se trata de una obra que ha dejado una huella indeleble en la cultura literaria de los últimos tiempos. Al tratarse también de una libro con una postura política, la forma literaria que asume su autor es una tipo de combinación entre la ficción y el testimonio, por lo que la cuestión del “espacio” desarrollado en varios ámbitos resulta fundamental. Cuestiones como la “visibilidad de la verdad” y la “objetividad” le permiten insistir en la presencia que dentro de la novela tienen los hechos, la información y lo real, como manifestación de las diferentes dimensiones en que se mueve el desarrollo de la narración. Precisamente, el valor que adquiere la “verdad” de lo narrado resulta fundamental al hacer justicia al género del informe que el mismo título revela como compromiso asumido. Sin duda, se trata de un “discurso de verdad” que pretende ser fiel con el lector, sobre todo a partir del apego a la realidad por más dura que sea. La autora asume la obra como ejemplo de “literatura no ficcional” que pretende guardar un vínculo estrecho con la “verdad” al constituirse incuestionablemente en una literatura de lo real.

Como podemos percibir, las aproximaciones al problema de la verdad que aquí presentamos son diversas y sugerentes en varios sentidos, también esperamos que consigan despertar el interés necesario en los lectores sobre un tema tan relevante y despierten en aquellos “nuevas” rutas de abordaje para que por su cuenta prosigan con sus propias reflexiones. De una manera comprometida y responsable con el mejoramiento del conocimiento podemos decir, sin pretender tener la última palabra, apelando nuevamente a M. Heidegger: “La libertad es dejar actual en sí el preguntar de la investigación científica. Para eso es menester estar abierto a él, comprender lo que es la ciencia en general y lo que en ella está en juego. Esta reflexión no debe alarmar ni engañar, sino abrir la posibilidad de la libre meditación.”⁴¹

⁴¹ Cf. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhunter, Buenos Aires, 2014, p. 20.

Bibliografía

- Aristóteles. *Política*, trad. Manuel García Valdés, Gredos, Madrid, 2014.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*, trad. J. Pérez de Tudela y Velasco, Trotta (Mínima Trotta-Historia/Poética), Madrid, 2003.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*, Londres y Edimburgo, Adam and Charles Black, 1892 [https://archive.org/details/bub_gb_LQYfAAAAMAAJ/page/n9/mode/2up].
- Cornford, Francis M. *Antes y después de Sócrates*, trad. Antonio Pérez-Ramos, Ariel, Barcelona, 1981.
- _____. *From Religion to Philosophy: A Study in the origins of Western speculation*, Longmans, Green and Co., Londres-Nueva York, 1912 [<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.179784/page/n3/mode/2up>].
- _____. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Londres-Nueva York, 1952 [<https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Cornford-Principium.pdf>].
- _____. *Sócrates y el pensamiento griego*, trad. José M. Gimeno, Norte y Sur (Escritos Filosóficos, 1), Madrid, 1964.
- Consejo Europeo y Consejo de la Unión Europea. “Brexit”. Consultado en: [<https://www.consilium.europa.eu/es/policias/eu-uk-after-referendum/>] (25/06/22).
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. Juan José Herrera, Madrid, Taurus (Ensayistas, 197), 1981.
- Diderot, Denis. *El paseo del escéptico o Las vanidades*, trad. Elena del Amo, Pamplona, Laetoli, 2016.
- Engel, Pascal y Richard Rorty. *¿Para qué sirve la verdad?*, trad. Alfredo Grieco y Bavio, Paidós (Espacio del Saber, 63), Buenos Aires, 2007.
- Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*, trad. José Blanco Jiménez, Biblioteca Nueva (Colección Razón y Sociedad, 130), Madrid, 2013.
- Forti, Steven. *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*, pról. Enric Juliana, Madrid: Siglo XXI, 2021.
- Foucault, Michel. “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y F. Álvarez-Uría, La Piqueta (Genealogía del Poder), Madrid, 1980.
- _____. *L'ordre du discours*, Gallimard, París, 1971.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*, trad. Ana Agud y Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme (Colección Hermeneia, 7), Salamanca, 2003.

- Gigon, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, trad. Manuel Carrión Gútiérrez, Gredos (Biblioteca Hispana de Filosofía), Madrid, 1985.
- Heidegger, Martin. *Parménides*, trad. Carlos Másmela, Akal (Nuestro Tiempo, 6), Madrid, 2021.
- _____. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003.
- _____. *¿Qué es la metafísica? y otros ensayos*, trad. Xavier Zubiri, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974.
- James, William. *Ensayos de empirismo radical*, trad. Sebastián Puente, Cactus, Buenos Aires, 2020.
- Keyes, Ralph. *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Marty Press, Nueva York, 2004.
- Laks, André. *The Concept of Presocratic Philosophy. Its Origin, Development, and Significance*, trad. Glenn W. Most, Princeton University Press, Princeton, 2019.
- Lazzarato, Maurizio. *El capitalismo odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*, trad. Fermín A. Rodríguez, Eterna Cadencia (Ex Libris), Buenos Aires, 2020.
- Levitsky, Steven y Daniel Ziblatt. *How Democracies Die*, Nueva York, Penguin Books, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos. ¿Cómo se filosofa con el martillo?*, en *Obras completas IV. Escritos de madurez II*, trad. Joan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 611-691.
- _____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, trad. Luis Manuel Valdés, Tecnos (Los Esenciales de la Filosofía), Madrid, 2010.
- Parménides. *Poema. Fragmentos y tradición textual* [ed. bilingüe], trad. Alberto Bernabé, Ágora, Madrid, 2007.
- Tesich, Steve. “The Government of Lies”, en *The Nation*, enero 6-13, 1992, pp. 12-14. Consultado en: [http://www.prrac.org/projects/fair_housing_commission/los_angeles/AndPoorGetPoorer-TheNation.01.96.pdf].
- Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*, trad. María Teresa D’Meza, Gedisa, Barcelona, 2010.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra Redin, Paidós (Paidós Orígenes), Madrid, 2011.
- Vlastos, Gregory. “Presocratic Theology and Philosophy”, en *Philosophical Quarterly*, núm. 64, 1952, pp. 97-123.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, trad. Jesús Padilla Gálvez, Madrid, Trotta, 2017.

I · VERDAD SEMÁNTICA

LA VIDA EN LA APARIENCIA COMO META: NIETZSCHE CON LA MÁSCARA DE SOFISTA

César Arturo Velázquez Becerril*

La sabiduría griega se reúne en la máxima: “mortal, piensa como mortal”.¹

Il merito maggiore di Nietzsche, rispetto alla sapienza presocratica, sta nell’aver divinato per il primo che quello era il culmine del pensiero greco.²

Cuando quise tener *el placer de la verdad, inventé la mentira y la apariencia* — lo próximo y lo lejano, lo pasado y lo por venir, lo perspectivista. Entonces puse dentro de mí mismo la oscuridad y el engaño e hice de mí una ilusión para mí mismo.³

Lo que pretendemos realizar en el siguiente ensayo es una breve aproximación reflexiva al tema de la relación de Nietzsche con la sofística, en específico partiendo de la crítica al problema de la “fe en la verdad” —o la “fe en la ilusión” —⁴ como factor esencial que ha determinado la cultura occidental moderna; fenómeno central que incide de manera profunda tanto en el

* 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. M. Cioran. *Cuadernos (1957-1972)*, Tusquets, México, 2014, p. 243. Tal como según la tradición estaba anotada en las paredes del oráculo de Delfos: “Piensa como mortal”. Al respecto, v. G. Luck, *Arcana Mundi. Magia y ciencia oculta en el mundo griego y romano*, Gredos, Madrid, 1995, IV, pp. 269 y ss.

² [El mayor mérito de Nietzsche, respecto a la sabiduría presocrática, reside en haber sido el primero en adivinar que se trataba de la culminación del pensamiento griego] G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi Edizioni, Milán, 1974, “Personaggi minori”, p. 160.

³ F. Nietzsche, *Fragments póstumos III*, Tecnos, Madrid, 2010, 5 [1] [244], p. 159. eKGWB>NF-1882,5[244]. Las obras de Nietzsche se acompañan con la referencia a *The digital critical edition of the works and letters of Nietzsche* (eKGWB).

⁴ Tal como lo plantea F. Nietzsche en su representativo texto titulado “Sobre el pathos de la verdad” (*Obras completas I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 2011, 3ª par., 1, pp. 544-548), importante escrito que al parecer abre un nuevo periodo reflexivo de su autor y marca un movimiento de liberación de antiguas “dependencias”. Tal como lo plantea C.P. Janz: “C’était là une ère tout à fait nouvelle qui s’annonçait [Aquí se anuncia una nueva era]”. *Nietzsche. Biographie*, Gallimard, París, 1984, tomo I, 2ª par., X, p. 451.

ámbito práctico de la vida cotidiana como en el teórico del conocimiento. Cuanto más que actualmente estamos experimentando una severa “crisis” de nuestra concepción tradicional de la verdad, y del sistema sobre el que se sustenta, que está trastornando la comprensión de todo lo que somos y sabemos: generando diferentes respuestas explicativas que van desde un doloroso repliegue dogmático —los llamados “verífilos” — hasta su festiva *despedida* —los denominados “verífobos” —, pasando por la alternativa más moderada y crítica que se autodenomina “nuevo realismo”.⁵ Consideramos que la vía elegida nos permite situarnos de manera creativa en el núcleo de una perspectiva que abre posibilidades, consiguiendo impulsar un *giro* subversivo que faculta transitar del énfasis en lo epistemológico a lo ético, de lo ontológico a la búsqueda de diferentes *estilos* realizativos de existencia. Por ello, podemos preguntarnos: ¿Qué pueden enseñarnos todavía la sofística y Nietzsche sobre la descomposición que encarna el acentuado problema de la verdad, como *signo* manifiesto de la marcha inexorable del nihilismo?

1. El gusto filosófico por la máscara

La relación que guarda Nietzsche con la sofística siempre ha sido problemática, al punto de que luego no se suele considerar como un referente importante, digno de tomarse en cuenta para establecer un tipo de influjo con calado significativo en la propuesta sediciosa del filósofo alemán. Resulta más fácil considerar el efecto de algunos “presocráticos” —en particular Heráclito, Demócrito y Empédocles—, por los que Nietzsche manifiesta en su momento interés y determinada afinidad, pero siempre manteniendo cierta reserva. De cualquier forma, desde hace algún tiempo los especialistas lo vienen relacionando con el “derecho del más fuerte” de Calicles (pero también de Trasímaco de Calcedonia), con reflexiones realizadas por A. Menzel, E.R. Dodds y W.K.C. Guthrie;⁶ también establecen vínculos significativos con

⁵ V.P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*, Paidós, Buenos Aires, 2007, 1, pp. 17-18 y M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

⁶ A. Menzel, *Calicles: Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, UNAM, México, 1964 [1922], § 18, pp. 104-109; E.R. Dodds. (ed.), *Plato: Gorgias*, Oxford University Press,

el “homo mensura” de Protágoras de Abdera, con trabajos importantes de B. Lachmann, M. Meyer y J.E. Mann y G.L. Lustila.⁷ Además, han establecido *afinidades electivas* con el movimiento sofístico en general, con reflexiones significativas de E. Fink⁸ y B. von Reibnitz,⁹ desde un enfoque más crítico de esta relación, podemos señalar los trabajos representativos de G. Simmel, J. Mann, Th. Brobjer y A. Sorosina.¹⁰

Así podemos percibir de forma sintética por lo menos tres ámbitos de aproximación a la sofística, que resultarán fundamentales para el trabajo filosófico de Nietzsche:

1. La cuestión primordial del *Agno* (ἄγών), en tanto que el debate se torna un tema central en la propuesta filosófica de Nietzsche. Lo trabaja prin-

Oxford, 1959, pp. 389–390 y W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, iv. Platón. El hombre y sus diálogos, Primera época*, Gredos, Madrid, 1990, p. 113 (Nietzsche es un “hermano de sangre de Calicles”).

⁷ B. Lachmann, *Protagoras, Nietzsche, Stirner. Expositors of Egoism*, traducción de Eduard Mornin, *Underworld Amusements* (Stand Alone, 29), 2018 [1914]; M. Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancient*, Walter de Gruyter, Boston–Berlín, 2014 y J.E. Mann and G.L. Lustila, “A Model Sophist: Nietzsche on Protagoras and Thucydides”, *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 42, núm. 1, Special Issue Nietzsche’s Ancient History (otoño de 2011), pp. 51–72.

⁸ E. Fink insiste en la naturaleza híbrida de Nietzsche: “El peligro de Nietzsche no está en su naturaleza de ratonera, en la musicalidad de su persuasivo lenguaje, sino que consiste más bien en una mezcla inquietante de filosofía y sofística, de pensamiento originario y de abismal desconfianza del pensar contra sí mismo”; para remarcar más adelante: “Nietzsche es una figura jánica: es filósofo y es sofista. Nietzsche no desarrolló la sofística como un arte de la disputa, no la presentó en el plano retórico, sino que la desplegó como arte de la ‘interpretación de signos’; las ideas no son entonces, ante todo, ‘verdades’ o ‘falsedades’, síntomas de la vida, signos que delatan una existencia”. Cf. *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, pp. 15 y 61.

⁹ B. von Reibnitz insiste en tres líneas fundamentales para comprender el horizonte político griego, tal como incide en el joven Nietzsche: 1) la de Homero y Plutarco; 2) la de Tucídides y los sofistas y 3) la de Licurgo y Platón, (cf. “Nietzsche ‘Griechischer Staat’ und das deutsche Kaiserreich”, *Der Altsprachliche Unterricht*, 30/3, 1987, p. 86).

¹⁰ G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, Prometeo, Buenos Aires, 2005, VIII, pp. 179–180; J. Mann, “Nietzsche’s Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists”, *Nietzsche Studien*, 32, 2003, pp. 406–428; J.E. Mann and L.L. Getty, “A Model Sophist: Nietzsche on Protagoras and Thucydides”, *op. cit.*, pp. 51–72; Th. Brobjer, “Nietzsche’s Relation to the Greek Sophists”, *Nietzsche Studien*, 34, 2005, pp. 257–277; Th. Brobjer, “Nietzsche’s Disinterest and Ambivalence toward the Greek Sophists”, en *International Studies in Philosophy*, 23, 2001, pp. 5–23 y A. Sorosina, “O estatuto dos sofistas em Nietzsche”, *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, vol. 6, núm. 2, 2015, pp. 198–221.

principalmente en *El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su origen y su certamen* (1870-1872), ahí insiste en el papel esencial que cumple como promotor del debate o disputa el retórico sofista Alcidas de Elea; pero también aparecen de manera significativa en la obra fundamental *El certamen de Homero* (29 de diciembre de 1872).¹¹

2. Desde el tema básico del lenguaje, el conocimiento y la función de la retórica, con trabajos representativos como *Descripción de la retórica antigua* (semestre de invierno de 1872), *Anexo. Compendio de la Historia de la elocuencia e Historia de la elocuencia griega* (semestre invierno de 1872-comienzos de 1873), después reunidos —junto con *Notas sobre retórica* (verano de 1872-comienzos de 1873) e *Introducción a la Retórica de Aristóteles* (semestre de invierno de 1874-1875)— en el libro titulado *Escritos de Retórica*.¹²
3. En el ámbito literario-filosófico, en donde el asunto toral del estilo efectivo se vincula con el impulso de los valores y las diferentes formas de realización vital; con trabajos significativos como *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* (1866)¹³ y *Los filósofos preplatónicos* (1872), en *Enciclopedia de la Filología clásica* (1870-1871) —en particular en el parágrafo § 7.

¹¹ “El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su origen y su certamen”, en *Obras completas II. Escritos filológicos*, Tecnos, Madrid, 2013, 1ª par., pp. 233-289 y “El certamen de Homero”, en *Obras completas I. op. cit.*, 3ª par., “Cinco prólogos a cinco libros no escritos”, 5, pp. 562-568.

¹² Aparece una primera edición parcial en francés a cargo de Philippe Lacoue Labarthe y Jean-Luc Nancy, *Friedrich Nietzsche. Rhétorique et langage. Textes traduits, présentés et annotés*, en *Poétique*, 5, 1971, pp. 99-142 (basada en la edición con errores de Kroner y Musarion); la edición alemana dirigida por Fritz Bormann y Mario Carpitella. *Friedrich Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 4: *Vorlesungsaufzeichnungen: ws 1871/72-ws 1874/75*, Walter de Gruyter, Berlín y la edición en español de Luis E. de Santiago Guervón, *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000.

¹³ Debemos recordar que en la importante obra de Diógenes Laercio sobre los filósofos más ilustres de la antigüedad, aparece retratado de los sofistas únicamente Protágoras de Abdera. Cf. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, lib. III 37, 52, 57; lib. IX 42, 50-56 y lib. X 8, pp. 187, 192, 194, 522, 527-531 y 562).

“Sobre el estudio de los filósofos antiguos”— y en *Historia de la literatura griega I y II* (1874–1875) —sobre todo en el párrafo § 11. “La literatura filosófica”—.¹⁴

Pero también podemos percibir una tenue, pero persistente huella sofista que atraviesa prácticamente toda la obra nietzscheana, desde *Humano, demasiado humano* (1878–1879)¹⁵ hasta su particular autobiografía intelectual *Ecce Homo* (1888), que en realidad puede ser considerada como el relato de la *experiencia interior* y “revelación progresiva de su destino”,¹⁶ pasando por algunos de los llamados *Fragmentos póstumos* (*Nachlass*), sobre todo podemos percibir que ahí se hace más evidente una lectura ponderativa de los sofistas durante la década de 1880.¹⁷ Conseguimos percibir cierta simpatía

¹⁴ “Enciclopedia de la Filología Clásica”, en *Obras completas II*, *op. cit.*, 1ª par., pp. 309–312 e “Historia de la literatura griega I y II”, *Ib.*, 3ª par., § 11, pp. 702–731.

¹⁵ Ahí de manera significativa Nietzsche habla de algunas de las características de la segunda sofística: “*Griegos excepcionales*. — En Grecia los espíritus hondos, profundos, serios eran la excepción: el instinto del pueblo tendría más bien a sentir lo serio y profundo como una especie de aberración. Tomar prestadas las formas del extranjero, no crearlas sino transformarlas en la más bella apariencia: eso es griego; imitar, no para el uso, sino para la ilusión artística, adueñarse una y otra vez de la seriedad sobreimpuesta. Ordenar, embellecer, pulir, superficializar: así desde Homero hasta los sofistas de los siglos III y IV del nuevo cómputo temporal, los cuales son por entero fachada, palabras pomposas, ademán entusiasta, y se dirigen a almas exclusivamente huecas, ávidas de apariencia, de resonancias y de efectos. ¡Y valórese ahora la grandeza de esos griegos de excepción que crearon la ciencia! ¡Quien de ellos refiere, refiere la historia más heroica del espíritu humano!”, cf. *Humano, demasiado humano II*, en *Obras completas II*, *op. cit.*, § 221, p. 334. eKGBW>VM–221.

¹⁶ Al respecto, v. Y. Constantinidès y D. MacDonald, *Nietzsche, el despierto*, Cactus, Buenos Aires, 2019, par. III, cap. 3, p. 163.

¹⁷ También hay que considerar obras importantes que Nietzsche conserva en su biblioteca personal con numerosas marcas de lectura, en donde se tocan algunos aspectos relevantes de los sofistas, como por ejemplo *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1856–1868. 3ª ed., Leipzig, R. Reisland, 1876–1882 de Eduard Zeller; *Geschichte Griechenlands*, Leipzig, 1850–1856, 6 vols. de George Grote y *Les sceptiques grecs*, París, Imprimerie Nationale, 1887 de Victor Brochard. Además, debemos considerar las lección de J. Burckhardt sobre la “Historia de la cultura griega”, dictadas en la Universidad de Basilea. Por ser profesor de la institución, Nietzsche no pudo escuchar las lecciones; sin embargo, como refiere C.P. Janz, Nietzsche esperaba al ilustre profesor en la puerta de la Universidad para que le realizara un sumario de lo visto de camino a casa, agregando: “à quoi devait très certainement succéder la plus féconde discussion [de lo que seguramente se seguía la discusión más fructífera]”. De igual forma, comenta que después de años recibió con alegría la cuidadosa transcripción de las lecciones por parte de su alumno Louis Kelterbon, cf. *Nietzsche Biographie*, *op. cit.*, T. I, X, pp. 446–447.

y apreciación sobre la sofística (en particular, Protágoras) en tanto que se tornan los primeros y abiertos opositores de la metafísica, los eternos enemigos realistas del idealismo socrático-platónico que está avanzando inexorable en esa época;¹⁸ sin duda esta postura sediciosa resulta inspiradora y útil a Nietzsche, ya que declara abiertamente en un fragmento de finales de 1870-abril de 1871: “Mi filosofía es un *platonismo invertido*: cuando más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como meta”.¹⁹ No podemos dejar de ver ahí en ese envite que pretende estar lo más alejado posible del ente verdadero, en tanto que se presenta como el ámbito mejor de la vida e instalado sin culpa en la traslúcida apariencia, la sombra de la irónica sofística que se torna una guía con claras acentuaciones *antimetafísicas*.

El propio Nietzsche habla de la necesidad que tiene la filosofía de enmascararse,²⁰ de ocultarse para posibilitar otras formas de filosofar —aunque “ja duras penas podrá *disimular la ironía!*”—; es decir: impulsar otra manera de imaginar y hacer filosofía. Para ello, hay que mantenerse en la bella superficie y lábil apariencia, consiguiendo “tirar la pala” para no caer en la tentación de abismarse. Se trata de una filosofía del enmascaramien-

¹⁸ “Todo el torrente del saber discurrirá por este cause trazado por él. El abismo abierto por él engulle todos los movimientos filosóficos anteriores. Es asombroso ver cómo todo esto desemboca progresivamente en el mismo cauce. Sócrates odiaba cualquier *relleno provisional de este abismo*. Por eso odiaba a los ingenuos representantes de la cultura y la ciencia, los sofistas; si la ilusión de la [sofía] es como una manía [locura] las doctrinas de esta sabiduría ilusoria serán a su vez delirantes. En su lucha contra ellos, Sócrates fue incansable.”, F. Nietzsche. *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003, § 17, pp. 172-173.

¹⁹ *Fragmentos póstumos I*, Tecnos, Madrid, 2007, 7 [156], p. 185. eKGWB>NF-1870,7[156]. Este marcado antagonismo explica por lo menos en parte sus conexiones con Heráclito, pues: “La consecuencia ontológica que sigue de esa autodisgregación dialéctica del discurso es, sin embargo, el denominado ‘heraclitismo’, que Platón desarrolla [en el *Filebo*] como imagen opuesta a su propia teoría de las ideas”, H.-G. Gadamer, *Sobre la prehistoria de la metafísica*, Hermidia Editores, Madrid, 2019, 2, pp. 81-82.

²⁰ Hay que decir que la estrategia de la máscara pertenece a la última etapa del proceso que el mismo Nietzsche denomina “El camino a la sabiduría”, es decir, a la etapa creadora que arranca con su *Así habló Zaratustra*; diferente a la segunda etapa que inicia en 1876, con la crítica a ciertos pensadores que considera dignos de confrontación, como resulta la figura representativa de Pascal. Al respecto, v. *Fragmentos póstumos III*, op. cit., 26 [47], p. 548. eKGWB>NF-1884,26[47] y E. Voegelin, “Nietzsche y Pascal”, en *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, Hydra, Buenos Aires, 2014, pp. 117-120.

to que pretende disimular otra filosofía que requiere ocultarse y disfrazarse para madurar lo diferente como impulso transformador; por ello ese filósofo viajero que *disimula* su opinión, que ha construido su madriguera en las mismas entrañas del orden filosófico establecido esperando su momento adecuado, pero reclama con insistencia: “‘Pero dadme, te lo ruego —’ ¿Qué? ¿Qué? ¡Dilo! — ‘¡Una máscara más! ¡Una segunda máscara!’...”²¹ Al parecer la sofística se constituye aquí en esa segunda máscara — así como en su momento le servirán las de Heráclito, Demócrito, Epicuro, Pirrón, Wagner, Schopenhauer, Montaigne, Burckhard, Spinoza, Emerson... — en la búsqueda nietzscheana por genera otra forma de perpetración filosófica.

2. El trabajo persistente del logos: entre la “verdad” y la política

Según Aristóteles el fenómeno que define a todo el llamado movimiento sofístico es el del engaño, la mentira y el saber que “aparenta ser verdadero, pero que en realidad no lo es”,²² por tratarse de “razonamientos desviados” (*paralogismôn*). Es por eso que el considerado último libro —el “noveneno”— de su *Órganon* (su obra general sobre la “ciencia de la Lógica”), es decir, la obra conocida como *Sobre las refutaciones sofísticas* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγγων), establece que este enredo se deriva de “alguna semejanza” que conduce a la confusión pues sucede que “esto es un razonamiento y una refutación, mientras que esto otro no lo es, pero lo parece”.²³ Sin duda, esta

²¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, en *Obras completas IV. Obras de madurez II*, Tecnos, Madrid, 2016, “¿Qué es aristocrático?”, § 278, p. 428. eKGWB>JGB-278.

²² Platón habla de aquellos “que no son realmente filósofos, sino que están superficialmente barnizados de opiniones, igual que los que tienen los cuerpos tostados por el sol” (*Car. VII*, 340e, p. 117). Recordemos: “La diferenciación que es el filósofo hace de sí mismo respecto del sofista es, como nos enseña la Séptima carta y como demuestra toda la obra de Platón, el propósito nunca olvidado de su filosofía”, H. -G. Gadamer. *Sobre la prehistoria de la metafísica*, op. cit., 3, p. 105. Las obras clásicas se refieren de la siguiente forma: S. Empírico: *Hip. Pir.* (*Hipotiposis pirrónicas*), *Con. Dog.* (*Contra los dogmáticos*); Aristóteles: *Ref. Sof.* (*Refutaciones sofísticas*), *Met.* (*Metafísica*), *Prim. Anal.* (*Primeros Analíticos*), *Ret.* (*Retórica*) y *Ét. Nic.* (*Ética nicomáquea*); Platón: *Sof.* (*Sofista*), *Crat.* (*Cratilo*), *Ley.* (*Leyes*), *Teet.* (*Teeteto*), *Car.* (*Cartas*), *Fedr.* (*Fedro*) y *Fed.* (*Fedón*); Anónimo: *Dis. Log.* (*Dissoi Logoi*).

²³ *Ref. Sof.*, 1 164b 25, p. 309. Recordemos que Aristóteles distingue con claridad el razonamiento de la refutación: el primero es “parte de unas cuestiones puestas de modo que ne-

igualdad entre los tipos de discursos resulta engañosa para el ojo inexperto, lo que no se presenta en el conocedor hábil que sabe distinguir con claridad la *verdad* del *error* (aquello que aparenta ser verdadero y lo realmente verdadero). Por eso Aristóteles insiste en que el sofista es aquel que tiene el talento para aparentar una sabiduría, pero que de manera alguna es “real”; puesto que “para algunos es de más utilidad parecer que son sabios [δοκεῖν εἶναι σοφοῖς] que serlo y no parecerlo [τό εἶναι καί μὴ δοκεῖν] (pues la sofística es una sabiduría que parece tal, pero no lo es,²⁴ y el sofista es uno que lucra por medio de una sabiduría que parece tal, pero no lo es), es obvio que necesitan parecer que hacer trabajo de sabios más que hacerlo y no parecerlo”.²⁵ Claro, resulta que para este autor los “analíticos” y los “tópicos” son diametralmente opuestos a los que denomina “argumentos de combate y disputa” o los “paralogismos”, como la forma que toman las *refutaciones* que sobre todo pretenden “ensayar las fuerzas del adversario” (pero también diferenciando el uso *dialéctico* del sofístico).

Lo que podemos ver en esta forma que presenta Aristóteles es la crítica descalificadora, tanto de la figura del “sabio falso” (o *engañoso*) que presentan los sofistas como la exposición de un “conocimiento falso” que sobre todo pretende pasar por verdadero, un tipo de saber de raigambre aparente, fútil y tramposo; pero además, aunque reconoce la labor forjadora y el impulso de la retórica por parte de Tisias, Teodoro y Trasímaco, denuncia también “la educación impartida por los que trabajan a sueldo en torno a los argumentos erísticos”.²⁶ Ciertamente, Aristóteles representa el culmen del desarrollo de la metafísica clásica occidental que propone un conocimiento

cesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento con contradicción en la conclusión”. *Ref. Sof.*, 1 165a, p. 310 y *Prim. Anal.* lib. 1, cap. 1, § 8, p. 94. Al respecto, v. V. Gigante. *Introduzione alla filosofia presocratica. Finalità formative*, Terrarte, Taranto, 2018, p. 62.

²⁴ Como señala en otra de sus obras fundamentales: “Y prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. Los sofistas, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia”, *Met.*, lib. IV, 2 1004b 15, p. 150.

²⁵ *Ref. Sof.*, 1 165a 20, pp. 310–311.

²⁶ *Ref. Sof.*, 34 183b 30–35, pp. 381–382.

alcanzando la categoría de verdadero y universal.²⁷ Por supuesto, la concepción sofista es por completo realista en relación al conocimiento y la verdad *relativista* (o contextual) que manejan, chocando de manera directa con esta postura extrema del idealismo metafísico de carácter dogmático que se quiere *absoluta*;²⁸ en realidad los sofistas apelan desde su propia perspectiva filosófica a la imposibilidad de poder establecer un conocimiento verdadero definitivo, mucho menos que exija una categoría de exclusividad que descalifique cualquier otra postura que no coincida con su marcada función *unidimensional*.²⁹ Mejor no olvidar la objeción que realiza M. Heidegger en su estudio clásico sobre la “esencia de la verdad”:

²⁷ Recordemos aquí aquellas palabras de F. Nietzsche: “El martirio del filósofo, su ‘sacrificio por la verdad’, hace aparecer a la fuerza lo que en él había de agitador y comediante; y suponiendo que hasta ahora solo se le haya observado con una curiosidad artística, entonces puede llegar a comprenderse ciertamente el peligroso deseo, con respecto a algún que otro filósofo, de verlo también en su degeneración (degenerado en ‘mártir’, en vocinglero del escenario y de la tribuna). Solo que, con semejante deseo, uno debería tener bien claro *lo* que en todo caso va a ver: — nada más que una obra satírica, la secuela de una farsa, la continua demostración de que la larga y verdadera tragedia *ha llegado a su fin*: a no ser que toda filosofía naciente haya sido una larga tragedia. —”, cf. *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, “El espíritu libre”, § 25, pp. 314–315. EKGWB>JGB–25.

²⁸ Hay que decir también que en esa época el tema de la “verdad” en tanto cuestión filosófica tuvo un gran auge, como lo muestran las numerosas referencias sobre publicaciones que lleva ese título; al parecer resulta el caso de Protágoras con un libro titulado *La verdad* o *Discursos demolidores*, tal como la refiere Platón (*Crat.*, 391c, p. 543 y *Teet.*, 152c, p. 438) y Sexto Empírico (*Cont. Dog.*, I 60, p. 90) o la obra *Sobre la verdad* (o *De la verdad*) de Antifón (cf. E. Zeller. *Sócrates y los sofistas*, Nova, Buenos Aires, 1955, II 4, pp. 68–69). Tiene que ver con el proceso de transformación que sufre el concepto de *alêtheia* (verdad) que desde la época arcaica adquiere un peso privilegiado con la poesía (o adivinación) en donde toma las cualidades de elogio (lo *verídico*) y desaprobación (la *mentira*); de ahí se traslada a la prosa, sobre todo de la filosofía en forma de indagación como búsqueda de la “verdad”. Posteriormente, la “verdad” establece el estatuto de obligación universal y demanda de justicia, cf. M. Detienne. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981, cap. v, pp. 87–108 y M. Untersteiner. *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milán, 1996, pp. 23–25).

²⁹ Llegando aquí Aristóteles al culmen de la descalificación e insulto, reduciéndolos a simples *hombres-plata*: “si todos dicen verdad y falsedad por igual, tal individuo no podrá hablar ni decir nada: en efecto, dice y no dice las mismas cosas a la vez. Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferencia su estado del de las plantas?”. Cf. *Met.*, lib. IV, 4 1008b 10, p. 162. Al respecto, v. los comentarios críticos de B. Cassin. *El efecto sofístico*, FCE, Buenos Aires, 2008, pres., pp. 17–18.

Un pensamiento radical vuelto hacia lo real (*Wirklich*) debe insistir en establecer, en primer término y sin rodeo, la verdad real, que nos da hoy medida y base contra la confusión de las opiniones y los cálculos. ¿Frente a la indigencia real qué importa la pregunta “abstracta” por la esencia de la verdad, que prescinde de todo lo real? ¿La pregunta esencial no es lo más inesencial y lo menos comprometedor que se puede preguntar en general? [...]. Por eso, cuando hay que preguntar por la verdad se reclama la respuesta a la pregunta: ¿dónde estamos hoy? Se quiere saber qué nos pasa hoy. Se clama por la meta que ha de fijarse al hombre en y para su historia. Se quiere la “verdad” real. Por consiguiente, ¡la verdad!³⁰

El relativismo escéptico al que apela la sofística pretende apegarse lo más posible a una realidad problemática y diversa que de manera alguna puede fungir como garante exclusivo de la verdad; pero también la pretensión de una verdad única choca de forma directa con la rica pluralidad cultural que en tiempo de la ilustración griega resulta ya inevitable.³¹ Se trata de un proceso de *desustancialización* ante una postura esencialista del ser que se viene abriendo camino en el pensamiento occidental quizá desde el “padre” Parménides,³² pero que adquiera mayor consistencia e impacto en la *metafísica binaria* con Sócrates,³³ Platón y Aristóteles. Lo que resulta cada vez más

³⁰ Cf. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, pp. 109-110.

³¹ El marco en donde se desarrolla este rico debate es el abierto por la oposición entre naturaleza (*physis*) y convención (*nómos*), en tanto puntualiza K. Kerényi que “el concepto filosófico de *nómos*, opuesto al de *physis*, fue el resultado de una nueva interpretación y de una inversión de valores llevada a cabo por los sofistas”, cf. *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999, p. 59.

³² *Sof.*, 241d, p. 61.

³³ Sin duda, podemos percibir en esta diferente actitud hacia la verdad un profundo cambio cultural, como lo indica Nietzsche en un apunte de verano de 1872-comienzo de 1873: “El hombre exige la verdad y la produce en las relaciones morales con los hombres, en eso se basa toda vida en común. Se anticipan las graves consecuencias de las mentiras recíprocas. De aquí procede el *deber de la verdad*. Al narrador épico se le permite la *mentira*, porque en este caso no se prevé ningún efecto dañino. — Por consiguiente, se permite la mentira cuando se considera como algo agradable: la belleza y el encanto de la mentira, presupone que ella no produzca daño. Es así como el sacerdote inventa los mitos de sus dioses: la mentira justifica su carácter sublime. Es extraordinariamente difícil volver a resucitar en nosotros el sentimiento mítico de la mentira libre. Los grandes filósofos griegos viven todavía completamente en esta justificación de la mentira. / La mentira está permitida allí donde no se puede saber nada como verdadero. / Por las noches, cada hombre se deja continuamente engañar con mentiras en sus sueños. / *La aspiración a la verdad* es una conquista de la humanidad infinitamente más lenta.

claro es que el concepto de “verdad” se ha constituido en el eje articulador de todo el sistema del conocimiento occidental. Y a lo que se oponen aquí los sofistas es al establecimiento arbitrario y dogmático de una “verdad objetiva” con carácter imperativo que termina constituyéndose en el fin último del conocimiento (*criterio epistémico discriminador*) y norma absoluta para la conducta (*criterio moral exclusivista*). Por eso, la “verdad” es una cuestión básica en tanto que “della verità non è uno pseudoproblema”³⁴ y la “verdad es dura”³⁵ que para bien o para mal atraviesa la totalidad de la cultura occidental y el *tipo* de racionalidad que termina imponiéndose.³⁶ Como señala el filósofo escéptico Sexto Empírico: “el hombre es por naturaleza un ser amante de la verdad, sino también porque es decisiva para los sistemas filosóficos más generales respecto a las cuestiones fundamentales”;³⁷ se burla de estos últimos al referir que la “verdad” se constituye en el principal alimento del “orgullo de los dogmáticos”.

Por ejemplo, la afirmación de Protágoras de Abdera sobre el “hombre-medida” (*homo-mensura*)³⁸ que introduce el escándalo del “relativismo” realista en el corazón mismo de la filosofía, en tanto que aquí lo lleva a postular

Nuestro sentimiento histórico es algo completamente nuevo en el mundo. Sería posible que reprimiese totalmente al arte. / Expresar la *verdad a toda costa es socrático*. (*Fragmentos póstumos I*, *op. cit.*, 19[97]: 346. EKGWB>NF-1872,19[97]).

³⁴ [la verdad no es un falso problema] G. Colli. *Dopo Nietzsche*, *op. cit.*, “Verità in panni umili”, p. 84.

³⁵ *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, “¿Qué es aristocrático?”, § 257, p. 414. EKGWB>JGB-257.

³⁶ “El pensamiento lógico, poco ejercitado por los jonios, se desarrolla muy lentamente. Sin embargo, los raciocinios falsos los comprendemos más adecuadamente como metonimias, es decir, retórica y poéticamente. / Todas las *figuras retóricas* (es decir, la esencia del lenguaje) son *raciocinios lógicos falsos*: ¡Con ellos comienza la razón!”. Para señalar más adelante: “Con Sócrates la veracidad se apodera de la lógica: ella marca la dificultad infinita de la clasificación correcta.” *Fragmentos póstumos I*, *op. cit.*, 19[215] y 19[216], pp. 368–369. EKGWB>NF-1872,19[215], 19[216]).

³⁷ Cf. *Con. Dog.*, IA 27, p. 79.

³⁸ “También Protágoras sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, como son; de las que no son, como no son [πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν]” (S. Empírico. *Hip. Pir.*, lib. I, cap. XXXII 216, p. 144). También, v. *Crat.*, 385e–386e, pp. 535–536 y *Teet.*, 152a–e, pp. 437–438. Sin embargo, Platón insiste en señalar para meter en cintura: “lo semejante es amigo de lo semejante, si éste guarda moderación; lo desmesurado, en cambio, no lo es ni de lo desmesurado ni de lo

el “antilogismo” en el sentido de que hay sobre una misma cuestión dos razonamientos contrapuestos que se requiere considerar de manera abierta;³⁹ de lo que nos habla aquí el sofista es del llamado arte de la controversia (*Tékh-né eristikôn*) que significa el rompimiento estratégico con cualquier teoría que se quiera única y exclusiva, como la principal *trampa* con la que funciona el dogma metafísico. En tanto que se trata de un conocimiento contextualizado resulta que no hay posturas teóricas absolutistas ni resultados definitivos; para Protágoras no es posible que existan verdades universales, categóricas y eternas, pues al establecer la problemática que pretenda sostener algo así como una “verdad objetiva” resulta insostenible en la experiencia inmediata.⁴⁰ Lo que sí existen son “verdades parciales” siempre dependiendo de un sujeto particular y un contexto de *uso* específico, pues resulta claro que para el sofista la “verdad” no es algo que exista ahí afuera en el mundo y que el pensador sólo tiene que ir en su búsqueda para encontrarla o descubrirla. No, más bien se tratan de entidades “aprehendidas” por nuestro espíritu desde una cultura de pertenencia, es por eso que correspondiendo al orden de lo inmanente y siendo intrínsecamente dependiente de un sujeto cognoscente empírico, resultan verdades siempre parciales, temporales y relativas. Es decir, se trata de *verdades históricas*:

También Protágoras de Abdera lo incluyeron algunos en el grupo de los filósofos que eliminan el criterio [de verdad], pues afirma que todas las representa-

mesurado. El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir”, cf. *Ley.*, lib. IV 716c, p. 229.

³⁹ Cf. D. Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op. cit., lib. IX 51, p. 528 (“Fue el primero que dijo que sobre cualquier tema hay dos razonamientos opuestos entre sí”) También, v. *Fed.* 90b, p. 656; *Fedr.* 261d-e, pp. 815-816; *Sof.* 232e, p. 40 y *Met.* IV, 1006a 5-10, pp. 154-155. Podemos leer en un texto sofista anónimo datado en el último tercio del siglo v a. c.: “Acerca de lo falso y lo verdadero se sostiene también doble razonamiento; de los cuales uno afirma que uno es el discurso falso y otro el verdadero; el segundo, por el contrario, afirma que el mismo. Yo sostengo este último.” *Dis. Log.*, IV 1, p. 190.

⁴⁰ Como puntualiza M. Heidegger: “En la sofística, la meditación se desplaza de la contemplación del mundo a la interpretación del *Dasein*, sus posibilidades de conocer y comprenderse moral y políticamente. Verdad y falsedad, justicia e injusticia: la decisión depende de una convicción subjetiva. Y esta interpretación se lleva a cabo aún con los recursos de la filosofía de la naturaleza, la de Heráclito y la de los eléatas”, cf. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhuter, Buenos Aires, 2014, II 5, p. 105.

ciones y las opiniones son verdaderas y que la verdad forma parte de las cosas relativas, ya que todo aquello se le representa a alguien o que alguien opina cobra inmediatamente existencia en relación con él.⁴¹

Además, el escepticismo radical de estrecho raigambre nihilista de Gorgias de Leontinos se opone de manera abierta e irónica a la visión *esencialista* de la “verdad”, en pleno sentido universal, único y exclusivo. Más allá de su desafiante planteamiento ontológico sobre el no-ser o sobre la naturaleza,⁴² que para algunos parecen simular más bien un tipo de ejercicio retórico-intelectual con abierto impulso crítico provocador;⁴³ pero incluso presentándose como un *ejercicio crítico* para utilizar las estrategias del lenguaje, lo que establece es la posibilidad de desarrollar un pensamiento personal e individual. Para la

⁴¹ S. Empírico. *Con. Dog.*, IA 60, p. 90. Más adelante también señala: “Por lo tanto, dado que ninguna impresión se recibe fuera de unas determinadas circunstancias, hay que confiar en cada uno “por lo que respecta” las impresiones que recibe en su circunstancia particular. Y por eso esto sin duda han supuesto algunos que Protágoras descarta el criterio [de verdad], puesto que la misión de este es precisamente comprobar la realidad de las cosas existentes por sí mismas y discriminar entre lo verdadero y lo falso, y en cambio el mencionado filósofo no admite la existencia por sí mismo de nada ni la existencia de lo falso”, *Ib.*, IA 63-64, pp. 91-92.

⁴² Recordemos las tesis fundamentales de Gorgias que expone en su tratado *De lo que no es o de la naturaleza* (Περὶ τοῦ μη ὄντος ἢ Περὶ, escrito entre 444-441 a.c.), tal como las presenta Sexto Empírico: “Gorgias de Leontinos pertenecía a la misma tropa de los que niegan el criterio [de verdad], aunque atacaba la cuestión con una táctica distinta a la de Protágoras y sus seguidores. En efecto, en su libro titulado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, dispone sucesivamente de tres argumentos principales: el primero es que nada existe; el segundo que, aunque existiera algo, es inaprehensible para el hombre; y el tercero que, aunque sea inaprehensible lo cierto, sin embargo, es que no puede ser comunicado ni inexplicado al prójimo [Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἀγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. Καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἐτέροις εἰρημμένα, ὅσοι περὶ τῶν]” (*Con. Dog.*, IA 65, p. 92).

⁴³ En efecto, las opiniones son variadas: para algunos no es más que una “broma oratoria” (H. Gomperz. *Sophistik und Rhetorik*, Darmstadt, Leipzig/Berlin, 1965 [1912] y W. Windelband. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr Siebeck Verlag, Tübinga. 1993 [1912]); “farsa retórica” (H. Maier. *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Stellung, Tübingen, 1964 [1913]); “parodia de la dialéctica eleática” (J. Huizinga. *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid. 2000 [1938]); “un juego, como su declamación sobre Helena” (K. Freeman. *The Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 2009 [1966]). Para otros, resulta increíble que el filósofo de Leontinos escribiera tal tipo de tratado (v. Rose. *De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate Commentatio*, De Gruyter, Berlín-Boston, 2018 [1854]) y es necesario que no lo tomemos en serio, pese que a lo mejor su autor lo hacía (R. Rorty [ed.]. *Exegesis and Argument: Studies in Greek philosophy*, Humanities Press, Nueva York. 1973). Al respecto, v. el completo estudio introductorio de L.A. Bredlow a Gorgias de Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, Anthropos, Barcelona, 2016, pp. VII-XC.

concepción sofística las creencias, los valores, el conocimiento y el lenguaje son otros tantos *mecanismos* que utiliza el poder establecido para controlar y someter a los individuos, ya que por medio del temor, la ignorancia o la exigencia de lo “correcto”, en tanto que la manipulación resulta mucho más eficaz. Ahora bien, las tesis gorgianas presentan una postura que defiende un escepticismo y nihilismo radicales que permiten vaciar de todo contenido sustancial a la verdad, e incluso para Sexto Empírico se trata de dos de los filósofos —como pudimos ver— que niegan de manera rotunda la existencia de un criterio único de “verdad”.

Dentro del enfoque de lo que denomina B. Cassin como “relativismo consecuente” sofístico, en el sentido de considerar la postura relativista que sostiene en generar este movimiento como auténtico o legítimo; es decir: como aquel relativismo que pretende actuar con tenacidad a partir de los alcances, límites y posibilidades abiertos por la postura filosófica relativista, mediante la implementación de los alcances del *logos* aplicado por la sofística de la segunda mitad del siglo V a. c. En este sentido es que podemos percibir que el discurso se hace *soberano*: 1) por su pleno carácter innovador en una cultura y en un contexto particular en donde la palabra adquiere una importancia fundamental en los indispensables debates políticos dentro de la democracia ateniense, atribuyéndole al lenguaje una autonomía pues el discurso puede decir lo que quiere; en tanto que el sofista dice “por el placer de hablar” (*logou kharin*); 2) en tanto que las “palabras son las cosas” (y viceversa), el *logos* sofista puede “hacer la realidad” por el poder de la persuasión y el encanto preeminente de la palabra en su pleno uso *performativo*. En efecto, la “palabra es un poderoso soberano, que con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas”,⁴⁴ que establece Gorgias en su fundamental *Encomio a Helena* (Ελένης Εγκώμιον).

Partiendo de dicho planteamiento, en la defensa del *relativismo consecuente* que propone B. Cassin, resulta indispensable diferenciar entre una “verdad-origen” y una “verdad-resultado”, pues dicha distinción permite establecer la diferencia básica que separa al pensamiento sofístico de la im-

⁴⁴ Gorgias de Leontinos, “Elogio de Helena”, *Fragmentos y testimonios*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, p. 88.

posición metafísica.⁴⁵ Ante la falta de criterios materiales que permitan sostener la idea de una “verdad” inamovible y general, los sofistas instauran las condiciones para el establecimiento de un conocimiento y de una verdad de *tipo realistas* como resultado, que se constituye dentro de un contexto particular desde las diferentes *experiencias singulares*.⁴⁶ Ante los desatinos de la idea unitaria de la “verdad” que se quiere exclusiva desde los referentes de un pensamiento unidimensional, cabe pensar transformar este rígido sistema utilizando el poder que percibían estos pensadores subversivos en el *arte de la palabra*;⁴⁷ es decir, la enseñanza del *arte retórica* como la estrategia heurística y jovial para buscar minar desde su interior el edificio monolítico del discurso metafísico. De ahí las habilidades promovidas para desnudar la “verdad de su verdad”; hay que aprender a sostener cualquier tesis con las habilidades más fuertes y efectivas de la retórica argumentativa. La “verdad absoluta” del ser eterno que se introduce en el pensamiento occidental con la filosofía de Parménides y su escuela,⁴⁸ los sofistas la combaten con

⁴⁵ B. Cassin, “Elogio del relativismo consecuente”, *Elogio de la traducción*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2019, cap. 3, pp. 111-169.

⁴⁶ Esta concepción contextual de la verdad también la percibe Nietzsche, como podemos ver en la anotación de un fragmento póstumo de primavera-comienzo de 1872: “Todos nuestros *centros de formación* (que se han originado desde estas aspiraciones) se han de medir en función de esta *verdad primordial*. Pero la *validez* de la *verdad* es, según las épocas, muy distinta: aquellos principios que fundamenta las aspiraciones pretenden también la verdad y por consiguiente *encubren la verdad*”. *Fragmentos póstumos I*, *op. cit.*, 14[11], p. 298. eKQWB>NF-1871,14[11].

⁴⁷ Como señalan J. de Romilly y M. Traédé: “Estas evocaciones demasiado rápidas muestran suficientemente que el impulso intelectual del siglo V a.C. implica naturalmente un enriquecimiento y una consolidación de la lengua. Pero hay más: ocurre que los sofistas, que fueron nuestros primeros gramáticos, se inclinaron precisamente sobre estos problemas de la lengua y contribuyeron deliberadamente a afianzar sus principios. Se sabe que el sofista Hípias consagró trabajos a la gramática y a la prosodia, que estudiaba en detalle en tratados hoy perdidos: son los comienzos de lo que debía llegar a ser nuestra ‘filología’. Otro de esos sofistas, Pródico de Ceos, fue célebre por el gusto que tenía en distinguir las palabras sinónimas; encarna esa tendencia a la precisión; amaba definir el sentido de las palabras, oponerlas, etc.”, cf. *Pequeñas lecciones sobre el griego antiguo*, Gramas + De me cayó el veinte, México, 2015, II, p. 38.

⁴⁸ Al parecer el movimiento de transformación profunda que se conoce como el “paso del mito al logos” dará pie al nacimiento de una nueva forma de pensar y percibir la realidad; es con la filosofía eleática comandada por Parménides que se acentúa la disyuntiva y el apremio por decidir ante la oposición entre el corcel blanco que simboliza la “verdad” (lo *ideal*) y el corcel negro que representa el “error” (la *aparientia*), cf. Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Ágora, Madrid, 2007, fr. 1, 5-30, p. 21). Como veremos, la llamada oposición entre *alétheia* (ver-

importantes cargas de ironía y con un escepticismo corrosivo que pretende *aligerar la carga* para instalar toda forma de realización humana en la simple inmanencia del sujeto hablante-cognoscente, en donde sin duda se establecen los referentes y amarres materiales que permitan señalar un relativo diferencial moderado entre lo “verdadero” y lo “falso”, pero también entre lo “real” y lo “no real”, así como de lo “correcto” e “incorrecto”, lo “justo” y lo “injusto”...⁴⁹

Lo que presenciamos en el ánimo generado por la Grecia arcaica —que en su momento analizó con profundidad M. Detienne (1967), al que seguimos aquí a grandes rasgos— bajo el impulso de los llamados “maestros de verdad” (*maîtres de vérité*) en tanto que la figura de la “verdad” se remonta hasta el pensamiento mítico-religioso que les corresponde conducir en esta ocasión a los adivinos y poetas, posesionándose después en la emergencia del pensamiento racional bajo la guía de los filósofos como metafísicos;⁵⁰ es precisamente en este vuelco radical en donde se sitúan las posibilidades de la *revuelta sofística*, ante el transitar de manera irremediable de una “lógica de la ambigüedad” hacia una “lógica de la contradicción”. Es precisamente en el interludio de este vaivén que los sofistas y rétores promueven lo que podría denominarse una *lógica de la oportunidad*; es decir: para el sofista la “verdad”

dad) y la *doxa* (opinión) se constituye dentro del marco del pensamiento mítico-religioso, pero sin duda adquiere un nuevo impacto acotativo e influjo en el establecimiento de la racionalidad con los avances del pensamiento metafísico-filosófico en la llamada “época de los sofistas”, cf. F.M. Cornford, *Sócrates y el pensamiento griego*, Norte y Sur, Madrid, 1964, cap. II, p. 39.

⁴⁹ Al respecto, v. los primeros apartados del que quizá sea el texto sofístico más completo con el que contamos: el *Dissoi Logoi*, I-IV, pp. 179-191.

⁵⁰ Tal como lo indica M. Untersteiner: “Nella letteratura il passaggio della poesia alla prosa avvenne sotto la spinta della ricerca del vero; nella religione l’oracolo delfico faceva conoscere la verità o, con il precetto del ‘conosci de stesso’, la imponeva ai singoli di fronte alla propria coscienza. I Pitagorici, Pindaro e Socrate non miravano al altro. La verità diventa un dovere universale e si connette con l’esigenza della giustizia.” “En la literatura, el paso de la poesía a la prosa se produjo bajo el impulso de la búsqueda de la verdad; en religión, el oráculo de Delfos da a conocer la verdad o, con el precepto del ‘autoconocimiento’, la impone a los individuos frente a su propia conciencia. Los pitagóricos, Píndaro y Sócrates no apuntaron al otro. La verdad se convierte en un deber universal y está relacionada con la necesidad de justicia.”, *I sofisti, op. cit.*, II, p. 24.

tiene que identificarse *por fuerza* con la “realidad empírica”⁵¹ como su indispensable anclaje contextual. Es precisamente en la intensidad del debate que alimenta su *espíritu agonista*, en donde el rétor (rētōr) sofista mediante sus capacidades y habilidades conquistadas tiene que saber aprovechar el momento oportuno (*kairós*)⁵² para presentar un argumento malo o bueno, que pretende triunfar ante las diferentes decisiones tomadas en la *ocasión* de ponerlas en práctica dentro de un encuadre contextual: “Para un guerrero del conocimiento que siempre está combatiendo con feas verdades, creer *que no hay en absoluto ninguna verdad* es tomar un gran baño y relajar los miembros — El nihilismo es *nuestra* especie de dedicación a la ociosidad...”⁵³

Ahora bien, hay que decir que la idea de “verdad” que al final se establece en el corazón del pensamiento en Occidente es plenamente deudora de la “verdad religiosa”, que impulsa el poeta como tipo de adivino en el marco de las sociedades míticas,⁵⁴ pero superada al transformarse el escenario con la emergencia del pensamiento racional y científico en el avance del proceso de secularización de los siglos VI y V a.c. El cambio expresivo que se produce desde una poética mítica hasta un discurso racional en donde el uso de la dialéctica se *dobra*, tanto en un discurso exclusivista de la razón (epistēmē) que

⁵¹ Consideramos que no debemos confundir la exigencia sofista de la *realidad* con una ontología naturalista de actitud ingenua, en tanto que sería creer en una realidad sustancialista que estaría más allá —como “cosa en sí”— de cualquier tipo de referente humano; sin duda este planteamiento sigue sujeto a una visión de tipo providencialista, incluso luego presente en determinados enfoques proclamados por un conocimiento científico a ultranza que se dice secular.

⁵² El concepto de *kairós* es fundamental para la práctica del *logos* en la sofística, tal como podemos verlo en las propuestas apologéticas de Gorgias (*Encomio de Helena*) y Alcídama (Sobre los sofistas) del discurso *agonal* de tipo oral improvisado. Como señala D. Laercio: “Y el primero [Protágoras] que distinguió los tiempos del verbo, y destacó el poder de la oportunidad [*kairou dynamin*], organizó debates oratorios y aportó a los pleiteantes los trucos sofistas”, cf. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op. cit., 2013, IX 52, p. 528. Para el concepto de *kairós*, v. Ph. Sipiora and J. Baumlin (eds.). *Rhetoric and Kairos*, State University of New York, Nueva York, 2002, intr., pp. 1-21 y J. Poulakos. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, University of South Carolina Press, 1995, cap. 1, pp. 11-52.

⁵³ *Fragmentos póstumos IV*, op. cit., 16 [30], p. 676. eKGBW>NF-1888,16[30].

⁵⁴ No debemos perder de vista que en la Grecia arcaica la verdad (*Alétheia*) que maneja el pensamiento poético de manera alguna se opone a la falsedad, sino al olvido (*Lethé*), dando paso a la relevancia que tiene la verdad para la memoria dentro de la creación poética. Al respecto, v. los análisis que realiza M. Detienne, op. cit., cap. II, pp. 37-38.

pretende el establecimiento de un “hombre universal”, como en el hablar cotidiano de la disputa que apela a la *verosimilitud* del momento oportuno. Oposición que plantea con toda claridad Platón:

Sóc. — Dicen, pues, que no hay que ponerse tan solemne en estos asuntos, ni remontarse tan alto que se tenga que hacer un gran rodeo, porque, como dijimos al comienzo de la discusión, está fuera de duda que no necesita tener conocimiento de la verdad, en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, no de si los hombres son tales por naturaleza o educación, el que intente ser un buen retórico. En absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la verdad de todo esto, sino tan solo de si parece convincente. Y esto es, precisamente, lo verosímil, y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretende hablar con arte. Algunas veces, ni siquiera hay por qué mencionar las mismas cosas tal como han ocurrido. Si eso ocurrió no tiene visos de verosimilitud; más vale hablar de simples verisimilitudes, tanto la acusación como en la apología. Siempre que alguien exponga algo, debe, por consiguiente, perseguir lo verosímil, despidiéndose de la verdad con muchos y cordiales aspavientos. Y con mantener esto a lo largo de todo discurso, se consigue el arte en su plenitud.⁵⁵

De ahí la instauración deliberada del sofista y retórico en el escenario de la opinión (*doxa*) instaurada en el corazón mismo de la ciudad: “El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder”.⁵⁶ En tanto que es sin duda en el ámbito irrestricto de la *doxa* en donde el movimiento y el cambio tienen lugar; se requiere de un tipo de conocimiento en construcción que considere la presencia de lo ambiguo, contingente y relativo. Por ello, de acuerdo con su raíz etimológica, la *doxa* establece el vínculo de dos ideas: “la de una elección y la de una elección que varía en función de la situación”.⁵⁷

⁵⁵ Fedr., 272d–273a, p. 830.

⁵⁶ Cf. J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Madrid, 2011, cap. IV, p. 61. También señala en otro lado: “Bien es verdad que pretenden regular y codificar la acción, enseñar técnicas de éxito. Pero para el griego del siglo V actuar no es fabricar objetos ni transformar la naturaleza: es tener los medios de obrar sobre los hombres, vencerlos, dominarlos. En el marco de la ciudad, el instrumento necesario de la acción, aquel cuya maestría concede poder sobre el otro, es la palabra.”, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001, cap. IV, p. 301.

⁵⁷ Cf. M. Dettiene, *op. cit.*, cap. VI, pp. 118–119.

Por lo tanto, hay que entender la revuelta emprendida por los sofistas como un fenómeno emergente en el corazón mismo de las ciudades griegas a partir de la intensificación del proceso de secularización que conlleva la marcada ilustración del siglo v a.c.⁵⁸ Es aquí donde la esfera de la política adquiere una importancia fundamental con la impronta democrática, pero al tratarse del ámbito más ambiguo y contingente, la sofística asume plenamente estas condiciones y pretende *jugar* de manera efectiva con sus propias reglas de funcionamiento; se constituyen en sus máximos representantes porque saben aprovechar todas las ventajas que se presentan y también por eso se establecen en sus grandes implementadores.⁵⁹ De aquí que los sofistas se erigen en los “hombres de la práctica”, ya sea en su esencial labor de educadores de la juventud griega o como “consejeros” de los poderosos políticos de la época, tratando importantes asuntos humanos en un terreno de inseguridad y de continuo cambio.⁶⁰ Precisamente, en el ámbito de la

⁵⁸ Tal como lo indica el mismo M. Detienne: “los sofistas, como tipo de hombre y como representantes de una forma de pensamiento, son los hijos de la ciudad.” *Ib.*, p. 127.

⁵⁹ Podemos considerarlos como los auténticos “amos de la ambigüedad”, que saben aprovechar según sus recursos y capacidades las oportunidades que se le presenten en el ámbito contingente de la realidad, actividad circunscrita en el marco *agonal* de la política democrática; en tanto que desarrollan dos características que les darán la ventaja estratégica, “porque se define como instrumento que, por una parte, formula en el plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra, permiten actuar con eficacia sobre ese mismo plano de ambigüedad. Los primeros sofistas, aquellos que precedieron a la brillante generación del siglo v, se afirman como especialistas de la acción política: son hombres que poseen una suerte de sabiduría próxima a la de los Siete Sabios, ‘una habilidad política y una inteligencia práctica’.”, Vernat, *op. cit.*, cap. IV, p. 122.

⁶⁰ Como es el caso emblemático de Mnesifile —considerado el prototipo del antiguo sofista— como el “sabio consejero” (dejando atrás los servicios del *oráculo*) en momentos de crisis de Temístocles, se recuerda en particular en los apremios por la situación de desventaja en víspera de Salamina, buscando sacar el mayor provecho según las condiciones limitadas del contexto de acción. Se ha podido establecer el estrecho vínculo que se determina entre el político y el sofista, en tanto que se aproximan al moverse en un ámbito inestable de contingencia e inseguridad, pero también de buscar de manera “prudente” utilizar las condiciones para sacar la mejor ventaja. Cf. Plutarco, *La Atenas del siglo v. Vidas de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibíades*, Akal, Madrid, 2000, pp. 15-54 y M. Detienne, *op. cit.* cap. VI, p. 122. Al respecto, también pueden consultarse: J. de Romilly, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Gredos, Madrid, 2010, 8, pp. 197-214; M. Untersteiner, *I sofisti*, *op. cit.*, XVIII, pp. 491-534; M.I. Finley, *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986, 4, pp. 95-128; C. Mossé, *Las doctrinas políticas en Grecia*, A. Rondono Editor, Barcelona 1970, 2, pp. 21-43 y Ch. Meier, *Introduction à l’anthropologie politique de l’Antiquité classique*, Presses Universitaires de France, París, 1984.

“acción prudente” enfrentada a lo probable se requiere que “los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación”.⁶¹

Como podemos percibir, se establece aquí en este convite de fuerzas que pone en acción la política, y donde el *juego real de lo ambiguo* sólo deja lugar para una “lógica de la oportunidad” que sabe aprovechar el *kairós* (momento oportuno) como parte fundamental de la *doxa* (opinión), en donde la *episteme* de los filósofos dogmáticos no tiene lugar; se trata de un tipo de contexto de ambigüedad en donde se requiere que el sofista haga uso del *trabajo retórico* para poder decidir sobre las mejores cualidades que logren fortalecer incluso el argumento más débil para que triunfe según las decisiones tomadas en el momento de su aplicación efectiva.⁶² El entorno donde se mueven los “asuntos humanos” es el mundo secular, que muy poco o nada tiene que ver con el ámbito de las ideas metafísicas como mundo divinizado de la pureza; de esta manera el *logos* griego se bifurca tanto para un tipo de conocimiento como para una forma de discurso dentro de una cultura del debate abierto,⁶³ en un medio en donde la *isegoria* (ισηγورία) o “libertad de palabra” viene impulsándose desde las primeras décadas del siglo V a.c. La reflexión que realizan los sofistas sobre el *logos* implica establecer sus posibilidades comunicativas, cognoscitiva y de influjo persuasivo para incidir en los demás, en tanto opiniones encontradas en *tensión* sobre un mismo tema. Se establece la forma discursiva como una técnica que utilizan el *arte de la palabra* como medio enérgico para las relaciones de poder que median entre los seres hu-

⁶¹ *Ét. Nic.*, lib. II 2 1104a 5-10, p. 39.

⁶² El referente más directo sobre esta concepción del tiempo como *devenir continuo* que manejan los sofistas parece ser Heráclito, en tanto que lo considera como una continuidad en eterno devenir; pero además el niño-tiempo es caracterizado por su inocencia y amoralidad, como aquello que define al devenir de lo real del mundo. “El tiempo es un niño que juega con los dados; el reino es de un niño”, Heráclito. *Fragments*, Aguilar, Buenos Aires, 1977, fr. 52, p. 125. También, v. F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., § 10, pp. 87-91.

⁶³ Aquí también se siente la presencia del pensamiento heraclíteano: “Pólemos es el padre de todas las cosas, el rey universal, que presenta a uno como dioses y a otros como hombres, a unos como esclavos y a otros como libres.”, G. Colli. *La sabiduría griega III. Heráclito*, Trotta, Madrid, 2010, 14 [A 19], p. 33. Estudiosos como M. Untersteiner enfatizan el influjo que Heráclito tiene en el pensamiento de Protágoras y Gorgias: “Eraclito preparava la dottrina di Protogora [Heráclito estaba preparando la doctrina de Protágoras].” Cf. *I sofisti*, op. cit., III, p. 40.

manos; sin duda el sofista es también un “tipo de teórico” que reflexiona a fondo sobre la lógica de funcionamiento en el reino abierto de lo *ambiguo*, pero también es un práctico hábil que implementan los recursos necesarios para utilizar con eficacia incluso las desventajas para conseguir remontarlas y que se terminen aceptando, es decir: “convertir el argumento más débil en el de más fuerza”.⁶⁴ Por lo cual, según el análisis de V. Gigante, podemos considerar el relativismo como una causa común de la sofística pese a sus marcadas diferencias: “Il relativismo teoretico e pratico, l’orgoglio intellettuale, la baldanza di chi sa di dover e poter contare unicamente sulle forze dell’individuo, la consapevolezza della modernità e l’efficacia della nuova arte, fanno dei sofisti degli spiriti affini, solidamente operanti anche nei loro contrasti”.⁶⁵

La utilización efectiva de la retórica argumentativa en un mundo en donde la “verdad es la realidad”, posibilita utilizar la “persuasión” (*peitthó*) y el “engaño” (*apaté*) para conseguir triunfar en el incierto dominio de la *doxa*. Por eso se constituyen en los “maestros del engaño”, auténticos prestidigitadores de la ficción y el simulacro que utilizan la palabra eficaz no para decir la “verdad-origen” de los filósofos metafísicos; por lo cual la palabra no sólo es un “instrumento” para conocer el mundo o *describirlo*, pues sucede que para ellos el *logos* es en sí mismo una realidad: se trata de hacer el “*logos del logos*”.⁶⁶ En este momento de la historia al parecer no existe distancia entre las palabras y las cosas. Sin embargo por medio del *logos* se pueden conseguir múltiples cosas; no sólo fascina, agrede y entretiene, también puede conseguir influir en los otros y curar algunos de los males del alma que aquejan a los seres humanos. De cualquier forma, el impulso principal del sofista es el *discurso erístico* y la utilización estratégica de la *retórica argumentativa*, en donde la conquista de la victoria se teje aquí de manera independiente y sin

⁶⁴ Cf. *Ret.*, lib. II 24, 1402a 23, p. 292.

⁶⁵ El relativismo teórico y práctico, el orgullo intelectual, la osadía de quienes saben que deben y pueden confiar únicamente en la fuerza del individuo, la conciencia de la modernidad y la eficacia del nuevo arte, hacen sofistas de almas afines, operando sólidamente incluso en sus contrastes. *Introduzione alla filosofia presocratica. Finalità formative*, op. cit., p. 66.

⁶⁶ Cf. E. Schiappa, *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, Avarigani, Madrid, 2018, v, pp. 268-279.

consideración alguna de la *alétheia*. Sin duda en este ejercicio impertinente siempre desarrollado con un grado de marcada ironía,⁶⁷ se termina despres-tigiando la “verdad” de los dogmáticos buscando romper con la “lógica de la contradicción” que excluye a partir de un sistema dicotómico ordenador al lograr introducir lo cáustico del “relativismo consecuente”.

Por cierto, este ejercicio de desmarcamiento que realiza el movimiento sofístico del rígido y pesado sistema de la metafísica que funciona bajo el *dogma* de la todo poderosa “verdad” única, abre la posibilidad de un *uso* diferente del discurso para trabajar sobre todo en los ámbitos de la política y la ética.⁶⁸ Es decir, en la esfera vital de la *filosofía práctica*:

La filosofía trata de problemas políticos, pero en un espíritu del todo diferente e insistiendo en valores y palabras nuevas. Y este esfuerzo se proseguirá durante los siglos por venir. Luego de Platón y Aristóteles, es el momento de las escuelas filosóficas epicúreas y estoicas, y el vocabulario traduce un ideal que se aproxima progresivamente al cristianismo, el cual conocerá pronto una expansión sin paralelo.⁶⁹

Es precisamente aquí en donde la exigencia de la “verdad” que realiza la filosofía dogmática termina imponiéndose y funcionando como principal criterio de exclusión tiránica,⁷⁰ en cambio la concepción de lo que podemos denominar una “verdad ajustada” en el sentido que se circunscribe al criterio del *kairós* queda excluida; lo que significa que de manera enfática se

⁶⁷ V. C.J. Swearingen, *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1991, 1, pp. 45-54.

⁶⁸ Como señala Nietzsche: “lo bueno y lo malvado de diferente procedencia se mezclan: la frontera entre bueno y malvado se *esfuma*... He aquí el ‘sofista’” y “[...] los sofistas apuntan la *primera crítica de la moral*, la *primera reflexión sobre la moral*...”. *Fragmentos póstumos IV*, *op. cit.*, 11 [375] y 14 [116], pp. 475 y 554. eKGWB>NF-1988,11[375],14[116].

⁶⁹ J. de Romilly y M. Trédé, *op. cit.*, II, p. 40.

⁷⁰ Desde esta perspectiva es que Nietzsche habla del “problema de Sócrates” como el establecimiento de un saber tiránico: “La inteligencia, la claridad, la dureza y la lógica como arma contra el *salvajismo de las pulsiones*. Éstas últimas han de ser peligrosas y amenazar con la ruina: de lo contrario carecería de sentido que se fuese formando la inteligencia hasta conseguir la tiranía. Hacer de la inteligencia un tirano: pero para eso las pulsiones han de ser tiranos. Ese es el problema. — Era muy actual entonces. La razón llegó a ser=virtud=felicidad”, *Fragmentos póstumos IV*, *op. cit.*, 14 [92], p. 540. eKGWB>NF-1888,14[92].

destaca la importancia de saber intervenir en el mejor momento mediante el ejercicio libre de la palabra, en tanto capacidad para tomarse el tiempo indispensable en la demora hasta que se presente la mejor ocasión para poder aprovecharlo. Se trata de desarrollar la habilidad para “captar la ocasión”, que se presente más favorable para mejor realizarse como decidido “hombre del *kairós*”. Precisamente, para la sofística de la primera generación lo que se constituye en la “verdadera sabiduría” y lo que se presenta como más justo es el saber intervenir en el momento oportuno, en las condiciones adecuadas mediante el *logos* en la búsqueda de la *areté* (excelencia). Podemos percibir aquí el *dominio* del tiempo que pretende la sofística, en tanto que se trata de un tiempo que se ajusta a la acción enmarcada por el discurso, por lo que se jacta de “escapar” de las exigencias marcadas por el ritmo del tiempo lineal, tanto del *Khrónos* tirano del transcurrir cotidiano como del *Aión* que establece la dura sincronía del tiempo eterno.

De esta manera, el sofista se coloca de forma deliberada en el repliegue y exigencia que posibilita el *kairós* —mediando de manera estratégica por las posibilidades abiertas de la *sophrosyne* (templanza)—,⁷¹ en tanto que se instala en la tensión de un momento que queda en suspenso y ejerce un dominio circunstancial utilizando el vehículo retórico —el juego irrestricto del *logos*— para imputar su argumento como el más fuerte en la búsqueda por imponerse e influir en sus “adversarios” (o simples escuchas); pero también impulsando una exigencia filosófica de tipo no metafísica (o *antiontológica*) que pretende responder a las necesidades y exigencias prácticas que la política democrática había suscitado en la Atenas de la segunda mitad del siglo v a.c. Como señala con precisión E. Cassirer:

In Athenian life of the fifth century language had become an instrument for definite, concrete, practical purposes. It was the most powerful weapon in the great political struggles. It was of vital importance to use it in the right way and constantly to improve and sharpen. To this end the Sophists created a new branch of knowledge. Rhetoric, not grammar or etymology, became their chief

⁷¹ Como señala W.K.C. Guthrie: “no hay duda de que en el lenguaje popular, compartido por los sofistas, el autocontrol era el ingrediente de la *sophrosyne*; era Sócrates el que ‘la elevaba’ al ‘obligarla a ser conocimiento’”, cf. *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, IV 6, p. 157.

concern. In their definition of wisdom (*sophia*) rhetoric maintains a central position. All the disputes about the “truth” or “correctness” (*ὀρθότης*) of terms and names became futile and superfluous. Names are not intended to express the nature of things. They have no objective correlates. Their real task is not to describe things but to arouse human emotions; not to convey mere ideas or thoughts but to prompt men to certain actions.⁷²

3. El impulso perspectivista contra todos los dogmáticos

Dentro de este importante *giro sedicioso* que emerge en oposición simultánea al primado del dogma metafísico, sin duda es heredera la “transvaloración de todos los valores” y el “perspectivismo”⁷³ que propone la filosofía de martillo nietzscheana, usufructuaria en buena medida del *enfoque realista* del movimiento sofista.⁷⁴ Con profunda vocación antimetafísica se propone

⁷² “En la vida ateniense del siglo v, el lenguaje se había convertido en un instrumento para propósitos prácticos, concretos y definidos. Fue el arma más poderosa en las grandes luchas políticas. Era de vital importancia usarlo de la manera correcta y constantemente para mejorar y perfeccionar. Con este fin, los sofistas crearon una nueva rama del conocimiento. La retórica, no la gramática o la etimología, se convirtió en su principal preocupación. En su definición de sabiduría, la retórica mantiene una posición central. Todas las disputas sobre la ‘verdad’ o ‘corrección’ de términos y nombres se volvieron inútiles y superfluas. Los nombres no pretenden expresar la naturaleza de las cosas. No tienen correlatos objetivos. Su verdadera tarea no es describir cosas, sino despertar emociones humanas; no para transmitir meras ideas o pensamientos, sino para impulsar a los hombres a ciertas acciones.” E. Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1963, VIII, p. 114.

⁷³ “Pero creo que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula arrogancia de decretar desde nuestro ángulo que sólo desde él se *pueden* tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo ‘infinito’: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones* [...]. Ay, en este desconocido también están incluidas demasiadas posibilidades de interpretación *no divinas*, demasiada diablura, tontería, bufonería de interpretación — nuestra propia interpretación humana, demasiado humana, que conocemos [...]”, cf. *La gaya ciencia*, en *Obras completas III*, *op. cit.*, lib. 5to, § 374, p. 888. eKGWB>FW-374.

⁷⁴ Así lo percibe Nietzsche: “En él la *cultura de los sofistas*, quiero decir, la *cultura de los realistas*, alcanza su acabada expresión: ese inestimable movimiento en medio de la impostura de la moral y del ideal, que entonces irrumpía por todas partes, de las escuelas socráticas”, *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras completas IV*, *op. cit.*, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, 2, p. 687. eKGWB>GD-Altén-2. E insiste en un fragmento póstumo de primavera de 1888: “Los sofistas no son otra cosa sino realistas: formula valores y prácticas que son comunes a todos, otorgándoles el rango de valores, — tienen el coraje que tienen todos los espíritus fuertes de *saber* asumir su inmoralidad.”, *Fragmentos póstumos IV*, *op. cit.*, 14 [147], p. 577. eKGWB>NF-1888,14[147].

Nietzsche la superación de la misma desde la propia metafísica para ir más allá de todas sus limitaciones presupuestadas; una de las primeras líneas que desde joven percibe Nietzsche como posible “ruta perdida” que permita la salida decorosa de la metafísica nihilista dominante (la *retirada* del “laberinto metafísico”), es la transformación del conocimiento establecido por la filosofía dogmática vía el desmantelamiento crítico del lenguaje por medio de su base retórica. En efecto, entre 1872 y 1875 Nietzsche reflexiona de manera intensa sobre este fenómeno en obras como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Descripción de la retórica antigua*. La perspectiva que utiliza aquí el filósofo del martillo es la aplicación del “análisis retórico” como herramienta para tratar de explicar los procesos de formación del conocimiento desde el lenguaje y su factible *desmontaje*; pero lo que nos interesa destacar aquí es sobre todo el papel que cumple la “cuestión de la verdad” dentro del establecimiento del pensamiento en el seno de la cultura occidental como emergencia de la metafísica dogmática.

Para Nietzsche el “problema de la verdad”⁷⁵ —que debemos asumir como nuestra principal tarea y obligación— se suscribe de entrada en el registro del lenguaje cuyo origen hace referencia a la *metáfora*.⁷⁶ Su indagación sediciosa lo conduce a establecer: 1) el origen del lenguaje y, por consiguiente, del conocimiento, que no se encuentra en un tipo de soporte lógico estable e inamovible,⁷⁷ sino en la capacidad de la imaginación que impulsa su *creatividad* para generar metáforas como prácticas modélicas; 2) precisamente en esta fuente endeble es donde se sostiene el pretencioso edificio del

⁷⁵ Considerando aquí la afirmación de G. Colli: “Nietzsche prende troppo dall’alto il problema della verità, che letteralmente lo ossessiona. [Nietzsche se plantea desde excesiva altura el problema de la verdad, que literamente le obsesiona.]” Cf. *Dopo Nietzsche, op. cit.*, “Verità in panni umili”, p. 84.

⁷⁶ Como señala Nietzsche en un fragmento de comienzos de 1873: “Las *abstracciones son metonimias*, es decir, confusión entre la causa y el efecto. Ahora bien, todo concepto es una metonimia y es por conceptos como procede el conocimiento. La ‘verdad’ se convierte en un *poder*, cuando nosotros la hemos primero liberado como abstracción.”, *Fragmentos póstumos I, op. cit.*, 19 [204], p. 365. eKGWB>NF-1872,19[204].

⁷⁷ “Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.” *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2010, 1, p. 27. eKGWB>WL.

conocimiento humano en Occidente (incluyendo el científico-tecnológico); 3) la exigencia de “verdad” como su principio supremo y razón de ser del conocimiento científico resulta por lo tanto irrelevante, pues en realidad la “verdad” es una *ilusión* asumida de forma colectiva que se vuelve *imperativa*; y 4) el proceso de extrapolación moral en donde ante dichos referentes lo “verdadero” se constituye también en lo “bueno”, lo “correcto”, lo “justo”, lo “bello”... Ante dicho encadenamiento de *engaños* asumidos como absolutos represores, establece:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considerados firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.⁷⁸

Sucede que si el lenguaje adquiere en el “acuerdo social” toda su unificación como sustento del conocimiento que se quiere verdadero,⁷⁹ resulta que el imperativo de “ser veraces” y alejarnos a toda costa del lugar que ocupa la “mentira” se sustentan en el principio de “utilidad social suficiente”, pero se trata en el fondo de un tipo de *convencionalismo* ficticio realizado por aquellos que olvidan lo que es y estableciéndose en una ficción que reniega de sus *bases fisiológicas* como impulsos, instintos y deseos, postrando el valor de la realidad bajo la imposición del idealismo metafísico que se quiere absoluto:

⁷⁸ *Ib.*, 1, p. 28. eKGBW>WL.

⁷⁹ Por eso señala: “¡Qué importancia tiene la verdad para los hombres! / La vida más alta y más pura es posible cuando se tiene fe en la verdad. *Creer en la verdad* es una necesidad para el hombre. / La verdad se presenta como una necesidad social: mediante una metástasis se aplica después a todo, en donde ella es necesaria. / Todas las virtudes surgen de necesidades apremiantes. Con la sociedad comienza la necesidad de la verdad. En caso contrario el hombre viviría en una eterna simulación. La fundación de los Estados suscita la verdad. — / El impulso de conocimiento tiene una fuente *moral*.” *Fragmentos póstumos 1, op. cit.*, 19 [175], p. 360. eKGBW>NF-1872,19[175].

La verdad y la mentira son algo Fisiológico. / La verdad como ley moral — dos fuerzas de la moral. / La esencia de la verdad juzgada por sus *efectos*. / Los efectos seducen al admitir “verdades” no demostradas. / En la *lucha* de tales “verdades”, que viven en virtud de la fuerza, se muestra la necesidad de encontrar otro camino. O explicándolo todo a partir de ahí, o bien escindiendo a ella partiendo de los ejemplos, de los fenómenos. / Descubrimiento maravilloso de la lógica. / Preponderancia gradual de las fuerzas lógicas y limitación de lo que es *posible* saber. / Reacción a lo que es digno de saberse (juzgando según el efecto).⁸⁰

La “verdad” del conocimiento es el revestimiento que el hombre racional establece como protección para negar el mundo contingente de lo *falso*, impugnando la presencia inexorable del engaño y la crueldad que lo habitan. En realidad para Nietzsche el mundo de la “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*) es el que deberíamos aceptar como el único “verdadero”, pero considerado como verdadero en el sentido de lo *real trágico*. La oposición que se presenta ante dicho planteamiento es entre el “mundo verdadero” del *ser* y el “mundo de las apariencias” del *devenir*; para conseguir esto se establece que el mundo verdadero es el conocimiento que construye una supuesta realidad que se quiere regular, estable y uniforme para ser cognoscible. Es decir, se trata de un mundo lógico en donde prevalece la “voluntad de verdad” (*Wille zur Wahrheit*), pero sin perder de vista que también se trata de una forma de la *voluntad de poder*.

La prevalencia de la “voluntad de verdad” significa el establecimiento de una diferenciación inconciliable entre la razón y los sentidos; en donde la primera es el garante para acceder a las supuestas esencias inamovibles del mundo y los segundos constituyen el ámbito donde fructifican los engaños y mentiras que nos imposibilitan acceder al supuesto verdadero conocimiento. La cuestión es que desde el marco de la “voluntad de verdad” de la razón se pretende calificar y desacreditar el ámbito de la constante transformación que es la característica básica de la existencia. La tasación y consideración de la vida nos habla de un punto de vista o perspectiva determinada, en tanto que resulta fundamental establecer las presuposiciones que dan sustento valo-

⁸⁰ *Fragmentos póstumos I, op. cit.*, 19 [102], p. 347. eKGWB>NF-1872,19[102].

rativo a las “formas de valoración” que realizamos desde cierta determinación política.⁸¹ Este enfoque genealógico y de psicología crítica, le permite a Nietzsche señalar que el pensamiento no se sustenta en realidad sobre bases lógicas y racionales en sí mismas, sino sobre prejuicios, creencias e impulsos que le dan cuerpo, pues sucede que en el fondo se apoya sobre *bases fisiológicas* como tipos de interpretación. Por eso, desde el punto de vista de la “perspectiva de la vida” que apuesta por el aumento desmesurado de las fuerzas, estas medidas resultan muy *reductivas*; en tanto que los fenómenos diferentes de la vida, entre ellos por supuesto el conocimiento, se presentan como formas variadas de expresión de la voluntad de poder, se establecen en factores que sean favorables o dañinos para la vida misma; ante dichas condiciones, sin duda cuestiones fundamentales como la verdad (*Wahrheit*) y la mentira (*Lüge*) del conocimiento resultan del todo irrelevantes. No es que no tenga importancia, pero sólo resulta eximio en el propio orden interno del sistema del conocimiento imperante. Aunque sabemos que “todo conocimiento de la verdad es improductivo”.⁸²

Se trata de aquella propensión que se presenta como “instinto de verdad”, en tanto que *modela* todo el ámbito del conocimiento en la cultura occidental, abarcando tanto la filosofía como a la ciencia y la política. Por lo que el enfoque genealógico y psicológico nietzscheano permite establecer el fundamento de las ciencias no en sólidas bases lógicas, matemáticas o racionales, sino por el contrario, en creencias, prejuicios y bases poco racionales; pese a querer imponer la prevalencia del “principio de verdad” como el criterio más necesario. Lo relevante es poder establecer con cuidado el principio para determinar que el valor del conocimiento es la centralidad que ocupa la llamada “voluntad de verdad” como absoluto principio incondicionado, es decir, como criterio máximo ordenador. Aquí Nietzsche insiste en que la pauta “no es la utilidad”, ya que aunque no se quiera la verdad por ser peligrosa e inútil, el pretender alcanzarla como tal se ha terminado por instituir junto con el rechazo definitivo a la mentira.

⁸¹ Cf. *Supra*, nota 79.

⁸² *Ib.*, 5 [44], p. 125. eKGWB>NF-1870,5[44].

Lo que sucede es que la misma lógica de la vida transita por otro lado, pues tiene abierta preferencia por el engaño, las apariencias, el disimulo, la contradicción, el error, el simulacro..., por eso es que la “voluntad de verdad” se revierte en contra de las tendencias básicas de la vida, de todo aquello que la estimula, impulsa y fortalece. Así se coloca la “verdad” en contra de los instintos básicos que impulsan la vida hasta su máxima expresión, por lo que en cierto sentido se presenta también como un “instinto de muerte”. Lo que aquí percibe Nietzsche es que esta “voluntad de verdad” establece las características básicas del impulso de conocimiento bajo el máximo imperativo de “no mentir”, “no engañar” y “no embaucar”; y con esto nos traslada al campo fundamental de la moral como referentes para la *acción*. Por lo tanto, si la vida es sólo voluntad de poder en tanto aceptación irrestricta de la misma por el apremio sobre el aumento de las fuerzas, siempre en lucha o confrontación, sucede que la moral derivada de la “voluntad de verdad” se establece como algo ajeno y opuesto a la misma existencia.⁸³

Desde la perspectiva psicológica nietzscheana el conocimiento científico, como aquel que viene adquiriendo mayor relevancia y prestigio durante la modernidad, se establece como todo asunto humano a partir de creencias y prejuicios que pretenden generar un “mundo aparte” de ideas puras como *marca metafísica* indeleble que transcurre en oposición de las energías maximizadas del devenir de la vida. Es por eso que toda construcción de conocimiento y elaboración moral de Occidente se desvían hacia un plano metafísico intocable, que deja en claro a partir del enfoque psicológico que ejercita Nietzsche la falsedad del supuesto fondo secular de la modernidad que en realidad se sustenta sobre bases irracionales (creencias, deseos, prejuicios, impulsos...). Aquí se puede percibir que se participa de los mismos presupuestos e ideales que se transmiten de la metafísica platónica y la religión cristiana, hasta el influjo en las arrogantes tecnociencias modernas; desde la idea de que Dios es la verdad, pasando a que la “verdad es divina” y la “verdad

⁸³ Por lo cual, H. Blumenberg asevera: “Todo sistema se destruye a sí mismo al refinar el entramado de sus suposiciones sobre la realidad.”, *Teoría del mundo de la vida*, FCE, Buenos Aires, 2013, 7, p. 100.

es lo correcto”.⁸⁴ Se trata de un mundo inventado como extramundano puro, en tanto que el fantástico “mundo de la verdad” para justificarse requiere promover el desprestigio, sometimiento y anulación de la vida mundana tal como *deviene* en toda su confusión, contradicción y engaño.

Nietzsche habla al final de *La genealogía de la moral* (1887) del equívoco de los espíritus libres, puesto que en realidad no pueden liberarse de sus ataduras: “Están muy lejos de ser espíritus *libres*: *pues creen todavía en la verdad*”, lo que en sí mismo se constituye en un impedimento para su propia superación (*Selbstüberwindung*). En tanto que imposibilita esta obnubilación establecer límites y un “posible afuera”, ya que la “incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético mismo*, aun cuando sea un imperativo inconsciente, no nos engañemos al respecto, — es la fe en un valor *metafísico*, el valor *en sí de la verdad*”. Se trata del ideal del “hombre verídico, en ese sentido audaz y último que presupone la creencia en la ciencia”, en tanto resulta que aquello “sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una *creencia metafísica*, — que incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos *nuestro* fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...”. Pero desde que Dios se ha vuelto en sí mismo un problema en tanto se revela como una prolongada mentira —una obstinada filiación al engaño—, es necesario justificar el conocimiento, la ciencia y la “voluntad de verdad”, por fuerza su valor tiene que ser puesto en entredicho; el diferente planteamiento del problema según Nietzsche es nuestra nueva tarea obligada que “aunque sea a modo

⁸⁴ Como señala en un apunte fechado entre verano de 1872 y comienzo de 1883: “El proceso de toda religión, de toda filosofía y de toda ciencia frente al mundo: comienza con los antropomorfismos más toscos y *no cesa nunca de refinarse*. / El hombre individual considera incluso que el sistemas sideral está a su servicio y en relación con él. / En su mitología los griegos, han calcado toda la naturaleza en ellos mismos. De alguna manera, vieron sólo en la naturaleza algo así como una mascarada y como un disfraz de dioses-hombres, en este punto fueron la antítesis de todos los realistas. La oposición entre verdad y apariencia fue profunda en ellos. Las metamorfosis son el elemento específico. / Esto lo expresó Tales en su proposición de que todo es agua.” *Fragmentos póstumos I, op. cit.*, 19 [115], p. 349. eKGWB>NF-1872,19[115].

de prueba, en algún momento el hay que *poner en cuestión* el valor de la verdad...”.⁸⁵ ¡La voluntad de verdad exige *por fuerza* una crítica!

Es en esta dirección que pone en evidencia de manera genealógica las pretensiones de la arrogante “verdad” que se presenta como entidad suprema, incluso mostrándose como Dios supremo en forma de *ontoteología*, es necesario presentarla como el problema actual urgente de abordar. Lo que Nietzsche intenta establecer es el tipo de voluntad de poder que se oculta a quien se establece el imperativo de seguir la “verdad”, por lo que no se trata de negar la presencia de la “voluntad de verdad” puesto que *esta existe*. Incluso resulta algo curioso en tanto que los “hombres no aman la verdad”. No se detiene en las falsas pretensiones de la “verdad”, ni siquiera se demora en las jactancias y desplantes absurdos que la gran alharaca de la “verdad” ha generado desde sus oscuros orígenes históricos. Lo que el filósofo de la *ciencia jovial* busca es poner en la palestra —y quizá después pasar a la guillotina— la supuesta “esencia” de la verdad, es decir: cuestionar los supuestos ideales articulados de todo sistema de creencias y valores,⁸⁶ y su relación vital con las fuerzas de la existencia que se debaten por maximizarse.⁸⁷

⁸⁵ Cf. *La genealogía de la moral*, en *Obras completas IV*, op. cit., trat. 3ro, 24, pp. 552-553. eKGWB>GM-III-24.

⁸⁶ Por eso insiste en un fragmento póstumo de primavera de 1888 en el carácter *inmoral* —es decir, que se encuentran más allá del bien y del mal— de la sofística: “Los sofistas eran griegos: cuando Sócrates y Platón tomaron el partido de la virtud y la justicia, eran *judíos* o yo no sé qué cosa — La táctica de *Grote* para defender a los sofistas es errónea: quiere convertirlos en hombres de honor y en paradigmas morales — pero su honor consistió en no practicar la impostura sirviéndose de grandes palabras y grandes virtudes...” *Fragmentos póstumos IV*, op. cit., 14 [147], pp. 577-578. eKGWB>NF-1888,14[147]. Ahora bien, su carácter de inmoralistas también hace a los sofistas —según Nietzsche— los primeros *críticos* de la moral: “El momento es muy notable: los sofistas apuntan la primera *crítica de la moral*, la primera *reflexión* sobre la moral... /— contraponen la pluralidad (el condicionado carácter local) de los juicios de valor morales presentados en serie / — dan a entender que toda moral se <deja> justificar dialécticamente, — que ello no constituye diferencia alguna: es decir, adivinan que toda fundamentación de una moral ha de ser por necesidad *sofística* —”, cf. *Fragmentos póstumos I*, op. cit., 14 [116], p. 554. eKGWB>NF-1873,14[116].

⁸⁷ De aquí que se puede hablar de la “verdad realista” o “verdad-resultado”, pues tiene que ser útil para el incremento de la realización vital, en su sentido más pleno posible, tal como lo indica R. Mondolfo en su interpretación de los sofistas, pensando en particular en Protágoras: “no existe un criterio absoluto de verdad, para distinguir lo verdadero de lo falso, sino que solamente puede haber un criterio relativo de utilidad. Existe un número igual de *opiniones* como hombres que viven, y cuando estas opiniones se refieren a las normas de su conducta civil,

Cuando la vida comienza a funcionar bajo la ficción del mundo verdadero como “imperio del Ser”, el desprestigio de la *vida* en tanto no ser incontro-
lable o mero capricho de lo absurdo se constituye en lo no valioso; por ello
es que la voluntad de poder, que se deprecia bajo la autoridad de la “verdad”
como criterio organizador, transmuta el instinto básico del vivir en una
forma de cansancio de vivir como “voluntad de nada” (*Wille zum Nichts*).
Sin embargo, pese a la importancia que tiene el conocimiento y lo religioso,
en realidad es por la moral derivada del principio de verdad que se introduce
la decadencia y el *espíritu nihilista* que por desgracia actualmente nos abru-
ma. El agotamiento de lo *vital* que marca el predominio de la “voluntad de
verdad”, que se establece por las anemias energéticas ordenadas de manera
fisiológica, es también una manifestación de la voluntad de poder agotada y
a punto de sucumbir. Por eso se pregunta de manera provocadora:

¿Cuánta verdad *soporta*, a cuanta verdad se *atreve* un espíritu? Éste fue convir-
tiéndose para mí, cada vez más, en el auténtico criterio de valor. El error (— la
creencia en el ideal —) no es ceguera, el error es *cobardía*... Todo logro, todo
avance en el conocimiento se *sigue* del coraje, de la dureza con uno mismo, de
la limpieza con uno mismo... Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente
me pongo los guantes ante ellos... *Nitimur in vetitum* [nos lanzamos en pos de lo
prohibido]: bajo este signo vencerá algún día mi filosofía, pues lo que hasta
ahora se ha prohibido siempre por principio ha sido única y exclusivamente
la verdad—. ⁸⁸

También como lo formula con toda claridad en la cuarta parte de *Crepúscu-
lo de los ídolos* (1888), precisamente haciendo referencia a lo que denomina
“Historia de un error”, en tanto que ahí establece: “Cómo el ‘mundo ver-
dadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”. Sin duda, se trata del final
del error más largo que hemos padecido, en tanto que se ha “eliminado el
mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No,
de ningún modo!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también*

la opinión que prevalece, o sea la de la mayoría, se convierte en *opinión de la ciudad*, es decir, la
ley, la cual es, pues, una simple *convención*, variable según los lugares, las épocas y los intere-
ses”, cf. *Breve historia del pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2003, II, p. 22.

⁸⁸ *Ecce homo*, en *Obras completas IV*, op. cit., pról., 3, p. 782. eKGWB>EH-Vorwort-3.

el aparente!”.⁸⁹ Es claro que la distinción entre el “mundo verdadero” y el “mundo aparente” se ha disuelto, nuestra creencia ante dichas instancias resulta por ello insostenible; porque en realidad no existe tal diferenciación en tanto que sólo es una *ficción* inventada. El único mundo que existe es el de la voluntad de poder inexorable, el mundo de lo real sin sentido ni valor, en donde la contradicción, la falsedad, el engaño y la crueldad tienen lugar irreprimible en el *devenir* azaroso de la vida. La imagen que se impone en forma de metáfora impertinente es la de un mundo que se destruye y construye en su *devenir incesante*, en un vaivén trágico que el ser humano tiene que confrontar con la suficiente entereza y carácter indoblegable que disponga. Hay que decir que la “verdad trágica” que acepta el mundo tal como es en toda su terribilidad incontenible,⁹⁰ de ahí que la “voluntad de verdad” no puede en realidad existir.

Sólo hay un mundo “verdadero” que es completamente indiferente a la existencia humana, presentándose en su devenir absoluto como cruel, caótico y contradictorio en sí mismo; este mundo en donde la realidad es *puro parecer* hay que pensarlo en su forma más cruda, con diferentes “grados de apariencia” que nos dejan desnudos ante este mundo simulado que es *voluntad de poder*.⁹¹ El mundo de la voluntad de poder se presenta como una continua oscilación que se mueve entre el “mundo verdadero” de lo trágico que

⁸⁹ *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., “Historia de un error”, 6, p. 635. eKGWB>GD-Welt-Faber.

⁹⁰ Por eso señala: “lo bueno y lo malvado de diferente procedencia se mezclan: la frontera entre bueno y malvado se *esfuma*... / He aquí el ‘sofista’”, *Fragmentos póstumos IV*, op. cit., 11 [375], p. 475. eKGWB>NF-1887,11[375].

⁹¹ Así establece de manera provocadora: “Es *verdadero* o lo uno o lo otro: verdadero, es decir, lo que en ese contexto eleva al tipo de ser humano...” *Ib.*, 14 [6], p. 509. eKGWB>NF-1888,14[6]. Y en un pasaje anterior: “Aquí falta la contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente: sólo hay un único mundo, y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... *Nosotros necesitamos la mentira* para vencer esa realidad, esa ‘verdad’, esto es, para *vivir*... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter terrible y problemático de la existencia...” Para referirse, finalmente, a la capacidad artística del ser humano en estos términos: “Esta capacidad misma, gracias a la cual él *viola la realidad con la mentira*, esta *capacidad artística par excellence* del ser humano — la tiene en común con todo lo que existe: él mismo es, ciertamente, una potencia de realidad, de verdad, de naturaleza — él mismo es incluso una porción de *genio de la mentira*...” *Ib.*, 11 [415], p. 491.

se nos presenta en todo su desorden y absurdidad; pero también se *abre* la posibilidad de la elaboración de un mundo de la “bella apariencia” o la “cultura de la bella mentira”,⁹² constituido por el ser humano y que niega todo fondo esencialista en forma de *Ser* absoluto al aceptarlo en todo su *devenir* y contingencia como choque de fuerzas maximizadoras.⁹³ Pero sin negar que se trata de un mismo y único mundo. El mundo crudo sin ilusiones presenta la verdad de que no existe ninguna verdad. Ante dicha evidencia se requiere de la *mentira* para poder vivir, pero aceptando incluso la terribilidad de la existencia; por eso se demanda más que nunca la creatividad de la apariencia y el engaño —como también querían los *insumisos sofistas*— para poder superar el peso trágico de la vida que amenaza con paralizarnos y someternos hasta la extenuación, pero evitando caer en la *ilusión* del canto de sirenas de la metafísica que termina negándola.

Cuando se trata del *valor* del conocimiento, y por otro lado cuando una bella ilusión, por poco que se crea en ella, tenga perfectamente el mismo valor que un conocimiento, resulta entonces que la vida tiene necesidad de ilusiones, es decir, tomar por verdades las no-verdades. La vida necesita creer en la verdad, pero es suficiente luego la ilusión, es decir, las “verdades” se demuestran mediante sus efectos, no mediante pruebas lógicas, sino pruebas de fuerza. Aquello que es verdadero y lo que actúa son considerados como si fuesen lo mismo, y también en este caso nos plegamos ante la fuerza. ¿Cómo es entonces posible que se dé en general una demostración lógica de la verdad? En la *lucha entre “verdad” y “verdad”* buscan éstas la alianza de la reflexión. *Toda*

⁹² *Fragmentos póstumos I*, op. cit., 19 [221], p. 370. eKGWB>NF-1872,19[221].

⁹³ “Lo que es [was ist] no *deviene*: lo que *deviene* no es...”, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., “La ‘razón’ en la filosofía”, 1, p. 630. eKGWB>GD-Vernunft-1. Había anotado en un apunte póstumo datado entre finales de 1870 y abril de 1871: “El ser se satisface en la perfecta apariencia”, *Fragmentos póstumos I*, op. cit., 7 [157], p. 186. eKGWB>NF-1870,7[157]; además en un fragmento de otoño de 1885-primavera de 1886: “— Alma y hálito y existencia equiparados a esse. Lo viviente es el ser: fuera de él no hay ser alguno.” *Fragmentos póstumos IV*, op. cit., 1 [24], p. 47; finalmente, en un fragmento fechado entre finales de 1886 y primavera de 1887, anota: “Imprimir al devenir el carácter del ser — ésta es la suprema *voluntad de poder* [...]. *Que todo retorne* es la más extrema *aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la consideración.*” *Ib.*, 7 [54], p. 221. eKGWB>NF-1886,7[54].

*aspiración efectiva de la verdad llega al mundo por la lucha en torno a una convicción sagrada, a través del π de la lucha: fuera de esto el hombre no tiene interés por el origen lógico.*⁹⁴

En tanto que la “no verdad”, es decir la mentira y el engaño del mundo, forma parte de todas las posibilidades de existencia abiertas por el ser humano,⁹⁵ resulta que las “supuestas verdades” que establecen su efectividad dependerán de las *perspectivas* potenciadoras de la misma vida que se dispongan como voluntad de poder activa. Quizá ningún filósofo antes que Nietzsche se había planteado el problema de la “voluntad de verdad” con tanta radicalidad y con tal potencia demoledora, incluso más radical que los mismos sofistas —de quienes se enmascara para exacerbar la *farsa*, en particular de Protágoras de Abdera— que conducen su crítica más que nada al nivel del cuestionamiento político y ético; sucede que sólo la sofística trastoca esta cuestión en sus partes fundamentales pero para ser enseguida desmantelados y anulados por la letal maquinaria metafísica de Sócrates, Platón y Aristóteles, que en realidad se apropian del concepto de “verdad” desde sus remotos orígenes mítico-religiosos para atribuirle un puesto central como articulación *onto-teológica* dentro del sistema de la razón occidental, pero que tiene como efecto negativo el terminar despreciando el valor de la misma vida.

4. El error es más simple que la verdad: la cultura del conocimiento desinteresado

Nietzsche considera —en algunos significativos apuntes de 1888— a los sofistas como pensadores “totalmente helénicos”, a diferencia de aquellos

⁹⁴ *Fragmentos póstumos I, op. cit.*, 19 [43], p. 335. eKGBW>NF-1872,19[43].

⁹⁵ Dentro del marco de una “lógica de la ambigüedad” el uso de la “mentira” y el “engaño” (al igual que la “ficción”, el “simulacro” y los “ídolos”) conscientes, resultan del todo normales en sus usos y aplicaciones; en el mundo de la ambigüedad [*una cosa y la otra*] las fronteras entre verdad y mentira se quiebran o simplemente no funcionan, a diferencia de un mundo estructurado bajo el imperio de una “lógica de la exclusión” [*una cosa o la otra*] de la metafísica. Cf. M. Detienne, *op. cit.*, cap. VI, pp. 109-144.

filósofos que surgen a partir de Sócrates y las escuelas socráticas,⁹⁶ que los presenta como decadentes “antihelénicos”; dentro de los filósofos helénicos incluye por supuesto a los sofistas, pero también Anaxágoras, Demócrito y los “grandes jonios”. En este sentido es que Nietzsche acude a estos “genuinos filósofos” de la antigüedad que son los mal llamados “presocráticos”,⁹⁷ pero como ya dijimos: siempre para tomarlos como modelos inspiradores en la generación de estrategias para el enfrentamiento con la decadencia metafísica —y su idea *tiránica* de la “verdad”— introducida por Sócrates (pues insiste en señalar que “con Sócrates alguna cosa se altera”) y continuada por Platón y Aristóteles. Sin embargo, dentro de este adverso panorama decadente de la cultura griega, también reconoce la presencia emblemática del insigne filósofo escéptico: “Solamente veo una figura original en los posteriores: un epígono, pero necesariamente el último... el nihilista Pirro... él tiene el instinto orientado *contra* todo lo que por entonces había conseguido triunfar, los socráticos, Platón”; pero establece la línea regia de donde procede este ilustre crítico del orden dogmático establecido: “Pirro, pasando por encima de Protágoras, se remonta a Demócrito... / el optimismo artístico de Heráclito”.⁹⁸

Ahí aparece esa tenue pero contundente línea genealógica a la que pertenecen los grandes sofistas, dándole un lugar particular a Protágoras de Abdera y al historiador de la “escuela del realismo político” Tucídides, que se-

⁹⁶ En un apunte de verano de 1872–comienzo de 1873, anota de manera concisa: “Expresar la *verdad a toda costa es socrático*”, *Fragmentos póstumos I, op. cit.*, 19 [97], p. 346. eKGBW>NF-1872,19[97].

⁹⁷ Recordemos que Nietzsche pretende complementar su *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*) de 1872, con otra obra que buscaba analizar la filosofía de esa época; así elabora en 1873 un manuscrito titulado *Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen* (*La filosofía en la época trágica de los griegos*) y prepara al mismo tiempo diversos materiales para utilizarlos en sus seminarios entre los años 1869 y 1876, luego reunidos bajo el título *Die vorplatonischen Philosophen* (*Los filósofos preplatónicos*). No obstante ambas obras, junto con algunos otros apuntes sobre el tema de esa época, permanecen inéditas. Y en un apunte fechado en la primavera de 1888: “Los genuinos *filósofos de los griegos* son los presocráticos: con Sócrates alguna cosa se altera.” *Fragmentos póstumos IV, op. cit.*, 14 [100], p. 545. eKGBW>NF-1888,14[100].

⁹⁸ *Fragmentos póstumos IV, op. cit.*, 14 [100], p. 546. eKGBW>NF-1888,14[100].

gún puede inferirse se forma profesionalmente con algunos sofistas⁹⁹ y recibe su influjo antropológico que puede rastrearse a lo largo de su obra primordial *Historia de la guerra del Peloponeso*.¹⁰⁰ En cuanto a Protágoras de Abdera —cuyo influjo pasa forzosamente por los planteamientos del *homo mensura* y su crítica relativista al principio de “verdad-origen”— podemos percibir sus huellas en los planteamientos nietzscheanos del perspectivismo sedicioso y la “necesidad de la ilusión”. La gran apreciación por el sofista de Abdera podemos percibirla en un apunte de su última época, es decir perteneciente a los fragmentos póstumos de primavera de 1888: “[...] todo progreso del conocimiento epistemológico y moral ha *restituido* a los sofistas... / nuestra actual forma de pensar es en elevado grado heraclíteo, democríteo y protagórica... bastaría con decir que <es> *protagórica* porque Protágoras reúne en él mismo las dos partes, la de Heráclito y la de Demócrito”.¹⁰¹ Sin duda, aquí Nietzsche muestra ese lado sofista que le interesa y que utiliza como herramienta crítica o *máscara* sediciosa para impulsar su propia transvaloración mediante su letal filosofía de martillo.

En cuanto a la influencia de Tucídides resulta también fundamental, aunque se sigue discutiendo la pertinencia de incluirlo dentro de las filas del movimiento sofista; para Nietzsche resulta no sólo una inclusión evidente, sino también indispensable para entender la cultura en la época trágica de los griegos; así se constituye en un modelo de lucha para oponer el *realismo tucidiano* frente al *idealismo platónico*, para contrarrestar la decadencia metafísica y recuperar el valor que permite asumir con plenitud la cruenta realidad:

⁹⁹ Sabemos que Tucídides recibió influjo del pensamiento de Anaxágoras de Clazomenes, pero también de los sofistas Pródico de Ceos, Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontinos; además se ve fuertemente influenciado por Hipócrates y su propuesta médica, y del sofista orador Antifonte de Ramnunte (Ática), a quien alaba en su obra, cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, lib. VIII 68, pp. 791-792.

¹⁰⁰ Para la relación de la sofística con Tucídides, puede verse por ejemplo: A.W. Saxonhouse, “Nature & Convention in Thucydides’ History”, *Polity*, 10 (4), 1978, pp. 461-487; R.N. Lebow, “Thucydides the Constructivist”, *The American Political Science Review*, 95 (3), 2001, pp. 547-560 y J. de Romilly, *Tucídides. Historia y razón*, Gredos, Madrid, 2013, pp. 151-198.

¹⁰¹ *Fragmentos póstumos IV, op. cit.*, 14 [116], p. 555. eKGBW>1888,14[116].

Un modelo. — ¿Qué amo en Tucídides y hace que le valore más que a Platón? Posee una alegría más amplia y desinteresada en los hombres y en los acontecimientos que responden a un tipo, y en cada tipo encuentra una cierta cantidad de *sano juicio*: es justo *esto* lo que trata de descubrir. Tiene una gran justicia práctica, mayor que la de Platón; no calumnia ni empequeñece a los hombres que no le agradan o que le han hecho daño en la vida. Al contrario, introduce y añade algo grande en todas las cosas y en todas las personas al no ver en ellas más que tipos. — Lo mismo tendría que hacer la posibilidad, a la que dedica su obra: ¡algo, en efecto, *no* muy típico! *La cultura del conocimiento desinteresado* logra, por tanto, con él, el tipo humano del pensador, una floración maravillosa. Esa cultura, que tuvo su poeta en Sófocles, su médico en Hipócrates, su sabio naturalista en Demócrito, merece ser designada con el nombre de sus maestros, los *sofistas*. Pero, lamentablemente, desde el momento en que le damos ese nombre, empieza a palidecer y a hacérsenos incomprensible, ya que, en ese mismo instante, sospechamos que esa cultura, combatida por Platón y por todas las escuelas socráticas, debió ser muy inmoral. La verdad es en ese caso tan complicada y tan enmarañada que resulta difícil desenredarla. Así prosigue el viejo error (*error veritate simplicior* [“el error es más simple que la verdad”]) su viejo camino.¹⁰²

Para Nietzsche, Tucídides consigue reunir todas aquellas características de lo que denomina la “cultura de los sofistas”¹⁰³ — que en la referencia también nombra la “cultura del conocimiento desinteresado” —, en tanto que hace el énfasis en la postura decididamente realista y en su impulso inmoralista; por ello habla de la “cultura de los realistas” que permite presentar a la sofística como auténticos *premetafísicos* de la antigüedad — por supuesto, sin considerar las propuestas metafísicas previas de Parménides y la escuela eleática (junto con los planteamientos del *orfismo*) — o, si se prefiere, decididamente *antimetafísicos*, en tanto que se oponen al idealismo nihilista que se está impo-

¹⁰² *Aurora*, en *Obras completas III*, *op. cit.*, lib. 3ro, § 168, p. 578. eKQWB>M-168.

¹⁰³ Así, en una de sus últimas obras importantes insiste en la contraposición entre la sofística y el platonismo: “Mi descanso, mi preferencia, mi *cura* de todo platonismo ha sido en todo tiempo Tucídides. Tucídides y, quizá, *El príncipe* [*El príncipe*] de Maquiavelo son los más afines a mí mismo por la voluntad incondicional de no dejarse engañar en nada y de ver la *realidad*, no en la ‘razón’, toda vía menos en la ‘moral’ [...]. En él la *cultura de los sofistas*, quiero decir: la *cultura de los realistas*, alcanza su acabada expresión: ese inestimable movimiento en medio de la impostura de la moral y del ideal, que entonces irrumpía por todas partes, de las escuelas socráticas”, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, 2, p. 687. eKQWB>GD-Altén-2.

niendo en esa época a lo ancho de la cultura griega. De aquí podemos inferir algunas de las principales características con que dota Nietzsche este ámbito particular del desarrollo de la sofística:

- a. Poseen lo que denomina la “gran alegría” que pretende contagiar con su plena confianza en la humanidad, en la búsqueda por descubrir e impulsar su expresión en forma de *sano juicio* que adquiere diferentes tipos. Lo importante de esta cultura realista es la capacidad que genera para utilizar la *jovialidad* como forma de relacionarse y realizarse al asumir el carácter trágico de la existencia; la *gran alegría* encuentra su forma de realización en el modelo del *agón* (ἀγών),¹⁰⁴ en tanto que modelo del conflicto que impulsa la *autosuperación* en un ámbito del júbilo trágico.
- b. También implementan una “gran justicia práctica”, proponiéndose como alternativa que pueda convivir con otras propuestas no importando el coincidir con ella. Quizá se trata del carácter más evidente que dota a la sofística de la *dimensión mundana* que la coloca de lleno en plena realización práctica como actitud abierta hacia la vida, lo que también hace posible la convivencia entre diferentes formas de propuestas en tanto que nadie tiene la razón y verdad completas. Precisamente, la tolerancia cultural que posibilita su experiencia como maestros itinerantes por el mundo griego explica su relativismo consecuente.¹⁰⁵

¹⁰⁴ La cuestión del *agón* (lucha) se encuentra —por ejemplo— en el núcleo del alegato titulado *Sobre los sofistas* de Alcídamente de Elea, en donde el discurso improvisado oral utiliza el *kairós* en el debate abierto entre los participantes de la disputa. Para un análisis de la función del *agón* en la filosofía de Nietzsche, v. H. Siemens, “Nietzsche’s Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation”, *Continental Philosophy Review*, Norwell, vol. xxxiv, 2001, pp. 69–93; Y. Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Marquette University Press, Milwaukee, 2013 y A. Sorosina, “O estatuto dos sofistas em Nietzsche”, *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, vol. 6, núm. 2, 2015, pp. 198–221.

¹⁰⁵ Debemos insistir que la cuestión del relativismo se abre camino en el proceso de transformación cultural que está teniendo efecto desde las primeras décadas del siglo v a. c., en donde los conceptos de naturaleza (*physis*) y convencionalismo (*nomos*) se constituyen en referentes fundamentales para la transformación del pensamiento que se efectúa en esa época, sobre todo puede ubicarse en la “tradición jónica”. Dicha transformación está presente, por ejemplo, en el texto *Sobre los aires, aguas y lugares* perteneciente al *Corpus hippocraticum*; ahí se expresa con toda claridad las causas de las diferencias culturales entre Asia y Europa. Y también Heródoto en su obra sobre las guerras médicas hace referencia de la importancia de las diferentes tradiciones

- c. Puesto que dota a todo de importancia para el desarrollo de la realidad, establece a los seres humanos de tipos diferentes según sus tendencias y modos de ser particulares. Su misma obra pretende ser un testimonio de ciertos acontecimientos particulares, que sirvan a toda la humanidad; se trata del carácter abierto del movimiento sofista que se asume como un momento del desarrollo de la misma humanidad teniendo su relevancia, pero asumida como parte de ese *gran devenir*.
- d. Con Tucídides la “cultura del conocimiento desinteresado” tiene un máximo de realización, en tanto que él encarna al tipo de pensador que consigue desarrollar un conocimiento de las cosas tal como se presenta en la experiencia real de los seres humanos (que incluyen entre sus filas al poeta Sófocles, al médico Hipócrates y al naturalista Demócrito). Así toda esta *cultura realista* pertenece al gremio de los sofistas, siempre considerándolos como sus consagrados maestros.
- e. Por lo que se presentan como grandes immoralistas de la cultura griega, en tanto característica que los hace poseedores y promotores del *auténtico* espíritu griego. Se trata de uno de los mayores equívocos que nos muestra el enredo al que fueron sometidos estos pensadores diferentes y sus diversas propuestas, para justificar la importancia desmedida del idealismo metafísico triunfante. La aceptación de la diversidad de valores es la apuesta que asume la apertura del relativismo consecuente, posibilitando la convivencia y tolerancia necesarias para el debate argumentativo en la búsqueda de la propuesta más fuerte como la *mejor* opción para la comunidad de pertenencia.

Lo que podemos percibir aquí es la forma en que esta “cultura del conocimiento desinteresado” asume con *pasión jovial* su pleno carácter realista e

que caracteriza a las culturas disímiles: “Pues si a todos los hombres se les propusiera escoger entre todas costumbres las más hermosas, después de examinarlas, cada cual se quedaría con las propias: a tal punto cada cual tiene por más hermosas las costumbres propias. Por lo que parece que nadie sino un loco las pondría en ridículo. Y que tal opinión acerca de sus costumbres todos los hombres, por muchas pruebas puede juzgarse, y señaladamente por ésta.” Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*, Losada, Buenos Aires, 2009, lib. 3ro, 38, p. 274.

inmoralista, en donde el relativismo y el escepticismo sobre el mantenimiento de una “verdad-origen” necesaria y universal resulta insostenible por simple fidelidad a los acontecimientos trágicos de la realidad, por lo que es indispensable defender un tipo de “verdad-resultado”. Nietzsche percibe aquí un modelo de pensamiento y forma de realización vital, que le permite oponer a la metafísica imperante de la modernidad —esta “cultura del pensamiento interesado”, como podríamos definirla siguiendo su postulado inicial— por su carácter idealista y moralizante; por lo cual, es que el perspectivismo inmoralista nietzscheano resulta ser otra forma de *renovación* del insumiso simulacro sofista, sin duda aportando un importante cambio de enfoque que nos permite enfrentar de otra manera la crisis del concepto de “verdad”, sin duda como manifestación del padecimiento nihilista por el que con infortunio transitamos. Sobre todo, asumiendo su pleno carácter accidental en tanto tipo de “verdad realista”, pero sin negar el apremio de *ilusión* que caracteriza al ser humano. Indudablemente, resulta que las aportaciones impulsadas por la sofística que utiliza Nietzsche para radicalizar su guerra abierta en contra del idealismo metafísico de carácter *antivital*, tienen una actualidad sorprendente para confrontar con creatividad —auténtica propuesta de *sofisticación* para nuestra época— la herida abierta por el nihilismo en marcha al conseguir vaciar de contenido abstracto la tiránica “idea de verdad” en el corazón mismo de la cultura occidental.

Ante dicho planteamiento, sin duda podemos aprender todavía algo de aquella antigua insurrección promovida en la segunda mitad del siglo v a. c. por el llamado movimiento sofístico —encabezado por Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontinos—, y recuperado en parte con sus adecuaciones e intereses por la filosofía de la transvaloración perspectivista de Nietzsche a finales del siglo XIX. Al parecer abren perspectivas distintas para poder reflexionar de forma diferente y buscando generar otras consecuencias para la *vida práctica*, en tanto que la actual *fractura* de la idea de “verdad” —y al parecer de todo el edificio metafísico— como efecto de la extensión del nihilismo incontenible, buscando responder al *aciago impasse* y al “imperio demagógico” que con el fenómeno de la “posverdad” ha impuesto el nefasto neopopulismo mediático.

Bibliografía

- Arisóteles. *Ética nicomáque / Política*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2014.
- _____. *Tratados de lógica (Organón), I. Categorías / Tópicos / Sobre las refutaciones sofísticas*, intr., trad. y notas Miguel Candel Sanmartín, Gredos (Biblioteca Clásicos Gredos, 51), Madrid, 2008.
- _____. *Protréptico / Metafísica*, trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2011.
- _____. *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Barcelona, 2007.
- Blumenberg, Hans. *Teoría del mundo de la vida*, trad. Griselda Mársico, FCE, Buenos Aires, 2013.
- Brobjer, Thomas. “Nietzsche’s Relation to the Greek Sophists”, *Nietzsche Studien*, núm. 34, 2005, pp. 257-277.
- _____. “Nietzsche’s Disinterest and Ambivalence toward the Greek Sophists”, *International Studies in Philosophy*, 23, 2001, pp. 5-23.
- Canfora, Luciano. *El misterio Tucídides*, trad. Javier Cabrero, Alderabán (Colección Sileno, 14), Madrid, 2001.
- Cassin, Barbara. *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. Irene Agoff, El Cuenco de Plata (Teoría y Ensayo), Buenos Aires, 2019.
- _____. *El efecto sofístico*, trad. Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2008.
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1963.
- Cioran, Emil M. *Cuadernos (1957-1972)*, trad. Carlos Manzano, Tusquets (Biblioteca E.M. Cioran, 353), México, 2014.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega III. Heráclito*, trad. Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid, 2010.
- _____. *La nascita della filosofia*, Adelphi Edizioni (Piccola Biblioteca, 29), Milán, 1978.
- _____. *Dopo Nietzsche*, Adelphi Edizioni (Biblioteca Adelphi, 55), Milán, 1974.
- Cornford, Francis M. *Sócrates y el pensamiento griego*, trad. José M. Gimeno, Norte y Sur (Escritos Filosóficos, 1), Madrid, 1964.
- Constantinidès, Yannis y Damien MacDonald. *Nietzsche, el despierto*, trad. Pablo Ariel Ires, Cactus (Serie Occursus), Buenos Aires, 2019.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. J. José Herrera, Taurus (Ensayistas, 197), Madrid, 1981.

- Dodds, Eric Robertson (ed.). *Plato: Gorgias*, Oxford University Press, Oxford, 1959.
- Empírico, Sexto. *Hipótiposis pirrónicas*, ed. Rafael Sartorio Maulini, Akal (Clásica, 42), Madrid, 1996.
- _____. *Contra los dogmáticos*, intr., trad. y notas J.F. Martos Montiel, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 401), Madrid, 2012.
- Engel, Pascal y Richard Rorty. *¿Para qué sirve la verdad?*, trad. Alfredo Greco y Bavio, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*, trad. Francisco José Jiménez, Biblioteca Nueva (Colección Razón y Sociedad), Madrid, 2013.
- Finley, Moses I. *El nacimiento de la política*, trad. Teresa Sempere, Crítica, Barcelona, 1986.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 37), Madrid, 1966.
- Foucault, Michel. *Discurso y verdad*, trad. Horacio Pons, Siglo XXI (Serie Fragmentos Foucaultianos), México, 2017.
- Freeman, Kathleen. *The Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Sobre la prehistoria de la metafísica*, trad. J. Rafael Hernández Arias, Hermida Editores, Madrid, 2019.
- Gigante, Vincenzo. *Introduzione alla filosofia presocratica. Finalità' formative*, Terrarte, Taranto, La Puglia, 2018.
- Gomperz, Heinrich. *Sophistik und Rhetorik*, Darmstadt, Leipzig-Berlín, 1965.
- Gorgias de Leontinos. *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, trad., intr. y ed. crítica Luis Andrés Bredlow, Anthropos, Barcelona, 2016.
- _____. *Fragmentos y testimonios*, José Barrios Gutiérrez, Aguilar (Iniciación Filosófica, 102), Buenos Aires, 1980.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega, IV. Platón. El hombre y sus diálogos, Primera época*, Gredos, Madrid, 1990.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. Germán Jiménez, Waldhuter, Buenos Aires, 2014.
- _____. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, trad. Xavier Zubiri, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974.
- Heráclito de Éfeso. *Fragmentos*, trad. y ed. Luis Farre, Aguilar, Buenos Aires, 1977.
- Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*, trad. María Rosa Lida de Malkiel, Losada, Buenos Aires, 2009.

- Huizinga, Johan. *Homo ludens*, trad. Eugenio Ímaz, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Janz, Curt Paul. *Nietzsche. Biographie*, 3 tomos, trad. Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch y Maral Ulubeyan, Gallimard, París, 1984.
- Kerényi, Karl. *La religion antigua*, trad. Adan Kovacsis y Mario León, Herder, Barcelona, 1999.
- Lachmann, Benedict. *Protagoras, Nietzsche, Stirner. Expositors of Egoism*, trad. Eduard Morin, Underworld Amusements (Stand Alone, 29), 2018.
- Laercio, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., intr. y notas Carlos García Gual, Alianza Editorial (Clásicos de Grecia y Roma, 8), Madrid, 2013.
- Lebow, Richard N. “Thucydides the Constructivist”, *The American Political Science Review*, 95 (3), 2001, pp. 547–560.
- Luck, Georg. *Arcana Mundi. Magia y ciencia oculta en el mundo griego y romano*, trad. E. Gallejo Moya y M.E. Pérez Molina, Gredos, Madrid, 1995.
- Mann, Joel. “Nietzsche’s Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists”, *Nietzsche Studien*, 32, 2003, pp. 406–428.
- Mann, Joel E. y Getty L. Lustila. “A Model Sophist: Nietzsche on Protagoras and Thucydides”, *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 42, núm. 1, Special Issue Nietzsche’s Ancient History, otoño de 2011, pp. 51–72.
- Maier, Heinrich. *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964 [1913] [<https://archive.org/details/sokratesseinwerk-00maie/page/n5/mode/2up>].
- Meier, Christian. *Introduction à l’anthropologie politique de l’Antiquité classique*, Presses Universitaires de France, París, 1984.
- Menzel, Adolfo. *Calicles: Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, trad. Mario de la Cueva, UNAM, México, 1964.
- Meyer, Matthew. *Reading Nietzsche through the Ancient*, Walter de Gruyter, Boston–Berlín, 2014.
- Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Mossé, Claude. *Las doctrinas políticas en Grecia*, trad. Rosario de la Iglesia, A. Redondo Editor, (Colección Beta), Barcelona, 1970.
- Nietzsche, Friedrich. *The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche*, edición de Paolo D’Iorio y publicado por Nietzsche Source (Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe) basados en el texto crítico establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari [www.nizschsource.org/eKGWB].

- _____. *Fragmentos póstumos I (1869–1874)*, trad., intr. y notas de L.E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2007.
- _____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Manuel Valdés, Tecnos (Los esenciales de la Filosofía), Madrid, 2010.
- _____. *La gaya ciencia [La gaya scienza]*, trad. Juan Luis Vermal, *Obras completas III. Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 703–905.
- _____. *Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*, trad. Joan B. Llinares, *Obras completas IV. Obras de madurez II*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 609–691.
- _____. *Ecce homo. Cómo llega uno a ser lo que es*, trad. M. Barrios Casares, *Obras completas IV. Obras de madurez II*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 773–859.
- _____. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. Jaime Aspiunza, *Obras completas IV. Obras de madurez II*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 439–560.
- _____. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. Kilia Lavernia, *Obras completas IV. Obras de madurez II*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 281–437.
- _____. *Escritos sobre retórica*, trad. y ed. L. Enrique de Santiago Guervós, Trotta (Clásicos de la Cultura, 14), Madrid, 2000.
- _____. *Filósofos preplatónicos*, trad. Francesc Ballesteros Balbastre, Trotta (Clásicos de la Cultura, 23), Madrid, 2003.
- Parménides. *Poema. Fragmentos y tradición textual* (edición bilingüe), trad. y ed. Alberto Bernabé, Ágora, Madrid, 2007.
- Platón. *Diálogos I* (Apología de Sócrates / Critón / Eutifrón / Ion / Lisis / Cármides / Hippias Menor / Hippias Mayor / Laques / Protágoras / Gorgias / Menéxeno / Eutidemo / Menón / Cratilo / Fedón / Banquete / Fedro), trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, E. Acosta Méndez, F. José Olivieri, J. Luis Calvo y M. Martínez Hernández, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2010.
- _____. *Diálogos II* (República / Parménides / Teeteto), trad. C. Eggers, Ma.I. Santos Cruz y A. Vellejo Campos, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2011.
- _____. *Diálogos III* (Sofista / Político / Filebo / Timeo / Critias / Cartas), trad. N.L. Cordero, Ma.A. Durán, F. Lisi y J. Zaragoza, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2010.
- _____. *Las Leyes*, trad., intr. y notas J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano, Alianza (Clásicos de Grecia y Roma, 8253), Madrid, 2008.
- _____. *Cartas*, ed. José B. Torres Guerra, Akal (Clásicos Griegos, 36), Madrid, 1993.
- Plutarco. *La Atenas del siglo V. Vidas de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibíades*, ed. Javier Negrete Medina, Akal (Clásicos Griegos, 59), Madrid, 2000.

- Poulakos, John. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, University of South Carolina Press (Studies in Rhetoric/Communication), Columbia, Carolina del Sur, 1995.
- Protágoras y Dissoi Logoi. *Textos relativistas*, ed. José Solana Dueso, Akal (Akal/Clásica, 41), Madrid, 1996.
- Reibnitz, Barbara von. “Nietzsche ‘Griechischer Staat’ und das deutsche Kaiserreich”, *Der Altsprachliche Unterricht*, 30/3, 1987, pp. 76–89.
- Romilly, Jacqueline de. *Tucídides. Historia y razón*, trad. J. Terré Alonso, Gredos, Madrid, 2013.
- _____. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Gredos (Biblioteca de la Nueva Cultura/Serie Estudios Clásicos), Madrid, 2010.
- _____. y Monique Trédé. *Pequeñas lecciones sobre el griego antiguo*, trad. Jorge Huerta, Gramas + De me cayó el veinte, México, 2015.
- Rorty, Richard (ed.). *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy*, Humanities Press, Nueva York, 1973.
- Rose, Valentini. *De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate Commentatio*, De Gruyter, Berlín-Boston, 2018.
- Saxonhouse, Arlene W. “Nature & Convention in Thucydides’ History”, *Polity*, 10 (4), 1978, pp. 461–487.
- Schiappa, Edward. *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, trad. Ignacio Etchart, Avarigani, Madrid, 2018.
- Siemens, Herman. “Nietzsche’s Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation”, *Continental Philosophy Review*, Norwell, vol. XXXIV, 2001, pp. 69–93.
- Simmel, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005.
- Sipiora, Phillip y James Baumlin (eds.). *Rhetoric and Kairos*, State University of New York, Nueva York, 2002.
- Sorosina, Arnaud. “O estatuto dos sofistas em Nietzsche”, *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, vol. 6, núm. 2, 2015, pp. 198–221.
- Swearingen, C. Jan. *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, Oxford University Press, Nueva York–Oxford, 1991.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad., intr. y notas Antonio Guzmán Guerra, Alianza Editorial (Clásicos de Grecia y Roma, 27), Madrid, 2014.
- Tuncel, Yunus. *Agon in Nietzsche*, Marquette University Press, Milwaukee, 2013.

- Untersteiner, Mario. *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milán, 1996.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra Redin, Madrid, 2011.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. Diego López Bonilla, Ariel (Ariel Filosofía), Barcelona, 2001.
- Voegelin, Eric. “Nietzsche y Pascal”, *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador, Hydra, Buenos Aires, 2014, pp. 117–224.
- Windelband, Wilhelm. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr Siebeck Verlag, Tubinga, 1993 [1912].
- Zeller, Eduard. *Sócrates y los sofistas*, trad. J. Rovira Armengol, Nova, Buenos Aires, 1955.

PARA UNA RECUPERACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO: UNA LECTURA DE MAX HORKHEIMER

Diana Fuentes*

Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer...

Max Horkheimer y Theodor Adorno

La contemporánea crisis de la razón, escribió a mediados de la década de los años cuarenta el filósofo Max Horkheimer, radica en que el pensamiento perdió por completo la capacidad de concebir la objetividad o bien comenzó a combatirla como un espejismo.¹ Bajo estas coordenadas, la reflexión sobre los derroteros de la razón en Occidente es el *leit motiv* del ensayo *Crítica de la razón instrumental*,² cuyo título en inglés resulta más poderoso: *Eclipse of Reason* (1947).³ Este texto, escrito desde el exilio en los Estados Unidos, fue el resultado de una serie de conferencias impartidas entre febrero y marzo de 1944, en la Universidad de Columbia. El objetivo general de la argumentación que lo guía —según lo declara su autor en las primeras páginas— es “investigar el concepto de racionalidad subyacente a la industria cultural de nuestro tiempo”. Se trata del gozne no secuencial entre las reflexiones que el filósofo habría desarrollado en *Teoría tradicional y teoría crítica* de 1937; y la serie de ensayos escritos a cuatro manos con Theodor Adorno, inicialmente publi-

* Profesora-investigadora adscrita al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México.
<<dfuentes@correo.xoc.uam.mx>>

¹ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 48.

² Este título en castellano es la traducción del título con el que el texto apareció en alemán en 1967: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, México, FCE-UAM, 2009, p. 433.

³ El ensayo apareció en inglés en 1947 y en alemán, ya con el título *Para una crítica de la razón instrumental*, en 1967. Juan José Sánchez, *Presentación a Crítica de la razón instrumental*, p. 9.

cados bajo el título *Fragmentos filosóficos* en 1944, y después conocidos con el título que les daría renombre mundial: *Dialéctica de la ilustración* (1947).⁴

Según afirma el especialista Rolf Wiggershaus en su célebre libro *La Escuela de Fráncfort*, en realidad la *Crítica de la razón instrumental* es una versión que pretendía volver comprensibles algunas de las tesis centrales de la *Dialéctica de la ilustración*,⁵ por ello, el propio Horkheimer, en el prólogo escrito a la edición alemana de 1967, declara⁶:

Ante el deseo de publicar mis escritos en su totalidad, he optado primero por una selección de trabajos redactados desde mediados de la década de los años cuarenta [...] Soy perfectamente consciente de que tal deseo apunta a los períodos en los que surgió la *teoría crítica* [...], así como a los trabajos inéditos y no, precisamente en último lugar, a la *Dialéctica de la Ilustración*, la obra, hace ya mucho tiempo agotada, que redacté en colaboración con mi amigo Adorno. Creía entonces que con el final del nacionalismo vería la luz en los países avanzados, bien por la vía de las reformas, bien por obra de la revolución, un nuevo día, que comenzaría la verdadera historia humana [...]⁷

De modo que el campo problemático de los ejes de la *Dialéctica de la Ilustración* y de la *Crítica de la razón instrumental*, a mediados de los años cuarenta, consiste en investigar la forma conceptual de la racionalidad subyacente a la industria cultural. Es decir, reflexionar sobre lo que el propio Horkheimer identifica como la necesidad interna del proceso de autodisolución de la razón, expresada de modos diversos en el neopositivismo y en la instrumentalización del pensamiento, tanto como en los intentos de su salvación. Para el filósofo, estas últimas resultan sólo tentativas malogradas por resituar la

⁴ “[...] Publicado originariamente bajo el título de *Fragmentos filosóficos* en 1944, en una edición fotocopiada de quinientos ejemplares. Apareció como libro, ya con el título de *Dialéctica de la Ilustración*, tres años más tarde, y de esta primera edición aún se hallaban ejemplares a la venta a finales de los años cincuenta. En 1966 apareció, sin mayor resonancia, la traducción italiana. Hasta 1969 no fue reeditado en Alemania [...]”. Juan José Sánchez, “Introducción. Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 9.

⁵ En adelante DI.

⁶ Se debe destacar que esta última fue seleccionada y revisada por Alfred Schmidt, a quien Horkheimer reconoce el trabajo en el prólogo.

⁷ Max Horkheimer, “Prólogo” a la edición alemana, *op. cit.*, p. 41.

centralidad de la razón; son tan sólo un signo restaurativo, ejemplificado por las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Razón por la cual deben ser evaluadas dentro del proceso reflexivo sobre los caminos que ha tomado Occidente, y al que debe atender la teoría: la teoría crítica.

Es necesario señalar ahora algo que quizá resulte más claro en el decurso de este texto, pero que, para la lectora o lector contemporáneos, tan familiarizados con la crítica al eurocentrismo y al colonialismo, externo e interno, salte a la vista como una abierta interrogante: ¿de qué modo se emparenta o bajo que presupuesto se asume algo como la identidad entre la razón moderna, la historia de la Europa de los últimos siglos y el decurso de la crisis civilizatoria? Por el momento, vale responder tangencialmente a esta posible interrogante bajo dos coordenadas que permitan situar y rescatar aquello que de su reflexión interpele al presente. Primero, la inminente realidad de la hegemonía del hecho capitalista y su consecuente, aunque no estático, estilo de vida. Segundo, el contexto de la Segunda Guerra Mundial, que para muchos teóricos de la época representó un hiato en la historia moderna por sus devastadores efectos humanos, pero por ser también la primera y más grande eclosión del uso moderno de los recursos técnico-científicos, para la destrucción racionalmente planificada y selectiva, acabando así con la presumible superioridad civilizatoria del mundo guiado y organizado por la razón. ¿Son estos elementos mínimos suficientes para esclarecer el porqué de la asociación entre razón, Occidente y crisis civilizatoria —aunque este término no es atribuible a los autores—? La respuesta no puede sino ser negativa, pero sirven para determinar puntos de fuga desde los cuales relacionarnos con los textos referidos.

I

Engaño de masas: la industria cultural

Uno de los textos más importantes de la *Dialéctica de la ilustración* es el ensayo *La industria cultural. Ilustración como ensayo de masas*. Como el resto de los manuscritos que lo acompañan, fue redactado entre 1942 y 1944, pero sus

antecedentes se remontan a algunas de las reflexiones gestadas años atrás, particularmente, a los estudios sobre antisemitismo, la teoría sobre las bandas delictivas, el capitalismo de Estado, la familia, el Estado y la personalidad autoritaria. A la configuración de un marco teórico y metodológico, capaz de alejarse de la estrechez positivista y de la parcelación del conocimiento, dedicaron mucho del trabajo realizado en los primeros años en que Horkheimer fue director del Instituto de Investigación Social.⁸ Por ello, muchas de las tesis que se integran en la *Dialéctica de la Ilustración* fueron resultado de aquellas reflexiones colectivas en las que también participaron otros intelectuales del Instituto —algunos de ellos hoy menos reconocidos o absolutamente desconocidos— como Friederich Pollock, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Erich Fromm, o el más destacado de todos, Herbert Marcuse.

En el Prólogo a la edición alemana de 1969, Horkheimer y Adorno reconocen el cambio que se ha operado en el mundo a raíz del fin de la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría; lo que sin duda obliga a la revisión de la vigencia de lo expuesto, pues reconocen que el horror del fascismo no concluyó con la derrota del nazismo alemán, sino que de alguna manera se reactualizó en los “conflictos del Tercer Mundo y el renovado auge del totalitarismo”,⁹ cuestión que no puede ser un mero incidente histórico. No obstante, el rasgo del pensamiento crítico que daba entonces —y ahora— actualidad a la *Dialéctica de la Ilustración*, es ser la manifestación de una apuesta en favor de los residuos de libertad vigentes en el mundo actual, mismos que se ve amenazados por la integración total a la dinámica general del decurso histórico a través de dictaduras y guerras. Por ello, sostienen que el sentido del texto representa una reivindicación de la filosofía, en tanto

⁸ Horkheimer asumió la dirección del Instituto de Investigación Social en 1930, en sucesión de Carl Grüberg. El 24 de enero de 1931, Horkheimer dio un discurso inaugural a su gestión, en el que destacaba la necesaria combinación entre ciencias sociales y filosofía: “organizar investigaciones con base en planteamientos filosóficos actuales, en las cuales se combinen filósofos, sociólogos, especialistas en economía nacional, historiadores y psicólogos, en una comunidad de trabajo de larga duración.”, en Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, México, FCE-UAM, 2009, p. 55.

⁹ Max Horkheimer y Theodor Adorno, “Prólogo a la reedición alemana [1969]” en *op. cit.*, p. 49.

que no renuncia a la misma, o, dicho de otro modo, en tanto que es una crítica a la razón dominante, pero sólo porque se erige en nombre la razón.¹⁰

Este es uno de los factores distintivos de las tareas que se autoimpusieron los miembros de la conocida Escuela de Fráncfort, pero es también el impulso que los conduce a reconocer el decurso que ha tomado la historia de la civilización occidental y, con ella, en su mundialización, la realidad que enfrenta la humanidad en su conjunto. En el “Prólogo” a las primeras ediciones de la *Dialéctica de la Ilustración*, señalan que aquello que se habían propuesto al interior del Instituto, o de su propio trabajo común, era “nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”,¹¹ pero también reconocen que en dicha tarea subestimaron las dificultades que impondrían los tiempos venideros, pues aún tenían demasiada fe en la conciencia actual. Y, en una suerte de autocrítica, se visualiza el pesimismo del que se les ha inculcado incesantemente:

Si el cultivo y el examen atentos de la tradición científica constituyen un momento indispensable del conocimiento, en especial allí donde los depuradores positivistas la abandonan al olvido como lastre inútil, en la quiebra actual de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia. Lo que los férreos fascistas hipócritamente elogian y los dóciles expertos en humanidad ingenuamente practican, la incesante autodestrucción de la Ilustración, obliga al pensamiento a prohibirse incluso la más mínima ingenuidad respecto de los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo [...]¹²

La autodestrucción de la Ilustración, afirman, fue la aporía a la que se enfrentó el trabajo de la *Dialéctica*. Paradoja que los condujo a insistir, de una parte, en que la “libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado”, es decir, en el carácter irrenunciable de la Ilustración como proyecto emancipatorio. Pero, al mismo tiempo, señalan que, en el seno de ese

¹⁰ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Ib.*, p. 50.

¹¹ En la primera edición se incluía la palabra “renovada”, Max Horkheimer y Theodor Adorno, “Prólogo [1944 y 1947]” en *op. cit.*, p. 51.

¹² Horkheimer y Adorno, *Ib.*, 53.

mismo pensamiento, tanto como en las formas históricas y en las instituciones sociales en las que ha concretado, se encuentra el germen de un proceso regresivo, que metamorfosea su potencial crítico, convirtiéndolo en un instrumento al servicio de lo existente. No obstante, Horkheimer y Adorno sostienen que es una labor de la propia Ilustración el asumir la reflexión sobre ese movimiento regresivo. Se trataba —como afirma Juan José Sánchez—¹³ de no eludir la aporía, antes bien, de hundirse en ella sin escapar por salidas irracionales, para así atender a la tendencia que ha conducido a la crítica a minar la base y el potencial subversivo, que ellos reconocerían, en la cultura burguesa: “Al radicalizar de este modo la crítica se excluía, pues, la posibilidad de ilustrar a la Ilustración sobre sí misma, es decir, la posibilidad de ejercerse como tal”.¹⁴

Por ello, en términos de sus autores, la *Dialéctica de la Ilustración* representa el intento por contribuir a establecer una relación de la Ilustración con la verdad, como momento real de la sociedad,¹⁵ pues al observar el proceso mediante el cual las sociedades contemporáneas crean masas bien abastecidas —materialmente como nunca antes— que, contradictoriamente, degradan al individuo, es decir, no sólo a la entidad singular, sino al sujeto autárquico al que habría aspirado la Ilustración más radical, entonces, se pugna porque la ilustración reflexione sobre sí misma.

No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas. Hoy, sin embargo, el pasado se prolonga como destrucción del pasado. Si la cultura respetable fue hasta el siglo XIX un privilegio, pagado con mayores sufrimientos por parte de los excluidos de ella, la fábrica higiénica se ha logrado en nuestro siglo mediante la fusión de todo lo cultural en el crisol gigantesco. Lo cual no

¹³ Juan José Sánchez, “Introducción. Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*” en *op. cit.*, pp. 27–28.

¹⁴ *Ib.*, p. 27.

¹⁵ “Creemos que con estos fragmentos contribuimos a dicha comprensión, en la medida en que mostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad [...]” Horkheimer y Adorno, “Prólogo [1944 y 1947]” en *op. cit.*, p. 54.

sería tal vez ni siquiera un precio tan alto, como piensan los defensores de la cultura, si no fuera porque la venta total de la misma contribuye a pervertir en su contrario las conquistas económicas.¹⁶

De modo que no se inquiere en el decurso de la razón occidental con el fin de reivindicar una suerte de núcleo persistente que se habría malogrado en el presente, sino indagar en sus posibilidades, sus esperanzas no concretadas.

II

En *La Industria cultural. Ilustración como engaño de masas*, Horkheimer y Adorno se propusieron mostrar la regresión de la Ilustración a ideología, es decir, poner en escena el modo en el que la Ilustración, convertida en racionalidad calculística, ha sido reducida a la medición de los efectos y la técnica de producción y difusión ideológica. En este sentido, la industria cultural, bajo su función comercial, justifica su “adhesión a la verdad mitigada, [que] se ha convertido desde hace tiempo en una excusa con la que se sustrae a la responsabilidad de la mentira.” A diferencia de otras formas del pensamiento crítico del siglo xx, para los autores, este desplazamiento no es producto de un fenómeno meramente discursivo o ideológico, en tanto tiene lugar en el ámbito de los llamados *mass media*, sino que es expresión de la configuración social contemporánea.

En sentido contrario a lo que percibían como el juicio de la época, los autores creen que aquello que se ha comprendido como caos cultural, o como la decadencia de Occidente —expresada como dispersión y disolución cultural—, es en realidad el síntoma de la uniformidad: “La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine radio y revistas constituyen un sistema.”¹⁷ Proceso de homologación, en el que los filósofos no sólo observan el ritmo de la configuración de la hegemonía nacional capitalista propia de principios del siglo xx —en términos de Antonio Gramsci—, sino que intentan apun-

¹⁶ *Ib.*, p. 55.

¹⁷ Horkheimer y Adorno, “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas” en *op. cit.*, p. 165.

tar hacia algo que para ellos es más alarmante: la cultura de masas se erige no como la popularización y, por tanto, democratización del legado cultural del pasado, sino como una falsa identidad entre universal y particular.

Se trata del interés particular que se proyecta como universal, pero que, en la dinámica de las sociedades contemporáneas, se supedita a la lógica de la acumulación de valor capitalista, y en ese sentido inclina la balanza en favor del desequilibrio antidemocrático fundado en la desigualdad de la riqueza material. La industria cultural es tal, no sólo porque produce cuantiosas ganancias económicas, o porque se adhiere a los intereses del gran capital —que en última instancia o en el nivel más básico de la vida productiva es la fuente primera del flujo de valor—, sino que lo es, fundamentalmente, en tanto expresión inmediata de la racionalidad técnica. Es el común denominador entre el desarrollo bélico, la gran industria y los recursos de los medios de comunicación masiva. No obstante, para atender al principio actuante que anima este complejo entramado, no se puede mirar exclusivamente el desarrollo de la propia técnica, como si en él hubiera un factor inmanente que en su despliegue condujera necesariamente a su utilización como herramienta mediadora de la alienación social. Antes bien, es su instrumentalización para los fines del capital lo que anima su subsunción:

Si la tendencia social objetiva de la época se encarna en las oscuras intenciones subjetivas de los directores generales, éstos son, ante todo, los de los poderosos sectores de la industria: acero, petróleo, electricidad y química. Los monopolios culturales son, comparados con ellos, débiles y dependientes.¹⁸

De modo que no se trata de atribuir al desarrollo técnico moderno *per se* la instrumentalización de la cultura, sino a las relaciones sociales que son su condición de posibilidad. En este punto los filósofos reflejan la clara influencia de la tesis de Geörgy Lukács, en relación con el encuentro entre la racionalidad técnica de la organización productiva del capitalismo y la racionalidad calculística y matematizante del pensamiento moderno, que se erige como única forma válida del entendimiento. La razón instrumental,

¹⁸ *Ib.*, p. 167.

como la caracterizó Max Weber, al reducir a procesos mecánicos de recursos técnicos con efectos calculados, mediatiza la cultura; la reduce a un medio que hace parte del complejo entramado de la producción de valor. El efecto de la industria cultural es la uniformidad que produce un público, que organiza su tiempo libre —aquel del ocio— a la disposición del divertimento perfectamente calculado. Es el escenario de la plena articulación o, cuando menos, la pretensión y la tendencia calculada, a la domesticación del conjunto de la vida. Representa el triunfo de la razón, disminuida a mera racionalidad de cálculo, en la aplicación técnica de recursos que uniformizan la experiencia cotidiana e inmediata del mundo. La expansión de los medios de comunicación masiva, así como sus medios de transmisión, homogenizan tanto la narrativa social como los estímulos y las respuestas esperadas de los espectadores. Así la industria cultural penetra en la vida íntima y la articula al modo en que se opera en la unidad productiva propiamente capitalista:

La tarea que el esquematismo kantiano esperaba aún de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitada al sujeto por la industria. Ésta lleva a cabo el esquematismo como primer servicio del cliente. En el alma, según Kant, debía actuar un mecanismo secreto que prepara ya los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el enigma está descifrado.

III

En los años de este periodo, en el conocido ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica”, publicado en la *Revista de investigación social* en 1937, Horkheimer abre un serio debate contra el neopositivismo, el liberalismo y la sociología de corte hermenéutico, y traza los lineamientos de la teoría crítica,¹⁹ en torno a la tesis lukacsiana sobre la “antinomía” fundamental del pensamiento

¹⁹ “La expresión teoría crítica se convirtió en la principal autodenominación de los teóricos del círculo de Horkheimer. Si bien, este también era un concepto encubridor de la teoría marxista, más aún, era una expresión de que Horkheimer y sus colaboradores no se identificaban con la teoría marxista en su forma ortodoxa, la cual estaba encaminada a la crítica al capitalismo como un sistema económico con una superestructura y un pensamiento ideológico que dependían de él, sino con las características del principio de la teoría marxista.” Wiggershaus, p. 9.

moderno. A saber, que la pretensión de la teoría moderna de la unificación de la totalidad de los fenómenos bajo el principio de una conexión causal inmanente a ellos, representable y explicable a partir de categorías matemático-rationales, manifiesta una contradicción entre el reconocimiento de los límites del conocimiento —la cosa en sí para Kant— y la necesidad de sistematizar la multiplicidad de los fenómenos a través de un *corpus* unitario para las ciencias particulares.²⁰

En palabras de Horkheimer, las ciencias del espíritu imitan el modelo de las ciencias naturales bajo una idea de la teoría que tiene como meta el sistema universal de la ciencia; retrotrayendo las ciencias particulares a premisas idénticas que apuntan a un sistema de signos puramente matemáticos.²¹ La ciencia tradicional busca producir un sistema unitario que, en realidad, resulta en una hipóstasis del logos a la totalidad de lo real; aspiración que expresa su carácter innegablemente utópico. Es esta la teoría tradicional, cuyo *modus operandi* supone una lógica de proposiciones condicionales con miras a la construcción de procesos probables con determinaciones que se presuponen inmanentes.

El mayor equívoco de la ciencia moderna y su pretensión de producir esa unidad, señala el filósofo, radica precisamente en el camino que la ha llevado a la compartimentación del conocimiento y, por tanto, a la segmentación de la realidad, hasta producir una clara unilateralidad de procesos parciales. De esta manera, el efecto ideológico de concebir la producción científica y el estatuto epistemológico de su conocimiento, es que el científico percibe a la teoría como el resultado de su ingenio y de su trabajo individual. Se trata de una forma de la teoría que contrae una representación del mundo que se limita a entenderlo como una suma de facticidades en las que lo real existe y se le debe aceptar como es.²² El límite no tiene que ver con la evidente necesidad de que el conocimiento, para profundizar sus saberes y producir metodologías; deba separar, abstraer e incluso segmentar en campos su

²⁰ *Ib.*, p. 125.

²¹ Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003, pp. 224-225.

²² *Ib.*, p. 233.

aproximación a lo real, sino con la conciencia o inconciencia de los límites de ese quehacer en el conjunto de la praxis social. Esto supone una crítica que enfatiza en que la producción del conocimiento no revela un logos eterno. Por el contrario, la posibilidad efectiva de fundar un estado de cosas racional atraviesa por la conciencia de su inserción en un conjunto de hechos que han sido preformados socialmente.

Se podría decir, por supuesto, que a principios del siglo XXI insistir en la falibilidad de las pretensiones totalizantes de la ciencia moderna parece una vuelta de tuerca más a un asunto casi trillado, pero, en el momento en que Horkheimer escribía el ensayo referido, la filosofía había sido condenada a limitarse al análisis de los enunciados de la ciencia empírica o al de las relaciones lógicas de las proposiciones analíticas de la matemática. En tanto que las ciencias sociales se debatían en torno a la necesidad de elucidar metodologías que garantizaran su entrada y permanencia al Olimpo de la ciencia plenamente consolidada o pura. Por supuesto que desde entonces la crítica al estrechamiento de la razón al entendimiento ha producido múltiples derivas que han tenido en el centro de atención las pretensiones racionalistas de la modernidad, hasta el punto de tildarlas de ser meros artificios que desde el plano del discurso revelan sus inclinaciones, sesgos, limitaciones y contradicciones. En torno a ello, el aspecto diferencial de la empresa que se autoimpusieron los miembros de la teoría crítica —como también se les conoce— y, particularmente, Horkheimer, en el periodo que va de los años que preceden a la Segunda Guerra Mundial a los primeros años del exilio en los Estados Unidos, fue formular un tipo de discurso que profundizara la tarea que la modernidad puso en el horizonte histórico, pero que nunca se ha concretado en plenitud, y en cuyo centro está la figura del sujeto autárquico. Ese gran logro que, como también indica Echeverría, representa la autonomía del espíritu individual y que congrega como potencia la posibilidad de efectivizar los ideales ilustrados de igualdad, libertad y fraternidad, truncos ante la facticidad del capitalismo. En este sentido es que podría decirse que en las pretensiones de la teoría crítica se expresa una crítica a la modernidad-capitalista en tanto que se asume de forma radical el propio proyecto de la modernidad.

Por ello, a contraflujo del espíritu cientificista de la época, Horkheimer concibe el quehacer de la teoría en el complejo entramado de una determinada praxis social. No sólo porque el científico y su actividad estén delimitados por un tiempo y un espacio social específicos, sino porque desde una perspectiva de totalidad se reconoce que, en esta época, el tratamiento que se da a la naturaleza por la física, la química o la biología, tanto como el que se da a la reproducción material o a los comportamientos sociales desde la economía, la sociología, etcétera, son formas de la producción del conocimiento que están conectadas a la utilidad de esos saberes para los fines de la reproducción material. Es decir, para los objetivos generales que les plantea la producción de un modo de la vida social, no desde una exterioridad autoritaria, sino como el decurso natural de la relación básica que establecen con la realidad a través de sus intervenciones en ella y de los efectos previstos por las mismas. Se trata de un vaivén o una mutua determinación que no es azarosa ni casual porque, desde el análisis de Horkheimer, en sentido estricto, ella pende de la manera en la que concreta lo que Marx llamó el modo de reproducción social, que supone una forma histórica del metabolismo entre el ser humano y la naturaleza; por lo que tampoco es una condición de la que el ejercicio de la ciencia moderna se pueda desembarazar por una disposición meramente metodológica.

Es este interés por instaurar un estado de cosas verdaderamente racional, y no sólo la formalidad racional del sistema de la ciencia, lo que distingue a la teoría crítica en el pensamiento del siglo xx. Hay en esta empresa una fuerte convicción de que no puede haber una producción teórica o conceptual acorde a la idea de una racionalidad autárquica sin que ella acontezca en un orden social en el que también impere esa racionalidad. La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los sujetos actúen como miembros de un organismo irracional, afirma Horkheimer.²³ Es por esto que la teoría crítica tal como la concibió en aquellos emblemáticos textos, relativiza, es decir, contextualiza en el devenir histórico el quehacer teórico y asume que la crítica a las categorías dominantes contrae una condena de esas mismas

²³ *Ib.*, p. 241.

categorías. Hay una crítica inmanente a la exposición de su historicidad. En tanto, el proceder de la teoría crítica implica una forma de conceptualización que se confronta a lo real, tal como lo hizo Marx con clase, explotación, plusvalía, crisis, como momentos de una totalidad conceptual que no buscan ser expresión de la cabalidad de lo real sino manifestación de sus tensiones. De modo que la teoría crítica revela la irracionalidad del sistema no por azar ni por un proceder arbitrario, sino, afirma el filósofo, dada su perspectiva de un ordenamiento verdaderamente racional y justo.

De nuevo es en la *Crítica de la razón instrumental* donde se puede observar cómo es que Horkheimer afina lo que señala como una labor de la teoría crítica; esto es, el reconocimiento del carácter ideológico e histórico de la razón para encarar así una doble actitud frente a las grandes ideas modernas. La primera de ellas es que la teoría crítica debe negarse a ser considerada una verdad suprema, es decir, debe negarse a las pretensiones absolutas. En tanto que la otra implica el reconocimiento de que las ideas culturales conllevan un contenido de verdad, de modo que la filosofía debe evaluarlas desde el trasfondo social del que emanan. En esto consiste la negatividad de la dialéctica de la teoría crítica y en ello está también su capacidad de observar la irracionalidad estructural de las sociedades tecnológicas. Esa es la fuerza que le permite observar el uso instrumental de la razón en las sociedades del capitalismo desarrollado.

Ahora bien, se suele decir que entre los miembros de la Escuela de Fráncfort domina una especie de pesimismo frente a la preminencia del capitalismo y que el acento puesto en la irracionalidad del sistema los aparta de la posibilidad de pensar en formas de la praxis que de forma efectiva incidan en la conformación de un proceso de emancipación social. Convocando de nuevo a Echeverría, se puede retomar su idea de que este grupo sí tiene un aspecto decadentista, pero de un decadentismo *sui generis*, porque el objetivo que persiguen es comprender los cómo y los porqués del deterioro de las sociedades contemporáneas. En ello concentran su atención y es lo que alimenta, por ejemplo, aquella afirmación contenida en uno de los ensayos de la *Dialéctica de la Ilustración* que dicta que la Ilustración o Iluminismo,

o la *Aufklärung* como la llaman, es totalitaria.²⁴ El debate sobre hacia dónde apunta el sentido de esta afirmación y cuáles son sus alcances, es motivo de otra reflexión, pero lo que interesa para este caso es observar cómo es que, al plantearse la necesidad de indagar en los fundamentos mismos de la racionalidad occidental el origen de lo que perciben como las desviaciones del mundo moderno, profundizan en la convicción de que es necesario hallar los principios desde los cuales se puede pensar en otra forma de hacer uso de la razón.

En esta empresa, Horkheimer, particularmente en el periodo de trabajo de los primeros años del Instituto y en los primeros del exilio, exhibe como nadie la necesidad de disputar el discurso y el espacio del debate teórico como aspecto central para la recuperación y profundización de la promesa inscrita en la modernidad de fundar otro modo de construcción de la vida social. Por supuesto, insiste Horkheimer, de cómo será el futuro con el que tiene que ver el pensar crítico, no hay forma de producir una contrastación, pero la idea de que es posible una sociedad como comunidad de sujetos libres a partir de medios materiales con los que se cuenta, es un contenido al que hay que mantenerse fiel a través de todos los cambios.²⁵

Bibliografía

Horkheimer Max. *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

_____. *Teoría crítica*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.

_____. y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

Wiggershaus, Rolf. *La escuela de Fráncfort*, México, FCE-UAM, 2009.

²⁴ Adorno Theodor y Max Horkheimer en “Concepto de Ilustración” en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006, p. 62.

²⁵ Max Horkheimer, *op. cit.*, p. 249

SOBRE LA VERIDICCIÓN EN MICHEL FOUCAULT

*Donovan Adrián Hernández Castellanos**

Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, en definitiva, para un cerco, una guerra o una destrucción. No estoy a favor de la destrucción, sino de que se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar.

Michel Foucault
Soy un artificiero

Mi problema es la política de la verdad. He tardado mucho en darme cuenta de ello.

Michel Foucault
No al sexo rey

1. Focos de experiencia

En su curso de 1982-1983 impartido en el *Collège de France*, Michel Foucault sostuvo que para analizar la *experiencia* había que preguntarse por las “formas de la veridicción.” En efecto, el teórico francés, que desde 1970 tuvo a su cargo la cátedra de “historia de los sistemas de pensamiento”, argumentó cerca del final de su vida que para llevar a cabo este trabajo analítico era preciso hacer alusión a los “focos de experiencia” donde se articulan las formas del saber, las matrices normativas de comportamientos para los individuos y, finalmente, las técnicas con las cuales se constituyen modos de existencia.¹ De esta manera, Foucault se insertaba en una nutrida discusión que, ya en el período de entreguerras, tendría a pensadores como Walter Benjamin, Hannah Arendt y al propio Jean-Paul Sartre, reflexionando sobre la singular relación entre la experiencia y el acontecimiento. Mientras que Benjamin analizaba el *empobrecimiento de la experiencia* en su famoso ensayo sobre Charles Baudelaire, el gran poeta lírico del capitalismo tardío, y Han-

* Profesor Asociado “C” de Tiempo Completo, FFyL-UNAM. Ciudad de México.
<<donovan.ahc@gmail.com>>

¹ Cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2010, p. 19.

nah Arendt escribía aquella monumental monografía que designó como *Los orígenes del totalitarismo*, Sartre, por su parte, comenzaba una reflexión fenomenológica sobre la existencia, el imaginario y el sujeto.²

Lo que aquel creador de *imágenes de pensamiento* (*Denkbildern*) —que supo ser Walter Benjamin— nos legó fue precisamente una descripción dialéctica del *empobrecimiento de la experiencia*, cuyos signos, como sugirió con su peculiar sensibilidad estética el crítico berlinés, son los nuevos designios arquitectónicos de la *Nueva objetividad* (*Neue Sachlichkeit*); mientras que la experiencia requiere del relato y la *mémoire involontaire* que muestra la adherencia del recuerdo en el flujo de la consciencia (cuyo modelo es la novela de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*), las superficies sin ornamentos de las nuevas edificaciones funcionales eliminan la pregnancia del recuerdo y, con ello, del relato.³

Por su parte, Hannah Arendt comprendió, tal vez de manera más radical que la mayoría de sus congéneres, que el fenómeno totalitario no conformaba una línea de continuidad con la herencia moderna del pensamiento político, sino que, antes bien, constituía su propia ruptura: *esa falta de herencia*, esa esencial *acosmia*, que recogió como un lema de las palabras del poeta francés René Char, fue la ruptura radical del mal del siglo. Para la filósofa, el totalitarismo venía a poner punto final a la modernidad y se convertía en el definitivo fenómeno sin origen. En su novedad radical, Arendt buscó coordenadas para orientar su experiencia dañada tanto en la historia del antisemitismo como en el imperialismo europeo. El totalitarismo surgiría, en su reflexión, como esa dinámica capaz de transformar al Estado en un *movimiento de masas*, sostenido por una ideología que mantiene la cohesión del grupo social por medio de la coerción y destruye abruptamente los lazos interpersona-

² Respecto de la comprensión benjaminiana de la *experiencia* remito al lector a la excelente compilación Walter Benjamin, *Obras. Libro I*, vol. 2, Abada, Madrid, 2007; respecto de la filósofa política Hannah Arendt, la referencia obligada sigue siendo *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México, 2004; Jean-Paul Sartre, *La imaginación*, Losada, Buenos Aires, 1976.

³ V. Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2009; elaboré un análisis sistemático de la importancia de la ciudad en la infraestructura del pensamiento del filósofo en mi libro *Arqueologías urbanas, topografías críticas. La dialéctica de la ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, Editorial Parmenia, México, 2020.

les (familiares, laborales, eróticos, etcétera) al convertir a todas las relaciones subjetivas en un aparato de vigilancia y delación. Finalmente, el totalitarismo produce soledad; una soledad esencial que ahoga y sofoca al individuo.

Tal vez —y esto no deja de ser irónico en grado sumo— fuera Sartre quien estuviera más cercano de la posición de Foucault. Sartre, quien antecede al filósofo de Poitiers como la figura del intelectual comprometido en Francia, llegó a ver en los esfuerzos posestructuralistas del joven pensador al último bastión de la burguesía; la razón de ello reposaba en que, a su juicio, libros como *Las palabras y las cosas* o *La arqueología del saber* sustituían la noción del *sujeto fundante del sentido* para colocar en su lugar la operación anónima de las *reglas del discurso*; negando con ello la posibilidad de transformación revolucionaria de la historia.⁴ Sin embargo, a pesar de ese primer encono, Sartre y Foucault lograron construir una amistad sólida —surgida, es muy cierto, de la militancia y el activismo político— que iba más allá de lo coyuntural: el encuentro filosófico tenía lugar precisamente en el hecho de que Sartre, como Foucault, veían a la militancia del filósofo como la búsqueda de la verdad. Pero esta verdad, distante de la Verdad regia de la metafísica, reconciliaba el concepto con la existencia: se trataba, si pudiéramos decirlo en términos clásicos y griegos, de dar con la *vida verdadera*. Y este era el problema para ambos.

Mientras que Sartre resolvía este problema desde el existencialismo, Foucault lo abordaba desde su genealogía del *sujeto de deseo*. Para Sartre la filosofía de la conciencia debía partir del hecho irreductible de que *la existencia precede a la esencia*, de tal modo que estamos condenados a ser libres y que toda claudicación de esta libertad fundamental no es otra cosa que actuar de “mala fe”. Para Foucault, en cambio, no se trataba solamente de elaborar una ontología de la libertad fundamental, sino de dar cuenta de las *prácticas de sí* mediante las cuales el sujeto *daba forma a esta su libertad*. El acuerdo tácito entre ambos consistía en que la *libertad sólo existe como ejercicio*. Mientras que para Sartre este ejercicio reviste las formas de lo imaginario y la literatura o, mejor, del sujeto, lo imaginario y la libertad, para Foucault se trata de las

⁴ Analizo estos puntos de la recepción inicial del trabajo de Foucault en el libro *La crisis en la cabeza. Reflexiones desde Michel Foucault*, Afinita-UNAM, México, 2010.

relaciones —siempre tensas— entre el sujeto, el gobierno y la verdad. Hay, si se quiere, un regreso de Foucault a los viejos temas hegelianos; regreso en el que, irónicamente, hay un reencuentro con el viejo Sartre.⁵

2. Una historia política de la verdad

Un año más tarde, en 1984, Foucault delimitaría este campo de investigación al tipo de actos mediante los cuales el sujeto, al decir la verdad, *se manifiesta* públicamente; lo cual supone el estudio de los actos del “decir veraz”. Esto serían las “formas aletúrgicas”: la serie de actos mediante los cuales se produce la verdad en una sociedad y además esta se manifiesta visiblemente. Se trata de una noción eficaz por cuanto permite analizar los actos del poder político en lo que tienen de públicos y constitutivos de comunidades imaginadas como la “nación” e incluso la “ciudadanía”.⁶ Ya en su curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, se decía el 23 de enero:

[...] al forjar la palabra ficticia *alethourgia*, podríamos llamar “aleturgia” [manifestación de la verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar “aleturgia” a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella.⁷

⁵ El propio Foucault aborda estos aspectos en la fundamental entrevista sostenida con Farès Sassine titulada *Sublevarse*, Catálogo Libros, Chile, 2016.

⁶ Sin referencia explícita a Foucault, conviene ver de Mario Rufer (comp.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, Ítaca, México, 2012. Donde se sostiene que la “nación” es un “concepto-entidad” que, sin estatuto ontológico entre los entes, tiene pese a todo *eficacia discursiva*: moviliza prácticas, produce lógicas de cohesión y exclusión, incluso se constituye en referente de luchas por su transformación, como sucede actualmente en el Ecuador con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y las autonomías indígenas, que lograron la modificación del Estado ecuatoriano que pasó de nación homogeneizante a Estado Plurinacional en la Constitución de 1998. Para una historia más documentada remito al lector a la obra de Ileana Almeida, *et al.*, *Autonomía indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*, Ediciones ABYA-YALA, Ecuador, 2005.

⁷ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Gallimard, París, 2012, p. 8. (La traducción es mía).

Procedimiento de poder, procedimiento de saber y subjetivación, la “veridicción” o el “régimen de verdad” con el cual cada sociedad instauro o distribuye sus propios juegos de enunciados sobre lo verdadero y lo falso constituyen el planteamiento analítico de Foucault. Sería posible leer en retrospectiva todo el conjunto de textos, cursos y entrevistas dictados por el polémico pensador como una “historia política de la verdad”. Por cierto que el propio autor de *Las palabras y las cosas* así lo haría.

En una entrevista de 1971, al ser interrogado por el estatuto de la verdad científica, el artificiero —que ya tenía alguna experiencia política— argumentaba que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad de la verdad y lo que evidencia el error sin más (cosa que hace nuestra *voluntad de verdad* inevitablemente), la cuestión consiste más bien en “ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos verdaderos ni falsos.”⁸

En este argumento resulta evidente que los “discursos de verdad” no están fuera del poder ni carecen de él; circulan, por el contrario, siempre en instituciones, en relaciones económicas, en un régimen político. El discurso está en el orden de las leyes y cada

[...] sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.⁹

⁸ M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, España, 1992, p. 192.

⁹ *Ib.*, p. 198. Hace algunos meses fue público un caso que ejemplifica perfectamente “los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros”; me refiero al episodio protagonizado por investigadores de la UNAM acusados de falsificar datos y gráficas en la *Nature*, revista científica especializada en biología y saberes afines. Finalmente, se demostraría que los investigadores eran inocentes de las acusaciones que se les imputaban, pero ello muestra cómo hay procedimientos que validan o invalidan los discursos en el campo de los saberes.

De ahí que una de las cuestiones políticas más importantes no sea la ideología, sino la verdad misma.

De igual forma, en la entrevista titulada *No al sexo rey* Foucault argumentaba que el problema principal consistía en saber de qué manera el poder ejercido sobre sus diversos dominios había llegado a producir discursos “verdaderos”. “No me propongo —dice el filósofo— la sociología histórica de una prohibición, sino la historia política de una producción de ‘verdad’.”¹⁰ Toda vez que Occidente no se puede disociar del modo en que la “verdad” se produce e inscribe sus efectos sobre lo real (si no, ¿de qué otra manera funcionarían nuestras instituciones? Por cierto que no con el ejercicio de la violencia exclusivamente), esta inquietud había resultado fundamental para el filósofo: “Mi problema es la política de la verdad —afirmaba contundentemente—. He tardado mucho tiempo en darme cuenta de ello.”¹¹ Pero esto último quizá no sea del todo cierto.

3. La materialidad del discurso

Si rastreamos esta preocupación en los textos foucaultianos, encontramos fácilmente que una primera formulación del problema había sido planteada con todas sus letras en la conferencia inaugural de 1970 dictada por Foucault al momento de asumir funciones como catedrático de la “historia de los sistemas de pensamiento”. En ella se lee: “supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.”¹² Entre esos procedimientos de control se cuentan el *comentario*, la *función del autor*¹³ y la *voluntad de verdad*.

¹⁰ M. Foucault, “No al sexo rey”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2011, p. 159.

¹¹ *Ib.*, p. 166.

¹² M. Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 14.

¹³ Que fue ampliamente examinada en su conferencia frente a los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía. V. M. Foucault, *¿Qué es un autor?*, Universidad Autónoma de Tlaxcala,

Ciertamente si nos situamos en el nivel de la proposición, la separación de lo verdadero y lo falso no es arbitraria ni institucional: no hay poder en el mundo que pueda hacer que el enunciado $2+2=5$ sea verdadero, o que la ley de gravitación universal sea relativa a las culturas humanas, etcétera. “Pero —sostiene el filósofo— si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).”¹⁴ La *materialidad del discurso* fue pensada, como bien acota el francés, por los poetas y rétores griegos de la antigüedad clásica, quienes veían su realidad específica en la *eficacia* instrumental de los enunciados, mientras que ha sido la filosofía, principalmente, la que ha desplazado la cuestión hacia el nivel del *significado*.¹⁵

Corresponde al mérito de Foucault haber puesto de manifiesto nuevamente la olvidada problemática de la *materialidad del discurso*:

Me parece que nunca se había dado tanta importancia al hecho de que, después de todo, los discursos son algo que existe —declara a Claude Bonnefoy, un poco pagado de sí mismo—. Los discursos no son una especie de película transparente a través de la cual se ven las cosas, no son simplemente el espejo de lo que

México, 1985. Ahí se dice: “el nombre de autor [...] corre, en cierto modo, en el límite de los textos, los recorta, sigue sus aristas, manifiesta su modo de ser o, al menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto del discurso, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura. El nombre de autor no se sitúa en el estado civil de los hombres, ni se sitúa tampoco en la ficción de la obra, se sitúa en la ruptura que instaura un cierto grupo del discurso y su modo de ser singular.”, p. 20.

¹⁴ M. Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, p. 19.

¹⁵ Para una mayor referencia, remito al lector a los siguientes estudios sobre la retórica y la materialidad del discurso en el pensamiento griego clásico. V. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México, 2004. Para una revisión de la sofística antigua, de vital importancia para este tópico, las referencias son Laurent Pernot, *La retórica en Grecia y Roma*, IIFL-UNAM, México, 2013; Bárbara Cassin, *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008; Jacqueline de Romilly, *The Greatest Sophists in the Periclean Athens*, Clarendon Press, Inglaterra, 1992. Realicé una pequeña contribución al respecto, desde una perspectiva foucaultiana, en el ensayo “Los sofistas ante lo político” en Rafael Soto (coord.), *Libro anual*, Universidad La Salle, México, 2011, pp. 11-27.

es y de lo que se piensa. El discurso tiene una consistencia propia, su espesor, su densidad, su funcionamiento. Las leyes del discurso existen como las leyes económicas. Un discurso es algo que existe como un monumento, que existe como una técnica, que existe como un sistema de relaciones sociales, etc.¹⁶

Aquello por lo que Foucault se interroga es sobre el modo de aparición y funcionamiento del discurso real, sobre las cosas que han sido efectivamente dichas. Se trata, en suma, de un “análisis de las cosas dichas en la medida en que son cosas”.¹⁷

Así pues esta materialidad obtusa, que cuenta con sus propias leyes de formulación y producción de enunciados y saberes, acompaña a la “voluntad de verdad”, que al igual que otros sistemas de exclusión, se apoya en una base institucional.

Este densor específico acompaña la racionalización de las prácticas económicas, por ejemplo, pero también a la palabra prohibida y el régimen de medicación moderna;¹⁸ “pienso además en cómo un conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado sus cimientos o su justificación, primero naturalmente, en una teoría del derecho, después, a partir del siglo XIX, en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad más que por el discurso de la verdad.”¹⁹

Problema de la “veridicción” entonces o, mejor, *análisis histórico de las formas de veridicción*. Casi podría decirse que esta problemática abre la posibilidad de plantear una historia de lo que llamaremos la “experiencia” constitutiva de los sistemas de racionalidad occidentales; ya que Foucault es pluralista, como veremos más adelante.²⁰ En todo caso este es el punto

¹⁶ M. Foucault, *Un peligro que seduce*, Cuatro, España, 2012, pp. 39-40.

¹⁷ *Ib.*, p. 41.

¹⁸ V. M. Foucault, “Nacimiento de la medicina social”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Paidós, España, 1999, pp. 363-384.

¹⁹ M. Foucault, *El orden... op. cit.*, p. 23.

²⁰ En este sentido me atrevo a sugerir que hay una relación estrecha entre el pluralismo de Foucault y el de Max Weber. Si bien suele colocarse a Foucault del lado de la sociología francesa de Emile Durkheim, por su interés en los sistemas y las reglas sociales, lo cierto es que el filósofo parece tener una *afinidad electiva* con el sociólogo alemán, la cuál acompaña dos mo-

arquimédico a partir del cual me gustaría poner en movimiento el conjunto de la *experiencia Foucault* —parafraseando el título del bello libro de Guillaume Le Blanc—, con el objetivo de hacer una descripción arqueológica lo más minuciosa posible.

4. Decir la verdad: sobre la veridicción

Guillaume Le Blanc sostuvo, no sin razón, que la trama del pensamiento foucaultiano va de la arqueología de las *epistemes* al análisis *historizante* de la experiencia.²¹ Este neologismo, un poco burdo, que uso aquí me sirve para designar lo que considero lo propio y peculiar del *procedimiento* foucaultiano; me parece válido tanto para dar cuenta de la *arqueología del saber* como de la *genealogía* en general. El pensador francés no hacía historia, ciertamente; al menos no si por ella entendemos una metodología científica que aspira a la objetividad y neutralidad respecto del conocimiento del pasado. Foucault, por el contrario, *historizaba* los problemas de la actualidad siempre desde una perspectiva *política*, interesada en transformar los fenómenos que describía. En ello radica la fuerza *crítica* de sus trabajos.

Por ejemplo, al *historizar* el nacimiento de las prisiones el filósofo no trataba de hacer un material monográfico sobre la institución penitenciaria, sobre su lugar y justificación dentro del conjunto de las prácticas de reclusión, sino que partía más bien de la “experiencia carcelaria” —siempre singular y colectiva a la vez— que *problematizaba* esta modalidad del ejercicio del poder punitivo. Poder que no se ejerce, por cierto, sin recurrir a la “veridicción”, esto es, a un conjunto de discursos como el criminalístico, el gubernamental, el reformismo ilustrado e incluso el de los medios de comunicación que

mentos de su obra: *i*) su relación con la Escuela de Frankfurt y la filosofía alemana en general (Fichte, Hegel y Ernst Bloch, entre otros), y *ii*) la manera de interesarse por la ética de una forma similar a la que Weber ensayó en su paradigmático estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que le coloca —a juicio de Foucault— al lado de pensadores como Jacob Burckhardt y Walter Benjamin en la estela de quienes se interesaron por las *prácticas de sí* en el pensamiento occidental. Nosotros sumaríamos a esta lista al filósofo ecuatoriano, radicado en México, Bolívar Echeverría.

²¹ V. G. Le Blanc, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

inducen la idea de que la población está en permanente peligro y requiere de seguridad policiacamente entendida. Todo un conjunto de discursos y saberes que aspiran a ser “verdaderos” ante la sociedad.

Quizá por esa razón, como sugerimos al comienzo de este ensayo, Foucault sea un filósofo de la *experiencia*. En efecto, el *intelectual específico* supuso que así como hace años los historiadores mostraron su orgullo por la posibilidad que abrieron de hacer la historia no sólo de las batallas sino también de las instituciones, e incluso de los sentimientos, los comportamientos y el cuerpo, también sería posible hacer ejercicios sistemáticos de *historización* de las *experiencias* fundamentales de nuestra cultura. Entre ellas, sobre todo, la de la “verdad”. “Pronto comprenderán —decía Foucault— que la historia de Occidente no se puede disociar del modo en que la ‘verdad’ se produce e inscribe sus efectos.”²²

La “verdad” entonces *es algo que se produce*, como cualquier objeto. Todavía en un texto de 1975 titulado *La casa de la locura*, Foucault argüía que en el fondo de la práctica científica existe un discurso que supone que la verdad está en las cosas mismas, esperando ser encontrada y descubierta por fin en un proceso *constativo* y racional. A ello el arqueólogo del saber opone otra idea profundamente anclada en nuestra cultura; idea que, contraviniendo las pretensiones epistémicas de la ciencia y la filosofía, considera más bien que la “verdad, como el relámpago, no nos espera en cualquier lugar donde tengamos la paciencia de espiarla y la habilidad de sorprenderla, sino que tiene momentos propicios, lugares privilegiados, no sólo para salir de la sombra, sino directamente para *producirse*.”²³

La “verdad”, en consecuencia, es también un hecho *producido*: existen relaciones de producción de la “verdad” y nuestras sociedades las han pensado, disponiendo sus lugares con paciencia; pues —y esto resulta fundamental— también hay una *geografía de la verdad*. Su cronología, dirá Foucault en este olvidado texto, es la de las coyunturas que le permiten llegar como un acontecimiento:

²² M. Foucault, “No al sexo rey”, *op. cit.*, p. 159.

²³ M. Foucault, “La casa de la locura” en Franco y Franca Basaglia (comps.), *Los crímenes de la paz*, Siglo XXI, México, 3ª edición, 1987, p. 135.

Se podría encontrar en nuestra historia toda una “tecnología” de esta verdad: localización de los lugares, calendario de sus ocasiones, saber de los rituales en medio de los cuales se produce. Ejemplo de esta geografía: Delfos, en donde la verdad hablaba, lo que sorprendía a los primeros filósofos griegos; los lugares de retiro en el antiguo monasterio, el púlpito del predicador o la cátedra del magisterio, la asamblea de los fieles. Ejemplo de esta cronología: la que encontramos muy elaborada en la noción médica de crisis y que siguió siendo tan importante hasta fines del siglo XVIII. [...] En otro orden de cosas, también la prueba judicial era una forma para disponer la producción de verdad. La ordalía que sometía al acusado a una prueba o el duelo que enfrentaban acusado y acusador [...] era una forma de decidir de qué parte Dios ponía *ahora* aquel suplemento de fortuna o de fuerza que procuraba el éxito a uno de los dos rivales [...].²⁴

Del orden litúrgico de la palabra profética del oráculo, pasando por la racionalidad médica, hasta llegar al arcaico derecho teutónico de la prueba de fuerza, tenemos los escenarios y cronogramas, la geografía y la cronología entera de los *actos aletúrgicos* que son —no está de sobra recordarlo— siempre válidos para una sociedad durante un período determinado y determinable.

Hay, junto con la “tecnología de la verdad”, todo un conjunto ritual muy férreamente codificado en nuestras sociedades, todo con el fin de *producir la verdad*. De ahí que la verdad no se encuentre en el orden de lo que es, sino de lo que acaece: la verdad es *acontecimiento*. Ella no es constatada sino provocada, su producción es apofántica. No se da mediante instrumentos, se la provoca a través de rituales astutos, calculados en sus ínfimos detalles, *chinescos*; es del orden de la *estrategia* y no del método. Finalmente, ante tal acontecimiento que se produce mediante la irrupción aleatoria, es posible decir que no se trata aquí de la relación del objeto con el sujeto de conocimiento; es, mejor, una relación ambigua, siempre reversible, belicosa, de autoridad y dominio en vez del orden pautado por la medida de la razón: la verdad es una relación de guerra. Todo este conjunto de reglas, estrategias, procedimientos, cálculos y combinaciones que permiten obtener ritualmente la producción de la verdad; toda esta “tecnología de la verdad”, en suma,

²⁴ *Ib.*, p. 136. (Cursivas en texto).

se oponen en nuestra civilización a la praxis científica y el discurso filosófico que han descartado —con un gesto soberbio sin duda— a las prácticas *ale-túrgicas* como un *saber menor*, del orden de lo prescindible, un *saber sometido* en última instancia. El paso de la verdad-prueba a la verdad-constatación ha sido, a no dudarlo, un hecho decisivo de toda nuestra cultura moderna. “La historia de esta superposición sería poco más o menos la historia misma del saber occidental desde los tiempos del medioevo: historia no del conocimiento sino del modo en que la producción de la verdad ha tomado forma y se ha impuesto la norma del conocimiento.”²⁵

5. Breve historia de la producción de la verdad

Foucault señala tres hitos dentro de este proceso. El primero: la institucionalización generalizada del *procedimiento de investigación* en la práctica política y judicial, civil tanto como religiosa, que adquiere justamente la forma de la investigación; tecnología correlativa al desarrollo del Estado y a la paulatina aparición, entre los siglos XII y XIII, del poder político del feudalismo. En el absolutismo, un sujeto soberano tiene función de universalidad y un objeto de conocimiento que debe ser reconocible por todos, por cuanto ya está dado en las penas. Función administrativa de las justicias, por tanto.

El segundo momento se situaría justo en la época en la que este procedimiento jurídico-político pudo y tomó cuerpo de hecho en una tecnología que permitía establecer una relación de conocimiento con el mundo bajo la forma de la investigación de la naturaleza. “Esta gran inversión tecnológica probablemente data de la época de la navegación, de los grandes viajes, de aquella inmensa ‘inquisición’ que ya no se centraba en los hombres y sus bienes sino en sus riquezas; data de la conquista del mar más bien que de la tierra.”²⁶ Dentro de la infraestructura tecnológica y civilizatoria de la verdad

²⁵ *Ib.*, p. 138.

²⁶ *Loc. cit.*

el viaje ha introducido, así, el elemento de lo universal que puede constatare *urbi et orbi*. Desde entonces la verdad ya no tiene la necesidad de ser descubierta, ella se presenta cada vez que se la busca con ahínco.

Por último, el tercer elemento que llevó a Occidente de la verdad-prueba a la verdad-constatación está situado en los últimos años del siglo XVIII, cuando los fenómenos constatables pudieron ser y fueron producidos por medio de instrumentos de tipo universal; desde entonces la física, la química y la electricidad no dejaron de desarrollarse y de refinar sus métodos. A partir del momento en que lo verdadero adquirió la condición de ser repetible, constatado, controlado artificialmente en un ambiente regulado para finalmente ser medido, la experimentación científica no fue otra cosa que una investigación conducida sobre hechos provocados en un laboratorio, constatables en todo momento por el sujeto de conocimiento.

Para Foucault esta gran transformación de los procedimientos del saber claramente acompaña a los cambios esenciales de las sociedades occidentales: surgimiento político del Estado, extensión de las relaciones mercantiles a escala mundial, puesta en obra de las grandes técnicas de producción. “Pero también es claro que, en estas modificaciones del saber, no se trata de un sujeto de conocimiento que es afectado por las transformaciones de la infraestructura, sino más bien por formas de poder-y-de-saber, de poder-saber que funcionan y que tienen efecto a nivel de la ‘infraestructura’ y dan lugar a la relación de conocimiento (sujeto-objeto) como norma del saber.”²⁷ Lo que no deja de hacer de este evento un acontecimiento singular. Se trata, empero, siempre de la *política de la verdad*.

Por consiguiente, cuando en 1983 Foucault aclara lo que significa, para él y para el trabajo que había realizado a lo largo de todos estos años, poner en marcha una “historia de los sistemas de pensamiento”, el artificio de definir que la articulación de formas de saber, dispositivos de poder y prácticas de sí constituyen lo que puede llamarse “foco de experiencia”. Lo que supone, como procedimiento típico de Foucault, no comenzar el análisis histórico basado en universales tales como la “ciencia”, el “Estado” y el “sujeto”, sino

²⁷ *Ib.*, p. 139.

de comenzar a analizar en aquellas *experiencias* históricas y concretas, siempre específicas y puntuales, las condiciones de emergencia de *problematizaciones* realizadas por nuestra cultura, sobre las ciencias, por ejemplo, pero también sobre el gobierno de los hombres y las prácticas de la veridicción con las cuales algunos individuos dirigen la conducta de los demás.

Después de todo, escribía Foucault en la Introducción al *Uso de los placeres* de 1984,

[...] aquello a lo que me he sujetado —aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años— es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado.²⁸

Lo que también es válido para su proyectada genealogía de la sexualidad occidental, que veremos sobre el final de este capítulo, pero cuya definición es válida para todo el resto de su producción teórica. Foucault trató de dar cuenta de cómo, mediante qué procedimientos,

[...] se había ido conformando una “experiencia”, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad” abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por la tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia —si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.²⁹

²⁸ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 15ª edición, 2003, p. 10. La idea de “juegos de verdad” indudablemente está emparentada con la de “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein, que permite comprender que el discurso es sobre todo una práctica regulada que tiene sus propias normas formativas. Cabría hablar, en este argumento, de una *pragmática de la verdad*: se trata de la serie de actos que, para una sociedad, establecen los criterios normativos de lo que puede ser considerado como verdadero en momento dado; problema institucional en la medida en que cada ciencia o disciplina, cada formación del discurso, regula su propia producción de enunciados. Actualmente este planteamiento continúa vigente, sobre todo si pensamos que la nueva *lingua franca* de la globalización es el inglés, como antes fue el latín.

²⁹ *Ib.*, pp. 7–8.

Pero esta genealogía de las prácticas por los cuales los individuos hacen la “experiencia” de sí mismos mediante los diversos registros en los que se inscribe la “sexualidad”, también nos permite comprender de qué manera Foucault hizo la arqueología de la “experiencia” por la cual los sujetos se constituyen como objetos de conocimiento científico mediante los juegos pragmáticos de la veridicción,³⁰ e incluso nos explica cómo es que el artífice, como gustaba llamarse, realizó la genealogía de la “experiencia” punitiva y las prácticas del encierro junto con las técnicas de gobierno de la racionalidad política de Occidente. Se trata así de las relaciones históricas entre el sujeto y la verdad constituidas en los diversos períodos de los sistemas de pensamiento que llegan a la modernidad.

6. Sobre verdad y gobierno

El saber, el poder y la subjetividad como *experiencias* singulares e históricas: este era, pues, el proyecto general de un pensamiento foucaultiano que los encaró desde el ángulo de los sistemas de racionalidad, del conjunto de las prácticas meditadas y discursivas que conforman el cruce de estos registros de análisis desde la “veridicción” occidental. Se trataba entonces, así lo pensaba Foucault siempre en 1983, de mostrar en *Las palabras y las cosas* que

³⁰ Eso sería *Las palabras y las cosas*, una arqueología de las ciencias humanas, leída, claro está, en retrospectiva. Como afirma Philippe Sabot, con una claridad pasmosa: “En cierto sentido, *Las palabras y las cosas* reconstruye una historia de la verdad, pero esta se entiende más bien como la historia de las formas de la verdad, indisociables de la de las funciones de validación epistemológica de los discursos. Esa ‘historia arqueológica’ de la verdad tiene como correlato metodológico la primacía de la discontinuidad: privilegia la ruptura entre órdenes de veridicción incomparables en relación con la construcción retrospectiva del advenimiento de las verdades actuales. [...] Esas consideraciones epistemológicas sobre el análisis arqueológico y sobre la forma crítica adoptada por este análisis, en tanto propone una historia de la verdad, están aquí al servicio de una demostración que se apoya en cierta ontología del lenguaje.” P. Sabot, *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 14. En este sentido la verdad es para Foucault una norma que rige a la cientificidad, lo que implica que la validación de una teoría científica no depende tanto del pasaje del error a la verdad, sino de la constitución histórica de un sistema de enunciados, conceptos, y métodos que constituyen un “régimen de veridicción”, una *política de la verdad*. Para consultar la recepción inmediata de este libro de 1966 no está de más consultar el siguiente compendio de artículos: P. Burguelin, *et al.*, *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.

la arqueología de la formación de los saberes de los siglos XVII y XVIII (como la historia natural, el análisis de las riquezas y la gramática general) no consistía en poner en juego una historia de las representaciones, los hábitos mentales colectivos ni del imaginario, sino que tal esfuerzo analítico indagaba sobre las condiciones históricas de posibilidad de diversos saberes; el proyecto del libro de 1966 consistía en señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, “estudiar en estas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción.”³¹ Esto es, desplazar la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, de las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de las ciencias humanas por ejemplo, y estudiar dichos saberes como formas reguladas de veridicción.

Como decía en entrevista con C. Bonnefoy: “Cuando he hablado de un autor, siempre he tratado de no tener en cuenta sus datos biográficos ni los del contexto social y cultural del campo de conocimiento en los que haya podido nacer y formarse. En cierto modo, siempre he tratado de prescindir de lo que suele llamarse su psicología para hacerle funcionar como puro sujeto hablante.”³² De la misma manera, al encarar el análisis de las matrices normativas de comportamiento se trataba de estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. “También aquí el desplazamiento consistió en lo siguiente: pasar del análisis de la norma al de los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos, de gubernamentalidad. Y en ese caso tomé el ejemplo de la criminalidad y las disciplinas.”³³ Por último, al analizar el tercer eje de la *experiencia*, el referido a la constitución del modo de ser del sujeto, había que partir menos de una teoría previa del sujeto que de un trabajo histórico minucioso sobre las diferentes formas mediante

³¹ *El gobierno de sí... op. cit.*, p. 20. Dominique Lecourt también argumentaba que el arqueólogo francés operaba un desplazamiento de las ciencias hacia el saber en general, v. *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978; también D. Lecourt *et al.*, *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Nueva Visión, Buenos Aires, sin fecha.

³² M. Foucault, *Un peligro... op. cit.*, p. 32.

³³ M. Foucault, *El gobierno de sí... op. cit.*, p. 21.

las cuales el individuo se constituye como sujeto de la sexualidad, por ejemplo. Dicho de otra forma, había que desplazarse también de la cuestión del sujeto y emprender el análisis de las *formas de subjetivación*, trabajando estas experiencias como técnicas y tecnologías de subjetivación o, como también podría decirse, comenzar a estudiar la *pragmática de sí*. Triple operación en consecuencia:

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: éstas eran las diferentes vías de acceso mediante las cuáles intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar “experiencias”.³⁴

En este ensayo hemos tratado de mostrar que Foucault hace este análisis arqueológico y genealógico de la *experiencia* desde el punto de vista de la *historia política de la veridicción* occidental.

³⁴ *Ib.*, pp. 21-22.

Bibliografía

- Almeida, Ileana *et al.*, *Autonomía indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*, Ediciones ABYA-YALA, Ecuador, 2005.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México, 2004.
- Benjamin, Walter. *Obras. Libro I*, vol. 2, Abada, Madrid, 2007.
- _____. *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2009.
- Burguelin, P. *et al.* *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- Cassin, Bárbara. *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México, 2004.
- Foucault, Michel. *¿Qué es un autor?*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 1985.
- _____. “La casa de la locura” en Franco y Franca Basaglia (comps.), *Los crímenes de la paz*, Siglo XXI, México, 3ª edición, 1987.
- _____. *Microfísica del poder*, La Piqueta, España, 1992.
- _____. “Nacimiento de la medicina social”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Paidós, España, 1999, pp. 363-384.
- _____. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 15ª edición, 2003.
- _____. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2005.
- _____. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2005.
- _____. *Seguridad, territorio y población*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- _____. *Defender la sociedad*, FCE, México, 2006.
- _____. *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- _____. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2011.
- _____. *Un peligro que seduce*, Cuatro, España, 2012.
- _____. *Du gouvernement des vivants*, Gallimard, Francia, 2012.
- _____. *Sublevarse*, Catálogo Libros, Chile, 2016.
- Hernández Castellanos, Donovan Adrián. *La crisis en la cabeza. Reflexiones desde Michel Foucault*, Afinita-UNAM, México, 2010.
- _____. “Los sofistas ante lo político” en Rafael Soto (coord.), *Libro anual*, Universidad La Salle, México, 2011, pp. 11-27.

- _____. *Arqueologías urbanas, topografías críticas. La dialéctica de la ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, México, Parmenia, 2020.
- Le Blanc, Guillaume. *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Lecourt, Dominique. *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978.
- _____ et al. *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Nueva Visión, Buenos Aires, sin fecha.
- Pernot, Laurent. *La retórica en Grecia y Roma*, IIFL-UNAM, México, 2013.
- Romilly, Jacqueline de. *The Greatest Sophists in the Periclean Athens*, Clarendon Press, Inglaterra, 1992.
- Rufer, Mario (comp.). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, Ítaca, México, 2012.
- Sabot, Philippe. *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *La imaginación*, Losada, Buenos Aires, 1976.

II · VERDAD PRAGMÁTICA

LA BATALLA POR EL SENTIDO: ASPECTOS SIMBÓLICOS DE LA POLARIZACIÓN POLÍTICA

*Diego Calcáneo Aguilar**

La reflexión científica sobre lo político y lo social parte del paradigma racionalista de la modernidad ilustrada, teniendo como consecuencia pensar en una sociedad dividida entre dos aspectos, lo racional por un lado, fuente de ideologías en aras del progreso, de la libertad, de la igualdad y la fraternidad y; por otro lado, lo irracional, relacionado con la barbarie, el salvajismo de las colectividades, el pensamiento religioso y mítico de la sociedad. Lo que representó un impedimento para poder construir un saber alrededor de las pasiones de la razón y la política, o en otros términos, “lo irracional” del pensamiento racional y político. Este esfuerzo se ve representado por las perspectivas de lo imaginario y lo simbólico desde un pensamiento hermenéutico que permite comprender la imagen inconsciente cargada de sentido que anima todo pensar y acción humanas, aún del ser humano moderno. Este trabajo tiene como objetivo el comprender la relación de lo imaginario, dador de sentido antropológico, con lo político en cuanto a las opuestas orientaciones ideológicas de derecha e izquierda. Lo cual permite a su vez comprender las estructuras simbólicas detrás del pensamiento político, llevando a la consideración sobre la política más allá de la cuestión ideológica, gracias al alcance que el sentido simbólico tiene hacia la afectividad y la vida cotidiana superando la esfera abstracta del lenguaje.

Jose txo Beriain propone un entendimiento complejo de la relación entre la modernidad y los dioses para entender la estructura simbólica de las

* Profesor adjunto de la licenciatura en psicología de la UAM-X. Colaborador del Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México, <<dcalcano@correo.xoc.uam.mx>>

sociedades modernas.¹ Aquí los dioses expresan los valores socialmente creados por diferentes esferas de actuación y de valor como la ciencia, la moral, el arte, la política, el derecho, la técnica, etcétera, que liberados de la esfera religiosa y gozando de su propia autonomía, se presentan ahora como ídolos mediante la idea de nación, el dinero, o el grupo étnico a la manera de nuevos patrones de identificación social. Beriain conoce a esto como el politeísmo funcional, que se caracteriza por su contenido secularizado. Las sociedades modernas obtienen así su carácter desde la diferenciación funcional en las esferas política, cultural, económica, etcétera. Esto obliga a la modernidad a aceptar su orfandad y crear para sí misma sus elementos cognitivos, normativos y estéticos a través de la racionalización, de tal forma que es la razón la que se presenta como el baremo de la imagen moderna del mundo.

Ahora bien, esta situación cultural se complejiza gracias a la radicalización de dichas esferas de diferenciación moderna, denunciando el abuso y el vaciamiento de sentido de los contextos vitales por la intrusión de la objetividad abstracta de la racionalidad y el dinero. Así, la posmodernidad cuestiona los mismos bastiones de la modernidad: la historia, la razón y la representación. Pasando a caracterizarse por el fin de las metanarrativas tales como la dialéctica hegeliana o la revolución marxista, así como por la ausencia de fundamento, desde la herencia de Nietzsche y Heidegger, para señalar que después de la muerte de dios, todo es producto de la contingencia. De esta manera, desde la modernidad se pasa de la jerarquía como principio de orden, a la heterarquía de valores en la posmodernidad, una pluralidad de sistemas.

Estas cuestiones representan para el autor realizarse una pregunta sobre la evolución de la sociedad, ya que, si bien el monoteísmo religioso dio una respuesta que ha gozado de recepción durante 2000 años; para el desarrollo del capitalismo tardío, es un monoteísmo que se transforma en un sí mismo múltiple. Esto marca la diferenciación que tendrá la religión de la

¹ Jostexo Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona, 2000.

política y más tarde de la economía. Esta metamorfosis del monoteísmo religioso al politeísmo cultural no es una vuelta al politeísmo griego, sino que es un cambio en la estructura de conciencia de la modernidad que ya no le da cabida a una estancia central. Aun con ello, las instancias secularizadas de la modernidad que pueden ser la verdad, la belleza, el placer, la bondad, la paz, la patria o la justicia necesitan de igual valor que encuentre un motivo de fondo en la vida humana (ya sea consciente o inconsciente).

Es una fe religiosa ya secularizada en la modernidad lo que toma lugar aquí como objeto de elección, que toma al alma humana como templo del politeísmo moderno. Un hecho innegable en una sociedad posmoderna donde hay fundamentalistas del mercado, del poder, de la tecnología o de diferentes religiones. Dando al traste en las conexiones que se manifiestan entre las acciones humanas y la esfera de lo sagrado, mediante la interpretación de la imagen que lo sagrado proyecta en el alma humana a través de la diferenciación de esferas de acción de la modernidad del politeísmo funcional. Esto permite hablar de la configuración simbólica existente entre los “patrones de significado” y las formas de representación colectiva. De tal forma que la modernidad secularizada esta habitada por un politeísmo funcional que al mismo tiempo descansa sobre un magma de constelaciones que conectan al ser humano con el sentido existencial-antropológico, y que gracias a lo imaginario simbólico, se ve relacionado con el grueso de tradiciones culturales modernas y premodernas de forma simbólica.² Si bien la modernidad permite el desencantamiento del mundo, esto solo ocurre en un nivel superficial, ya que hasta la actitud más racional se ve relacionada con un sentido antropológico existencial que la soporta simbólicamente.

La experiencia afectiva y existencial es insoslayable para el ser humano aun en la forma del sinsentido. Y al contrario de la interpretación del grueso de la tradición occidental, esta experiencia primitiva, afectiva, matricial y psicosocial no queda relegada por una superestructura racional o lingüística que define la situación humana, sino que se encuentra como basamento de la experiencia humana y su construcción teórica, así como en su acción

² *Op. cit.*, pp. 9-22.

política, encontrando expresión simbólica en ellas mismas. Esto puede quedar ejemplificado por la correspondencia ontogenética y filogenética de la especie, en cuanto a que el desarrollo subjetivo y lingüístico del recién nacido va a estar determinado por la calidad afectiva y comunicativa de su relación previa con la figura materna; de la misma forma, es la experiencia psicosocial la que va a determinar el desenvolvimiento cultural de las colectividades.

Esta relación entre la fuente de sentidos, el fundamento afectivo de la experiencia humana, o los patrones de significado, con la misma experiencia y el ámbito de la acción y el discurso humano, viene a marcar una correspondencia entre los ámbitos cartesianamente diferenciados del cuerpo y la mente, que para la lingüística contemporánea se expresa en la diferencia entre significado y significante, ya que se considera al lenguaje como independiente de la esfera afectiva y corporal previa de la experiencia humana. La dinámica de los patrones de sentido que animan a las construcciones humanas rompe con esta dualidad ya largamente instaurada en el pensamiento científico, mostrando un lenguaje no independiente y flotando como significado vacío, sino como dependiente y determinando por la estructura afectiva previa.

Esquemas de la imaginación

La correspondencia simbólica tiene alcances integrales en la experiencia humana, un hecho anotado por Gilbert Durand y su recorrido transdisciplinario y filosófico sobre las ciencias humanas. Esto le permitió construir la noción de trayecto antropológico, para señalar que no hay ámbito de la experiencia humana que no se encuentre teñido de alguna coloración simbólica, nacida de la misma historia de la especie humana en la interacción entre la psique y el ambiente, de ahí que lo imaginario sea pensado como intersticio entre dos ámbitos aparentemente irreconciliables. Es en la introducción de su obra a lo imaginario³ donde Durand ilustra la manera cómo pensó dicho ámbito intermedio desde la herencia de los estudios de las imágenes poéti-

³ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, FCE, México, 2004.

cas y oníricas y su homologación hacia los procesos racionales de parte de su maestro Gaston Bachelard, y la posterior prolongación que él mismo realiza desde las importantes homologías que encontraba entre los postulados de su maestro con cierto sector subversivo de la física, la reflexología, la psicología y la sociología.

Durand obtendrá en Carl Gustav Jung un nombre y una figura para caracterizar a los patrones de sentido que encontraba entre lo biológico, lo psíquico, lo social, lo lingüístico, lo artístico, lo onírico y lo religioso; aunque siendo fiel a la tradición kantiana, ofrece a dichos patrones una esquemática trascendental que se imprime en todo discurso y acción humanas confiriéndole sentido de manera simbólica, un sentido soportado por el paso de la especie sobre el tiempo, ya que se encuentra relacionado con la gama de experiencias y construcciones humanas de todo lugar y tiempo.⁴ Así, no es posible para el ser humano moderno poder escapar de la gama imaginaria de sentidos, y que Freud descubre de forma reprimida de la conciencia. El ya clásico iceberg freudiano se comprende por cuanto la experiencia humana nunca es enteramente consciente y siempre se encuentra cargada del soporte de sentido proveniente de aquel ámbito imaginario.

Desde el psicoanálisis podemos pensar que hubo un derrumbe de la obiedad, de lo supuestamente evidente de la vida, para adentrarnos en la parte profunda que tenemos como seres con psique o “alma”, y proyectarla en todos lados, en cualquier dualidad y diferencia cósmica. Y es que nada escapa de la valoración, cuando la actividad humana por valorar no parece ser su creación sino su imposición, en la paradoja subjetiva-objetiva que plantea, estando connotada por complejos imaginarios que parecen “poseer” el todo del momento, desde los hábitos cotidianos hasta las instituciones sociales, desde el afecto hasta el discurso. De ahí que se pueda decir que la hegemonía en la sociedad y en la cultura es expresión simbólica de lo imaginario y su axiología productiva de las diferentes áreas o ámbitos de expresión humana, siendo lo ideológico, lo institucional y lo político unas de ellas. Tanto las vi-

⁴ *Ib.*, pp. 421-429.

das singulares como los sistemas institucionales de una sociedad participan del principio imaginario que entrelaza todo aspecto de la vida humana.

Gilbert Durand y Josetxo Beriain nos introducen a la determinación simbólica de cualquier acción y discurso humano. Un símbolo que no permanece en sí mismo como construcción abstracta del lenguaje, sino que es condición del mismo lenguaje, en el sentido de que se mantiene unido a aquel soporte de sentido que lo imaginario representa, y que por su constancia permite pensar en la relación homológica entre diferentes instancias autónomas de la experiencia (afecto, hábito, discurso, cosmovisión, etcétera) todos ellos teñidos de alguna imagen simbólica. El punto clave que se permite desde estas reflexiones es aquel de la política como ámbito de expresión y acción humana y que, por lo tanto, también estará teñida de la coloración simbólica que contextual y subjetivamente soporta, por medio de un sentido, a las construcciones políticas en materia teórica y práctica. Por ello, no habrá actividad política que no esté configurada simbólicamente desde la experiencia antropológica subyacente.

Desde la hermenéutica y la antropología simbólicas, el lugar de encuentro epistemológico es el de lo imaginario como movimiento o tendencia perpetua entre lo subjetivo y objetivo; un lugar previo, constitutivo del *anthropos*, con su propia organización y dirección. Su contenido fundamental es un caudal de imágenes que, como representación interior de una realidad percibida, son portadoras de un sentido axiológico que tiene aspectos que asaltan al entendimiento, ya que son representaciones las que realizamos como seres humanos y es la propia psique la representación que incesantemente se representa a sí misma.

Para adentrarse en las cuestiones políticas y sociales desde esta perspectiva simbólica, fue menester tomar como punto de partida la propuesta de John Beasley-Murray de una teoría de la poshegemonía como replanteamiento teórico de la hegemonía,⁵ ya que así se puso de manifiesto la tensio-nalidad básica entre lo subjetivo y lo objetivo que se presenta evidente en la dinámica social. Esto se percibe en la puesta en escena de la metodología de

⁵ Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

la inmanencia colectiva del afecto, en los hábitos socialmente instalados y en el movimiento anónimo e insurrecto de la multitud, en resistencia contra las estructuras trascendentes de lo social, encarnadas en instituciones e ideologías.

Por otro lado, el simbolismo imaginario y su influencia en la misma disertación y reflexión sobre lo político, puede ser pensada desde la teoría sociológica de Pierre Bourdieu con la noción de *habitus*.⁶ Esta noción se le presenta al argelino-francés como forma de entender el orden social con la concepción de que las instituciones actúan directamente sobre el cuerpo, a la manera de ideologías corporizadas, que mediante la repetición de las prácticas se realizan sistemas de hábitos que no solamente se encargarán de asegurar la repetición de un sistema sino que tendrá también el rasgo de generar, ya que el hábito viene de la creencia, que por sí misma tiene la capacidad de producir actitudes y cambiar la vida en general. El hábito es el motor de la acción y de esta forma marca la doble inscripción del estado mediante la representación y el hábito.

Así, en posición crítica con el concepto de la agencia subjetiva de la acción social así como del concepto llano de estructura, Bourdieu presenta al hábito como estructura estructurada predispuesta para funcionar como estructura estructurante, devolviendo la praxis al conjunto de la sociedad lo que se consideró acción del sujeto trascendente, retratando una ontología de la reproducción social subyacente a la representación. Aquí entra en juego el espacio social como *locus* principal del hábito, ya que se estructura en oposiciones (arriba, abajo; derecha, izquierda; luz, sombra; seco, húmedo) y así codifica oposiciones sociales (disposiciones de los hogares, relación hombre-mujer, público-privado).⁷ De tal forma que habitar un espacio es una segunda naturaleza, a la manera de una comprensión instintiva del mundo.

La cuestión de un espacio habitado en base a sentidos que lo codifican de forma simbólica, puede ayudar a introducir la relación que tiene la orientación política en la acción y en el discurso con los sentidos antropológicos

⁶ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1977.

⁷ *Ib.*, p. 89.

que le subyacen. Lo que a su vez permite una interpretación simbólica de la praxis política para averiguar dichos motivos antropológicos que la animan, más allá de una supuesta autosuficiencia de la racionalidad en el quehacer político. Esto nos dirige hacia una comprensión de la dinámica entre las polarizaciones políticas de una sociedad, que desde la importancia de la necesidad de equilibrio psicosocial que el tránsito simbólico realiza entre las diferentes esferas de acción humana, nos permite interpretar discursos y acciones políticas con base en dicho equilibrio y desde ahí considerar su capacidad para sostener la comunidad humana.

La interpretación simbólica es una confluencia teórica alrededor de la interacción subjetiva-objetiva de lo social, cuando entre las identidades colectivas, sus prácticas y sus instituciones se expresan simbólicamente motivos antropológicos estructurales, y que como tal son su soporte de sentido: fundamento imaginario de realizaciones humanas. Esta consideración teórica se vuelve importante; ya que postular lo imaginario como mediación es perfilarlo más acá de objetivismos que le atañen este momento de sentido a la abstracción del Estado, al contrato social o a un arreglo hegemónico, aunque también más allá de ver en la formación social un espontaneísmo afectivo o atribuciones inmanentes de intercambio social como motivo de su constitución y fundamento.

Aquí se vuelve central otro concepto de Durand, la cuenca semántica, que quiere decir un aire de familia que enlaza la epistemología, las teorías científicas, la estética, los géneros literarios, las visiones del mundo, a la manera de “torrentes” que forman corrientes de pensamiento y acción. Esto tiene como consecuencia, según “la división de aguas” de los mismos, la agrupación en escuelas, partidos, por medio de “confluencias” y finalmente “el río obtiene nombre” cuando los mitos, leyendas y diferentes formas de la lengua refuerzan lo acontecido en la historia. Esto enmarca el despliegue de una “tópica sociocultural” donde los mitos y sus núcleos arquetípicos actúan como el implicante general de las relaciones explícitas de un medio sociocultural. Así, la tópica sociocultural se desglosa en el “ello social” analizado

por los mitólogos, el “yo social” pasible de la psicociología, y el “superyó”, el consciente colectivo en tanto que dominio de los análisis institucionales, de las codificaciones jurídicas y de las reflexiones pedagógicas.

Las imágenes son un “personaje en busca de actor” en el drama socio-cultural de una sociedad particular dentro de las dinámicas imaginarias de las culturas; mediante las tópicas socioculturales que constituyen los *sermo mythicus*, y los periodos de la explosión y de la latencia de un mito, que corresponden a la recepción generalizada de un imaginario social y aquella que la precede caracterizada por el rechazo y la clandestinidad cultural; así corresponden todas las analogías acuáticas que Durand usa,⁸ para dar cuenta de valores, normas, visiones del mundo, maneras de hacer, creencias, costumbres que subrepticamente se inmiscuyen en los imaginarios sociales ya instituidos hasta encontrar poco a poco su propia institución. Entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo inmanente y lo trascendente, el “motor de la historia” es el lugar intermedio ocupado por el trayecto antropológico de lo imaginario, como la génesis recíproca entre lo impuesto y lo nuevo, entre lo instituido y lo instituyente, de lo que se caracterizan las formaciones sociales *in situ*. Es así como la misma praxis instituyente participa del río anónimo de lo social histórico o de la cuenca semántica como simbólica de lo imaginario en los afectos, hábitos, gestos, creencias, visiones del mundo e instituciones de una sociedad.

Hermenéutica simbólica de las construcciones políticas

Desde la presencia ineludible de lo imaginario en las construcciones antropológicas, se permite una interpretación simbólica de los discursos y acciones políticas, tal como Durand lo realiza para el conjunto sociocultural de occidente en el patrón de sentido prometeico,⁹ o como puede ser realizado para la diversidad de obras de la cultura, así como para cosmovisiones culturales,

⁸ Gilbert Durand, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 137-139.

⁹ Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 34-35.

tal como Andrés Ortiz-Osés para la cultura vasca.¹⁰ Este tipo de interpretación se permite gracias a la toma de consciencia del enlazamiento ontológico (cuenca) del imaginario propio de una sociedad, para las medidas políticas tomadas en ámbitos tanto inmanentes (afectos y hábitos) como trascendentes (instituciones) en los cuales se perfila la caracterización de la psique colectiva, teniendo como baremo la autonomía de su institución por medio del equilibrio de lo imaginario entre las diferentes esferas de intercambio social. De esta forma, la dinámica social forma parte de la simbólica de las imágenes, viéndose representadas en los afectos, hábitos e instituciones, mediante los esquemas en donde se expresan las estructuras imaginarias a la manera de diástoles y sístoles de imágenes que informan la colectividad inherentemente politeísta de las sociedades.

Al ser un caudal de imágenes psico-antropológicas, esta instancia dinámica de sentido recibe el nombre de imaginario desde su postulado con Gaston Bachelard, considerándose que se muestra “en medio” de cualquier par de opuestos siendo su posibilidad de diálogo. Este tercer término está encarnado en el lenguaje y su dimensión simbólica. A decir de Luis Garagalza, la hermenéutica filosófica ve una cuestión en donde la subjetividad se fusiona con su horizonte objetivo a través del lenguaje, mientras que la antropología filosófica ya veía que el lenguaje pasa a ser articulación simbólica de la experiencia en diferentes formas míticas o científicas. Ahora bien, la hermenéutica filosófica va a concordar con la psicología profunda, cuando desde aquí se postula el “tercer mundo” del alma (simbólica), en la relación no represora entre lo arquetípico-inconsciente y la conciencia racional o diurna.¹¹

Esto pone en la mesa que detrás del lenguaje yace la cuestión de lo imaginario, como aquel “núcleo de arquetipos o imágenes que vienen a configurar la experiencia de lo real en el ser humano”, y es en ese nivel donde se

¹⁰ Andrés Ortiz-Osés, *La Diosa Madre*, Trotta, Madrid, 2000.

¹¹ Luis Garagalza, *El sentido de la hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 2014, pp. 103, 108-109.

configura el sentido.¹² La simbólica de lo imaginario descansa, para Durand y Andrés Ortiz-Osés, en tipologías estructurales que tienen como base interpretativa tanto regímenes de la imaginación como estructuras simbólicas y arquetípicas respectivamente. Desde estructuras diurnas de lo imaginario o el llamado patriarcalismo, referidos a la separación del ser o de la conciencia humana del devenir del mundo y marcadas por los valores de la trascendencia, el heroísmo y la racionalización. Como también estructuras nocturnas para Durand, o matriarcalismo para Ortiz-Osés, caracterizados por la indiferenciación o fusión del ser y el mundo, en donde este, lejos de ser objeto a superar, se vuelve refugio y antesala del ser.¹³

Para Durand hay tres estructuras que establecen diferentes tipos de relación dentro de dichos regímenes. Mientras el régimen diurno de la imagen se configura con base en la estructura esquizomorfa de la separación ontológica y epistemológica de la trascendencia; en el régimen nocturno pueden atravesar tanto la estructura mística, típicamente oriental en la indiferenciación entre ser y mundo, como la estructura sintética, de configuración de lo imaginario, que al igual que la tercera estructura simbólica de Ortiz-Osés, el patriarcalismo, proyecta un tercer espacio no dialéctico de resolución tensional entre las tendencias anteriores tanto nocturnas como diurnas. Se trata de un tercer espacio donde se colocaría tanto la antropología como la hermenéutica de lo simbólico de ambos autores, precisamente por el lugar medial que ocupa el símbolo en la interpretación de los lenguajes. Ambos autores proponen un estructuralismo para la interpretación de la cultura y fenómenos de lo social. Ortiz-Osés lleva a cabo un acercamiento simbólico hacia la cultura vasca y española en general, proyectando un conflicto entre visiones del mundo que encontraría en la recuperación simbólica de la cultura popular vasca un lugar de consentimiento en el discurrir de la política española.¹⁴ Por otro lado, Gilbert Durand se embarcó en la postulación de

¹² Andrés Ortiz-Osés en Waldo Ross, *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 206.

¹³ Gilbert Durand, *Las estructuras...*, *op. cit.*, pp. 69, 70, 199-203; Andrés Ortiz-Osés, *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 9-11.

¹⁴ Andrés Ortiz-Osés, *El matriarcalismo vasco*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988.

un peculiar acercamiento sociológico basado en las tesis y antítesis de las dinámicas de lo social en consonancia con los movimientos míticos y comprensivos de las diferentes manifestaciones y expresiones humanas, las imágenes de sentido a dilucidar en una época o lugar concretos.¹⁵

Según lo constatado, este trabajo mantiene que los regímenes de lo imaginario y sus estructuras arrojan luz simbólica sobre la acción y el discurso en materia institucional y política. Por medio de las homologías imaginables entre el afecto, el hábito, el discurso y la praxis de los actores sociales y políticos. Esto conlleva tener en cuenta a los patrones de sentido como las normas axiológicas que se van a imprimir de forma simbólica en la inclinación hacia alguna preferencia política y; en el contenido semántico de un discurso político, o en una interpretación simbólica de la misma praxis política; permitiendo la posibilidad de entrever el régimen de lo imaginario y la estructura de organización que le otorga sentido a dicha preferencia, discurso o práctica política.

El pensamiento político secularizado

El politeísmo funcional se ve diferenciado en la modernidad, la Revolución francesa se considera como su origen al ser la inauguración del pensamiento político secularizado. Si bien después de arremeter contra la figura divinizada y autoritaria de la monarquía, deviene en la toma de conciencia de la modernidad. La escena de la votación en la Asamblea Nacional Constituyente de 1789 ha tomado el significado que merece al retratar la diferenciación espacial entre la orientación política de derecha y la de izquierda, y desde aquí se hace patente la manera en cómo dichas diferenciaciones se encuentran determinadas dentro de una configuración simbólica imaginaria.

Los términos izquierda y derecha políticas tienen su origen histórico en la votación el 28 de agosto de 1789 en la Asamblea Nacional Constituyente surgida de la Revolución francesa, en la cual se discutía la propuesta de un artículo de la nueva Constitución, que establecía el veto absoluto del rey a las

¹⁵ Gilbert Durand, *Mitos y sociedades...*, *op. cit.*

leyes aprobadas por la futura Asamblea Legislativa. Esta manera de reunirse se trasladó a la Asamblea Legislativa el 1 de octubre de 1791. Los diputados sentados a la derecha pertenecían al Club *des Feuillants* y al grupo de los girondinos, que eran los portavoces republicanos de la gran burguesía. En el centro figuraban diputados independientes, carentes de programa político definido. A la izquierda diputados inscritos en el Club de los jacobinos que representaban a la pequeña burguesía, y el Club de los *cordeliers* que representaba al pueblo francés.

Para Norberto Bobbio, la distinción entre la orientación política de derecha y de izquierda tiene fuertes connotaciones axiológicas, de tal forma que aquellos de una orientación consideran su propia perspectiva como positiva frente a la de su opositor, que consideran negativa. Así, la axiología alrededor de la igualdad que es considerada por la orientación política de izquierda como positiva, alguien con orientación de derecha la considera negativa. Siendo que la desigualdad es vista por alguien de la izquierda como un hecho social contra el que se debe luchar, mientras que la mentalidad de derecha la consideraría como la jerarquía necesaria en el orden social. Este autor propone que para examinar estas orientaciones, se debe pasar de intentar probar su legitimidad al examen de sus criterios propuestos, dirigiéndose a las razones dadas para que izquierda y derecha sean usadas con el fin de dar cuenta de diferencias en el actuar y en el pensar políticos.¹⁶

Para este autor, antes de que la oposición izquierda-derecha fuera una metáfora política, tenían un significado unívoco donde la derecha era asociada a lo positivo y correcto mientras que la izquierda era asociada a lo maligno, siniestro e incorrecto. Tal como en el simbolismo religioso del judeocristianismo, donde la derecha era asociada a la presencia del Padre y la izquierda a la del mal; la diferencia con la época moderna de la secularización política es que el significado de estos términos no es unívoco, siendo que la negatividad y la positividad de la orientación dependerá desde donde se haga su juicio de valor. Esta cuestión le da la pauta a Bobbio para considerar que, en el pensamiento secular, la diferencia entre izquierda y derecha es vista

¹⁶ Norberto Bobbio, *Left and Right. The Significance of a Political Distinction*, traducción de Allan Cameron, The University of Chicago Press, 1996, pp. 37-38.

como el mismo antagonismo político; y ha perdido esa connotación metafórica que ganó de manera espacial durante la Revolución francesa, pues sentarse a la derecha o la izquierda, ya no quiere decir referirse a un Padre común, sino al hablante representado por la institución.¹⁷ Ahora bien, desde la consideración de una continuidad simbólica en el afecto hasta el discurso, mediante el esquema de la imagen que se expresará simbólicamente en ambas dimensiones, la diferencia política entre izquierda y derecha no pierde su sentido simbólico y metafórico, siguiendo dichos esquemas de imágenes. De tal forma que dicho “Padre común”, permanecerá agazapado y connotado axiológica y simbólicamente en el discurso y acción políticas, precisamente mediante la figura del hablante y de la institución, esto quiere decir que si Bobbio considera que el “padre” perdió su sentido metafórico en la modernidad, esto lo hace desde una visión pragmática del lenguaje que no tome en cuenta lo simbólico.

Sin embargo, es la misma investigación de Bobbio donde se sostiene la continuidad simbólica presente en la orientación política de izquierda o derecha, en el vuelco desde la oposición entre religión y política en el pensamiento moderno hacia la distinción entre izquierda y derecha políticas como una distinción entre lo sagrado y lo profano, dando lugar a otras (simbólicas) diferencias: entre un orden jerárquico y un orden igualitario, entre una visión tradicionalista y otra progresista, entre la dimensión vertical y la dimensión horizontal, entre “arriba” y “abajo”; y en su extremo más radical, la distinción entre el bien y el mal, tan enraizada en el pensamiento occidental.¹⁸ De tal forma que la relación con las estructuras imaginarias del pensar y hacer antropológicos sale a la vista. Siendo que aquellas construcciones humanas que tienden hacia la división entre el abajo y el arriba en una jerarquía de principios están relacionadas con una estructura esquizomorfa de la imaginación. Mientras que aquellas que tienden hacia una heterarquía de valores, no expresan un dualismo de principios y se acercan a una estructura sintética de la imaginación, en cuanto al actuar y pensar políticos. Si bien,

¹⁷ *Ib.*, p. 41.

¹⁸ *Ib.*, p. 42.

nuestro autor va a criticar dicha relación entre la política enfrentada con la religión, entre la derecha contra la izquierda, ya que hay matices importantes entre ellas; es importante anotar que, para el propósito de este trabajo, esta inadecuación es vista desde la literalidad material y significativa de dichas relaciones y no desde la metafóricidad y simbolismo inherente del discurso y de la acción.

La misma continuidad simbólica se presenta en cuanto al significado que soportan tanto la izquierda como la derecha políticas, siendo que el núcleo de la primera será la liberación y emancipación de la humanidad de cualquier situación de opresión e injusticia, derribando cualquier intento de desmitificar dicho significado central. Mientras que la derecha representa algo típicamente humano, siendo esto las raíces de la tradición y la historia. Este significado de las orientaciones políticas, puede ser captado más allá de las contingencias subjetivas de la historia, en la actitud mental y en la idea inspiracional que motiva cierta orientación política específica. Actitud e inspiración que, según la hermenéutica y antropología simbólica, encuentran sus orígenes en la fuente de sentidos antropológicos de la especie mediante su relación simbólica. Es por ello que la tradición conservadora puede ser entendida como un ideal, ya sea de una época decisiva en la historia humana que hay que recuperar, una memoria histórica, un destino común o la toma de conciencia de la complejidad de la realidad, cuando varios tipos de movimientos sociales y formas conservadoras de gobierno puede ver la luz bajo alguna de estas designaciones.

Sumada a la redundancia simbólica de la oposición política entre izquierda y derecha, está la relación entre una actitud clásica y realista con un observador crítico y externo, y la correspondencia de una actitud romántica y espiritual con un trato emocional con la política; en cuanto a la correlación directa entre dichas actitudes con las estructuras de la imaginación propuestas por Durand. De las seis grandes ideologías de la modernidad, tres son realistas (conservadurismo, liberalismo y socialismo) y tres son románticas (anarquismo liberal, fascismo y tradicionalismo). Es menester considerar con Bobbio que este tipo de estructuralismo ideológico no se acomoda con la distinción concreta entre izquierda y derecha, sino que se pre-

sentan de forma combinada según el caso y las circunstancias. Siendo que el tradicionalismo y el fascismo como actitudes románticas son considerados de derecha, cuando el conservadurismo como actitud realista también es de derecha; por otro lado, el anarco-liberalismo (romántico) y el socialismo científico (realista) son ideologías de izquierda y finalmente, el liberalismo puede ser de derecha o izquierda según el contexto.¹⁹ Para poder contemplar una neta diferenciación polémica entre la orientación política de derecha o de izquierda, Bobbio realiza un recorrido por diferentes autores que se han ocupado de la problemática, señalando que ambos conceptos de izquierda y derecha son relativos y no absolutos. No son conceptos ontológicos como cualidades intrínsecas del universo político, sino que se encuentran situados en el espacio político a la manera de una topología, de tal forma que una persona no es de derecha o de izquierda por la misma razón que es católica, comunista o liberal.

Ahora bien, esta topología política señala que la oposición izquierda-derecha tiene y ha tenido diferentes significados según el contexto histórico, cuando el contenido de la orientación de izquierda va a estar definido opuestamente por el contenido de la orientación de derecha; y cuando un movimiento social o político puede cambiar de orientación a través del tiempo siempre en relación de oposición a otra orientación. A pesar del relativismo ideológico en cuanto a la distinción entre izquierda y derecha, Bobbio se preguntará si estos siguen siendo recipientes vacíos que pueden ser llenados de lo que sea, siempre y cuando sea un contenido contrario a su opositor. Además apuntará que el tema que se presenta, una y otra vez como un valor constante, en cuanto a la diferencia entre izquierda y derecha tiene que ver con la distinción entre una percepción *horizontal* e igualitaria y una percepción *vertical* y desigual de la sociedad, dentro de una dinámica polémica que tendrá variaciones relacionadas con diferentes formas de desigualdad en oposición a la igualdad, como el principio de jerarquía o el de autoridad. Esto finalmente indica para este autor que, después de las críticas a la diferencia entre izquierda y derecha, es menester fundamentarla mediante el recono-

¹⁹ *Ib.* pp. 45-50.

cimiento del criterio de igualdad como un valor importante y seguro, siendo un valor por el que mucha gente lucha y ha luchado. Su disertación teórica también integrará la relación entre libertad y autoritarismo para pensar en una diferencia entre la orientación política de derecha y de izquierda.²⁰ Gracias a este tipo de depuración entre la relación de ambos términos, es posible relacionar las dos orientaciones con cierta preponderancia de alguna estructura de la imaginación de forma simbólica, siguiendo las homologías estructurales que tanto la percepción política horizontal como la percepción vertical guardan con formas de afectos y hábitos colectivos, así como con contenidos antropológicos y culturales.

Ambos tipos de percepción política pueden ser interpretados desde el estructuralismo simbólico por las mismas homologías que comparten con las estructuras de la imaginación propuestas por Durand. Ya que en efecto, una percepción política vertical queda emparentada con la estructura esquizomorfa de lo imaginario, la cual está relacionada con motivos ascensionales de trascendencia, quedando expresada en la alienación del poder político; mientras que una percepción política horizontal estaría simbólicamente relacionada tanto con una estructura mística como sintética de lo imaginario, en cuanto a la búsqueda de una indiferenciación del poder político, y en lo que respecta a la estructura sintética, una relación dialéctica entre lo instituido y lo instituyente desde las demandas ejercidas desde este último aspecto, como aquellas de justicia e igualdad. El estructuralismo simbólico de Ortiz-Osés puede ilustrar de forma esquemática dicha diferenciación entre la percepción horizontal y vertical en política, quedando la segunda representada en el patriarcalismo y la primera en el matriarcalismo como diferentes y opuestas formas de implicación antropológica.

Los motivos antropológicos de ambas estructuras imaginarias, matriarcalismo y patriarcalismo, se extienden de manera simbólica por las diferentes áreas de la cultura, por esquemas de la psique individual, por estructuras sociales y por diferentes secuencias mitológicas; además de que han formado parte de estructuralismos de diferentes autores en ciencias humanas. Cabe

²⁰ *Ib.* pp. 56-59.

decir que la estructura en juego está dada por sus mismos temas significativos que se repiten en diferentes áreas de la expresión humana de manera simbólica, por lo que el estructuralismo simbólico no se presenta como un reducto conceptual y formal de la experiencia humana, sino que parte de la misma sustancia de lo humano, lo imaginario como fuente de sentido simbólico para los contenidos socioculturales. Y también va a dotar de sentido a los actos y discursos humanos en materia política de ahí que es posible relacionar la orientación política de izquierda o de derecha, las cuales dejan de verse como formaciones ideológicas o lingüísticas en sí y se ven simbólicamente relacionadas con el grueso de la expresión humana.

Esta dotación de sentido se extendería por los ámbitos trascendentes (discursos y acciones institucionales) e inmanentes (hábitos y afectos colectivos) de la lógica política en lo social, debido a la misma transmigración simbólica del significado entre dichas instancias. Cabe preguntarse por la manera en que dicho estructuralismo simbólico se expresa en la realidad social a través de discursos, hábitos y afectos en un colectivo, de tal manera que las orientaciones políticas puedan ser relacionadas con la izquierda o la derecha. Esto conlleva ir más allá de la concepción ideológica o hegemónica de lo social, para adentrarnos en una lógica poshegemónica, según los postulados de Beasley-Murray en cuanto a que los hábitos y los afectos (inmanencia) son el fundamento y el revés de las construcciones ideológicas. La orientación política deja de ser una cuestión puramente ideológica, desde las homologías que guarda con otras formas de expresión humana desde alguna estructura imaginaria, el matriarcalismo o el patriarcalismo, en cuanto a su esquema básico de configuración, como son la horizontalidad para el primero y la verticalidad para el segundo.

Esto quiere decir que, para poder interpretar el simbolismo de las orientaciones políticas, se debe atender al tipo de esquema verbal que dicha orientación presenta de forma simbólica. De tal manera que, aquel discurso político, afecto o hábito colectivo, que exprese simbólicamente una forma de verticalidad, ya sea de tipo económica, política o cultural; estaría relacionada con una orientación política de derecha, debido a que dicha orientación también participa del simbolismo verticalizante, aun cuando

los partidarios de esa orientación política se asuman a sí mismos como de izquierda. La verticalidad está relacionada con la lógica de la soberanía y la alienación del poder, subrayando la desigualdad, el autoritarismo y la jerarquía social, aspectos simbólicamente vinculados con la estructura esquizomorfa de lo imaginario. Mientras que aquellas instancias de expresión social (afectos, hábitos, discursos o praxis institucional) que expresen de manera simbólica temas de horizontalidad como forma de resistencia o de poder, estas son políticas institucionales, discursos, hábitos y afectos colectivos que atiendan cuestiones como la desigualdad y la injusticia; están relacionadas con el simbolismo de la estructura mística o sintética de lo imaginario.

Ahora bien, la diferencia entre estas estructuras está dada por el trato que tienen con lo simbolizado, cuando la mística tiende a confundir los pares de opuestos de la esquemática simbólica, mientras que la estructura sintética comprende una relación dialéctica entre las instancias en relación. La confusión mística en política está relacionada con la misma caracterización del aspecto inmanente de lo social (afecto y hábito) como forma trascendente, lo que podría emparentarse con formas de colectivismo radical que no permiten ningún tipo de alienación del poder; mientras que la relación dialéctica en lo social conlleva una comprensión compleja de la dinámica entre lo inmanente y lo trascendente dando cuenta de su mutua determinación, esta queda representada por políticas democráticas que respeten el lugar de lo inmanente (afectos y hábitos), de la ciudadanía o pueblo gobernado, en la toma de decisiones políticas e institucionales.

Si por nuestra misma condición humana no es posible evitar la influencia de lo imaginario, debido a los sentidos que le adjudicamos a nuestra relación con el mundo, así tampoco será posible evitar estar influidos o emparentados por alguna orientación política; debido a la relación homológica, simbólica y existencial que tienen dichas orientaciones políticas con lo imaginario antropológico. Es por ello que, para Bobbio, el analista político y social no puede evitar tomar alguna actitud ideológica representada por la izquierda o la derecha, debido a que por la misma imparcialidad y objetivi-

dad que presume, ya está tomando una actitud ideológica,²¹ cuando desde la hermenéutica simbólica, la objetividad ya se encuentra emparentada simbólicamente con la estructura esquizomorfa de lo imaginario.

El motivo que anima a este trabajo es dilucidar la relación entre la política y lo simbólico, desde la orientación particular que un sujeto o una colectividad puede tomar por medio de sus afectos, hábitos o ideologías que comparte; siendo que en estas formas de interacción social es posible interpretar, de manera simbólica, los temas imaginarios de los que se compone la especie *homo sapiens*; esto nos remite nuevamente a Josetxo Beriain, en cuanto a la fe que fundamenta la orientación y la ideología políticas. Pero así mismo, conlleva liberar el pensar y el actuar políticos más allá de la lógica discursiva e ideológica, integrando la dimensión inmanente a través de los afectos y hábitos sociales, en consonancia con la propuesta de la poshegemonía; así mismo conlleva considerar la continuidad entre la inmanencia del afecto/hábito y la trascendencia del discurso mediante su traducción simbólica; y finalmente conlleva partir de la importancia de lo simbólico para pensar lo político y su relación con los sujetos, de tal manera que el pensar y el actuar político participan del sentido antropológico que insoslayablemente el ser humano le imprime al mundo.

La polémica política del actual escenario global puede ilustrar la relación entre lo simbólico y lo político atendiendo el estructuralismo de lo imaginario. En 2021 la organización mediática Wikileaks, mediante varias revistas de periodismo de investigación, pone al descubierto que los movimientos de ultraderecha Hazte Oír y Citizen Go son financiados por ciudadanos norteamericanos, canadienses, mexicanos, brasileños y argentinos en aras de una estrategia para penetrar en las sociedades latinoamericanas.²² Para la periodista española Cayetana Álvarez de Toledo, las fuerzas conservadoras de los partidos de derecha y ultraderecha, como son el Partido Popular (PP) y VOX, tienen como objetivo una batalla cultural para defender la moral y proteger

²¹ *Ib.*, p. 50.

²² É. Ramírez, “La derecha europea de Hazte Oír y Citizen Go financiada desde América”, *ContraLínea*, 5 de agosto, 2021. Consultado en: <https://contralinea.com.mx/la-derecha-europea-de-hazte-oir-y-citizen-go-financiada-desde-america/>

las identidades tradicionales de los “ataques” del feminismo y la izquierda.²³ Teniendo en cuenta la explícita agenda antiaborto, antigénero, y estando a favor de la familia tradicional y el matrimonio heterosexual, estas organizaciones cuentan con una red en 50 países, en el caso de México tienen a una de sus estructuras más fuertes alojadas en sectores del Partido Acción Nacional (PAN), el Yunque, Yo Influyo, la Red Familia e Incluyendo México y en las plantillas docentes de instituciones como la Universidad Panamericana, el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), así como vínculos con los partidos conservadores españoles. Los integrantes de estas organizaciones se asumen “cruzados” en una “guerra cultural” contra el progresismo mediante una agenda ultrarreligiosa con la aspiración de cumplir preceptos dogmáticos en los diferentes ámbitos de la vida.²⁴

La relación simbiótica entre una política de derecha y una simbólica desde la estructura esquizomorfa de lo imaginario salta a la vista por los motivos ascensionales y metafísicos que estas organizaciones guardan mediante el cultivo de hábitos rigurosamente organizados de forma jerárquica que promueven mediante redes sociales. Tienen como misión “defender el Reino de Dios”, además de oponerse abiertamente hacia el progresismo que reclama justicia e igualdad, como en el caso del derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. El periodista mexicano Álvaro Delgado indaga ampliamente a la organización secreta de ultraderecha en México, el Yunque, después de su crecimiento gracias al gobierno panista de Vicente Fox, el cual para dar cuenta de sus diferentes nexos nacionales e internacionales tuvo como objetivo crear una militancia “divina” que penetrara las estructuras claves del gobierno y así poder llevar a cabo su utopía mítica. Ahora bien, aquí se toma como lema la máxima “el que obedece no se equivoca”, así la estructura esquizomorfa mediante una jerarquía social y ontológica, juega a pleno

²³ M. Lorente, “Cayetana y la ‘batalla cultural’”. *HuffPost*, 19 de agosto, 2020. Consultado en: https://www.huffingtonpost.es/entry/cayetana-y-la-batalla-cultural_es_5f3cec36c5b6835236042572

²⁴ Z.N.F. Camacho, “Hazte Oír y Citizen Go: la estructura de la ultraderecha en México, España y el mundo”, *Contra línea*, 9 de agosto, 2021. Consultado en: <https://contralinea.com.mx/hazte-oir-y-citizen-go-la-estructura-de-la-ultraderecha-en-mexico-espana-y-el-mundo/>

en esta organización de ultraderecha.²⁵ Cabría relacionar este lema a nivel simbólico con el “mandar obedeciendo” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), para notar la diferencia simbólica fundamental desde una estructura sintética de lo imaginario, que reconoce la capacidad de acción y mando de “los que obedecen”, en comparación a la jerarquía implícita en una organización que se reconoce en la misión encomendada por Dios de un llamado a la política.

Dentro de la gama de esta red de organizaciones de ultraderecha, está Yo Influyo, que tiene como directora general a la hija de Carlos Abascal, uno de los fundadores del Yunque y secretario de gobernación en el sexenio de Fox. En esta organización participa de manera activa la esposa del expresidente mexicano Felipe Calderón, Margarita Zavala, un matrimonio relacionado explícitamente con vínculos de corrupción y aspiraciones de poder político, de acuerdo con las investigaciones de la periodista Sanjuana Martínez.²⁶ El motivo de la corrupción toma relevancia al relacionarlo con la cuestión simbólica e imaginaria, como procede Antonio Negri al poner el dedo en la operación capitalista, que consiste en el traslado del valor de la asociación colectiva del trabajo, al valor de cambio en la función capitalista del mercado y la explotación del trabajo, lo que llama “refinamiento capitalista”, esto conlleva una “mistificación hegeliana” del hecho y valor concretos del trabajo a la normatividad jerárquica del sistema capitalista de acumulación.²⁷ Una acumulación que por su misma mistificación abstracta queda emparentada con una estructura esquizomorfa de lo imaginario, que subraya la diferencia jerárquica en lo económico-social entre los dueños de los medios y recursos, y los explotados y desposeídos. Esto emparenta la búsqueda de la riqueza económica con la trascendencia imaginaria que la estructura esquizomorfa implica, cuestión que el mismo evangelismo y protestantismo ya conllevan.

²⁵ Álvaro Delgado, *El Yunque: La ultraderecha en el poder*, Plaza y Janés, México, 2003.

²⁶ Sanjuana Martínez, *La Señora Calderón, ¿Qué hay detrás de la ambición de Margarita Zavala?*, Temas de Hoy, México, 2018.

²⁷ Antonio Negri, *Spinoza Subversivo*, AKAL, Madrid, 2000, p. 70.

La búsqueda afanosa de la riqueza económica que significa la corrupción, cobra particular relevancia en cuanto a la relación de la orientación política y lo imaginario simbólico; ya que evidencia los anhelos ascensionales, esquizomorfos y socialmente esquizoides, de actores políticos claves relacionados con la derecha política, mediante la trascendencia imaginada a través de una gran riqueza acumulada de manera irreflexiva por medio de la adquisición del poder político y los consecuentes manejo de recursos públicos a través de la gestión institucional de entidades importantes de un país. Una estructura esquizomorfa de la imaginación se expresa en el anhelo de la adquisición del poder político, que permita la trascendencia económica mediante prácticas de corrupción en el seno del Estado, mientras que por la otra mano se combate a las políticas de izquierda, con un progresismo caracterizado por salvar la brecha de la desigualdad económica. Es por ello que retomando “la batalla cultural” de la periodista Cayetana Álvarez junto al simbolismo antropológico, la polemología entre la orientación política de derecha y de izquierda se presenta como una batalla por el sentido, por un sentido que antropológicamente nos mantiene implicados.

Bibliografía

- Beasley-Murray, John. *Poshegemonía. Teoría política y América latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- Berriain, Josetxo. *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona, 2000.
- Bobbio, Norberto. *Left and Right. The Significance of a Political Distinction*, traducción e introducción de Allan Cameron, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Camacho, Z.N.F. “Hazte Oír y Citizen Go: la estructura de la ultraderecha en México, España y el mundo”, *Contralínea*. Consultado en: <https://contralinea.com.mx/hazte-oir-y-citizen-go-la-estructura-de-la-ultraderecha-en-mexico-espana-y-el-mundo/> 9 de agosto de 2021.
- Delgado, Álvaro. *El Yunque: La ultraderecha en el poder*, Plaza y Janés, México, 2003.
- Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, FCE, México, 2004.
- _____. *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- _____. *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Garagalza, Luis. *El sentido de la hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 2014.
- Lorente, M. “Cayetana y la batalla cultural”, *El HuffPost*. Consultado en: https://www.huffingtonpost.es/entry/cayetana-y-la-batalla-cultural_es_5f3cec36c5b6835236042572/ 19 de agosto de 2020.
- Martínez, Sanjuana. *La Señora Calderón, ¿Qué hay detrás de la ambición de Margarita Zavala?*, Temas de Hoy, México, 2018.
- Negri, Antonio. *Spinoza Subversivo*, AKAL, Madrid, 2000.
- Ortiz-Osés, Andrés. *La Diosa Madre*, Trotta, Madrid, 2000.
- _____. *Cuestiones fronteras. Una filosofía simbólica*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- _____. *El matriarcalismo vasco*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988.
- Ramírez, É. “La derecha europea de Hazte Oír y Citizen Go financiada desde América”, *Contralínea*. Consultado en: <https://contralinea.com.mx/la-derecha-europea-de-hazte-oir-y-citizen-go-financiada-desde-america/> 5 de agosto de 2021.
- Ross, Waldo. *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Anthropos, Barcelona, 1992.

EL DISCURSO ANTICIENTÍFICO: ORIGEN Y UTILIDAD POLÍTICA

*Marco Antonio Molina**

En esta pandemia hemos sido testigos de un fenómeno social presente en todos los países, tanto en los desarrollados (y con más presencia de la tecnología en la vida cotidiana) hasta las comunidades más aisladas y marginadas: la resistencia a aplicarse la vacuna contra el virus SarsCov2, Coronavirus 19, y el discurso anticientífico detrás de esta resistencia. Por ejemplo, en Estados Unidos de América (EEUU), más de 30% se niega a vacunarse. Mientras que en Europa se han propuesto medidas más estrictas, donde se ha llegado a pedir la cartilla de vacunación como requisito para ciertas actividades públicas como la estancia en restaurantes. Por ejemplo, en Canadá, el movimiento de camioneros que se manifestó en contra de la aplicación obligatoria de la vacuna. Ante las medidas gubernamentales coercitivas, la gente ha salido a protestar. Puede discutirse que algunas de estas protestas pueden tener más elementos de trasfondo, algunos tal vez legítimos; pero también es cierto que, en otros, lo que hay es un discurso anticientífico que cuestiona la existencia del virus, de la pandemia, la eficacia o seguridad de la vacuna, y a partir de esas dudas expresa una profunda desconfianza a la aplicación de las vacunas por parte del gobierno. Todo esto no es exclusivo de países con mayor o menor desarrollado científico, tecnológico o escolar.

Lo que está en el centro de este debate es la oposición entre quienes defienden un discurso basado en el conocimiento científico y quienes toman

* 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>>

posturas en contra basados en lo que llamaré un discurso “anticientífico”, basado en rumores, noticias falsas y creencias personales sin ningún sustento científico.

A partir de los ejemplos que se revisarán en las siguientes páginas, es interesante apuntar como avance que el discurso “anticientífico” en algunos casos es contra la ciencia; en otros, contra los científicos, pero en ambos con frecuencia se recurre a un discurso pseudocientífico (de apariencia científica) para invalidarlo. Es decir, paradójicamente se recurre al prestigio del discurso científico, para tratar de invalidar algunas afirmaciones relacionadas con temas científicos. Pero no todos los casos son lo mismo, se podrán distinguir diferentes matices y orígenes de la desconfianza en la ciencia y los discursos que se crean a su alrededor.

Comencemos con el primer tema. En México, aunque el índice de vacunación ha sido muy alto, comparado con otros países, también han existido movimientos en contra de las vacunas y su aplicación. De los casos más atendidos por la prensa nacional, destacan grupos sociales de Chiapas y Guerrero, por ejemplo. En Chiapas, según noticias publicadas, para julio de 2021: “En 9 de cada 17 pueblos tsotsiles de Chiapas, sus habitantes se han negado a aplicarse la vacuna anticovid; un año antes habían dudado de la existencia del virus SARS-Cov2. Ahora temen que el biológico que se aplica para combatirlo, pueda matarlos”.¹ La primera impresión, a partir de la redacción de la nota, es que quien la redacta comparte los mismos prejuicios del grueso de la población y las autoridades gubernamentales: los pobladores indígenas de ciertas regiones son ignorantes y poco civilizados: “un año antes habían dudado de la existencia del virus SARS-Cov2”. Sin embargo, la realidad es que el temor e incertidumbre ante los avances de la pandemia y la vacunación se explican por los vacíos en la información disponible para muchos grupos sociales:

En los primeros meses después del inicio de los contagios en Chiapas, ninguna información sobre el virus SARS-CoV-2 o la covid-19 llegó a este lugar donde

¹ Ángeles Mariscal, “‘Mejor que me recoja Dios...’: ¿por qué en Chiapas se niegan a vacunarse?”, *Aristegui Noticias*, 19 de julio de 2021, disponible en: <https://aristeguinoticias.com/1907/mexico/mejor-que-me-recoja-dios-por-que-en-chiapas-se-niegan-a-vacunarse/>

más del 97 por ciento de la población habla la lengua indígena tseltal. De hecho no hubo información suficiente en alguna de las cinco lenguas maternas –tseltal, tsotsil, zoque, ch’ol, tojolabal– que tres de cada diez personas hablan en el estado de Chiapas, al sur del país. Se creó un vacío de información que sigue impactando a poco más de 1.6 millones de habitantes de los pueblos indígenas originarios, incluyendo a Domingo García Moreno.²

La desinformación en el estado de Chiapas no es muy diferente a lo que en otras regiones, e incluso países de América Latina, se vivió. Los pobladores se enfrentaron a la pandemia (y después a la vacunación) sin la adecuada información oficial:

Fue hasta mediados de abril de 2020, mes y medio después de los primeros contagios en Chiapas, cuando la Secretaría de Salud difundió, en forma de orden, un único mensaje traducido al tseltal: *Quédate en casa, “Ayan me ta ana ma xlok’at”*. A este mensaje le siguió un video en la plataforma Youtube, con imágenes y contextos urbanos donde se pedía a la población indígena lavarse las manos y mantener distancia entre personas. Sin embargo en Chiapas, en ese momento, sólo el 17 por ciento de la población tenía acceso a internet; en las zonas rurales e indígenas este porcentaje puede llegar a cero. El impacto de ese video se puede cuantificar: para el 1 de noviembre de 2021 únicamente registraba 233 reproducciones. Después se colocaron anuncios en la página web de la Secretaría de Salud y otras dependencias de gobierno. En 2021 inició la campaña de vacunación, donde se hablaba del riesgo de muerte para quienes no se vacunaran; fueron mensajes difundidos en medios electrónicos, que giraron en torno al temor, y no a la explicación científica del origen y el por qué de la vacuna.³

Este es el contexto que explica la desconfianza de la población indígena. Pero tal vez haya que recordar que, además de la explotación y discriminación que han vivido por más de 500 años por parte de los mestizos, las poblaciones indígenas también han padecido otra serie de abusos históricos. Por ejemplo, campañas en las que se les ha esterilizado sin informarles ni pedirles su consentimiento.

² Ángeles Mariscal, “Enfrentar una pandemia sin información: la experiencia tseltal del buen vivir”, *Pie de página*, 30 enero de 2022, disponible en: <https://piedepagina.mx/enfrentar-una-pandemia-sin-informacion-la-experiencia-tseltal-del-buen-vivir/>

³ *Ib.*

Las doctoras Hilda Romero Zepeda y Blanca Andrea Ortega Marín, publicaron “Vulnerabilidad impuesta y violación sistemática a los derechos de las mujeres indígenas en México”, un artículo donde documentan varios casos ocurridos en nuestro país.⁴ Pierre Gausens, en su texto “Esterilización forzada de hombres indígenas: una faceta inexplorada, en México”, señala el mismo fenómeno en los años noventa. Pero esto no ha ocurrido sólo en México, hay una investigación abierta recientemente sobre las esterilizaciones forzadas a mujeres indígenas canadienses:

En el terreno legal, solo dos provincias canadienses permitieron esta práctica, que se cebó especialmente con las mujeres de los grupos autóctonos. La ley en Alberta estuvo vigente de 1929 a 1972 y la de Columbia Británica de 1933 a 1973, con 2.800 y 400 esterilizaciones respectivamente. No obstante, existen registros de esos años sobre este procedimiento en otras provincias y territorios. La creencia extendida es que estas esterilizaciones habían acabado en los setenta, hasta que el diario *StarPhoenix* y la cadena *CBC* presentaron una serie de reportajes en 2015 con testimonios de algunas mujeres sometidas a este método, entre 2008 y 2012, en hospitales de Saskatoon (provincia de Saskatchewan).⁵

O de mujeres en Perú:

Más de 270.000 mujeres y 22.000 hombres, la mayoría de ellos provenientes de comunidades indígenas quechua y de familias con pocos recursos económicos, fueron esterilizados entre 1996 y 2001, de acuerdo con la información entregada por el Ministerio de Salud de Perú. El programa de control de la natalidad, conocido como Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria, fue implementado como una medida para combatir la pobreza, según el gobierno a cargo, con el fin de reducir las tasas de natalidad en sectores de escasos recursos. El gobierno peruano señaló que los procedimientos quirúrgicos fueron realizados con el consentimiento de los pacientes. Pero más de 2.000 mujeres han dicho lo contrario: que fueron forzadas, chantajeadas, engañadas o acosadas para

⁴ Hilda Romero Zepeda y Blanca Andrea Ortega Marín, “Vulnerabilidad impuesta y violación sistemática a los derechos de las mujeres indígenas en México”, *Revista Médica Electrónica*, vol. 39, núm. 4, Matanzas, jul.-ago. 2017, disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1684-18242017000400008

⁵ Jaime Porras Ferreyra, “La esterilización forzada a mujeres indígenas canadienses: un asunto muy reciente”, *El País*, 19 de noviembre de 2018, disponible en: https://elpais.com/sociedad/2018/11/19/actualidad/1542617481_896389.html

dejarse practicar la operación. Los fiscales peruanos han señalado al expresidente Fujimori y a miembros de su gabinete por su supuesta responsabilidad en la implementación de este programa masivo de planificación familiar.⁶

Estos antecedentes ayudan a entender la desconfianza que pueden sentir algunos grupos indígenas del continente frente a las campañas por la pandemia de Sars-Cov2 y el proceso de vacunación para combatirla. A lo anterior, se agrega la falta de información en sus propias lenguas y, sobre todo, con los referentes culturales necesarios para que se entienda el mensaje. No sólo se trata de traducir el mensaje de una lengua a otra, sino de hacerlo comprensible en su contexto cultural.

Puede parecer obvio pero hay que decirlo, quienes se encargaron de esas esterilizaciones forzadas fueron médicos, con un juramento hipocrático. ¿Eran “genocidas, nazis” pensando en un exterminio masivo o en una limpieza étnica? No, probablemente no. O por lo menos no todos. Los médicos tienen una ideología, toman decisiones morales y éticas, y esas decisiones las toman a partir de su interpretación de la realidad social, que incluye por supuesto a otros grupos sociales.⁷ Los médicos, mujeres y hombres de ciencia, también tienen una ideología en su actuar profesional; esto no es ninguna novedad, por lo menos no para los estudiosos de las ciencias sociales. Pero esto tal vez no sea tan claro para los científicos de otras áreas. La falta de conciencia sobre este tema puede hacer que nunca cuestionen o problematicen sus decisiones o su actuar y las repercusiones de su práctica en el ámbito social. Por ejemplo, para los científicos encargados de la producción de semillas transgénicas o mejoradas, resulta incomprensible que una po-

⁶ Pablo Uchoa, “Esterilización forzosa en Perú: ‘Me abrieron la barriga cuando aún no estaba dormida’”, *BBC News Mundo*, 1 de marzo de 2021, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56243650>

⁷ En lo personal conocí a una doctora en medicina general que a finales de los años setenta, aproximadamente, hizo su estancia médica en algún lugar marginado de México. Ella contaba que había implantado dispositivos intrauterinos (DIU) en cierto número de mujeres, hasta donde entiendo a título personal, pensando que les hacía un favor a ellas y sus familias. Sin embargo, quienes han tenido contacto con estos grupos sociales saben que lo que ocurre en estos casos, cuando una mujer joven deja de embarazarse, es que los esposos las desprecian y humillan, lo que conlleva un maltrato en ocasiones más peligroso que el mero hecho de seguir teniendo hijos.

blación rechace usarlas. Para un genetista, puede ser sólo un problema de números: una semilla mejorada tendrá mayor producción o se verá menos afectada por ciertas plagas. Pero estos científicos no alcanzan a ver el valor simbólico de las semillas autóctonas para una comunidad. Estas representan una herencia y una tradición, de ahí la resistencia a sustituirlas por otras más “eficientes”. La visión occidentalizada interpretará el fenómeno de una manera simplista: se trata de una comunidad con un pensamiento arcaico y, por lo mismo, anticientífico que se resiste a evolucionar.

Relacionado con lo anterior, pero no como parte del mismo proceso social, existen los movimientos antivacunas actuales. Son grupos occidentalizados, urbanos y que pertenecen a una clase media con cierto grado de escolaridad, que puede llegar hasta los posgrados. Dichos grupos niegan la existencia de la pandemia y la seguridad que pueden ofrecer las vacunas aplicadas por organismos oficiales, nacionales y extranjeros. Este fenómeno puede ser sólo un síntoma de algo más profundo. No es un fenómeno nuevo y con la pandemia de Sars-Cov2 se ha agudizado y, probablemente, exacerbado. Según analizan Azucena Santillán García e Ignacio Rosell Aguilar:

La desconfianza impera en el discurso de las personas antivacunas. Desconfían tanto del personal sanitario como de las fuentes de información oficial, Gobierno y de empresas farmacéuticas. Esa desconfianza se manifiesta a través de la poca o nula credibilidad que se le da a la información existente sobre la seguridad, efectividad e importancia de las vacunas.⁸

La actitud de negacionismo de los antivacunas se explica por incidentes anteriores con la industria farmacéutica. El movimiento antivacunas incluso está promovido por médicos. Es el caso de Joseph Mercola, médico osteópata de Florida. En un artículo publicado el 9 de febrero de 2021:

Declaró que las vacunas contra el coronavirus eran “un fraude médico” y dijo que ni previenen infecciones, ni brindan inmunidad, ni detienen la transmisión de la enfermedad. En cambio afirmaba que las vacunas “alteran su codi-

⁸ Azucena Santillán García e Ignacio Rosell Aguilar, “Discursos antivacunas en las redes sociales: análisis de los argumentos más frecuentes”, *Tiempos de enfermería y salud = Nursing and health times*, núm. 5, 2018, p. 51.

ficación genética, convirtiéndote en una fábrica de proteínas virales que no tiene interruptor de apagado.” Las afirmaciones eran fácilmente refutables. No importa. Durante las siguientes horas, el artículo fue traducido del inglés al español y al polaco. Apareció en docenas de blogs y fue recogido por activistas anti-vacunación, quienes repitieron las afirmaciones falsas en línea. El artículo también llegó a Facebook, donde llegó a 400 mil personas, según datos de CrowdTangle, una herramienta propiedad de Facebook.

La actividad le ha valido al doctor Mercola, un defensor de la salud natural [...], la dudosa distinción del primer lugar en la “Docena de la desinformación”, una lista de 12 personas responsables de compartir el 65 por ciento de todos los mensajes contra las vacunas en las redes sociales.⁹

Paradójicamente, para sus seguidores, que un médico haga estas afirmaciones es signo de confianza, aunque su actitud es anticientífica. Ninguna de sus afirmaciones se sustenta en estudios o experimentos reales, sólo en suposiciones. Ocurre por lo tanto lo mismo que con otros temas y publicaciones en redes sociales: Si lo dice un médico, y eso confirma la creencia personal, entonces se cree. Y su profesión de médico es lo que le da credibilidad. En cambio, si lo dice un médico y eso va en contra de la creencia personal, entonces se desconfía de la ciencia, de los científicos y/o de las autoridades que los promueven. Una de las explicaciones más comunes entre quienes se oponen a las vacunas es que estas “cambian el ADN de las personas”. Explicar esto científicamente puede ser más complejo, ya que no es verdad, que explicar el funcionamiento real de las vacunas. Pero para quienes sostienen dicho argumento eso no es un problema, lo importante es que refuerza su creencia en el peligro de las vacunas (y de las políticas del gobierno), y eso es suficiente para aceptarlo como verdadero.

Es curioso que este discurso anticientífico se relaciona también con las llamadas teorías de la conspiración. La desconfianza frente a las autoridades gubernamentales y científicas llega a tal punto, que quienes las transmiten no se dan cuenta de lo que implican sus propias teorías. En México corrieron rumores sobre las vacunas, hubo quienes afirmaban que con las vacunas se

⁹ “Tenemos que hablar sobre el doctor Mercola, famoso por oponerse a las vacunas”, *Sin embargo*, 25 de julio de 2021, disponible en: <https://www.sinembargo.mx/25-07-2021/4005620>

estaba inyectando un microchip que entraría en el organismo, y por medio de las antenas 5G, la nueva generación en telefonía celular, se transmitirían órdenes que controlarían la mente de quienes tuvieran implantado dicho microchip. Quienes reproducían dicho rumor evidentemente no eran conscientes de lo que su teoría implicaba en cuanto a desarrollo científico. La ignorancia sobre el estado actual de la ciencia no les permite reconocer que lo que se afirma en esta teoría de la conspiración implica un desarrollo tal en nanotecnología (chips implantados por medio de agujas, capaces de recibir señales satelitales y traducirlas en órdenes al cerebro) que por el momento sólo es posible en relatos de ciencia ficción. En la actualidad no existe todavía la tecnología capaz de lograr todo eso. Y como ese ejemplo existen otros, donde las explicaciones del discurso anticientífico se basan en una confianza —no consciente— excesiva en la ciencia. Se cuestiona la ética de los científicos y las autoridades, no la capacidad de avance de la ciencia.

El origen de esta desconfianza puede tener dos causas que ayudan a explicarla: los fraudes científicos y las investigaciones manipuladas por intereses ajenos (económicos o ideológicos) a la ciencia. Comúnmente se parte del supuesto de que el científico es objetivo, que no miente, que no tiene una visión sesgada de la realidad. Pero esto puede cuestionarse por los intereses ajenos a la ciencia, que sí intervienen en el quehacer científico. Las razones económicas se encuentran desde los científicos que participan en investigaciones financiadas por la industria tabacalera, refresquera o farmacéutica; por citar algunas, hasta los investigadores universitarios presionados, en el actual esquema de las políticas universitarias y de instituciones evaluadoras del trabajo científico, para producir y publicar a destajo. Schulz y Katime, en un trabajo publicado sobre el fraude científico, explican:

La idea de deshonestidad en ciencia es repugnante. Es un artículo de fe entre los científicos tomar como garantizada la integridad de sus colegas. Uno puede pensar que son locos, obtusos, simples, idiotas o alucinados, pero nunca piensa que faltan a la verdad en forma consciente [...] Conviene distinguir entre la mentira y el error. Errores cometen todos los hombres y mujeres de la ciencia, *humanum sum*. Los investigadores tienen conciencia de que el conocimiento generado por su trabajo es probabilístico e incompleto, pero cuando lo proponen están convencidos de que, por el momento, es lo mejor que existe. La mentira es otra cosa: es una afirmación cuya falsedad le consta a quien la

formula, sea porque la inventó o porque tiene pruebas de que no es cierta. El mentiroso sabe perfectamente bien que lo que dice no es cierto, pero de todos modos lo dice, seguro de que los demás le van a creer. Y por lo menos por un tiempo, que va de algunos días a milenios, se le cree.¹⁰

Los médicos y científicos como Mercola han sido vinculados a intereses económicos. Pero sólo atribuirlo al interés económico puede ser simplificar demasiado las motivaciones detrás de algunos grupos. Sin duda, la ideología que defienden, vinculada también a las condiciones materiales de los sectores sociales a los que pertenecen, juega un papel importante. Y esa ideología, por supuesto, se vincula con intereses políticos de grupo. Esa complejidad se descubre cuando se publican noticias sobre la doble moral de sus integrantes; en un nivel público proclaman ideas que, en el nivel privado, no siguen ellos mismos.

Por otro lado, en el nacimiento de las disciplinas científicas también han existido fraudes y “aficionados” que han contribuido a la imagen negativa de la ciencia. De los siglos XVII a XIX principalmente, junto con el descubrimiento del mundo natural y el desarrollo de las disciplinas científicas, mucho del conocimiento científico fue usado y exhibido como un espectáculo. Y, en aras del espectáculo, muchas veces lo que se exhibía eran fraudes fabricados para satisfacer la curiosidad morbosa del público, disfrazados de descubrimientos científicos. Un célebre caso es el de la sirena de Fiji, que Jan Bondeson, narra en su libro del mismo título: “Durante todo el otoño de 1822 la sirena fue la más grande sensación científica de Londres, la gente se apiñaba para verla y la mayor parte de los periódicos publicaron artículos sobre ‘la notable sirena disecada’”.¹¹ Este fraude fue descubierto hasta que un zoólogo anatomista descubrió el engaño. Sin embargo, ya se habían publicado numerosos artículos, escritos por distintos tipos de autores, incluyendo clérigos y médicos, primero aprobando el descubrimiento, después rechazando el fraude.

¹⁰ Pablo C. Schulz e Issa Katime, “Los fraudes científicos”, *Revista Iberoamericana de Polímeros*, vol. 4(2), abril de 2003, p. 2.

¹¹ Jan Bondeson, *La sirena de Fiji y otros ensayos sobre historia natural y no natural*, Siglo XXI, México, 2000, p. 58.

Pero a veces los intereses económicos detrás de los fraudes científicos, si es que les podemos llamar así, van más allá de 300 o 400 chelines diarios, que era lo que se pagaba por ver a la sirena en Londres.

En este sentido, hay temas más delicados y menos inocentes. Dejo sólo como testimonio un libro que, cuestiona toda una industria. Se apoya en estadísticas y argumentos que, para los no especialistas, por lo menos suenan verosímiles. El libro *La invención de los trastornos mentales*, de Héctor González Pardo y Marino Pérez Álvarez¹² cuestiona la industria farmacéutica en una gran parte de la práctica psiquiátrica. Los autores dan una serie de explicaciones técnicas sobre cómo ha funcionado esto, pero citaré sólo unos breves pasajes:

[...] el marketing psicofarmacológico puede desarrollarse a costa de convertir potenciales clientes en pacientes, habida cuenta de que la definición de “paciente” justifica mejor el consumo de preparados. Puede, igualmente, llegar a promover, si no inventar, enfermedades a partir de problemas normales. Puede, en definitiva, que el marketing farmacéutico llegue a ser iatrogénico, de modo que el remedio propagado sería peor que la enfermedad.¹³

Más adelante, estos autores, uno doctor en biología y el otro en psicología, se enfocan como punto de partida para la última etapa de este marketing farmacológico en el DSM-III¹⁴ de 1980-1987. Es en esta edición, justamente, donde aparece por primera vez el Prozac y otros Inhibidores de la Recaptación de Serotonina (SSRI). Los autores explican en un párrafo —un excelente ejemplo de análisis del discurso— cómo se ha dado este cambio:

La doctrina propagada no es otra que alguna suerte de teoría química de la enfermedad mental. Por lo pronto, se trata de hacer pasar los trastornos psiquiátricos (psicológicos o mentales) por enfermedades. Aún cuando los sistemas taxonómicos (DSM, CIE/ICD) utilizan trastorno (disorder) que, ciertamente, no es equiparable a “enfermedad”. Sin embargo, el contexto clínico, cuyo

¹² Héctor González Pardo y Marino Pérez Álvarez, *La invención de los trastornos mentales. ¿Escuchando al fármaco o al paciente?*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

¹³ *Ib.*, p. 39.

¹⁴ *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, sistema de clasificación norteamericano donde se definen y agregan, o excluyen, enfermedades mentales y sus tratamientos.

modelo es la relación médico-paciente, se presta a la confusión, al dar a entender que un trastorno es una enfermedad, como cualquiera (al fin y al cabo el médico trata enfermedades). Por su parte, la propaganda usa descaradamente el término “enfermedad” para referirse a los “trastornos mentales”. Comoquiera que la enfermedad supone una base orgánica, queda sugerida su condición biológica, que por mor de los medicamentos se especifica en términos de desequilibrios químicos.¹⁵

Los médicos que recetan y diagnostican estos trastornos, ¿hasta dónde son cómplices de la industria o hasta dónde están plenamente convencidos de que efectivamente esos son los tratamientos más adecuados? Es pertinente, frente a esta última pregunta, recordar otra estadística: México es uno de los países con más alto índice de cesáreas en el mundo. Hay quienes han cuestionado si esta práctica tan generalizada no responde a los intereses económicos de los médicos que las recomiendan. Quienes denuncian estas estadísticas afirman que un gran porcentaje de estas prácticas quirúrgicas son en realidad innecesarias. ¿Los médicos están decidiendo a partir de una ganancia económica o están convencidos de que es lo más seguro para las madres y el producto? ¿Podemos hablar del equivalente conceptual del término “usos y costumbres” en las prácticas médicas?

Hay sectores empresariales que se basan en la investigación científica y que desde hace décadas han sido ligados a malas prácticas éticas: la industria farmacéutica, que promueve diagnósticos médicos para vender determinados medicamentos; la industria armamentista, una de las más fuertes a nivel mundial, con inversiones privadas y gubernamentales, y con un declarado fin destructor; la industria cosmética, que experimenta con animales vivos en condiciones de evidente maltrato; la industria alimentaria, que altera resultados de pruebas científicas para promover, por ejemplo, alimentos infantiles o, incluso, sustitutos de leche materna y, por último, pero no menos graves, las industrias tabacaleras y refresqueras que financian sus propias investigaciones científicas para minimizar los daños de sus respectivos ramos. Casos todos estos plenamente documentados en diferentes momentos,

¹⁵ González Pardo y Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 40.

como puede verse en el recuento que hacen —hasta el 2003, por lo menos— Schulz y Katime en su ya citado artículo “Los fraudes científicos”.

Además de todo lo anterior, en la actualidad puede haber toda una industria detrás de supuestos descubrimientos científicos o, por lo menos, de lo que se dice son avances científicos. Pensemos en los llamados “productos milagro” cuyo principal argumento para venderlos es que están avalados por estudios científicos de, si no prestigiosas, por lo menos famosas universidades. No me meteré por el momento con ese tema, pero no hace falta más que ver los infomerciales que se transmiten por televisión, para ver que el discurso “científico” es muy ambiguo. Por un lado se proponen como productos resultado de investigaciones muy novedosas, pero al mismo tiempo, las explicaciones científicas son dudosas y apoyadas por lo menos en principios poco científicos: por ejemplo, pulseras para bajar de peso a base de imanes. El discurso de apariencia científica se integra como parte del discurso mercadológico, aunque el producto no esté anclado en la realidad científica.

Evidentemente, la cosmovisión permea la manera de interpretar la realidad. La disputa entre científicos de ciencias “duras” contra científicos de las áreas sociales y humanísticas es un secreto a voces. Oficialmente no se reconoce que pudiera existir algo así. Seguramente se negaría en discursos oficiales; sin embargo, más allá de “chistes” y memes cotidianos, mucha de la práctica científica y, lo que es más importante, las políticas públicas relacionadas con la ciencia, coinciden con dicha confrontación. En un nivel cotidiano, personal, se cuestiona la utilidad de las investigaciones de las ciencias sociales, la “objetividad” y validez de sus conclusiones. Y esto se puede constatar en la forma en la que se destinan recursos para las diferentes ciencias. En México, por ejemplo, el presupuesto destinado para disciplinas relacionadas con la tecnología o con ciencias aplicadas es mucho mayor; basta ver el número de convocatorias del Consejo Nacional para Ciencia y Tecnología, comparadas con las becas para estudios en ciencias sociales que siempre son un porcentaje menor. Y habrá quien pensará que eso es “normal”, que “así debe de ser”, dada la “utilidad” de unas, y la imposibilidad de “aplicación” de las otras. Esta visión predominante no pocas veces se identifica con una concepción utilitaria, neopositivista y neoliberal del quehacer científico.

Del otro lado, desde las ciencias sociales se cuestiona la visión de algunos científicos de ciencias duras que en algunas actitudes pueden llegar a tener una visión muy limitada de la ciencia o la práctica científica —por supuesto no se trata de generalizar, hay personas, formadas en las diversas ciencias, que pueden tener a partir de sus formaciones y preferencias, mayor o menor gusto por las artes y otros conocimientos no formales—. En estos científicos también puede existir una incompreensión de ciertas áreas de conocimiento que no sólo implican una fuerte subjetividad, sino que implican cuestionar el comportamiento, valores y creencias propias, no sólo como científicos, sino también como sujetos sociales; o sea, implica una autocrítica de determinados paradigmas. Por ejemplo, cuando se trata de temas de género o cuando se cuestiona el pensamiento académico fuera del canon hegemónico: occidental, eurocéntrico, disciplinario, entre otras características.

Fuera de la academia, hay una tradición de discurso “anticientífico” fomentado por grupos políticos comúnmente de orientación política de derecha. Esto favorece intereses políticos y económicos. Un caso reciente y muy notorio fue el de la administración de Donald Trump y sus posiciones frente a diversos temas relacionados con la ciencia: el cambio climático y la pandemia, por citar los más sonados, en los que coincide con otros mandatarios de ideologías similares, como Jair Bolsonaro.

Los grupos de derecha, a pesar del desprecio que expresan hacia el pensamiento científico, o tal vez como consecuencia del mismo, han utilizado el discurso histórico para manipularlo en beneficio de sus proyectos políticos. Este es un fenómeno que resulta paradójico, pero no nuevo: se desprecia la ciencia histórica pero se le utiliza de manera política y pragmática. Machuca Prieto, a propósito de este uso político de la Historia, menciona acerca de algunos grupos conservadores:

A grandes rasgos, sus estrategias de comunicación política, hoy día focalizada también en las redes sociales, se suelen sustentar en el despliegue de una narrativa binaria o de polarización social —mediante la construcción de un enemigo, siempre en términos abstractos (la inmigración, el islam, China, Soros, el feminismo, el marxismo cultural, “los progres”)— y en la búsqueda

constante de notoriedad pública a través de discursos en los que la forma prevalece sobre el contenido, los efectos sobre los hechos y el hipersimbolismo sobre las propuestas materiales.¹⁶

Este autor propone que uno de los discursos más comunes de la derecha es retomar referentes históricos a los que se les atribuye cierto prestigio o legitimidad, sobre todo de una antigüedad clásica, aunque también pueden ser periodos específicos locales:

Siguiendo a N. Gallerano por “uso público de la historia” entendemos toda utilización de temas, contenidos, interpretaciones y reflexiones de carácter histórico que se desarrolla fuera de los lugares destinados a la investigación científica en sentido estricto, a la historia de los historiadores y las historiadoras, escrita por lo general para los especialistas y para un segmento muy restringido de público. Los ámbitos sociales y culturales en los que se produce el despliegue de los usos públicos de la historia son, por tanto, muy diversos: cabe pensar no sólo en los medios de comunicación, la literatura, el arte o la publicidad, sino también en la escuela, los museos, las asociaciones, los grupos religiosos, los partidos políticos y, cómo no, en los discursos y declaraciones de sus integrantes.¹⁷

Como se puede observar, diversos actores políticos utilizan la historia, principalmente para legitimarse, si buscan la identificación y la plantean como una herencia; o, por el contrario, como un objeto de cierto exotismo si se trata de una historia ajena, de otros grupos sociales. En ambos casos, para que se le pueda utilizar con los fines políticos o comerciales que se desea, “La Historia” necesita desprenderse de su carácter científico, porque el rigor histórico generalmente desmentirá las afirmaciones de los grupos sociales que la utilizan. Como ejemplo de lo anterior tenemos todos los casos en los que los historiadores desmienten mitos nacionales —en diversos países y momentos ha ocurrido esto— o productos comunicativos completos, como series o películas de época —algunas veces promovidas desde el poder político como parte de una campaña sutil de propaganda.

¹⁶ Francisco Machuca Prieto, “Make Rome Great Again: la Antigüedad como recurso en el contexto de la crisis y el nuevo giro derechizador”, *Historiografías*, 21, enero-junio, 2020, p. 75.

¹⁷ *Ib.*, p. 78.

Por otro lado, en la cultura popular y los medios (cine, televisión y cómics, por ejemplo) se favorece esta actitud anticientífica. Se caricaturiza —y de manera velada se fomenta— una visión poco positiva de los científicos. Puede ir desde un rechazo a los estudiantes destacados (*nerds* como se les llama en inglés), vinculados en el imaginario popular con el gusto por la ciencia, pero a los que también se les atribuye una torpeza generalizada. También incluye la imagen del “científico loco”, resentido por alguna razón personal, que quiere dominar al mundo. Una visión positiva del científico puede ser poco atractiva mediáticamente, por lo que es menos favorecida y fomentada, aunque también existe. Más atractivo resulta el tema bélico, en el que el desarrollo tecnológico es fundamental. En la cultura popular y la ciencia ficción los mejores villanos son los que tienen un gran conocimiento científico y, por lo tanto, un gran desarrollo tecnológico, que emplean para sus planes de “dominación del mundo”.

Como se sabe, en estos temas hay una doble moral: si las armas las usa un “científico loco” o un grupo enemigo, son malas; si las utiliza una potencia salvadora —EEUU, por ejemplo— son buenas. La relación entre la ciencia y el armamento bélico es interesantísima, pero no lo desarrollaré en este momento. En la historia de la ciencia, los avances científicos en general, se han logrado en muchos casos por los presupuestos dedicados a los científicos del ejército. El invento del internet y el sistema de localización GPS, tan cotidiano en nuestros días, son fruto de investigaciones militares. En medicina ocurre un poco lo mismo, los grandes avances de la medicina en los dos últimos siglos se dieron en las trincheras, atendiendo a los heridos, como bien lo explica Fernando del Paso en *Palinuro de México*, que, aunque es una novela, está muy bien documentada en cuanto a bibliografía científica.

La otra imagen positiva del científico y la ciencia, y refuerza esto último que acabo de comentar, va hacia la aplicación práctica de la ciencia, que se concentra sobre todo en la tecnología bélica. Un ejemplo icónico es el de James Bond, el personaje de Ian Fleming, entrando a un laboratorio para que le entreguen el paquete de inventos que utilizará en su misión: bolígrafos pistola, cámaras miniatura, automóviles híbridos —muestras de una tecnología que en su momento era futurista, a la más clásica manera de la ciencia ficción pero que hoy ya es una realidad.

Para las generaciones más recientes, la imagen del científico “bueno”, pero no por eso menos violento y belicista, son Bruce Wayne/Batman (DC Comics) y Anthony Stark/Ironman (Marvel Comics). Superhéroes que invierten una gran cantidad de su fortuna en el desarrollo de tecnología para combatir “el mal” —y nuevamente estas categorizaciones del “bien” y el “mal” son relativas y cuestionables—. Sin embargo, en la actualidad, estos personajes de ficción parecen servir de modelo a millonarios reales que invierten gran parte de su fortuna en tecnología: Elon Musk y Jeff Bezos. A diferencia de los personajes ficticios, estos no son científicos y, en su cotidianidad, pueden resultar además de cuestionables, ridículos —aunque no necesariamente menos peligrosos desde un punto de vista social.

La imagen predominante de la ciencia y los científicos, en la cultura popular, ha sido la negativa, la que personificaba Lex Luthor (“Una inteligencia dedicada al mal”, era su epíteto), el enemigo de Superman. Esta ha servido como estereotipo para otros villanos posteriores: personajes muy inteligentes, pero con desórdenes de personalidad muchas veces relacionados con el rechazo social (así como le ocurre a los “nerds” en el mismo imaginario norteamericano). Al mismo tiempo estos desórdenes de personalidad los acercan a los héroes, lo que se ha explotado en las versiones más oscuras de Batman y otros personajes, lo que se explica por la conocida frase: los extremos se tocan.

En otro ámbito, ya fuera del terreno de la ficción, tenemos otro ejemplo de actitud ambivalente ante la ciencia. Las redes sociales además se llenaron con artículos —fue una moda que ha disminuido— que estudian una serie de comportamientos y actitudes, tal vez bastante mediocres, o fobias y gustos completamente anodinos, pero explicados, supuestamente, por estudios científicos. ¿Eso quiere decir que esos estudios no existen? No. Sorprendentemente un porcentaje de esos estudios sí son reales, se realizan en universidades, principalmente del primer mundo. De ellos dan cuenta, a su vez, publicaciones disfrazadas de divulgación científica, pero que en realidad responden a intereses comerciales. Son productos que se adaptan al gusto acrítico del público y que, muchas veces, explotan un morbo que de curiosidad científica tiene muy poco: desde publicaciones como *Muy interesante*, revista española, hasta canales de televisión como *The History Channel*

o *National Geographic*, que comenzaron con bases serias pero que derivaron posteriormente en la espectacularización de la “ciencia”. Como ejemplo, dos artículos de uno de los números más recientes de la revista española: “Test: ¿Qué personaje de ‘Jurassic World’ eres?” y “¿Por qué los gatos tiran las cosas?”

¿Eso qué quiere decir de la investigación científica en esos países? Pueden ser dos posibilidades: o los temas se han agotado, y ya no tienen problemas graves —y por lo mismo temas urgentes— que en el tercer mundo todavía no se han superado; tal vez por eso han volteado a ver lo más cotidiano e inmediato para ellos (pero no por eso menos anodino). O, desde una perspectiva ideológica, es su concepto de “utilidad social” de la ciencia. ¿Es una forma de ignorar temas que para los países pobres pueden ser prioritarios pero, por lo mismo, incómodos para gobiernos y científicos de primer mundo?

Ante este panorama, lo que queda para los países que no hemos superado problemas básicos, necesidades primarias, es tener un mayor cuidado en la educación escolar, reforzar el conocimiento científico y sus valores como una práctica social, aunque por el momento eso parece fuera de la agenda de muchos gobiernos. Y como parte de esto, debería revalorarse la divulgación científica, muchas veces desdeñada desde la misma academia —los sistemas de evaluación curricular valoran poco este tipo de publicaciones— y poco apreciada también socialmente por las etiquetas de que dicho género es para “nerds” y aburrido.

Como puede observarse de lo anterior, en la mayoría de los discursos “anticientíficos”, lo que subyace es una desconfianza no hacia la ciencia en sí, o el conocimiento científico, sino hacia las prácticas sociales alrededor de ella: el uso poco ético del conocimiento científico o los discursos pseudocientíficos que responden a intereses políticos y económicos. Es el mismo fenómeno que ocurre con las “teorías de la conspiración”. Revelan una desconfianza profunda hacia las instituciones —científicas, empresariales, gubernamentales o sociedades secretas— a partir de la cual se alimentan creencias, a veces absurdas, alejadas por completo de la realidad.

Bibliografía

- Bondeson, Jan. *La sirena de Fiji y otros ensayos sobre historia natural y no natural*, Siglo XXI, México, 2000.
- Drivet, Leandro. “Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad”, *Desde el Jardín de Freud*, núm. 16, enero-diciembre, 2016, pp. 255-269.
- Gaussens, Pierre. “Esterilización forzada de hombres indígenas: una faceta inexplorada”, *Revista interdisciplinaria de estudios de género*, vol. 6, Ciudad de México, 2020, publicación electrónica, 2 de febrero de 2021.
- González Pardo, Héctor y Marino Pérez Álvarez. *La invención de los trastornos mentales. ¿Escuchando al fármaco o al paciente?*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Machuca Prieto, Francisco. “Make Rome Great Again: la Antigüedad como recurso en el contexto de la crisis y el nuevo giro rechazador”, *Historiografías*, 21, enero-junio, 2020, pp. 73-96.
- Mariscal, Ángeles. “Enfrentar una pandemia sin información: la experiencia tseltal del buen vivir”, *Pie de página*, 30 enero de 2022, disponible en: <https://piedepagina.mx/enfrentar-una-pandemia-sin-informacion-la-experiencia-tseltal-del-buen-vivir/>
- _____. “‘Mejor que me recoja Dios...’: ¿por qué en Chiapas se niegan a vacunarse?”, *Aristegui noticias*, 25 de julio de 2021, disponible en: <https://aristeguinoticias.com/1907/mexico/mejor-que-me-recoja-dios-por-que-en-chiapas-se-niegan-a-vacunarse/>
- Porras Ferreyra, Jaime. “La esterilización forzada a mujeres indígenas canadienses: un asunto muy reciente”, *El País*, 19 de noviembre de 2018, disponible en: https://elpais.com/sociedad/2018/11/19/actualidad/1542617481_896389.html
- Romero Zepeda, Hilda y Blanca Andrea Ortega Marín. “Vulnerabilidad impuesta y violación sistemática a los derechos de las mujeres indígenas en México”, *Revista Médica Electrónica*, vol. 39, núm. 4, Matanzas, jul.-ago. 2017, disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1684-18242017000400008
- Santillán García, Azucena e Ignacio Rosell Aguilar. “Discursos antivacunas en las redes sociales: análisis de los argumentos más frecuentes”, *Tiempos de enfermería y salud = Nursing and health times*, núm. 5, 2018, p. 51.
- Schulz, Pablo C. e Issa Katime. “Los fraudes científicos”, *Revista Iberoamericana de Polímeros*, vol. 4(2), abril 2003, pp. 1-90.
- “Tenemos que hablar sobre el doctor Mercola, famoso por oponerse a las vacunas”, *Sin embargo*, 25 de julio de 2021, disponible en <https://www.sinembargo.mx/25-07-2021/4005620>
- Uchoa, Pablo. “Esterilización forzosa en Perú: ‘Me abrieron la barriga cuando aún no estaba dormida’”, *BBC News Mundo*, 1 de marzo de 2021, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56243650>

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LA MITIGACIÓN DE LOS DESASTRES

*Gabriela Vera Cortés**

La comprensión de los desastres se ha ido transformando a lo largo de la historia, y lo mismo ha ocurrido con el conjunto de medidas encaminadas en su mitigación. En el caso de México se presentan aquí los desastres divinizados y enviados por el Dios católico durante el periodo virreinal; y el de una naturaleza deificada o producto de un sobrado antropocentrismo en el presente. El planteamiento es abordado desde el problema de la verdad y desde una perspectiva histórica, donde se desarrollan las características de la época, las causas que dan origen a los desastres y las acciones para su mitigación.

Nesterenko (2018) escribe que la búsqueda de la verdad en el hombre ha estado presente a lo largo de la historia. Y con respecto a la historia, el mismo Heródoto enfatizó que debería ser verdadera y objetiva, mientras que Luciano de Samosata aconsejó que el historiador debería preocuparse en la búsqueda de establecer la verdad, más que en la belleza de las palabras. Nesterenko realiza una crítica sobre la historiografía, al observar que al seleccionar las fuentes para la reconstrucción del pasado [y aun de los hechos más recientes]¹ esta es subjetiva y parcial, selectiva y sesgada, y tan solo puede representar el punto de vista del historiador. Por otro lado, dichas fuentes se basan en lo que en su momento se escribió y se decide preservar, y a veces solo representa a un grupo en el tiempo y el espacio.

Por su parte, Frondizi (1957), desde el historicismo enfatiza que no existen las verdades eternas. Y cualquier forma de saber está condicionada por

* <<gvera@ecosur.mx>>

¹ Agregado mío.

su historia interna, por la propia disciplina de donde fue elaborada, y por las condiciones históricas del momento. Así mismo, toda verdad consiente una rectificación, y un desarrollo indefinido; responde al tiempo en el que fue elaborada y tendrá un tiempo final. El historicismo propone también una conexión del saber actual con el anterior, que es producto del esfuerzo común de muchas personas a lo largo del tiempo. También hay verdades que son convertidas en dogmas, a partir de la imposición y la nulificación del diálogo, o convertidas en opiniones en otro tiempo. Es posible que si se vuelve a una verdad anterior es porque se puede ver en ella una verdad escondida. También se dan cambios en la historia, pero estos son parciales, porque si no hablaríamos de una sustitución. Así, en el cambio hay elementos que permanecen y esto asegura la continuidad histórica. Ahí es donde el quehacer del hombre, a partir de su capacidad creadora, empuja para lograr que la historia se mueva y no se inmovilice.

Abbagnano (1993) escribe que la verdad puede clasificarse en cinco tipos, donde la más frecuente y difundida es 1) la verdad como relación o correspondencia, que fue formulada explícitamente por Platón: “verdadero es el discurso que dice las cosas como son, falso el que las dice, como no son”.² Aristóteles muestra ambos en los dos teoremas de la verdad: “la verdad está en el pensamiento o en el lenguaje, no en el ser o en la cosa” y 2) “la medida de la verdad es el ser o la cosa, no el pensamiento o el discurso” (Abbagnano, 1993). A menudo la verdad como relación va acompañada de la verdad como manifestación o revelación, que es la segunda clasificación de verdad. Así, San Agustín (354-430) define la verdad: “como lo que es así, tal como aparece” y por otro lado considera que la verdad es “lo que revela lo que es o que se manifiesta a sí mismo” y que es la perfección del Ser, es decir, de Dios (Abbagnano, 1993). Por otro lado, la veracidad se entiende como la sinceridad, y cualidad de la persona cuyos discursos son veraces; con lo que Descartes habló de la “veracidad divina”, pues Dios no puede engañarnos. Y lo

² Nesterenko, 1180.

mismo ocurre con la persona que expresa convicción de lo que pronuncia. No puede haber engaño para quien lo escucha.³ Finalmente, retomamos la quinta clasificación de verdad, desde la utilidad.

Bajo estas reflexiones podemos referirnos a los dos momentos en la historia de México: el virreinato y el periodo posterior a este, particularmente desde la segunda mitad del siglo xx, en adelante, de donde retomamos los tres tipos de verdad señalados. En el primer caso nos referimos a Dios como fuente explicativa de los desastres, como acontecimientos y, por lo tanto, la preocupación de la sociedad se encuentra en buscar acciones que agraden a Dios y a sus santos, que intercedan ante él, por ellos. Dios como manifestación. Mientras que el discurso de la veracidad en la actualidad se ha desplazado a la ciencia como sustento de la verdad, una verdad moral y, por ello, a un discurso verdadero. Visible en la acción y como quinta verdad, según la clasificación de Abbagano, se encuentra a la verdad como utilidad. Por lo que Nietzsche dice que lo verdadero es lo apto para la conservación de la humanidad, mientras que, desde el pragmatismo, la verdad se enfoca más en la práctica y la acción,⁴ y que si la aplicamos a las ciencias en la actualidad, su aplicación pueda resultar de beneficio para la mayor parte de la humanidad.

Debido a lo anterior, y con respecto a la ciencia, es posible estudiarla en la actualidad como relación y como utilidad, al servicio de una sociedad y desde un estudio más pragmático, una ciencia donde sea posible preguntarse: ¿una ciencia para qué y para quién?

Al revisar el problema de la verdad en la ciencia actual, es posible identificar a varios autores que niegan la posibilidad de la misma. Maturana *et al.*, (2010), señalaron enfáticamente que el conocimiento de la verdad es imposible. En la actualidad este concepto rara vez se utiliza entre los científicos, en su lugar se acude a la objetividad, y a la razón entre otros conceptos, y también a la necesidad de un método científico que contribuye de manera importante en la veracidad de los resultados de la investigación. Sin embargo,

³ *Ib.*, 1179.

⁴ *Ib.*, 1179 y 1185.

fuera de la academia, la verdad es un concepto que se repite y se sigue utilizando con frecuencia, como un sustento para la toma de decisiones. Es posible leerla y escucharla frecuentemente en los medios de comunicación y en las conversaciones diarias de la sociedad actual.

La verdad lleva implícito un conjunto de pensamientos que la fortalecen, y en ocasiones, a un conjunto de emociones “afines”, que impulsan a su vez, a un conjunto de expresiones y acciones. En consecuencia, varios autores concuerdan que, aunque el Renacimiento ya se hacía sentir en el “Nuevo Mundo”, muchos de los pensamientos del mundo medieval europeo se trasladaron también a América. No hay una fecha precisa del inicio de una época y otra, tal y como lo señalan diversos autores. Corbin *et al.* (2005), enfatizan que muchas ideas continuaron vigentes al cruzar el mar, por mucho tiempo se elaboraron bestiarios que reprodujeron el pensamiento medieval, por ejemplo, la presencia de grandes monstruos creados por Dios, que representaban una naturaleza imperfecta. El inicio del Renacimiento no es claro, hay quienes presentan a Francesco Petrarca (1304-1374), como un hombre del Renacimiento, o un hombre del presente incluso, a partir de la conocida historia de su ascenso al Monte Ventoux, al admirar desde su cima el paisaje circundante, lo muestran aún con dudas, cuando al leer a San Agustín, en ese momento de gozo, este señala que hay hombres insulsos quienes pretenden subir montañas en lugar de realizar un recogimiento hacia el interior, por lo que Petrarca después de reflexionar sobre lo escrito parece sentirse avergonzado y baja del monte, sin decir palabra alguna.⁵ Este ejemplo es muy interesante, pues muestra como en un hombre puede existir una transición de pensamientos tomados como verdades que forman parte de diferentes épocas y una muy probable confusión en su interior.

Finalmente, y desde la fenomenología, Paul Ricoeur (1989), nos dice que el problema de la verdad ha cambiado y se pueden dar varias interpretaciones de la realidad. Desde las ciencias sociales, se debería hacer un esfuerzo por intentar comprender la autocomprensión que los grupos sociales tienen de sí mismos y la autocomprensión que de sí mismo tiene el intérprete,

⁵ Petrarca, 2019; López, 2017.

en este caso el investigador. Debe existir claridad de que el investigador interroga el pasado, desde proyectos distintos. Y estos se asocian con nuestras formas particulares de ver a la sociedad. En el presente: “vivimos en el reflujo de unas pretensiones totalizadoras que no han sido siempre más que parcialidades totalitarias.”

Este último punto que señala Ricoeur nos hace reflexionar que a lo largo de la historia muchas verdades han sido impuestas y cuando eso ocurre, pierden su esencia y se convierten en verdades ideologizadas, que son aceptadas como ciertas. En el estudio de los desastres, lo anterior es claramente visible en las dos diferentes épocas que se presentan en este capítulo.

Las calamidades en la Nueva España

La estructura de poder en la Nueva España se sustentó sobre una base social y política, cuya característica fue el poder monárquico en España, así como el predominio de una sociedad agraria, característica de una cultura barroca y que en la Ciudad de México se integró por los poderes del virrey, audiencia e iglesia que formaron una estructura jerárquica de relaciones políticas. La mayoría de la población vivía en el campo y los pocos ricos provenían de puestos burocráticos, comercio y de sus propiedades territoriales. La simplificación y anulación de las diferentes expresiones étnicas bajo una misma categoría, la de “indios” trajo también una nueva religión y un etnocidio dado por las modalidades en las formas de explotación, así como la llegada de nuevas enfermedades y epidemias.⁶ Sobre esta estructura se gestó lentamente un sincretismo religioso y cultural, el enriquecimiento y concentración de la riqueza, primero por los españoles y después por los criollos quienes tomaron mayor importancia ya entrada la época virreinal.

Las condiciones del virreinato fueron propicias para la construcción de la vulnerabilidad social a desastres, los pueblos originarios tenían casi nula capacidad de acceso a los recursos y demasiadas obligaciones en el pago de tributos, tales como: mano de obra en forma de “servicios”, entrega en espe-

⁶ Molina, 1996a: 91.

cies o en dinero. En este caso, las relaciones socio-productivas les fueron bastante desfavorables. Sus tierras fueron expropiadas poco a poco por los españoles, apoyados por las leyes, decretos y corrupción de las mismas autoridades, quienes bajo “compras legales”, “donaciones espontáneas”, fueron despojándolos. La carga tributaria representó una forma de explotación insostenible, había que repartir tributos a todos, al rey, al encomendero, trabajo en obras públicas, para el sostén de los funcionarios y para la iglesia. En muchas ocasiones, la tasación del tributo era demasiada para el número de habitantes de una comunidad en la que su población moría por epidemias, hambre o terminaban huyendo a otros lugares.⁷

Durante el virreinato, se documentaron los primeros grandes desastres agrícolas, las grandes tormentas y las enfermedades en forma de epidemias como un castigo a los “naturales” y una muestra del gran poder divino emanado del dios católico. Las crisis agrícolas tenían un carácter generalizado al ser la actividad dominante en el siglo XVII.⁸ En lugar de desastres se utilizó el término de “calamidad pública” para referirse a los efectos desastrosos de los fenómenos de origen hidrometeorológico y geológico sobre la población, que mostró el gran poder divino; aunque en ocasiones, como expresa Báez-Jorge fueron adjudicados al diablo.⁹

El atraso o abundancia de lluvias dejaba por consecuencia la pérdida de sementeras, y por lo tanto de futuras hambrunas. Las grandes epidemias dejaron despobladas grandes áreas. Molina (1996a) señala que cuando ocurría un evento natural o una epidemia se realizaban actos masivos como procesiones y fiestas a santos, dichas actividades se desarrollaron en espacios públicos, como calles y plazas. Mientras que en los templos se oficiaban misas, novenarios y plegarias, en donde participaba el gobierno civil, la Iglesia y las cofradías.¹⁰ En época de calamidad, los actos religiosos eran organizados por el mismo virrey, ayuntamiento e Iglesia. Y cuando la calamidad se consideraba severa, se realizaron procesiones de sangre o penitencia, caracteriza-

⁷ Molina, 1996b: 195; Molina, 1996c: 302.

⁸ Molina, 1996a: 90.

⁹ Báez-Jorge, 2003: 127.

¹⁰ *Ib.*, 98.

das por castigos corporales o cargando cruces, mientras la gente imploraba al santo y se arrepentía de sus pecados (Algunas prácticas, se conservan actualmente, como es el caso de los “entrecruzados” en Taxco, Guerrero, durante Semana Santa).

La misma legislación de la iglesia decretó que cada poblado debería nombrar a un santo patrono para que acuda en su apoyo, en caso de una epidemia o calamidad. En la Ciudad de México, los santos patronos frecuentemente fueron asociados con la ocurrencia de eventos naturales severos como temblores, sequías e inundaciones. Lo mismo se puede identificar en el trabajo historiográfico que realizó García *et al.* (2003) con diferentes textos de la época. La virgen de los Remedios en la Ciudad de México tuvo como devoción de los católicos la solicitud de lluvias, mitigación de sequías, peste, guerras, sublevaciones, inundaciones; el mejoramiento de la salud pública, contra sismos y heladas, escarchas, nortes y males temporales. Mientras que la Virgen de Guadalupe, fue abogada contra inundaciones, sismos y epidemias. También había santos que tenían una tarea específica, por ejemplo, la Señora de la Piedad lo era contra la viruela, San Miguel Tolentino, contra el sarampión, San José, contra los sismos.¹¹

Desde la historiografía presentada por García *et al.* (2003) se desprende en su revisión la preocupación y las acciones de una sociedad profundamente religiosa, pero que no se limitó solamente a las acciones que buscaban la mitigación de las calamidades; paralelamente se implementaron otras estrategias alternativas a las del tipo espiritual y de buena conducta. Se desarrolló, desde esta perspectiva, un tipo de asistencia al “menesteroso”, por parte de la iglesia católica donde se crearon hospicios y pequeños hospitales para su atención. Por parte de las autoridades virreinales, se promovió la formación de “juntas de ciudadanos” o la creación de listas de personas “honorables” quienes circunscribieron sus acciones a la adquisición de granos y dotación de comida a la clase menesterosa, que además de la pobreza cotidiana, sufría calamidades.

¹¹ García *et al.*, 2003.

Los esfuerzos más importantes de parte de las autoridades virreinales estuvieron en controlar la especulación provocada por la escasez y las estrategias de ganancia de los comerciantes; la instalación de depósitos, alhóndigas y garitas, requisición de las casas de algunos vecinos, que suponían escondían granos y el intento de controlar el abasto de granos y su precio. Los resultados no fueron siempre satisfactorios, por lo que se idearon otros recursos, entre los que se buscó obligar a la población a sembrar más de lo acostumbrado, para poder tener un resguardo. A lo que se agregó el decreto de bandos con la prohibición de la migración, o en hacer uso de la fuerza de trabajo de los mendigos para realizar obras en beneficio de la población. Por otro lado, existió una preocupación para limpiar las acequias y con ello evitar posibles inundaciones, o las grandes obras hidráulicas en la Ciudad de México y Michoacán, por mencionar algunos ejemplos.

Dentro del cristianismo existe lo que se le denomina las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Las tres virtudes podrían ser muy importantes en lo que atañe a desastres y se encuentran entrelazadas. Sin embargo, para este trabajo nos centraremos en la caridad que es un término que se utilizó constantemente en las acciones tomadas para la mitigación de las calamidades. Y que en algunas traducciones cristianas es presentado con el término “amor”.

Las virtudes teologales tienen su origen en la primera carta de los Corintios que según el Vaticano “fundan, animan y caracterizan el obrar moral cristiana. Informan y vivifican todas las virtudes morales. Son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerles capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna. Son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano”.¹²

Mientras que “la caridad es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos, por amor de Dios. En el vínculo de la perfección. Y la forma de todas las

¹² *La verdad católica*, sin fecha.

virtudes (Col. 3, 14)”. Para San Agustín (354–430): “La culminación de todas nuestras obras es el amor. Ese es el fin; para conseguirlo, corremos; hacia él corremos; una vez llegados, en él reposamos”.¹³

Esta forma de entender la caridad o el amor es una manera excelsa y sublime de lo que debería aspirar el ser humano que presenta una profunda devoción al Dios católico. Y que tiempo después Kierkegaard, filósofo existencialista y con una profunda aspiración cristiana escribe sobre el deber o aspiración del ser cristiano en la Europa de la primera mitad del siglo XIX. Para él, el cristianismo consiste en ser la verdad, todos pueden llegar a ella, como Jesús lo hizo, pero al mismo tiempo es imposible. Y enfatiza que no es lo mismo saber la verdad, que ser la verdad y esto solo se consigue recorriendo el camino, para ser verdad (Guerrero, 2014).

El concepto de caridad, tal como se ha planteado, se convierte en una de las aspiraciones de la iglesia católica, que se desvirtúa y se reemplaza en las prácticas terrenales del virreinato. Se implementa una caridad, donde al desvalido se le satisfacen las necesidades más inmediatas, y que en la práctica se limitó y distorsionó a un tipo de apoyo elemental, resultado de una sociedad, producto de una enorme desigualdad social.

Cantera (2003) escribe que la iglesia desarrolló una caridad que cabría denominar de “primera mano” (más sencilla y de respuesta a las necesidades más inmediatas del prójimo desvalido y que se presentó en forma de limosnas, repartos de comida, alojamiento y albergues). A lo que se agrega una hospitalización más especialmente desarrollada, a la asistencia de los enfermos en hospitales, la enseñanza, la lucha contra la usura, la redención de cautivos y toda una gama de obras de promoción social y cultural, para que esta no pierda su finalidad social y su carácter humano. En la época medieval europea se desarrolló una caridad de “primera mano”, los monasterios y posteriormente otras órdenes construyeron comedores para darle de comer a las personas desvalidas, algunos regalaron medicinas a pobres y enfermos y les proporcionaron ropa. De hecho, los primeros hospitales surgieron en la época antigua con la iglesia cristiana, y que más tarde, en la iglesia mo-

¹³ San Agustín, *In epistulam Ioannis tractatus*, 10, 4; tomado de Catecismo de la iglesia católica, tercera parte.

derna se da una renovación, con un sistema más eficiente, control desde la iglesia, como del Estado a través de visitas periódicas y disposiciones para regularizarla. En esta época adquiere una relevancia especial la labor caritativa desarrollada por los reyes católicos.

En Nueva España la iglesia tomó otras medidas, como fueron la construcción de hospitales, hospicios, casas de cuna y diversas obras de beneficencia. Simplemente en la Ciudad de México se construyó el hospital Real de los Naturales de San Juan de Letrán, creado por el Rey de España en 1553 para atender la curación de los indios pobres a instancias del Virrey Luis de Velasco, a cargo de las religiosas de San Hipólito. El Hospital de San Antonio Abad en 1562 a cargo de la Orden de los Antoninos, para curación de lepra. Este hospital no sólo asistía a los enfermos, sino que hospedaba a los pobres llegados de Europa y socorría a los necesitados. Hospicio para Huérfanos: San Nicolás, por Agustinos Recoletos que en 1606 fundaron un hospicio contiguo a la Parroquia de Santa Ana. Hospicio de San Felipe Neri por sacerdotes Filipenses; Hospital de Betlemitas (1675) para atender a los pobres convalecientes, aun siendo considerados “infieles” o atacados de enfermedades contagiosas; Hospital de San Lázaro, fundado por los padres Juaninos que tuvieron a su cargo el Hospital de Leprosos de San Lázaro desde 1721; Hospital de terceros, fundados en 1756; Hospicio de Pobres en 1763; Hospital de terceros, fundados en 1756; la Casa de Cuna fundada en 1766, entre otros. En el Priorato de Montserrat se repartían gratuitamente medicinas a los enfermos y para este fin había una botica dentro de la misma casa. El Priorato se cerró en 1821, pero el hospital funcionó hasta 1862.¹⁴ Dichos hospitales tenían una especialización, podían ser para leprosos, enfermedades venéreas, viruela, etcétera. Había hospitales para indígenas enfermos o españoles pobres, como el hospital Real de San Pedro en Puebla de los Ángeles que inició sus labores en 1542 ocupándose únicamente de españoles pobres en un momento en que la población estaría integrada por 300 hispanos y 16 000 indígenas. Aunque posteriormente amplió su cobertura.¹⁵

¹⁴ *La verdad católica*, sin fecha.

¹⁵ Fajardo, 2002: 459-460.

Arrom (2001), realiza una aguda crítica sobre las acciones en la atención de la pobreza en los hospicios, al enfatizar que su construcción más bien se debió a ocultar la imagen y las continuas manos extendidas que permanecían por miles en las calles. Inicialmente se abrieron los hospicios como una ayuda, y llegaban a ellos quienes así lo solicitaban, pero después se convirtió en un acto de imposición por parte de las autoridades. Este tipo de “Servicios” a la población menesterosa se mantuvo con acciones caritativas por parte de la población con mayores recursos económicos y dentro de la jerarquía social más alta, a veces apoyada por el Virrey, pero muchas veces se mantuvo en números rojos.

En la concepción católica existe una separación entre la vida cotidiana y la calamidad marcada por el castigo divino. Por ello, la deidad es por quien hay que suplicar para pedir bienestar. El hombre es culpable de sus pecados, las imágenes de los santos interceden por ellos ante Dios. Los sacerdotes son los encargados de dirigir las pautas morales y de sumisión; la recompensa se da en otra vida, no en esta. El origen de la calamidad está lejos de la tierra, porque Dios la manda por los pecados del hombre y para mostrar su omnipotencia. A la iglesia le corresponde solidarizarse con los desprotegidos, mostrando su compasión a partir de la donación de comida, ropa, de otorgar piedad al desvalido, hasta que la calamidad termine. El regreso a la cotidianidad es la exigencia de los diezmos y el pago de misas por la benevolencia de Dios al permitirles buenas cosechas. El fenómeno natural cíclico se manifiesta y afecta más en zonas con una estructura socioeconómica que marca claras diferencias en la calidad y estilos de vida de sus habitantes y lo único que señalan las altas jerarquías es lo que resta por hacer, es decir, que las clases pudientes socorran al desvalido al otorgarles caridad, no en el concepto sublime de la primera de los Corintios, como San Ignacio o como aspira Kierkegaard. Al hacer uso de tales conceptos: caridad, desvalido, necesitado, menesteroso, etcétera; se condiciona la forma en cómo se ayudará a la población ante tales circunstancias, se elabora un discurso, una representación social, mezclada con una ideología que implica la toma de acciones que se implementan en tiempos de calamidad.

Se tiene un discurso sublime desde el amor y la caridad, que en la práctica es desarrollado en acciones muy limitadas y justo muy lejanas, donde Dios es verdad. Sin dejar de reconocer el esfuerzo que ese discurso amoroso dio lugar a la construcción de hospitales, y a la atención al desvalido. Así como del esfuerzo de muchos sacerdotes y población que seguramente, y ante las condiciones reales hicieron su mayor esfuerzo y entrega por compasión, al interior de una iglesia jerarquizada, en una sociedad y tiempo, con un sistema absolutamente desigual. Así, la “verdad terrenal” se aleja de la verdad divina. En la práctica, el discurso y acciones contra la mitigación se rompe, al aceptar la desigualdad o la diferencia del otro, de los otros, y partir en realidad desde el desamor o de la caridad como limosna.

Época actual

En 1983, Kenneth Hewitt analiza el desarrollo de la investigación sobre desastres que se había llevado a cabo 50 años atrás y encuentra una división muy clara en el tipo de estudios académicos, a los que clasifica en visión dominante y visión alternativa. El primer enfoque ha permeado en gran parte de las investigaciones en el mundo y consiste en que los fenómenos naturales son entendidos como consecuencia de agentes externos, extraordinarios, causantes del desastre. De tal forma que la mayor parte de la investigación se concentra en entender el comportamiento del fenómeno natural. La población es vista como un agente pasivo, mientras que el agente dinámico es la naturaleza. Los desastres son entendidos como eventos concentrados en el tiempo, y en un espacio, que puede ser amplio o no, además de ser repentinos e inesperados, impredecibles e inmanejables. Como consecuencia, las reacciones de las autoridades gubernamentales se limitan a soluciones técnicas, enfocadas al monitoreo y predicción.

Mientras que la visión alternativa centra su atención en el papel que desempeña la sociedad a lo largo de todo el conjunto de procesos que dan lugar a la expresión del desastre. En este contexto son las propias formas de organización socioeconómica y política y de relaciones de poder que dan lugar a condiciones de desigualdad social y en ocasiones, de vulnerabilidad

social a los desastres. Una conclusión muy importante a la que llegó el autor es que desde la academia se inventó un campo de problematización sobre los desastres. Esa llamada visión dominante, con sus diferentes matices sigue presente en la actualidad, solo que en lugar de considerar fenómenos naturales extraordinarios, se ha puesto en el centro de atención al cambio climático y la incertidumbre visualizada por Hewitt, como un falso supuesto (debido a que si conocemos los procesos que han dado lugar al desastre y a su continuidad, no puede existir la incertidumbre) que ha sido reforzado como una verdad por Ulrich Beck (1996), quien señaló que la incertidumbre es producto del desarrollo tecnológico y de la enorme complejidad de la sociedad actual, por lo que no hay forma de medir sus consecuencias.

Es importante poner atención en una postura que intente explicar los desastres desde su multicausalidad y el conjunto de diferentes relaciones que algunos sectores de la sociedad imponen a otros y que también establecen con la naturaleza, relaciones que, si se transforman en procesos, pueden dar lugar a un conjunto de equilibrios o desequilibrios con la naturaleza y a procesos de igualdad o desigualdad al interior de la sociedad misma. Con ello queremos enfatizar que son este tipo de prácticas las que dan lugar a expresiones particulares de los desastres.

Desde la década de 1970 se empezó a experimentar una reestructuración y una nueva forma de integración de los Estados-nación en la economía global. Los programas de ajuste neoliberal abrieron en cada país las barreras de bienes y capital para operar sin obstáculos a través de las fronteras nacionales. Los excedentes fueron apropiados por las élites nacionales y las corporaciones transnacionales. El neoliberalismo introdujo cambios importantes como son las condiciones de trabajo deprimidas y flexibles y la eliminación de regulaciones estatales como los controles del cuidado ambiental.¹⁶

Su aplicación ha presentado efectos nocivos sobre la pobreza y la desigualdad. Ya desde hace décadas, varios especialistas en desastres señalaron que los acuerdos de libre comercio sobre grupos sociales pobres eran un factor de riesgo a desastres. El neoliberalismo ha traído procesos como

¹⁶ Pradilla, 2014; Robinson, 2004, citado por Vera y Macías, 2020.

el retiro de apoyos y derechos laborales para el trabajador. Mientras que, a escala local, muchos grupos sociales han sido sojuzgados por los grupos de poder dominantes en el mundo o, en el mejor de los casos, han sido ignorados. Además, no existe una naturaleza pura, de alguna manera esta ha sido intervenida por el hombre, y se ha generado un importante deterioro ambiental; a lo que se le agregan los procesos sociales que están dando lugar a la desigualdad social y un Estado que influye generando vacíos en cuanto a la forma de atender los desastres y las acciones para su recuperación.¹⁷

El neoliberalismo ha traído un nuevo orden social que ha logrado extraer los recursos naturales, con los recursos tecnológicos, en ocasiones, pero de manera general, de una manera más salvaje, y con ello se ha logrado un continuado y agudo deterioro del medio ambiente. Esta combinación de cambios sociales y la nueva relación con la naturaleza ha facilitado el incremento de los desastres. En décadas pasadas, los países desarrollados emitieron algunas quejas acerca de que los países con menores recursos les generaban gastos en su atención, eso ha cambiado. Así el nuevo orden ha presionado con los intereses de mercado a los Estados para modificar y reducir las políticas públicas; privatizar sus paraestatales más importante y reducir la política social; ha avanzado también en privatizar algunos sectores gubernamentales en la atención de desastres, como por ejemplo, la privatización de la protección civil en Italia, y la semiprivatización de la Agencia Federal para el Manejo de Emergencias (FEMA, por sus siglas en inglés). Para el tema, de la privatización en estos países, véase Macías (2020).

Klein (2005) y Schuller (2008) nos dicen que el neoliberalismo ha permitido un uso instrumental de catástrofes a través de la introducción de medidas políticas que favorecen los intereses capitalistas transnacionales privados; a través de la transferencia de ganancias a grupos privados, lo cual está comprometiendo las respuestas de las comunidades locales. Existen varios ejemplos al respecto, entre ellos el tsunami de Indonesia en 2004 que, según Klein, fue aprovechado por el gran turismo para evitar el retorno de las familias que tenían sus hogares en las áreas consideradas de mayor atractivo

¹⁷ Wisner, 2003; Wisner *et al.*, 2004; Wisner *et al.*, 2012.

turístico. Por su parte, Schuller (2008) nos dice que mientras se tengan los enfoques económicos de libre mercado como principios rectores en la formulación de asistencia por desastres, las entidades corporativas se convertirán en los principales beneficiarios, en lugar de las comunidades afectadas. Se da un cambio de asistencia a inversiones, como una forma depredadora del capitalismo que desencadena un conjunto de consecuencias nada positivas para los damnificados por desastres. Y además ocurre que posterior a un desastre, los mercados laborales locales con trabajadores desempleados obtendrán menores ganancias al reducir los sueldos o no pagarles, como ocurrió en Estados Unidos de América (EUA), por el huracán Katrina. Por otro lado, también se aprovecha una reconstrucción que generalmente se financia con ayuda bilateral y las empresas con experiencia internacional, saben que ahí obtendrán importantes ventajas, pues el flujo de dinero es importante en ese periodo. La fase de reconstrucción no solo es aprovechada por empresas comerciales, como señala Schuller, sino por las organizaciones no gubernamentales (ONG), como ocurrió en la reubicación de una localidad y la construcción de viviendas en Tacotalpa, Tabasco, por el desastre de 2007.¹⁸

Como señala Gunewardena (2008), las estrategias de recuperación de desastres de tipo neoliberal descansan en las mismas bases ideológicas que dan forma a los enfoques principales del desarrollo. La eficacia del mercado para resolver las presuntas ineficiencias económicas, los problemas de gobernanza y el crecimiento macroeconómico como el camino hacia la reducción de la pobreza forman las piedras angulares de estas recetas. Sin embargo, un cuerpo de literatura emergente ha analizado la aplicación indiscriminada de los principios del mercado. Y es que garantizar la seguridad humana en la recuperación ante desastres requiere varias prácticas y marcos de políticas que realmente ayuden a la población. La autora termina haciendo una pregunta ¿a qué entidad neoliberal se le puede confiar la protección de los bienes comunes?

Nuevas formas de privatización y de obtención de ganancias se siguen implementando, y para el caso de México, desde la ley de Protección Civil

¹⁸ Vera, 2020.

de 2012 se hizo obligatorio que las dependencias de gobierno aseguren sus bienes inmuebles, lo mismo que las carreteras, en lo que se le denomina: “transferencia del riesgo”. Se trata de un instrumento de administración y de transferencia de recursos económicos a una aseguradora privada. Sin embargo, el término es confuso, pues cuando nos referimos a riesgos, estos implican la posibilidad de que ocurra un desastre, pero las aseguradoras intervienen posterior al mismo, por lo que el riesgo no se transfiere. Las aseguradoras intervienen cuando el desastre ya ocurrió. Anualmente estas empresas obtienen millones de dólares por esta nueva intervención de mercado en muchos países del mundo.

De manera general, la asistencia a la población, por parte del gobierno mexicano se circunscribe al apoyo en alimentos, ropa, medicamentos, un albergue temporal, así como la dotación de un vale para la compra de enseres domésticos, durante la fase de emergencia del desastre. Y en ocasiones el de una reconstrucción y construcción de viviendas en fraccionamientos con las mínimas condiciones básicas que contribuyen en mantener a la población en una permanente pobreza. Además de los gastos en rehabilitación de infraestructura necesaria, como el arreglo de carreteras, apoyo en pérdida de cultivos, compra de granos básicos, arreglo de los servicios públicos, programas de empleo temporal, entre otros.

Muy recientemente, en el desastre de 2017, en la Ciudad de México, Ruiz (2021) escribe que mucha gente perdió sus viviendas en edificios que presentaban problemas estructurales desde que fueron edificados por las constructoras, y que con el sismo no se hicieron responsables de los daños y el gobierno de aquel entonces, tampoco. Es más, se dieron acuerdos entre ambos para no atenderlos. Lo interesante en la exposición de Ruiz es que se trata de un problema de deslinde de responsabilidades de parte de gobiernos e inmobiliarias involucradas. Y que este tipo de actos de corrupción se repiten, de la misma manera, desde hace años en diferentes países del mundo.

Las propuestas de mercado continúan y a México le tocará seguir, como lo han hecho ya en otros países, que la población sea quien asegure sus bie-

nes inmuebles. Como lo llevan haciendo desde hace varios años en Europa y EUA. Será responsabilidad del ciudadano mantener asegurada su vivienda y desarrollar una cultura del riesgo, desde una óptica neoliberal.

Se sostiene que la asistencia de desastres se arraiga en marcos ideológicos que se remontan tanto a las diversas tradiciones de caridad y filantropía, como a los llamados impulsos civilizadores de la Ilustración y sus manifestaciones posteriores en las expansiones del imperio. En su expresión más simple, la acción humanitaria significa el acto de salvar y proteger la vida de las personas en situaciones extremas.¹⁹ Pero incluso, la asistencia, como filantropía llega a obtener, desde la visión del mercado, pingües ganancias. También desde la caridad, como limosna, tal y como se señaló en el apartado anterior. De alguna manera y desde nuevas bases contextuales e ideológicas, hay quienes siguen obteniendo ventajas económicas de la desigualdad social y de los desastres. Sin demeritar nuevamente la buena disposición de personas y grupos, o gobiernos que se han esforzado seriamente en su intento de mitigar los desastres.

Se plantea entonces una verdad en términos confusos y acciones de mitigación de desastres que no están cumpliendo en realidad con el objetivo de reducir sus efectos adversos. Pese a que en el discurso se implementa en los medios de comunicación una mejora a partir de la intervención del mercado, en la práctica, la población golpeada por el orden establecido y la manifestación del desastre vuelve a ser golpeada por la lógica de mercado, al decidir e imponer nuevas formas de atención, donde el damnificado por la vida lo es doblemente ante la reconstrucción posterior al desastre.

Este tipo de verdad se presenta desde la relación, de la ciencia de los desastres y las acciones tomadas, así como de las disposiciones internacionales y prácticas estatales en la comprensión y atención de los desastres. Sin embargo, resulta valioso visualizarlo desde la utilidad, al preguntarse para quién se desarrolla la ciencia, para qué y para quiénes. En este sentido, deberíamos pensar en una ciencia, donde los científicos visualicen el bienestar de una

¹⁹ Donini, 2008.

mayoría. Y por otro lado, y en función de las prácticas de mitigación de desastres escritas aquí, las acciones no parecen proceder de ninguna propuesta científica, aunque a veces se utilice como parte del discurso.

Si lo visualizamos desde la verdad tendríamos que analizar desde qué verdad, según Abbagnano. Responder qué es un desastre, qué lo integra y cómo podemos mitigarlo, ayudaría con acciones que permitan pensar en el bienestar de una mayoría. Y al pensar en el bienestar se integran más causas que deberían introducirse y de propuestas de mitigación que realmente mitiguen los daños. Hemos tenido verdades ideologizadas o verdades parcializadas. ¿Pueden existir verdades parcializadas? Más bien tenemos argumentos de supuestas verdades que desde la ciencia buscan la argumentación necesaria para tener una comprensión sobre el desastre y atenderlo de manera parcial y que muchas veces termina beneficiando a unos sectores de la población, más que a otro. En la actualidad, ante el neoliberalismo, los desastres son atendidos desde la óptica de obtención de ganancias, tal y como en décadas recientes es cada vez más palpable observar.

En la década de 1970 se decía tímidamente que, ante los desastres, los países subdesarrollados representaban una carga en la ayuda, por parte de los países desarrollados. Actualmente, se ha encontrado en los desastres una forma de obtener ganancias y los argumentos que se dan lo presentan como una verdad científica que pierde validez, cuando se impone. Los desastres se han convertido en un botín del mercado y la verdad es privatizada por el neoliberalismo.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1993.
- Arrom, Silvia Marina. *Containing the Poor: The Mexico City Poor House, 1774–1871*, Duke University Press, EUA, 2001.
- Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, México, 2003.
- Cantera, Montenegro, Santiago. “La caridad en la historia de la iglesia: 2000 años de servicio”, en *Revista Arbic*, 2003. Consultado el 2 junio de 2021: <http://www.arbic.org/100monte.htm>
- Carrera Stampa, Manuel. “Las instituciones de Crédito en la época Colonial”, en el *Foro*, 1947. Consultado en: <http://www.bma.org.mx/publicaciones/elforo/1947/septiembre/instituciones%20.htm>.
- Catecismo de la iglesia Católica. “Tercera parte La vida en Cristo. Primera sección: la vocación del hombre, la vocación del espíritu; Capítulo primero. La dignidad de la persona humana”. Consultado el 2 de junio de 2021 en: https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html.
- Corbin, Alain *et al.* *El mar. Terror y fascinación*, Paidós, España, 2005.
- Donini, Antonio. “Though a Glass Darkly. Humanitarianism and Empire”, en Nandini Gunewardena, *et al.*, *Capitalizing on Catastrophe: Neoliberal Strategies in Disaster Reconstruction*, Landham, Altamira Press, 2008, pp. 29–44.
- Fajardo Ortiz, Guillermo. “Un pasado con mucho presente. El hospital Real de San Pedro en Puebla de los Ángeles”, en *Revista Cirugía y Cirujanos*, vol. 70, núm. 6, nov., 2002.
- Fronzizi, Rizieri. “El historicismo y el problema de la verdad”, *Revista de Filosofía Dianóia*, vol. 3, núm. 3, UNAM-FCE, 1957, pp. 334–348.
- García Acosta, Virginia *et al.* *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico*, Tomo 1, Épocas prehispánica y colonial (958–1822), FCE-CIESAS, México, 2003.
- Guerrero Martínez, Luis. “Fe, esperanza y caridad. La vida cristiana” de Soren Kierkegaard, *Open Insight*, vol. v, núm. 7, 2014, CISAV, México, pp. 61–76.
- Gunewardena, Nandini, “Human Security versus Neoliberal Approaches to disaster Recovery”, en Gunewardena, Nandini *et al.* *Capitalizing on Catastrophe: Neoliberal Strategies in Disaster reconstruction*, Landham, Altamira Press, 2008, pp. 1–16.
- Hewitt, Kennett. “The Idea of Calamity in a technocratic Age”, en K. Hewitt (ed.), *Interpretations of Calamity*, Allen & Unwin, Mass., 1983.
- Klein, Nahomi. *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*, Booket, Paidós, Barcelona, 2010.

- López Murcia, Pedro. “El poeta en la Montaña (de la construcción del individuo a la deconstrucción del yo)”, 2017.
- Macías, Jesús. “Disasters as a Social Relaps in Neoliberal Capitalism. Two Cases Analyzed in Developed Countries”, en Gabriela Vera Cortés *et al.*, *Disaster and Neoliberalism. Different expressions of social vulnerability*, Springer, Suiza, 2020, pp. 19-46.
- Maturana, Humberto *et al.* *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*, Garnica, Buenos Aires, 2010.
- Molina del Vilar, América. *Por voluntad divina: Escasez, epidemias y otras calamidades en la Ciudad de México, 1700-1762*, SEP, México, 1996.
- _____. “Impacto de epidemias y crisis agrícolas en comunidades indígenas y haciendas del México colonial (1737-1742)”, en Virginia García, *Historia y desastres en América Latina*, vol. 1, La Red-CIESAS, Colombia, 1996.
- _____. “El papel del gobierno y la sociedad en la prevención de desastres en el México colonial”, en Elizabeth Mansilla (ed.), *Desastres. Modelo para armar. Colección de piezas de un rompecabezas social*, La Red, Perú, 1996.
- Nesterenko, Alexander. “Problem of truth in historiography” en *International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies* (CESSES), vol. 283, Bauman, Moscow State Technical University, 2018.
- Petrarca, Francesco. *La ascensión al Mont Ventoux, La línea de horizonte*, Cuadernos del Horizonte, Madrid, 17, 2019.
- Pradilla, Emilio. “Cambios neoliberales, contradicciones y futuro incierto de las metrópolis latinoamericanas”, *Cuadernos Metrópole*, 20 (43), pp. 649-672, 2019.
- _____. “La ciudad capitalista en el patrón neoliberal de acumulación en América Latina”, *Cuadernos Metrópole*, 37 (16), pp. 37-60, Brasil, 2014.
- Ricoeur, Paul. “El problema de la Verdad ha cambiado”, 1989, Entrevista realizada por Pedro Sorela, *El País*, Sección Cultura, 28 de noviembre, Revisado el 23 de junio de 2021 en: https://elpais.com/diario/1989/11/28/cultura/628210803_850215.html
- Robinson, William. “The crisis of global capitalism: How the looks from Latin America”, en A. Freeman y B. Kagarlitsky (eds.), *The Politics of Empire: Globalization in Crisis*, Pluto Press, Londres, 2004.
- Ruiz, Rivera Naxhelli. “Corrupción pasiva en la reconstrucción de la Ciudad de México”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 83, abril-junio, 2021, UNAM, Ciudad de México, pp. 419-448.
- Schuller, Mark. “Deconstructing the Disaster After the Disaster. Conceptualizing Disaster Capitalism”, en Nandini Gunewardena *et al.*, *Capitalizing on Catastrophe: Neoliberal Strategies in Disaster Reconstruction*, Altamira Press, Landham, 2008, pp. 17-27.

- Vera Cortés, Gabriela. "Spatial Reconfiguration and Relocations After Disasters in Rural Contexts: The Case of Tacotalpa, Tabasco", en Gabriela Vera Cortés *et al.*, *Disaster and Neoliberalism. Different Expressions of Social Vulnerability*, Springer, Suiza, 2020, pp. 145-184.
- Verdad Católica, La. "Lo que el clero ha hecho en México en bienestar del pueblo", consultado el 3 de septiembre de 2003, en: <http://www.laverdadcatolica.org/LoQueel-CleroHaHechoenMexicoenBienDelPueblo.htm>
- Wisner, Ben *et al.* *Theories and Stories Seeking to Understand Hazards, Vulnerability and Risk*, Routledge Handbook, Londres, 2012.
- _____. *At risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Risk*. Routledge, Nueva York, 2004.
- Wisner, Ben. "Changes in Capitalism and Global Shifts in the Distribution of Hazard and Vulnerability". en *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, Routledge, Nueva York, 2003.

III · VERDAD POÉTICA

LA COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA DEL MEDIO ORIENTE A TRAVÉS DE SUS SISTEMAS DE ESCRITURA

*Sergio Bojalil-Parra**

Introducción

Este artículo trata sobre los sistemas de escritura en el Levante Mediterráneo, su evolución y su historia. También sobre lo que en la actualidad se considera verdad y credibilidad sobre los mismos. Tradicionalmente en Occidente hay muy poca información sobre la historia del Medio Oriente y las referencias derivan de tradiciones consideradas como verdaderas y que, en general, son simplificaciones de criterios generados desde la época medieval y en la concepción orientalista actual (según lo propuso Edward Said en 1979)¹. Se plantea aquí la necesidad de incorporar una visión científica de la historia y dejar atrás interpretaciones ideológicas que definen posturas sociopolíticas que inclusive han permeado los ámbitos académicos además de la narrativa popular. Este trabajo es una propuesta para aproximarse a la historia del Medio Oriente a partir de uno de muchos posibles caminos para hacerlo. En este caso, a través de sus sistemas de escritura al comprender que son elementos que responden y manifiestan realidades socioculturales y, por lo tanto, válidas

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

¹ De acuerdo con Eduardo Mendieta (2006), parafraseando a Edward Said, el orientalismo es la representación que Occidente hace de Oriente desde una perspectiva colonialista estereotipada, ficticia, mitológica y tergiversada que produce una “verdad” encaminada a imponer, en los pueblos del Medio Oriente, un poder y condiciones de vida compatibles con esa concepción; lo cual, a su vez, los influencia y obliga a aceptar al tiempo que acalla las voces y propuestas disonantes a ese planteamiento. Por extensión este concepto puede aplicarse a todo poder colonialista.

para construir una visión más cercana a un conocimiento objetivo, planteamiento que pongo sobre la mesa no como un producto concluido, sino como un impulso para abrir el debate fundamentado.

El levante mediterráneo: una historia redactada a lo largo de los milenios

El concepto de historia inicia con la escritura y esta inicia en la segunda mitad del cuarto milenio a.C. La palabra “historia” actual proviene del concepto fenicio de “hastoriya”², que se deriva del artículo gramatical definido “ha” que en este caso significa “la”, la palabra “stor” que significa “línea” y la terminación “iya” que se utiliza cuando un concepto es “relativo a”, esto da como resultado el concepto “hastoriya”, lo relativo a las líneas, y ha de entenderse que se refiere a las líneas escritas, lo cual tiene connotaciones relacionadas tanto con los signos gráficos como con el contenido, significado y ordenación de los mismos (semántica y sintaxis).³ Esto implica que la existencia de sistemas de líneas escritas con signos orientados a recuperar y crear conocimiento, y el uso de soportes para registrarlo y transmitirlo, marca la diferencia entre la tradición oral y un sistema que trasciende la memoria. También conlleva cambios fundamentales en la organización y desarrollo de las sociedades.

El Levante Mediterráneo es lo que generalmente en ámbitos académicos se conoce como Siria-Palestina y constituye una zona cultural bien definida con características propias que se han mantenido a lo largo de los milenios. El Levante antiguo en términos culturales y poblacionales tuvo dos vertientes la cananea-fenicia y la amorrea-aramea con una sorprendente continuidad por más de tres mil años tanto en prácticas políticas, organización social, lenguaje y escritura; este proceso inicia al final de la prehistoria (3300 a.C.) se mantiene durante la Edad de Bronce (3200 a 1200 a.C.), la Edad de Hierro

² Charles R. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, Lovaina, 2000.

³ Anuar Zacarías propone que el concepto puede aplicarse también a una secuencia de acontecimientos en el tiempo, es decir “línea del tiempo” (comunicación personal).

(1200 a 330 a.C.) y permanece hasta bien entrada la Época Helenística (que inicia hacia el año 330 a.C.). El Investigador Jonathan Tubb (1998) lo describe de la siguiente manera: “los cananeos representan la población indígena del Levante, la gente que siempre ha residido en esa región desde los tiempos de las primeras comunidades asentadas desde la prehistoria remota”, y continúa:

[...] así como los cananeos son los pobladores del Levante costero y del sur, los amorreos o amoritas, son la población indígena (desde el último tercio del tercer milenio) de Siria interior, central y norte. Los amoritas fueron los antecesores de los arameos. La cultura aramea es el renacimiento y resurgimiento de la población indígena. Los arameos pueden ser definidos como la población del primer milenio a.C. de Siria interior central y norte.⁴

Fenicio y cananeo se aplican en este texto como sinónimos de una misma cultura, considerando que el término de “fenicio” fue utilizado por los griegos para referirse a los cananeos, así como más adelante los romanos aplicaron el término “púnicos” para referirse a los fenicios occidentales, es decir del norte de África, islas mediterráneas y la península Ibérica fundamentalmente.

Hagamos ahora un breve repaso del contexto cultural general de la región desde la antigüedad. Los sistemas de escritura han sido parte fundamental de la cultura levantina. La generación de textos en el Levante Mediterráneo tiene más de 4500 años y aún podemos identificar contenidos cuyas reverberaciones llegan hasta la vida actual.⁵ El desarrollo de los sistemas de escritura no fue un accidente, es el producto del trabajo arduo y concienzudo de pensadores y escribas a lo largo de milenios. La zona era un gran laboratorio efervescente en la búsqueda de conocimientos y sistemas de registro de información. Las ideas y conocimientos se compartían hacia el interior de la propia cultura y con otros pueblos. Esto dio lugar a una fertilización cultural

⁴ Jonathan Tubb, *Canaanites, (Peoples of the Past series)*, vol. 2, University of Oklahoma Press, Butler y Tanner, EUA, 1998.

⁵ Como ejemplo mencionaré el concepto de “chivo expiatorio” proveniente de los archivos de Ebla de 2500 años a.C.

que trasciende la geografía y los tiempos e implica intercambiar, compartir, enriquecer y transformar ideas y conceptos, tanto políticos, como naturalistas y religiosos. El proceso se expresó de varias formas. Los textos se hacían en varios tantos y pasaban de una ciudad a otra, se han encontrado copias de las mismas obras en diferentes ciudades. Inclusive hay registros de intercambio de estudiantes y de profesores entre diversas ciudades para tratar temas sobre medicina, matemáticas, astronomía, agronomía.⁶ La tradición de usar varios idiomas para escribir textos fue una constante en toda la historia de la región. Generalmente eran dos las lenguas incluidas en los textos, sin embargo, en ocasiones fueron tres y hasta cuatro idiomas, principalmente cananeo, sumerio, acadio e hitita. Las bibliotecas y archivos fueron muy importantes en el Levante,⁷ se ha calculado que durante el segundo milenio y el primer milenio hasta la época helenística existieron más de 200 en toda la región.⁸ Personal especializado se encargaba de recopilar el conocimiento, escribirlo, hacer copias de los textos y de ordenarlos, entre ellos había jerarquías, en orden ascendente eran escriba general, experto y maestro. Los escribas conocían las formas de escritura de otros pueblos y trabajaban en conjunto con los pensadores o “investigadores de la verdad”⁹ quienes realizaban dos actividades definidas: los que estudiaban la vida social y natural a los que se llamaba intérpretes y los que se orientaban a la religión, a estos últimos se les llamaba traductores, es decir, intermediarios entre el mundo divino y el humano, el término aplicado por los griegos a esta actividad es el de “profeta”.¹⁰ Debemos considerar que los textos y la información que contenían fueron documentos oficiales y eran sancionados por los diversos poderes de los reinos. Como ejemplo, en los textos religiosos de Ugarit se indica

⁶ Giovanni Pettinato, *Ebla, una ciudad olvidada*, Pliegos de Oriente, (Serie: Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona y Trotta, Madrid, 2000.

⁷ Es importante anotar que la biblioteca más antigua que se ha descubierto es en la ciudad de Ebla (Siria) data de 2500 a.C. y contaba con estantería para ordenar temáticamente las tablillas de arcilla.

⁸ <https://historiaeweb.com/2018/08/24/archivos-de-ebbla/>

⁹ Del texto atribuido a Filón de Biblos incluido en. E.H. Gifford, *Eusebius of Caesarea*. Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel), Book 1, 1903,

¹⁰ Pettinato, *op. cit.*

que la redacción estuvo a cargo de Ilimiku de Shubbani, jefe de escribanos; la información fue dictada por Attanu Purlianni, sacerdote en jefe, pastor en jefe; con el patrocinio de Niqmaddu, Rey de Ugarit, Maestro de Yargub, Señor de Tharumaní.¹¹ Los contenidos hallados en las bibliotecas son amplios y variados y desde hace más de cinco mil años se han registrado realidades socioeconómicas o políticas, así como conocimientos de los procesos cósmicos y terrenales e interpretaciones cosmogónicas y religiosas. A continuación, se presenta un listado de diversos temas hallados en las bibliotecas.

- Textos administrativos, comerciales y legales. Debido al gran interés por el comercio, la economía, la administración y el derecho (jurisprudencia, leyes) se realizaron diversos manuales y textos en donde se registraban las actividades y los principios para su aplicación.
- Diplomacia: Cartas internacionales, convenios y tratados.
- Historia: Registros de fechas, eventos, inventos y descubrimientos.
- Textos escolares: Alfabetos, gramáticas, léxicos, ejercicios de escritura.
- Estudio de lenguas extranjeras: Se escribieron diccionarios y vocabularios (lexicografía) para poder comprender plenamente el significado de los términos utilizados por otros pueblos. Se acompañaban de textos, manuales y métodos de aprendizaje de lenguas extranjeras.
- Textos científicos: Se encontraron textos relacionados con diversas disciplinas, por ejemplo, astronomía, matemáticas, física, química, medicina, geografía. En ciencias naturales se trataron temas como: zoología y botánica, ejemplo de ello es un tratado de botánica bilingüe (cananeo y acadio),¹² llamado “libros de consulta” realizados en varias ediciones, una de ellas con 1200 nombres y descripciones de plantas y árboles, ordenados alfabéticamente.¹³

¹¹ Gregorio Del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Pliegos de Oriente, (Serie: Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona y Trotta, Madrid, 1998.

¹² Originario de la ciudad de Ebla, 2500 a.C.

¹³ Pettinato, *op. cit.*

- Textos filosóficos. Hay textos que tratan sobre el origen del mundo y la misión de los seres humanos: cosmogonías, comportamiento, ética, valores, significados.
- Textos religiosos: ritos, mitos, cultos, narraciones épicas, magia.

Los sistemas de escritura

En el cuarto milenio a.C. se iniciaron los sistemas de escritura. En Sumeria, cultura indoeuropea ubicada en la baja Mesopotamia, el sistema fue básicamente cuneiforme logográfico en el que cada signo representaba un concepto. Este proceso inició alrededor de 3300 al 3200 a.C. y pronto se difundió a todas las regiones adyacentes incluido el Levante. Posteriormente, durante el tercer milenio a.C., en la alta Mesopotamia, conocida como Ysr (hoy en día Al Yasira en Irak), se desarrolló la escritura acadia (2700 a.C.), que corresponde a un entorno no indoeuropeo sino semítico. Los acadios heredaron la escritura cuneiforme logográfica sumeria y la adaptaron a las características lingüísticas propias. A través de la expansión de su Imperio, el acadio fue la lengua de la escritura dominante durante el segundo milenio en toda la región. Más al sur, fuera de Mesopotamia y ubicada en el norte de Siria, destacó la ciudad de Ebla en la cual los textos continuaban usando el método cuneiforme, pero se presentaba una nueva característica, la escritura silábica, este método se basó en el carácter fonético de los signos con lo cual la unión de varias sílabas conformaba una palabra y de esa manera se allanaba el camino para la redacción de textos más complejos y profundos en su descripción y conceptualización. Esta escritura silábica contaba con alrededor de 800 signos y el soporte fue sobre tablillas de barro. La lengua de los textos de Ebla es distinta del acadio con vocablos cercanos a la lengua cananea, aunque su clasificación aún es tema de debate.

Desde el segundo milenio a.C. en el Levante se fortalece la redacción en lengua cananea. Los textos hallados no presentan una escritura estandarizada sino diversas expresiones regionales propias de cada ciudad

estado.¹⁴ Si bien la cultura amorrea también es representativa de esta época no se han encontrado registros escritos correspondientes con ella. Con el paso del tiempo los escribas cananeos encontraron un método más ágil que la escritura silábica, sustrajeron las vocales a las sílabas y lograron reunir entre 22 y 30 signos fonéticos consonánticos. Este sistema correspondía ya a un alfabeto. En la ciudad de Kumidi en Líbano,¹⁵ se rescataron tablillas y fragmentos de cerámica que indican que para 1700 a.C. ya estaba en uso una escritura coincidente con el alfabeto de secuencia inicial en las primeras tres letras de ABG -Alef, Bet, Guimel- en dos versiones, la cuneiforme y la lineal sin que aún se pueda definir si alguna deriva de la otra, más bien las propuestas consideran que son contemporáneas y que posiblemente tuvieron un origen común. Este origen puede referirse a la escritura lineal mixta silábica y consonántica de Biblos de secuencia ABG utilizada entre 2000 y el 1500 a.C. Los textos más completos en escritura alfabética cuneiforme de secuencia ABG se han encontrado en Ugarit,¹⁶ una ciudad cosmopolita en la costa norte de Siria. El ugarítico está relacionado con el cananeo, aunque en algunos aspectos se le ha reconocido similitud con el árabe, por lo que todavía está abierto el debate sobre la clasificación de esta variante lingüística. Nuevamente se observa la importancia que tenía en la época el intercambio académico puesto que en la biblioteca de Ugarit (1400 a.C.) se encontraron textos de diversos orígenes y que suman 11 expresiones distintas: sumerio cuneiforme, acadio cuneiforme logográfico y silábico, hitita jeroglífico y cuneiforme, minochipriota silábico lineal A, cretense micénico silábico lineal B, hurrita cuneiforme, egipcio jeroglífico, alfabeto cuneiforme sudarábigo o meridional (secuencia inicial HLJ) además del ya mencionado alfabeto cuneiforme septentrional (secuencia inicial ABG). Por otro lado, el texto alfabético lineal de secuencia ABG más completo que se ha hallado es en el sarcófago

¹⁴ John Huehnergard y Aaron Rubin, "Phyla and Waves: Models of Classification", en *Semitic Languages, An International Handbook*, De Gruyter Mouton, EUA, 2011.

¹⁵ Juan Pablo Vita, "Alfabetos lineal y cuneiforme: relaciones en el II milenio a.C.", en *Huelva arqueológica*, núm. 20, Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, España, 2004, pp. 9-40.

¹⁶ Del Olmo, *op. cit.*

del rey Ahiram de Biblos datado hacia el 1200 a.C.¹⁷ Es importante retomar el hecho de que en Ugarit (1400 a.C.) se encontró una secuencia completa del alfabeto ahora llamado sudarábigo o meridional en su versión cuneiforme. Este alfabeto representa una segunda rama alfabética cuya característica es que tiene una secuencia inicial con las letras HLJ. De este alfabeto se han encontrado algunas líneas en Bet Shemesh, Palestina, que datan de la segunda mitad del segundo milenio a.C., también se hallaron textos egipcios de los siglos IV–III a.C.¹⁸ Durante el segundo milenio a.C.,¹⁹ coexistieron en toda la zona de la Siria Palestina los alfabetos meridional y septentrional tanto en sus versiones cuneiforme como lineal. Estos alfabetos compartían el espacio con la escritura cuneiforme silábica. Como ejemplo de ello destacan las cartas de Amarna en la que diversos reyes del Levante informan y solicitan ayuda al faraón egipcio y datan del siglo XIV a.C., fueron redactadas en un estilo lingüístico que se le ha identificado como cananeo acádico.²⁰ Además de los mencionados, hubo intentos por desarrollar otros sistemas de escritura que se conocen con el término genérico de protosinaítico (1800–1200 a.C.) con inscripciones muy heterogéneas relacionadas con la lengua fenicia, que en términos generales es consonántica escrita con caracteres derivados de jeroglíficos egipcios; esto muestra la gran efervescencia que existía en la zona por diseñar formas de registrar y transmitir la información.

Al inicio del primer milenio a.C., las versiones cuneiformes dejaron de usarse. De todas las propuestas, intentos y formas de escritura generadas en los milenios anteriores, prevalecieron las formas alfabéticas lineales en sus secuencias iniciales ABG y HLJ, ambos en uso hoy en día. El alfabeto de secuencia HLJ en el primer milenio d.C. tuvo un amplio uso en el sur de la península Arábiga, Yemen, Eritrea, Etiopía y Egipto, en donde el orden del alfabeto se mantuvo idéntico para todas las ramas del grupo: sabeo, mineo entre otros

¹⁷ La fecha continúa en debate.

¹⁸ Juan Pablo Vita, *op. cit.*

¹⁹ Juan Pablo Vita, *Ib.*

²⁰ Izre'el, Shlomo, *Canaan-Akkadian: Some Methodological Requisites for the Study of the Amarna Letters from Canaan*, academia.edu, EUA, 2008.

y es la base de la escritura etíope actual.²¹ Por ello, a este alfabeto se le conoce hoy en día como sudarábigo o meridional. El orden ABG o septentrional lineal prevaleció en Mesopotamia, Líbano, Siria, Palestina y Jordania, se le conoce como alfabeto fenicio. En el Levante, el alfabeto fenicio y la lengua cananea predominaron durante la primera mitad del primer milenio a.C. y se difundió por la cuenca del Mediterráneo dando lugar al alfabeto griego y al etrusco y a las versiones cananeas de Cartago e Iberia, también fue utilizado en Asia Menor. En el Levante, el uso de la lengua cananea fue disminuyendo al ser sustituida gradualmente por el arameo,²² en el norte de África continuó hablándose hasta el siglo 5 d.C.²³ El alfabeto arameo se deriva del alfabeto fenicio y las similitudes entre las lenguas fenicia y aramea son muy amplias pudiéndose decir que están profundamente emparentadas. Tanto el alfabeto fenicio como el arameo son de secuencia ABG. El cananeo predominó en la costa siria, libanesa y en toda Palestina y el arameo en el centro y norte de Siria. La escritura y la lengua aramea fue impulsada y difundida como sistema de escritura oficial y lengua franca durante la dominación asirio babilonia del Levante entre los siglos VII y VI a.C. Con la llegada de los persas al Levante Mediterráneo esta zona se incorporó al Imperio aqueménida a partir del 550 a.C. Los persas utilizaban una versión de la escritura cuneiforme, sin embargo, adoptaron la escritura aramea²⁴ por su versatilidad y mayor facilidad en los trazos y continuaron con su uso como lengua franca. Durante el Imperio persa el alfabeto arameo tuvo un gran auge puesto que se sistematizó la gramática, los fonemas y los morfemas. El arameo se convirtió en el alfabeto más estructurado hasta el momento en el Medio Oriente y se difundió por todo el Imperio desde la India hasta Egipto, representativo de

²¹ Con la variante silábica actual.

²² Algunas tendencias en la clasificación de las lenguas les han llamado “hebreo” o “protohebreo” a los escritos cananeos del primer milenio a.C., provenientes de espacios geográficos considerablemente diversos, sin embargo, este planteamiento es totalmente ideológico y está motivado básicamente por el deseo de hacerlos coincidir con las narraciones bíblicas.

²³ John Huehnergard, “Northwest Semitic Languages”, en *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Kees Versteegh (ed.), Brill y Leiden, 2007.

²⁴ Holger Gzella, “Official Aramaic and the Achaemenid Chancellery”, en *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam*, serie Handbook of Oriental Studies, section 1, The Near and Middle East, vol. 111, Brill, 2015.

ello destacan los textos de Elefantina. Numerosos documentos de diversas culturas fueron redactados y transcritos en este alfabeto. Los caracteres para escribir el alfabeto arameo también fueron normativizados y de esa manera se conformó el arameo cuadrado, también llamado imperial, oficial, estándar o aqueménida. Estos caracteres son ampliamente conocidos hoy en día puesto que se les acredita como alfabeto “hebreo”, sin embargo, su verdadera denominación debe ser alfabeto arameo. Más adelante en el texto vamos a tratar el origen de esta identificación con el término hebreo. En el año 331 a.C. Alejandro Magno derrota al Imperio persa aqueménida e inicia la época helenística en el Levante Mediterráneo. Pronto muere el emperador y el Imperio se divide, los generales se asumen como reyes regionales. En Egipto se establecen los ptolomeos y en Siria los seléucidas. Palestina queda como zona en disputa entre los dos reinos sin que se ejerza un claro control sobre la región lo que permite el surgimiento del movimiento de los macabeos y gobiernos relativamente autónomos como el reino de los asmoneos y el reino de los nabateos.²⁵ Los ptolomeos tienen un gran interés por la cultura y es en su dinastía que se construye la Biblioteca de Alejandría en el siglo III a.C. (probablemente alrededor de 260 a.C.) en la cual se buscó reunir textos provenientes de Egipto, además de todas las regiones antes gobernadas por el Imperio persa y de la península Arábiga, Nubia y Etiopía. Muchos textos se tradujeron de diversas lenguas al griego, entre ellos textos ya antes traducidos al arameo cuadrado durante el Imperio persa.

En la época de Ptolomeo II (285-246 a.C.) con el afán de entender las características y tradiciones de la región se hicieron sumarios, entre ellos destaca la Septuaginta²⁶ un compendio de escritos de diversos orígenes y culturas y que siglos después daría pie a lo que en el judaísmo sería la Torá y en el cristianismo el Antiguo Testamento. Es necesario subrayar y recordar que la Septuaginta fue escrita en griego por lo que se le conoce como la Biblia Griega. Por otro lado, el reino Seléucida de Siria fue administrado de manera menos eficiente que sus contemporáneos en Egipto por lo que su

²⁵ Principalmente en lo que hoy es Jordania y el sur de Palestina.

²⁶ También llamada la Setenta o LXX.

producción cultural fue menor. Durante la época helenística y romana se escribieron los textos conocidos como los Rollos del Mar Muerto, algunos de ellos son transcripciones de los textos de la Septuaginta. Los Rollos del Mar Muerto datan del siglo II a.C. al siglo I d.C. Los sistemas de escritura en los que fueron escritos son el griego, el arameo y se ha mencionado también el hebreo²⁷ aunque podría ser una variante del cananeo.

Acercándose el primer milenio d.C. y hacia el año 64 a.C. termina la época helenística e inicia la romana. Se incorporó la lengua y escritura latina, sin embargo, predominó el uso del griego entre las élites del Mediterráneo oriental; en la población general el arameo continuó siendo la lengua de la vida cotidiana. Debido a que ya no existía la regulación fomentada por los aqueménidas, las formas de escritura del arameo se diversificaron²⁸ y fueron promovidas por grupos de las élites letradas que luchaban por mantener su identidad alejada de lo grecorromano y al mismo tiempo marcar una diferencia con otros grupos propios de la región, de esa manera podemos mencionar el arameo rabínico entre los judíos y que dio origen a un amplio cuerpo de literatura exegética durante los siglos III y el V d.C, el arameo nabateo entre los grupos árabes del Jordán y del desierto del Néguev de los siglos II al IV d.C y el arameo siríaco entre los cristianos desde el siglo I al VII d.C., posterior a ello se utilizó en menor escala hasta nuestros días. Todas estas versiones derivaron del arameo oficial. Durante el primer milenio d.C., la literatura religiosa tuvo una gran actividad y estos alfabetos se orientaron a fortalecer la identidad de cada grupo religioso y sus creencias.

En el año 313 d.C., el emperador Constantino decretó oficialmente la religión cristiana. En el año 395 d.C., se separa el Imperio romano entre Occidente y Oriente. Al Imperio romano de Oriente se le conoce como Imperio bizantino, en los cultos cristianos ortodoxos se adoptó el griego como forma de escritura; los ritos no griegos (católicos orientales, maronitas, asirios, caldeos) desarrollaron y utilizaron el arameo siríaco, debido a ello se le conoce como “escritura o alfabeto cristiano”. En el año 640 los árabes de la

²⁷ Tradicionalmente en algunos ambientes religiosos y sociopolíticos se le ha llamado hebreo a la lengua cananea.

²⁸ Holger Gzella, *op. cit.*

península conquistan el Levante, el Imperio bizantino llega a su fin en esta parte de la geografía y continúa en parte de Europa Oriental y en el Cáucaso. El islam se establece como religión preponderante, aunque persisten grupos cristianos y judíos en la región.²⁹ Se difunde una tercera rama alfabética ahora con orden inicial ABT, esta nueva expresión lingüística con caligrafía propia iba a sustituir a las variantes del arameo de la región, aunque estas no desaparecen del todo.

En el segundo milenio d.C. Los sistemas de escritura y de pensamiento religioso del judaísmo, cristianismo e islam, continuaron enriqueciéndose e influenciándose entre sí, evolucionando y afinando cada uno su identidad hasta nuestros días. El alfabeto sudarábigo o meridional siguió desarrollándose en el sur de la península Arábiga, Eritrea y Etiopía. Es la base de la religión de la Iglesia unitaria ortodoxa etíope, basada en la Septuaginta, que practican un cristianismo monofisita con ciertos ritos similares a los del judaísmo y sostienen ser descendientes directos Menelik hijo de la reina de Saba y del rey Salomón.³⁰ Durante los siglos X y XI, d.C., eruditos judíos conocidos como tradicionalistas o masoretas buscaron reforzar su identidad tanto frente al cristianismo impulsado por el Imperio bizantino como frente al islam impulsado por el Imperio árabe. En ese contexto se abocaron a escribir la Torá con caracteres del antiguo alfabeto arameo cuadrado, un sistema de escritura que tenía más de mil años de no usarse. De esa manera se escribió la primera Biblia Hebrea³¹ cuya versión más antigua es conocida como Códex Aleppo,³² esto significa que se rescató la antigua forma de escritura aramea y se le dio una pronunciación que los masoretas consideraron era la más adecuada. A este alfabeto con anotaciones para orientar su pronunciación e interpretación se le llamó hebreo bíblico y data de los siglos X y XI d.C.

²⁹ Zidane Zeraoui, "Sistemas de escritura y política: el caso árabe", *Revista de Humanidades*, Tecnológico de Monterrey, núm.12, México, 2002.

³⁰ De acuerdo con Kebra Nagast, libro sagrado de la Iglesia unitaria ortodoxa etíope.

³¹ Es decir, con caracteres que ahora se identifican con el alfabeto hebreo.

³² Goshen-Gottstein, M.H. "The Aleppo Codex and the Rise of the Masoretic Bible Text", en *New Eastern Archeology*, vol. 42, núm. 3, American Schools of Oriental Research, EUA, 1979.

El sistema de vocalización Tiberiana,³³ cuya mejor expresión se encuentra en el Codex Leningradensis que data de 1008 d.C. se convirtió en normativo³⁴ para la gramática hebrea.³⁵ Su pronunciación y su forma hablada nunca se usó y es motivo de debate. La mayor parte de los estudios sobre el hebreo se basan en esta obra, la cual reúne una serie de estilos y tradiciones fonológicas y morfológicas que combina aspectos arcaicos (cananeo) con influencias posteriores (especialmente el arameo). Al final del primer e inicio del segundo milenios d.C., el judaísmo tuvo una gran expansión en Europa del Este y el Cáucaso y con ello este texto se difundió ampliamente, extendiéndose más adelante en Europa Occidental, con ello se difundieron los mitos y leyendas que lo acompañaron.³⁶ A finales del siglo XIX se comenzó a crear el hebreo moderno, una nueva lengua que utiliza los caracteres tradicionalmente relacionados con el alfabeto hebreo de los siglos X y XI d.C., el cual a su vez está basado en el arameo oficial del primer milenio a.C. Es un alfabeto antiguo aplicado a una lengua nueva. El lingüista Ghil'ad Zuckermann expone que el hebreo moderno no es una lengua semítica,³⁷ más bien podría decirse que es una fusión de múltiples lenguas, y que se escribe y se habla bajo las normas de las lenguas europeas, específicamente la lengua española. El llamado hebreo moderno es una construcción muy reciente, tiene menos de 150 años y los primeros hablantes comenzaron hace menos de 100 años. Al respecto Ghil'ad Zuckermann sostiene que la lengua hablada hoy en día en Israel,³⁸ es un híbrido de lenguas semíticas con lenguas indoeuropeas. La contribución de la fuente semítica tiene varias vertientes, simbólicamente se tomó el hebreo bíblico (la lengua de la Biblia Hebrea escrita 1000 d.C.), pero lo sustancial deriva del arameo rabínico, arameo siríaco, el árabe

³³ Sistema de pronunciación ideado por los masoretas de Tiberíades para vocalizar la Biblia hebrea y textos posteriores.

³⁴ Es posible decir que el hebreo nació con la Biblia Hebrea entre el 900 y el 1000 d.C.

³⁵ Huehnergard, *op. cit.*

³⁶ Se generaron interpretaciones y narraciones con carácter retroactivo que siguen vigentes hasta la actualidad.

³⁷ Ghil'ad Zuckermann, "A new Vision for Israeli Hebrew", en *Journal of Modern Jewish Studies*, vol. 5, Routledge, Taylor & Francis, Inglaterra, 2006.

³⁸ Zuckermann, *op. cit.*

y el etíope. Hay que subrayar que una fuente muy importante para la conformación del “nuevo hebreo” ha sido el árabe levantino, es decir la lengua que se habla actualmente en Palestina, Líbano, Siria y Jordania, muchas de las palabras, expresiones y pronunciaciones se tomaron y se siguen tomando del mismo. Adicionalmente se omitió la pronunciación gutural por dos razones importantes, una para diferenciarla de la pronunciación “árabe” (por razones ideológicas) y dos porque se previó que los inmigrantes europeos no podrían expresar esos sonidos. Con respecto a la fuente indoeuropea existe una plétora de “contribuciones” principalmente el yiddish (fundamentalmente judeoalemán), además de polaco, ruso, español, griego y otras. Por lo tanto, para Zuckermann “el término para nombrar esta nueva lengua debe ser israelí el cual es, por mucho, más apropiado que decir hebreo israelí, hebreo moderno o simplemente hebreo”.³⁹

Hegemonía colonial e historiografía actual

En la actualidad se ha establecido una visión hegemónica que se orienta a centrar la historia del Medio Oriente en el bíblico Reino de Israel y considerar que el actual Estado de Israel es un heredero legítimo del mismo. Esto implica una agresiva campaña basada en planteamientos ideológicos y políticos para borrar de la historia en general, incluyendo en los buscadores de internet, el término “Palestina” y sustituirlo por “Tierra de Israel”, manifestando un afán impositivo y un uso inapropiado y fuera de contexto del término sobre las diversas etapas históricas y culturales de la región. Esta posición choca de frente con las investigaciones científicas y objetivas sobre la historia del Levante. Veamos algunos ejemplos. Con respecto a la existencia del Antiguo Israel en Palestina, Blázquez y Cabrero (2004) exponen:

los arqueólogos Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman (2001), han escrito un libro, resultado de sus excavaciones, que se refiere a la historicidad de los libros del Antiguo Testamento, [afirman que] la existencia de los Patriarcas,

³⁹ Ghil’ad Zuckermann, “The Israeli Language”, en *The Mendele Review, Yiddish Literature and Language*, Israel, 2005.

el Éxodo, la presencia de los israelitas en el Sinaí, la conquista de Canaán y el periodo de los Jueces, no son hechos históricos. El Imperio de David y Salomón no existió.

Kamal Salibi (2007) sustenta que “la geografía de Palestina nunca ha correspondido de ninguna manera a las historias aparentemente específicas en la Biblia” y añade: “en el campo de la arqueología bíblica y en su disciplina relacionada, la paleografía, hay una amplia oportunidad no solo para el error, sino para perpetuarlo casi de manera indefinida.”⁴⁰ Como vemos, diversos autores (Blázquez, Cabrero, Finkelstein y Asher), señalan que los reinos de David y Salomón no existieron, sustentan esta afirmación con base en la falta de evidencias; en contraposición Kamal Salibi expone que sí existieron pero que se está buscando en el lugar equivocado. Salibi (2007) publicó un hallazgo revolucionario, basado en estudios toponímicos (relacionó los nombres de los lugares actuales con los mencionados en la Biblia) y topográficos (estudió los mapas del lugar y las descripciones del terreno) y afirmó que podía demostrar que sí existió el Antiguo Israel descrito en la Biblia; pero indicó que no estuvo ubicado en Palestina sino en Arabia occidental, específicamente en la región de Asir (llamado antes Ysr’l, pronunciado como Yasir il, la Altura de Dios), región en la cual hay una gran cantidad de remanentes arqueológicos aún sin explorar.

Garbini (2008) y Pfoh (2010) escriben que la inmigración árabe en Palestina se observa ya desde el siglo VIII a.C. y provenía principalmente de caravaneros comerciantes que al mismo tiempo eran una fuerza militar. Debido a la gran pobreza y desorden observable en Palestina en esta época (Tubb, 1988); estos grupos tomaron el poder en algunas partes de la región, pero incorporando la cultura local (Pfoh, 2008). Entre los lugares que los inmigrantes árabes se instalaron es posible señalar a la ciudad que ahora conocemos como Jerusalén (Na’aman, 2007) y cuya área circundante se identificaría como Judá. Garbini (2008), señala que, en términos lingüísticos (y a partir de la onomástica textual y epigráfica), “en la segunda mitad del siglo

⁴⁰ Kamal Salibi, *The Bible came from Arabia*, Naufal Group, Beirut, 2007.

VIII a.C. (750) el elemento étnico norarábigo constituía la casi totalidad de la clase dirigente de Judá” (Garbini, 2008). En efecto, Garbini indica:

[...] la onomástica de Judá en el siglo VIII a.C., la más antigua que poseemos, está constituida en buena parte de raíces extrañas a la onomástica fenicia y a la aramea, pero que encontramos más o menos ampliamente en la norarábigo. Nombres como Ahaz, Amasías, Asaf, Elquías, Eliaquín, Ezequías, Ezequiel, Josías, Isaías, Oseas y Sebna [...] tienen correspondencia tanto con la onomástica norarábigo como en la amonita, cuya población era norarábigo pero que utilizaba el fenicio como lengua escrita.⁴¹

Adicionalmente Salibi (2007) manifiesta que hubo una continuidad en la lengua de Arabia occidental desde el sur hasta el norte y que seguía las rutas caravaneras desde Yemen hasta Palestina, esto implica que las narraciones e historias podrían haber seguido este mismo camino.

Seiscientos años más tarde, los asmoneos fueron la clase dirigente, política, sacerdotal y militar del reino de Judá desde 142 a.C. hasta 37 a.C. De acuerdo con Salibi (2007) fue en esta época cuando los asmoneos se proclamaron como herederos del antiguo Israel. “Con los asmoneos comenzó a identificarse (erróneamente) a Palestina como la tierra original de Israel y todos los conceptos geográficos relacionados con el sur de Arabia occidental se trasladaron a tierras más al norte” (Salibi, 2007). Considerando los señalamientos de Pfoh, Garbini y Salibi, los inmigrantes de Arabia trasladaron su historia y su identidad israelita a Palestina. Estos autores observan que las referencias originales de esta historia y su relación con Arabia occidental se perdieron posiblemente debido al distanciamiento con el lugar de origen por los bloqueos generados por las conquistas sucesivas asirias, persas y helénicas. Los nombres de las doce tribus de Israel fueron sobrepuestos al mapa de Palestina a partir de antiguas tradiciones de la Arabia occidental y se quisieron relacionar y hacer coincidir con la extensión territorial que abarcaron las conquistas de los asmoneos sobre los pueblos de la región en los siglos II y I a.C. De aquí provienen los conceptos actuales sobre la ubicación geográfica del Antiguo Israel. En la época de los asmoneos se empieza a

⁴¹ Garbini 2006 y 2008 y; Pfoh, 2010.

observar un cambio político religioso en el sur del Levante, diversos autores manifiestan que antes de la época helenística no hubo una ruptura o cambio cultural importante en el Levante, incluida Palestina, que pudiera ser compatible con la conquista de Canaán relatada en la Biblia. Jonathan Tubb (1998) expone que: “las tradiciones establecidas durante la Edad de Bronce continuaron desarrollándose de manera fluida y obvia a lo largo de todo el período de la Edad de Hierro y hasta muy entrada la época helenística. La cerámica, la herrería y la arquitectura doméstica, pública, religiosa y militar todas muestran una continuidad esencial”. La continuidad religiosa se mantiene en todo el Levante, observable arqueológicamente en la arquitectura y contenido de los templos.⁴² Con respecto a la continuidad política Emanuel Pfoh (2004) escribe:

[...] es necesario cuestionar la forma en que tradicionalmente se han comprendido la historia y la naturaleza de las organizaciones sociopolíticas de Palestina y ofrecer una perspectiva alternativa y crítica. Considerando la continuidad en la Edad de Hierro II de una estructuración y una práctica sociopolíticas ya presentes y bien conocidas durante los periodos anteriores en la región y situándonos en el plano subyacente meramente de los acontecimientos (sin interpretaciones religiosas o míticas) podríamos resumir nuestra perspectiva en que (durante el primer milenio a.C.) no hay nada nuevo bajo el sol [en el Levante].⁴³

Con respecto a la continuidad cultural Carlos Wagner (1989) afirma que en el primer milenio a.C.: “la Fenicia meridional, y en contra del relato bíblico, permaneció durante mucho tiempo enteramente fenicia. Hoy sabemos que toda Palestina permaneció culturalmente vinculada al viejo sustrato cananeo-fenicio. La lengua fenicia continuó hablándose durante siglos.”

Los planteamientos anteriores van en sentido contrario y se orientan a desmontar de manera disruptiva la historiografía académica dominante y la información divulgada en diversos medios sobre el Medio Oriente basadas en ideología. Fortalecen el imperativo de construir un discurso basado en

⁴² Tubb, *op. cit.*

⁴³ Pfoh, *op. cit.*

verdades objetivas que sustituyan narrativas arraigadas en creencias y en posiciones políticas. A lo largo del tiempo se han apoyado ciertas versiones por el hecho de ser tradicionales, aceptándose como auténticas y verosímiles. Estas tesis se han arraigado profundamente y son compartidas por poblaciones numerosas. Se ha hecho una tradición que es muy antigua, pero no por antigua o creíble es verídica. Muchos de los conocimientos sobre el Medio Oriente tienen apariencia de verdad, pero se basan en creencias, es decir, “en una aceptación que no posee ni requiere evidencias que demuestren la verdad de aquello en lo que se cree”.⁴⁴ Esto ocurre por un reconocimiento de autoridad o fama que se le ha otorgado a ciertas instituciones o narrativas que han adquirido prestigio a lo largo del tiempo. La historia no debe ser objeto de creencia sino de conocimiento, aunque este sea parcial. Narrar la historia del Medio Oriente es una empresa difícil, debido a que los datos objetivos están mezclados con mitos, leyendas, religiones, ideologías, posiciones políticas y una gran confusión con respecto a la identidad de los diversos grupos que ahí habitan. Buscar la verdad de la historia del Medio Oriente es una tarea difícil pero necesaria. Es importante escribir una historia científica y liberar a la historia del secuestro y la manipulación. Es por ello que se necesita una historia verdaderamente objetiva. Este trabajo pretende exponer algunos elementos de la historia y ponerlos sobre la mesa para fortalecer el debate científico, promover puntos de vista que busquen dar a cada elemento de la historia un peso e importancia más justos en el conocimiento de la evolución y conformación de la región a lo largo de milenios y evitar la sobrevaloración de ciertos planteamientos de manera artificial. No se trata aquí de exponer una verdad concluyente, sino de hacer un gran exhorto a que la historiografía del Medio Oriente se mantenga dentro de los límites de una disciplina científica. Hay que colocar al discurso oficial dominante en la mira de la crítica epistemológica y política, evidenciar cimientos falsos que se desmoronan al poner a prueba su solidez. Esto tiene una oposición amplia de sectores religiosos y políticos que con una nueva narrativa verían afectados sus intereses. La historiografía del Medio Oriente, ha dependido de la

⁴⁴ Filosofía en español, *Diccionario Filosófico*, filosofía.org, 2021.

voluntad y de los deseos de grupos que han impuesto su visión hegemónica. En este caso se ha implantado una doctrina pseudoverdadera que se ha construido arbitrariamente basada en acuerdos y convenciones para reforzar ideologías que en muchos casos niegan, desechan o acomodan a gusto datos concretos y evidencias objetivas, lo que ha ocasionado una narrativa anticientífica de la historia.

Al respecto Nestor Braunstein (2013)⁴⁵ señala:

[...] es necesario poner en tela de juicio las representaciones deformadas que tienden a reproducir, fortalecer, justificar y legitimar la dominación y el colonialismo. Los grupos dominantes requieren, producen y sostienen una ideología orientada a conservar y fortalecer el estado de cosas basado en la dominación, el sometimiento y la marginación de grupos que no tienen derechos plenos ni sociales ni políticos. En el plano teórico las fuerzas colonialistas se oponen a la aparición y desarrollo de una ciencia que es capaz de conmover los fundamentos de su poder simbólico y de la supuesta legitimidad que pregonan; por ello recurren a representaciones “tradicionales” que operan a partir de mostrar evidencias acomodadas a discursos preconcebidos insertados en la narrativa oficial; el discurso oficial se opone al surgimiento de las ciencias que dan cuenta de cómo se produjeron dichas evidencias, su contexto y las estructuras sociales reales, situación que requiere de un trabajo intelectual profundo que no es visible o entendible en las apariencias. La versión científica de la historia choca con la violencia despiadada de las estructuras del poder debido a que sus elaboraciones afectan directamente o indirectamente las representaciones dominantes.⁴⁶

Conclusión

Concebir la historia del Medio Oriente con base en los conocimientos surgidos de las ideologías y de las apariencias es fácil. Por otra parte, la historia científica puede sacar a los oyentes del terreno de lo familiar. Con el planteamiento ideológico repetiremos ideas tradicionales que pueden fascinar con la descripción de sus personajes y narraciones fantasiosas y mitológicas,

⁴⁵ Néstor Braunstein aplica estos conceptos a la psicología, sin embargo, aplican ampliamente a la historiografía.

⁴⁶ Néstor Braunstein, “¿Cómo se constituye una ciencia?”, en *Psicología, ideología y ciencia*, Siglo XXI, México, 2013.

mientras que con el conocimiento científico se podrá conocer la evolución histórico sociocultural de poblaciones reales cuya narrativa será igualmente fascinante.

En el caso del Medio Oriente las concepciones ideológicas —religiosas, políticas, económicas y militares— con base en interpretaciones particularizadas o por posiciones político religiosas que llevan a promover historias idealizadas; se han utilizado para sustituir la realidad, para deslegitimar la herencia histórica, negar, borrar, atacar y someter a poblaciones, impulsar guerras y conflictos, promover genocidios, colonización, desplazamientos y sufrimiento humano, además de la destrucción, sustitución y apropiación del patrimonio cultural. Es esencial subrayar que, cualesquiera que hayan sido la historia y los acontecimientos, los conocimientos actuales siempre serán parciales y sesgados. Debe ser rechazado y deslegitimado todo argumento para sostener posiciones de superioridad de ciertos grupos humanos sobre otros. Independientemente de lo que haya ocurrido en el pasado lo importante es el bienestar y la dignidad de las personas y de los pueblos vivos, lo importante es hoy.

Bibliografía

- Best, Jan; G.P. “The First Inscription in Punic–Vowel Differences in Linear A and B”, en Oswald Loretz (ed.), *Ugarit-Forschungen*, vol. 32, Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien–Palästinas, Ugarit-Verlag, 2001.
- Blázquez, José María y J. Cabrero. “La Arqueología israelita y la historicidad de los libros del Antiguo Testamento”, en *Antigua historia y arqueología de las civilizaciones*, Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, España, 2004, pp. 17–57.
- Braunstein, Néstor. “¿Cómo se constituye una ciencia?”, en *Psicología, ideología y ciencia*, Siglo XXI, México, 2013.
- Del Olmo Lete, Gregorio. *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Pliegos de Oriente, (Serie: Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona y Trotta, Madrid, 1998.
- Filosofía en español, *Diccionario Filosófico*, filosofía.org, 2021.
- Finkelstein, Israel y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, Nueva York, 2001.
- Garbini, G. *Introduzione all’epigrafia semitica, Studi sul Vicino Oriente antico*, vol. 2, Paideia, Brescia, 2006
- _____. “Scrivere la storia d’Israele. Vicende e mémoire ebraiche”, en *Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici*, vol. 15, Paideia, Brescia, 2008.
- Goshen-Gottstein, M.H. “The Aleppo Codex and the Rise of the Masoretic Bible Text”, en *New Eastern Archeology*, vol. 42, núm. 3, American Schools of Oriental Research, EUA, 1979.
- Groen, Jorik. “On the phonology of Second Millenium BCE Northwest Semitic”, en *Orientalia*, vol. 85, Gregorian Biblical Press, Roma, 2016.
- Gzella, Holger. “Official Aramaic and the Achaemenid Chancellery”, en *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam*, Handbook of Oriental Studies, sección 1, The Near and Middle East, vol. 111, Brill, 2015.
- Huehnergard, John y Na’ama Pat-El. *The Semitic Languages*, Routledge Language Family Series, Londres y Nueva York, 2019.
- Huehnergard, John y Aaron Rubin. “Phyla and Waves: Models of Classification”, en *Semitic Languages, An International Handbook*, De Gruyter Mouton, EUA, 2011.
- Huehnergard, John. “Northwest Semitic Languages”, en *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, ed. Kees Versteegh (ed.), Brill y Leiden, 2007.
- Izre’el, Shlomo. *Canaanite Varieties in the Second Millenium BC: Can We Dispense with Anachronism*, Orient, vol. 38, EUA, 2003.

- _____. *Canaanite-Akkadian: Some Methodological Requisites for the Study of the Amarna Letters from Canaan*, academia.edu, EUA, 2008.
- Krahmalkov, Charles R. *Phoenician-Punic Dictionary*, Orientalia Lovaniensia Analecta. Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, Lovaina, 2000.
- Mendieta, Eduardo. “Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el Latinoamericanismo”, en *Tabula Rasa*, núm. 5, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 2006.
- Na’aman, N. “When and how did Jerusalem Become a Great City”, en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 347, Boston University, Boston, 2007, pp. 21-56.
- Noorlander, Paul. “The problem of Classifying Ugaritic”, en *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt (KUSATU)* 20, Alemania, 2016.
- Pat-El, Na’ama y Aren Wilson-Wright. “Features of Arameo-Canaanite”, en *Journal of the American Oriental Society*, EUA, 2018.
- Pettinato, Giovanni. *Ebla, una ciudad olvidada*, Pliegos de Oriente, Serie: Próximo Oriente, Edicions de la Universitat de Barcelona y Trotta, Madrid, 2000.
- Pfoh, Emanuel. “La conexión árabe: una hipótesis sobre el surgimiento sociopolítico de Israel en Palestina”, en *Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente*, vol. 8, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, 2010.
- _____. “De patronos y clientes: sobre la continuidad de las prácticas sociopolíticas en la antigua Palestina”, en *Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente*, vol. 2, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, 2004.
- _____. “Geografías imaginadas, práctica arqueológica y construcción nacional en Israel/Palestina”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 39, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 2014, pp. 39-62.
- _____. “Métodos historiográficos y consecuencias ideológicas: una perspectiva crítica del pasado de Israel en la antigua Palestina”, en *Cuadernos del Sur*, Historia, Universidad Nacional del Plata, Argentina, 2003.
- Rubin, Aaron. “The subgrouping of the Semitic languages”, en *Language and Linguistics Compass*, EUA, 2008, pp. 61-84.
- Said, Edward W. *Orientalismo*, Penguin-Random House, Nueva York e Inglaterra, 2016.
- Salibi, Kamal. *The Bible came from Arabia*, Naufal Group (1985), Beirut, 2007.
- Tubb, Jonathan. *Canaanites*, Peoples of the Past series, vol. 2, University of Oklahoma Press, en convenio con The British Museum Press, Butler y Tanner, Gran Bretaña, 1998.

- Vita, Juan Pablo. "Alfabetos lineal y cuneiforme: relaciones en el II milenio a.C.", en *Huelva arqueológica*, núm. 20, Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, España, 2004, pp. 9-40
- Wagner, Carlos G. *Los fenicios*, Colección Historia del Mundo Antiguo: Oriente, tomo IX Ediciones Akal, Madrid, 1989.
- Zeraoui, Zidane. "Sistemas de escritura y política: el caso árabe", *Revista de Humanidades*, Tecnológico de Monterrey, núm. 12, México, 2002.
- Zuckermann, Ghil'ad. "A new Vision for Israeli Hebrew", en *Journal of Modern Jewish Studies*, vol. 5, Routledge, Taylor & Francis, Inglaterra, 2006.
- _____. "The Israeli Language", en *The Mendele Review*, Yiddish Literature and Language, Israel, 2005.

VERDAD Y MENTIRA EN LA CONQUISTA DE NUEVO MÉXICO Y EN EL PROCESO INQUISITORIAL CONTRA DIEGO DE PEÑALOSA

*María Teresa Farfán Cabrera y Francisco Javier Meza González**

“Y digan y fagan en Roma lo que quisieren; y ellos al Papa y vos a la capa.”

Carta del rey Don Fernando al virrey de Nápoles, xxii de mayo, año 1508

“Esta capa de que el Rey Católico habla, no es sólo su peligro el perderla ni el dejarla: éstos son los postreros. El ministro que se la pone mal puesta la desautoriza y es desaliñado; el que la lleva arrastrando, la infama y es perdido; el que la acorta la destruye y es ladrón; y no basta a un ministro guardar la capa de los otros y no de sí, también es envidioso”.¹

Comentario de Francisco de Quevedo a la carta del rey Don Fernando al virrey de Nápoles

Motivos

Muchas veces la verdad y la mentira están separadas por un hilo muy delgado. También así ocurre con la certeza y la incertidumbre. Digamos que el tiempo y las miradas son inestables, y que la realidad siempre es cambiante y se acomoda o desacomoda de acuerdo a nuestras circunstancias y no siempre a nuestro favor. Las siguientes líneas intentan abordar lo antes dicho primero mediante un breve recorrido sobre algunos acontecimientos en la conquista de Nuevo México, y la exposición comparativa de una singularidad

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

¹ La Copia de la carta encontrada por la Inquisición en los papeles de Diego de Peñalosa dice: “Y esta Capa de que el Rey Católico habla, no sólo es su peligro perderla y dejarla, esos, son los postreros. El ministro que se la pone mal puesta, la desautoriza, y es desatinado el que la lleva lastrando, la infama y es perdido. El que la corta, la cercena, destruye y es ladrón”, v. *El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Don Diego Dionisio de Peñalosa Briseño y Berdugo, gobernador que fue de Nuevo México; por blasfemo e impediendo del uso del Santo Oficio y otros delitos*, Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, México, vol. 507, Tomo núm. 16, 1663. Hemos modernizado la ortografía.

de las muchas que contiene la vida y el proceso inquisitorial que el Tribunal de México en el siglo XVII realizó contra Diego de Peñalosa ex gobernador de Nuevo México. Singularidad que demuestra cómo la verdad de hoy, mañana puede ser vista, debido a la ignorancia y descontextualización, como mentira. Finalmente, todos vemos lo que queremos ver y las ilusiones acostumbra a convertirse en verdades.

El contexto

Don Diego Dionisio de Peñalosa y Briseño, criollo originario de Perú, llegó a Santa Fe, Nuevo México en 1661, como gobernador y capitán general en sustitución de Don Bernardo López de Mendizábal ex gobernador de dicho sitio, y preso en esos momentos junto con su mujer, Teresa de Aguilera y Rocha acusados por la inquisición de judaizar. La tierra era "... desierta e inhóspita de ciclos brillantes, grandes panoramas, rocas rojas y mesetas de afilados bordes".²

Desafortunadamente lo guiaba la ambición de poder, riqueza y lujuria; como ocurrió con muchos conquistadores en América, y como ha ocurrido antes y después con demasiados sujetos. La hostilidad del contexto, y las pobres construcciones de adobe seguramente no lo desanimaban, y también probablemente creía en los rumores que corrían desde hacía décadas acerca de que por esos rumbos existía una ciudad abarrotada de oro y muros adornados con joyas y piedras preciosas llamada Cíbola. La idea acerca de dicha ciudad, que en realidad eran siete, fue una fantasía surgida entre los españoles hacía más de setecientos años cuando los árabes invadieron la península, y como consecuencia algunos cristianos portugueses con siete obispos huyeron navegando por el Atlántico y habían fundado dichas ciudades. Precisamente las Antillas tomaron su nombre de Antilia, una de las supuestas ciudades perdidas.

Peñalosa quizá ignoraba o simplemente le tenía sin cuidado que el nombre de Cíbola se originó en una transcripción fonética de la palabra *shiwina*, nombre de una tribu del oeste de Nuevo México perteneciente a uno de "los

² David J. Weber, *La frontera española en América del Norte*, FCE, México, 2000, p. 31.

indios pueblo” llamados zuñi, y que luego se convirtió en el femenino de unos animales que ante los ojos de los conquistadores parecían unas “extrañas vacas con cuernos” llamadas cibolo y en masculino cibola, es decir, bisontes.³

Seguro que el nuevo gobernador tampoco sabía que uno de los primeros en hablar sobre la existencia de siete opulentas ciudades ubicadas al norte de México fue un sirviente del conquistador Guzmán Nuño de Beltrán, llamado Tejo y que, según él, de niño había visitado al norte casas de adobe revestidas con muchas riquezas. Posteriormente, dijeron algo acerca de ellas Alvar Núñez Cabeza de Vaca y su sirviente moro llamado Esteban de Dorantes o Estebanico, quienes junto con Andrés Dorantes de Carranza y Alonso de Castillo Maldonado, aparecieron en 1535 en el río Grande como únicos sobrevivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez que en 1527 intentó fundar una colonia en la Florida con seiscientas personas. Dichos sobrevivientes habitaron más de seis años en algunos pueblos de la Florida, Alabama, Misisipí, Luisiana, Texas, Nuevo México o “región de las vacas” y el Golfo de California. Para algunos Cíbola era una isla con siete ciudades como Quivira y Zunis. Aunque para Cabeza de Vaca los indios eran “amigos de novelas y muy mentirosos”, no obstante existían siete pueblos, entre muchos otros, en el norte de México y, el suroeste de Estados Unidos, además de Zuni estaban Hawikuh, Kechipauan, Kwakina, Halona, Matzaqui y Kiakima, y es posible que muchos creyeran que ellos eran las siete ciudades. También creían que existía una isla situada a la derecha de las Indias, llamada Ínsula California habitada por Amazonas o mujeres guerreras sin varones, y muy rica en oro y perlas. La idea había surgido de un cuento sobre caballería muy popular escrito a principios del siglo XVI por García Ordóñez de Montalvo o Garcí Rodríguez de Montalvo, y que formaba parte de *Las Sergas de Esplandián*, quinto libro de caballería de la serie que empezó con el famoso *Amadís de Gaula*.

³ Los *indios Pueblo* fue el término que los conquistadores aplicaron a los diferentes grupos de nativos que habitaban cerca del Río Grande (hoy río Bravo), cuyas poblaciones se considera que comprendían unas veinte mil personas habitando en setenta pueblos con diferencias y similitudes lingüísticas, religiosas, ideológicas y simbólicas. V. Mercedes Junquera, (edición e introducción) a la obra de Gaspar de Villagrà, *Historia de Nuevo México*, Historia 16, Madrid, 1989, p. 10 y ss.

Posteriormente Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España, en 1538, apoyado por Carlos V, financió una expedición dirigida por un curioso e “imaginativo” religioso llamado fray Marcos de Niza, posiblemente de origen francés o italiano, y guiado por Estebanico. Las órdenes que el fraile debía seguir eran muy claras, y siempre todo “en servicio de nuestro Señor”:

Llevaréis mucho aviso de mirar la gente que hay, si es mucha o poca y si están derramados o viven juntos, la calidad y fertilidad de ella, la templanza de la tierra, los árboles y plantas y animales domésticos y salvajes que hubiere, la manera de la tierra si es áspera o llana, los ríos si son grandes o pequeños y las piedras o metales que hay en ella, y de las cosas que se pudieren enviar o traer muestra, traedlas o enviadlas para que de todo pueda su Majestad, ser avisado.⁴

En esos momentos España estaba preocupada por la llegada a las costas de América del norte de ingleses y franceses y temía que se anticiparan a los descubrimientos que ella ambicionaba. Una de sus preocupaciones mayores era descubrir si existía un estrecho que uniera el mar del Norte con el del Sur, establecer monasterios y enviar religiosos y colonizadores. Fray Marco de Niza, de quien se dice que era docto en teología, en cosmografía y en el arte de la mar, inicio su viaje en la Villa de San Miguel de la provincia de Culiacán, perteneciente a Nueva Galicia, apoyado y autorizado por su gobernador Francisco Vásquez de Coronado, el viernes 7 de marzo de 1539. Esteban de Dorantes con indios esclavos y algunos libertos se adelantó con el acuerdo de que si “tuviese noticia de tierra poblada y rica que fuese cosa grande” que se detuviera y le enviará mensajeros portando una cruz blanca de un palmo si lo descubierto sólo era razonable, y de dos palmos si era grande, y si fuese más grande que la Nueva España entonces “una gran cruz”.

⁴ Jerry R. Craddock, “Fray Marcos de Niza, Relación (1539)”, en *Romance Philology*, vol. 53, *BREPOLS: Documenting the Colonial Experience with Regard to Spanish in the American Southwest*, Barbara de Marco y Jerry R. Craddock (editores), Parte 1, otoño de 1999, pp. 69–118. Posteriormente, en mayo de 2013, el autor agregó una serie de notas explicativas a su trabajo, las cuales lo enriquecen más. Sin embargo, nosotros modernizamos la ortografía para hacer más accesible su lectura.

A medida que la expedición fue adentrándose, encontraban indios que le decían al fraile que llegando a unas cordilleras de la sierra existía un paso o “abra” en medio de dos montañas, y que allí había mucha gente vestida con ropas de algodón. Este les mostró algunos pedazos de oro y le respondieron que en dicho lugar tenían vasijas, y de las orejas y narices acostumbraban colgarse piezas redondas, y que eran de ese metal. No obstante, el fraile para no desviarse decidió explorar el sitio a su regreso, y siguió adelante. Días después recibió unos mensajeros de parte de Estebanico portando una enorme cruz del tamaño de un hombre, y le comunicaron que los siguiese lo más pronto posible porque había:

[...] topado gente que le daba relación de la mayor cosa del mundo y que tenía indios que habían estado en ella, de los cuales me envió uno y este me dijo tantas grandezas de la tierra *que dejé de creerlas para después de haberlas visto o de tener más certificación de la cosa*. Y me dijo que había treinta jornadas desde donde quedaba Esteban hasta la primera ciudad de la tierra que se dice “Çivola” y porque me pareció digno de poner en este papel lo que este indio que Esteban me envió dice de la tierra, lo quiero hacer, el cual afirma y dice que en esta primera provincia hay siete ciudades muy grandes, todas debajo de un Señor y de casas de piedra y de cal grandes, la más pequeña de ellas de un sobrado y una azotea encima y otras de dos y de tres sobrados y la del señor de cuatro, juntas todas por su orden, y en las portadas de las casas principales muchas labores de piedras turquesas, de las cuales dijo que hay en grande abundancia y que la gente de estas ciudades anda muy bien vestida y otras muchas particularidades me dijo así de estas ciudades como de otras provincias más adelante, cada una de las cuales dice ser mucho más cosa que estas siete ciudades, y para saber del cómo lo sabía, tuvimos muchas demandas y respuestas y halléle de muy buena razón.⁵

Fray Marcos continuó recibiendo mensajes alentadores. Luego llegaron tres indios tatuados de rostro, pechos y brazos; y lo mismo le hablaron de las siete ciudades. Continuó avanzando y nuevamente encontró a más mensajeros portando una cruz del mismo tamaño y, “dándome prisa y afirmando ser la tierra en cuya demanda iba la mayor y mejor cosa que jamás se oyó”. Posteriormente encontró más indios, y todos coincidían en que estaban a treinta

⁵ *Ib.*, p. 86. Las cursivas son nuestras.

días de Cíbola y que esta era la primera ciudad de siete, pero que también había tres “reinos” llamados Marata, Acus y Totonteac. Y sus gentes, además de portar las dichas turquesas tenían muy buenas pieles, y vestían largas camisas de algodón que les llegaban hasta el empeine, y un botón en la garganta de donde colgaba un cordón largo y con mangas. El fraile consideró que dichas ropas se parecían al vestido de Bohemia, lo que era un sobretodo de lujo parecido a una capa con anchas solapas, y aberturas a los costados para sacar los brazos, y cuyo uso llevaron los Austrias a España. Además, los indios le regalaron cueros de vaca “muy bien adobados y labrados”. Más adelante, encontró nuevamente una cruz, enorme y enterrada indicando que “la buena de la nueva tierra siempre crecía”. Ahora empezó a encontrar poblados donde los indios vestían de algodón, y portaban narigueras y aretes que llamaban Cacona, y collares de turquesa, y comían venados, conejos, codornices, maíz, y piñones, y tenían unas jícaras muy hermosas. El fraile maravillado consideró que “Aquí había tanta noticia de Cíbola como en la Nueva España de México y en el Perú del Cuzco”. Y siguió recibiendo noticias acerca de las siete ciudades, pero ahora la más grande se llamaba Ahacus, y era la principal; al sureste estaba Marata y al oeste el reino de Totonteac, pero el primero perdía su grandeza porque estaba en guerra desde hacia tiempo con el señor de las siete ciudades. Al fraile expedicionario no podía dejar de asombrarle las pieles de búfalo, animal que nunca vio. No obstante:

Aquí en este valle me trajeron un cuero tanto y medio mayor de una gran vaca y me dijeron que es de un animal que tiene solo un cuerno en la frente, y que este cuerno es curvo hacia los pechos, y que de allí sale una punta derecha en la cual dicen que tiene tanta fuerza que ninguna cosa por recia que sea deja de romper si topa con ella, y dicen que hay muchos animales de estos en esta tierra. La cola del cuero es a manera de cabrón y el pelo tan largo como el dedo.⁶

Por lo visto, el fraile no llevaba muy buenos intérpretes o “lenguas” pues lo que debían ser dos cuernos se convirtieron en uno y el tamaño aumentó. La aventura del fraile llegó a su fin cuando luego de continuar recibiendo noticias alentadoras, un fugitivo llegó a él y le informó que Estebanico y sus

⁶ *Ib.*, p. 89.

acompañantes habían sido presos en las afueras de Cíbola, y al día siguiente él logró escapar, pero alcanzó a ver cómo mataban a varios de los presos, y posiblemente con ellos a Estebanico. El fraile, desconsolado, en principio tuvo que calmar a los parientes de las víctimas que lo acusaron de ser responsable de las muertes, y luego, según él, se conformó mirando a Cíbola desde una colina. A su parecer el pueblo era hermoso, de los mejores que había encontrado, y las casas eran como le habían dicho, “y la población era mayor que la ciudad de México.”⁷ Decidió que la ciudad debía llamarse el Nuevo Reino de San Francisco, y puso una pequeña cruz diciendo que tomaba posesión del sitio en nombre del Virrey Antonio de Mendoza, y si no se acercó a la población, según él, fue para poder dar relación de lo descubierto. A lo lejos, también alcanzó a ver siete poblados en un valle fértil y nuevamente los indios le dijeron que en ellas había mucho oro, y lo tenían en vasijas con joyas. El regreso de fray Marcos fue rápido, y sin mucha comida; el 2 de septiembre de 1539 firmó su relación no sin antes advertir que “no pongo aquí muchas particularidades porque no hacen a este caso; solamente digo lo que vi y me dijeron de las tierras por donde anduve y de las que tuve relación.”⁸

La Relación del Fraile de Niza, sin duda, era un documento oficial y, por lo mismo, digamos que secreto, pero eso no era garantía de que su contenido no se divulgara, y de que también el propio autor se encargara de darla a conocer exagerando lo que había vivido y visto. Así nos lo indica una carta escrita por otro fraile, un poco después de la aventura de de Niza. En efecto, en el mismo año de 1539, unos días después de escrita la relación, el 9 de octubre, esto es, a los 37 días para ser precisos, Fray Jerónimo Ximénez escribió a un prior de su orden que estaba en Burgos lo que, por lo visto, platicaba el fraile expedicionario a sus hermanos de orden. Sus líneas decían que:

Este pasado mes de septiembre hizo un año que partió un fraile de S. Francisco, francés de nación, desta ciudad de México en busca de una tierra de que los gobernadores destas partes han tenido noticia, y no la ha podido descubrir. Él anduvo quinientas leguas por tierra poblada, y al cabo, pasado un desierto

⁷ *Ib.*, p. 93.

⁸ *Loc. cit.*

de más de sesenta leguas, dio en una tierra muy poblada y de gente de mucha policía, que tiene ciudades cercadas y grandes casas, y calzan zapatos y borceguíes de cuero, y muchos visten ropas de seda hasta los pies. De la riqueza de la tierra no escribo, porque dice tanto que no parece creíble; esto me dijo el mismo fraile, que vio templo de sus ídolos, que dentro y fuera tenía cubiertas las paredes de piedras preciosas; pienso me dijo esmeraldas. También dicen que en la tierra más adentro hay camellos y elefantes; hombres a quien la codicia del oro ha traído vagos por este Mar del Sur dicen haber topado junto a aquella tierra islas muy ricas y de la misma policía y gente.⁹

El motivo de la carta era festejar, sobre todo, que existían más almas que salvar, y así a la ambición material se agregaba la ambición de almas que convertir, y era difícil discernir entre una y otra, pues el indio adoctrinado era mano de obra que servía tanto al conquistador espiritual como al conquistador administrador-soldado pues ambos lo explotaban en nombre de dios, del Papa, y del emperador o del rey. Pareciera que al autor de la carta no le importa el oro o la fauna o la flora, pues antes dice que el Señor “envía a sus adalides que descubran nuevas tierras donde su Evangelio se predique” o, también, “Escribo esto a V.P. para que vea y conozca cuán agradable es al Señor el servicio que se le hace en procurar que vengan obreros a labrar esta su grande viña, pues Él de cada día nos la manifiesta más, mostrando su esterilidad por falta de quien la labre”.¹⁰ No obstante, desde el inicio de la conquista las órdenes religiosas disputaron fuertemente entre sí acerca de quien debía tener preeminencia sobre los naturales, y los franciscanos apoyaron a los soldados y los dominicos a las autoridades administrativas, y a pesar de que ante todo hablaban de salvar las almas y adoctrinar a los indígenas, fue claro que para las partes en pugna, como veremos, las razones eran más bien políticas y económicas.

⁹ Carta de fray Jerónimo Ximénez de San Esteban a Santo Tomás de Villanueva, *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 187-188.

¹⁰ *Loc. cit.*

Conquista y milagros

La expedición de fray Marcos y su relato y comentarios animaron al virrey Antonio de Mendoza a enviar a un nuevo grupo de colonizadores bajo el mando de Francisco Vázquez de Coronado, y a varios frailes dirigidos por fray Marcos. Cuando llegaron a Cíbola, la decepción cundió pues encontraron sólo una aldea zuñi, y luego de las maldiciones de los soldados fray Marcos tuvo que retornar a México. Al respecto, el expedicionario informó al virrey que el fraile “No dijo la verdad en una sola cosa sino que es todo lo contrario de lo que relató, salvo por el nombre de las ciudades y por las grandes casas de piedra”.¹¹ No obstante, la ambición y la fantasía podían más que la realidad, y para Coronado el asunto no fue precisamente fácil pues los indios se rebelaron a causa de los saqueos y abusos, y este, buscando el reino de Quívira, que le describió un nativo que encontraron en Pecos apodado el turco, se adentró buscando la mítica ciudad que supuestamente tenía un árbol de cuyas ramas colgaban cascabeles de oro, y las gentes usaban mucha plata labrada, y bebían y comían en platos y jarros de oro: primero llegó al oeste de Texas, luego fue al noroeste hasta llegar a Oklahoma, y finalmente se detuvo desalentado a orillas del río Arkansas en una aldea de Wichita, en Kansas. Los soldados terminaron por matar al turco, luego de que este les confesó que los pueblos de Pecos le habían pedido que guiara a los españoles por lugares en donde murieran de hambre. No obstante, algunos acompañantes de Coronado decidieron quedarse en Nuevo México o “Tierra Nueva”, y el conquistador regresó a México en 1542.

Finalmente, luego de algunas pequeñas, improvisadas y fallidas expediciones realizadas en 1581, 1582, 1590 y 1593, en abril de 1598, en la parte del sur del río Grande, y un poco abajo del vado que luego se llamaría El Paso, Juan de Oñate, Gobernador, Capitán General y próximo adelantado tomó posesión de Nuevo México. La colonización, como se sabe, obtuvo un éxito bas-

¹¹ Carta de Francisco Vázquez de Coronado al virrey Antonio de Mendoza, 3 de agosto de 1540, citada por David J. Weber en *La frontera española...*, *op. cit.* p. 74, quién a su vez la tomó de George Hammond P. y Agapito Rey, (comps. y trads.), *Narratives of the Coronado Expedition, 1540-1542*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1940, p. 170.

tante modesto, y casi fue un subproducto que intentó extender el Imperio Español hacia Norteamérica durante los años de decadencia del reinado de Felipe II. Juan de Oñate al final de sus aventuras se encontró como una caricatura de gobernador de algunos miles de indios y algunas docenas de defraudados españoles, sin lagos de oro, sin minas, y sin próspero comercio en un lugar de cuyo clima se decía “nueve meses de invierno y tres de infierno”. Y nunca vieron, sólo oyeron, acerca de habitantes que tenían largas orejas que llegaban al suelo, o los que nunca comían y solo vivían de los olores de sus alimentos porque no podían defecar, y los que tenían un miembro viril tan largo que se lo enrollaban tres o cuatro veces alrededor del cuerpo, y cuando copulaban lo hacían muy alejados de la mujer. Pero además, Oñate tuvo que pagar una multa y enfrentar el olvido y el destierro por sus crueles batallas contra los indios. Mientras, el Nuevo Gobernador, Pedro de Peralta, en 1609, fundaba la villa de Santa Fe, un centro sobre todo misional de franciscanos quienes desde 1572 habían empezado a ser desplazados, por conveniencia de la Corona, por el clero secular o diocesano, obligándolos a realizar sus evangelizaciones en lugares remotos.

Sobre esta conquista, —que posteriormente en 1680 enfrentó una rebelión indígena de gran magnitud—, el licenciado Calvo de Padilla, preso en Toledo, en una parte de su carta escribió lapidariamente y con sorna al rey Felipe II el 14 de enero de 1579:

Con una invención del diablo fray Marcos de Niza y otros frailes franciscanos echan una fama increíble en que mueven el mundo y al virrey Don Antonio de Mendoza en la Nueva España, diciendo que el rey de Cibola era el más rico del mundo y que tenía siete ciudades llenas de tesoros teniendo las tejas de plata y el servicio de oro, y que era el más abominable rey del mundo en todo vicio. Moviése a creerlo sin otros fundamento. Gran flaqueza y nota es en los príncipes y prelados el leve movimiento y ávida don Antonio la merced de la conquista del Emperador, nuestro señor, envió un ejército grandísimo, llegaron terribles trabajos, hallan a su rey de Cibola sentado sobre una piedra muerto de frío arrevuelto en una piel de animal con todos su tesoros al cuello que era una planchita de cobre al cuello. Manso como un cordero humilde y muerto de

hambre y de menos vicios e idolatría de cuantos ha habido en Indias y la siete ciudades como nidos de cigüeñas. Quedaron los capitanes y soldados hechos matachines.¹²

Cuando la verdad es lo que queremos ver

Algunos de los pueblos originarios de Nuevo México, como los zuñi, creían que ellos eran el origen de la vida humana, y eran el centro de la vida. El Sol-Dios había necesitado harina de maíz y las plegarias del palo que los indios le consagraban, y estos, para ayudarlo habían llegado al mundo cruzando cuatro mundos donde perdieron sus rabos animales y se convirtieron en humanos. Como sabemos, el imaginario religioso de los cristianos era más complejo, y no podía faltar en la conquista de Nuevo México. Así, los soldados de Coronado en una batalla lograron capturar una cima gracias al apóstol Santiago montado en su caballo blanco y esgrimiendo su espada flamígera; en Acoma las aguas bautismales resucitaron a un niño, una cruz hizo ver a un niño ciego; en el pueblo de Taos un rayo mató a una hechicera, en el pueblo de Picurís un sacerdote en su habitación se volvió invisible cuando intentaron matarlo, en España un tal Alonso de Benavides supo que los milagros en Nuevo México se debían a la mística María de Jesús Agreda que desde hacía diez años acostumbra viajar a dicho reino. La monja al principio rechazó que eso fuera cierto, pero terminó considerando, en 1650, que quizá los indios vieron a un ángel que había tomado su figura y, según algunos franciscanos varios indios recordaban la visita milagrosa de una “dama azul”.¹³

Colonización y violencia

En 1598 la expedición de Oñate celebró en marzo la Semana Santa en un lugar llamado la sierra de las Hogueras. Construyeron una rústica pero amplia

¹² Jerry R. Craddock en su *Additional Bibliography*, nos indica que el fragmento del memorial citado se lo envió generosamente el profesor Fernando Bouza, de la Universidad Complutense de Madrid, sin mayor referencia. V. *Supra*, nota 1.

¹³ V. David J. Weber, *op. cit.*, p. 127, y 145 y ss.

capilla con troncos, y colgaron de sus paredes doseles y tapices, y en medio colocaron un altar para adorar la Eucaristía celosamente protegida por soldados. El día 19, jueves, los frailes rezaron toda la noche de rodillas portando crueles cilicios, y muchos de los asistentes se flagelaron, y los soldados también hicieron lo mismo ayudándose unos a otros, las mujeres caminaron descalzas, y el propio gobernador se apartó y arrodillado y llorando se azotó las espaldas hasta que sangraron copiosamente.¹⁴ Una religión que aprobaba y bendecía la violencia contra uno mismo, era inevitable que viera bien que se empleara contra otros. Los franciscanos, amigos del castigo físico y de la fuerza, desde el inicio consideraron que para salvar a los indios salvajes era necesario forzarlos a convertirse al cristianismo, y castigarlos para que sus malos ejemplos no persistieran. Además, en la lucha contra el demonio cualquier medio era justo. Pero para obtener el control mental y la fuerza de trabajo indígena inevitablemente tenían que enfrentar al poder civil, funcionarios y colonizadores que también con las encomiendas y repartimientos requerían los servicios de los naturales. El embate colonizador, sin duda, trajo consecuencias en las economías de los pueblos y también en sus creencias religiosas, y en su libertad. Es decir:

Junto con las dádivas y disponibilidad de artículos comerciales habían llegado las demandas de mano de obra y recursos, y esas demandas a los neófitos en lo individual crecían a medida que menguaban las poblaciones indias locales. La obediencia a los franciscanos y a su Dios no detenía la propagación de enfermedades extrañas para los nativos. El mundo de los naturales seguía derrumbándose. Para 1680 la población de indios pueblo había declinado cuando menos a la mitad, alrededor de 17 mil, desde la llegada de los franciscanos.¹⁵

Pero también su Dios era incapaz de detener la rapiña y la avaricia de todos los recién llegados; misiones que eran como penales, y donde el trabajo era opresivo, brutal y casi esclavo. En alguna ocasión el virrey Luis de Velasco opinó que los colonizadores llegaban únicamente a comer y holgazanear.

¹⁴ Luis Navarro García, *La conquista de Nuevo México*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1978, pp. 49-50.

¹⁵ Weber, *op. cit.*, p. 175.

En un medio pobre, como era Nuevo México, la lucha entre civiles y religiosos no tardó en aparecer porque realmente peleaban por la pobreza y la mano de obra indígena. Insultos, golpes, violación de correspondencia, falsificación de documentos. En medio de los ritos religiosos se agredían verbalmente, y los religiosos se defendían con la Inquisición establecida en 1626 y los funcionarios incitando a la desobediencia o incluso secuestrando frailes. Desde 1639 el número de excomulgados por los frailes era escandaloso, pero ya antes los tres primeros gobernadores que siguieron a Oñate, Pedro Peralta (1609-1614), Bernardino de Ceballos (1614-1618) y Juan de Eulate (1618-1625), habían sido excomulgados, y el primero incluso lo fue dos veces. Precisamente el Gobernador López de Mendizábal escribía quejándose en 1660 a Fray Diego de Santander que los indios en Nuevo México no asistían a los conventos y ritos porque huían del trabajo excesivo que les imponían los religiosos,¹⁶ y que además los enviaban al sur a vender ganado que sobraba y tenían que pintar, tejer mantas, confeccionar camisas, curtir pieles y cosechar. López de Mendizábal, como gobernador (1658-1661) fue igual que la mayoría de los funcionarios del siglo XVII: para estos un cargo público debía servir para enriquecerse legal o ilegalmente, poniendo siempre el interés privado por encima del público y violando las órdenes de no tener negocios privados. Desde que iba camino a Nuevo México empezó a disputar con el poder religioso arrogándose preeminencia en casos de matrimonio y amancebamiento, y ya en la Villa de Santa Fe, acomodó a sus servidores incondicionales en las alcaldías mayores y desde ahí buscó controlar a los frailes, colonos e indígenas. Así mismo, intentó prohibir el trabajo forzado nativo en las misiones, porque, en realidad:

Los desafíos del gobernador López de Mendizábal a la autoridad de los franciscanos tenía el doble propósito de reducir la presencia moral y moral de la Custodia en Nuevo México y eliminar a los frailes como demandantes del trabajo indígena. López de Mendizábal armó sus propios negocios con la fuerza laboral de los indios, sus ganados y los productos de su trabajo. Mucho más allá de la

¹⁶ *Ib.*, p. 181.

fanega de maíz y las mantas que tributaron, el gobernador les exigió cargamentos de leña, sal y nueces de piñón, así como centenares de medias, guantes y zapatos que fabricaron a mano, al igual que productos de carpintería.¹⁷

Todos los productos que conseguía eran enviados a los mercados de Sonora, como El Parral. El gobernador también masacró más de 200 apaches en una cruel emboscada efectuada a mansalva en junio de 1660, y vendió a varios de los sobrevivientes. López de Mendizábal finalmente fue destituido y sometido al juicio de residencia por su sucesor, Diego Dionisio Peñalosa y Briseño, recién nombrado gobernador por el virrey. Peñalosa en 1661, en el acostumbrado juicio de residencia contra el ex gobernador, recibió 70 testimonios de personas quejándose de robos de salarios y explotación. Con ellas elaboró una denuncia de 33 capítulos y la envió a la Audiencia de México que resolvió multar al gobernador saliente con 3500 pesos. Sólo que en agosto de 1662 —como ya señalamos al principio— fue detenido por la Inquisición con secuestro de bienes junto con su mujer, acusados de judaizar; la mujer fue liberada luego de tres años porque sus jueces encontraron que era inocente, y López de Mendizábal murió en las cárceles secretas antes de recibir sentencia.¹⁸

Diego de Peñalosa, como nuevo gobernador, y adelantándose a la inquisición, inmediatamente se dio a la tarea de robar los bienes del ex gobernador: mantas, camisas, pieles, arrobas de piñón, esclavas apaches, ganado vacuno, mulas, pieles, sillas de montar, espadas, dagas, arcabuces, algunas joyas, utensilios y pedazos de plata, entre otras muchas cosas, pues una noche, junto con sus guardias, le vació literalmente la casa. Incluso a su mujer, Teresa, un poco antes la citó en la iglesia y le advirtió que ella y su marido pronto serían detenidos por la Inquisición, cosa que sabía pues había violado una correspondencia enviada por el tribunal de México al Comisario del Santo Oficio, padre Guardián y Juez Eclesiástico en Santa Fe, fray Alonso de

¹⁷ Cynthia Radding, “El poder y el comercio cautivo en la fronteras de Nuevo México” en *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX*, José Marcos Medina Bustos y Esther Padilla Calderón (coords.), El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán, México, 2015, pp. 9-43.

¹⁸ *Ib.*, p. 37.

Posada, y le dijo que si tenía joyas él se las podía guardar, e incluso intentó seducirla. La mujer no le hizo caso, pero luego fue testigo del saqueo de sus bienes por parte de Peñalosa.

A los pocos días, Peñalosa, decidió embarcar en algunos carros del fisco lo robado para enviarlos al Parral, y a Nueva España, mercados en los que tenía algunos agentes para vender las mercancías. Sin embargo, el Comisario Fray Alonso de Posada se enteró y justo cuando los carromatos salían de Santa Fe, dio orden de decomisarlos. Peñalosa buscó corromperlo, pero como no lo consiguió, desde entonces lo odió. Desde ese momento se dedicó a provocar a los frailes: los domingos acudía a misa con su amante, lo cual era motivo de fuerte escándalo porque vivía amancebado, y además dentro del templo ocupaba un lugar privilegiado, hacía burlas contra los frailes y los fieles, y públicamente decía que los inquisidores eran unos “monigotillos con bonetes” y los tenía bajo sus pies, y que si estuvieran ahí, a todos los metería en una canoa y dejaría que el río los arrastrase pues incluso era capaz de ahorcar al mismo Papa. Afirmaba que como ministro del rey nadie podía excomulgarlo. Según algunos testigos, también acosaba sexualmente a las mujeres diciéndoles que no deberían tener miedo porque su sexo estaba bendito, y si se acostaban con él también el de ellas quedaba bendecido. Al respecto, en la acusación de la Inquisición contra Peñalosa, número 59, se le acusó de jactarse de “haber desflorado muchas doncellas (porque) era obra de misericordia enseñar al que no sabe”.¹⁹ Ciertamente, según diferentes testigos poseía una lujuria incontenible, y además explotaba a los indios, y no les pagaba su salario. El conflicto llegó al extremo de que una noche, junto con sus soldados, acudió al convento del Comisario y literalmente lo secuestró y llevó preso a una habitación del Palacio de gobierno. Allí, puso guardias en la puerta y colocó un par de cañones cargados apuntando hacia ella. Su idea era acusar al Comisario de conspirar contra la Corona, pero a los pocos días se percató de que era imposible, y luego de una semana promo-

¹⁹ *Lc.*, f. 397.

vió entre algunos de los frailes más importantes, firmar un acuerdo de paz donde el Comisario secuestrado aceptaba olvidar la ofensa, y quedar todos tranquilos como si no hubiera pasado nada.

Durante el conflicto, a varios testigos les llamó la atención que el gobernador a ciertas personas les leyera una carta que celosamente guardaba, y en la que claramente, según él, se demostraba que el poder civil estaba por encima del poder religioso. El Comisario fray Alonso de Posada, era claro que no iba a olvidar la ofensa sufrida, y en cuanto quedó libre empezó a llamar a los testigos de su secuestro, y a otros para que declararan sobre los particulares comportamientos de Diego de Peñalosa, todo con el fin de armarle un proceso inquisitorial ante el Tribunal de México.

En 1665 Peñalosa había dejado el cargo de Gobernador, y precisamente el 17 de junio de dicho año el inquisidor Pedro de Medina Rico y Juan de Ortega Montaner, luego de ver el proceso y los 119 cargos de que constaba, decidieron que el ex gobernador debería ser apresado. Así se giró la orden al contador Diego Martínez Hidalgo, Secretario del Secreto y Alguacil mayor de “prender el cuerpo” y embargarle muebles, bienes y raíces “donde quiera que los tuviere y los hallaredes”. Y si encontraban dinero deberían traer para el gasto del mantenimiento del preso “cincuenta pesos de a ocho castellanos”, y sino poner los bienes en almoneda pública para obtener la dicha cantidad.²⁰

Una carta fuera de contexto o conclusiones

La carta que Peñalosa guardaba como tesoro y que acostumbraba leer a sus amistades para demostrar la preeminencia que, según él, tenía el poder civil sobre el poder religioso, era una copia incompleta de una carta que escribió el rey Fernando el Católico, el 22 de mayo de 1508, a su sobrino, primer virrey de Nápoles, Juan de Aragón, Conde de Ribagorza. Peñalosa ante la Inquisición aceptó que era suya y que se la había regalado un tal Don Juan de Guzmán Saavedra.²¹ Dicha carta fue famosa porque el conocido poeta, novelista y

²⁰ *Ib.*, Fs., 417 y 418.

²¹ *Ib.*, f. 389.

ensayista Francisco de Quevedo y Villegas la descubrió en un archivo de Nápoles, y la copió fielmente, y la comentó, y posteriormente la regaló, el 24 de abril de 1621, a Don Baltazar de Zúñiga y Velasco, antiguo Consejero de Estado del rey Felipe III, y preceptor del futuro rey Felipe IV. Dicha carta contenía una serie de reproches y órdenes tajantes a dicho virrey porque no había sabido defender la jurisdicción real ante el papado. Es necesario recordar que el rey de Aragón viajó a Nápoles en 1506 para nombrar al primer virrey, pero sobre todo para disolver un poco el poder oligárquico ejercido por ciertas familias del lugar, remediar el deterioro económico del comercio, monopolizar la violencia arrebatándosela a los señores feudales, someter el principado a la órbita de Aragón y a la Corona Ibérica, y ser reconocido como rey del lugar sobre todo por el papa Julio II (antes cardenal Giuliano della Rovere) quien también era señor feudal en dicho territorio. Fernando el Católico finalmente logró obtener del papa la bula de investidura como rey, sólo que durante el virreinato del Conde de Ribagorza un comisario de dicho papa se había atrevido a excomulgar a ciertos súbditos de Fernando, y el rey lo consideró como una intromisión en la aplicación de la justicia regia, e inmediatamente le escribió una carta que destilaba fuego.

La carta, en algunas de sus partes decía, que por lo ocurrido “habemos recibido grande alteración, enojo y sentimiento, y estamos muy maravillados y mal contentos de vos” porque el enviado del papa había ofendido “nuestras preeminencias y dignidad real”, y él, como virrey, tendría que haber ahorrado al enviado. Además le ordenaba meter a prisión a algunos responsables, y le comunicaba que si el papa “no revocaba luego el breve y los actos por virtud dél fechos” ordenaría que todos los reinos de Castilla y Aragón lo desobedecieran, y que mientras no debía mandar ningún embajador a Roma. Claramente, entre otros aspectos, ordenaba:

Y digan y fagan en Roma lo que quisieren; y ellos al Papa, y vos a la capa [...] Y cuanto a lo que cerca desto fizo el comisario del Papa, si estuviere ahí, prendelde y tenelde donde no sepan dél, y secretamente facelde renunciar y desistir a los actos que ha fecho sobre las dichas descomuniones [...] de aquí adelante por cosa del mundo no sufráis que nuestras preeminencias reales sean usurpadas por nadie; porque si el supremo dominio nuestro no defendéis, no hay

que defender, y la defensión de derecho natural es permitida a todos, y más pertenece a los reyes, porque demás de cumplir a la conservación de su dignidad y estado real, cumple mucho para que tengan sus reinos en paz y justicia y de buena gobernación.²²

Quevedo en sus comentarios advirtió que las razones “tan robustas” del rey Fernando podían ser peligrosas y mal empleadas, y tenía razón. Peñalosa confió demasiado en ellas, y sin mirar que estaban descontextualizadas, abusó y aplicó algunas de sus ideas, quizá pensando que tenía razón o, bien, aprovechando la ignorancia de los oyentes. La carta y los comentarios de Quevedo fueron publicados, pero como no existían los derechos de autor fueron continuamente plagiados, al grado de que el primer editor de ella advirtió claramente: “Si algún ocioso intentará cotejarlas con las publicadas en el *Seminario Erudito*, o con las innumerables copias que andan manuscritas en manos de los curiosos, nada logrará sino fatigarse en vano, y admirarse de la libertad que se han tomado los copiantes trastornando, añadiendo, quitando, y corrompiendo los originales que tuvieron la desgracia de caer en malas manos.”²³

En efecto, los comentarios de Quevedo que están en la parte de la carta que poseyó Peñalosa, sin duda era una vil copia, aunque ellos realmente no difieren mucho de la obra que hemos consultado, y en ningún momento los traicionan, pero como hemos visto, tampoco podemos estar seguros que la publicada que consultamos sea la original. Finalmente, el 19 de diciembre de 1667, en el Tribunal de la Inquisición de México se reunieron los jueces calificadores; padre Diego de Molina, el canónigo Ignacio de Santillana, fray Francisco de Pareja y el padre Antonio Núñez; todos coincidieron que era “proposición temeraria, escandalosa, ofensiva, *piaurum aurium* (u ofensiva a los oídos piadosos) que denota un ánimo arrebatado que desprecia o, no re-

²² Francisco de Quevedo, *Carta del Rey Don Fernando el Católico al primer virrey de Nápoles, cuyo original está en el Archivo de Nápoles. Comentada por don Francisco Quevedo*, Obras Completas, tomo I, obras en prosa, Madrid, 1968, pp. 701–707.

²³ V. *Obras Inéditas de Don Francisco De Quevedo y Villegas*, tomo XI, Imprenta de Sancha, Librería de la Aduana Vieja, Madrid, 1794.

conoce la autoridad apostólica... y que sienten que dicha carta no es ni puede ser del Santo Rey don Fernando el Católico, y que se le hace impostura a su Católica y Real Majestad".²⁴

Así, una carta auténtica de la que existen muchas copias, en este caso, se convertía en una mentira, y un rey que acostumbró el disimulo, la precaución y el secreto, y que según Maquiavelo nunca cumplía lo que prometía y que sólo miraba por sí consigo mismo, indirectamente e inconscientemente era calificado y reconocido, en parte, tal y como fue su persona, en otro sujeto llamado Peñalosa. Esto es, la verdad se convertía en mentira y esta indirectamente en verdad. El atrevido e inescrupuloso ex gobernador salió en un auto particular de fe, junto con algunos otros reos, celebrado el 3 de febrero de 1668 en el convento de Santo Domingo. Según un testigo:

Así salió en dicho auto D. Diego de Peñalosa, gobernador del Nuevo México, por suelto de lengua contra sacerdotes y señores inquisidores, y algunos disparates que tocaban en blasfemias: salió en cuerpo (que lo tenía muy bueno) vestido de terciopelo negro, el pelo (que era propio y crecido) muy peinado, las medias arrugadas, puños que se usaban de puntas de Flandes muy grandes, que parece se compuso al propósito, sin capa ni sombrero, con vela verde en la mano; causó mucha lástima.²⁵

Obviamente por sus prepotencias, abusos, robos, y violaciones nunca fue juzgado porque dichos delitos no necesariamente correspondían a la jurisdicción del Tribunal, aunque sí los asuntos sexuales. Procesado por deslenguado fue desterrado de Nueva España. Finalmente, es costumbre que la autoridad siempre encubra, justifique o atenúe los delitos cometidos por otra autoridad.

²⁴ *El señor fiscal del Santo Oficio contra Diego de Peñalosa...*, op. cit., f. 424.

²⁵ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, Editorial Porrúa, México, 1972, tomo I, pp. 50 y 51.

Fuentes no publicadas

El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Don Diego Dionisio de Peñalosa Briseño y Berdugo, gobernador que fue de Nuevo México; por blasfemo e impediendo del uso del Santo Oficio y otros delitos, Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, México, vol. 507, tomo núm. 16, 1663.

Bibliografía

“Carta de fray Jerónimo Ximénez de San Esteban a Santo Tomás de Villanueva”, en *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

Craddock, Jerry R. “Fray Marcos de Niza, Relación (1539)”, en *Romance Philology*, vol. 53, *BREPOLS: Documenting the Colonial Experience with Regard to Spanish in the American Southwest*, Barbara de Marco y Jerry R. Craddock, editores especiales, parte 1, otoño 1999.

Junquera, Mercedes. Edición e introducción a Gaspar de Villagrà, *Historia de Nuevo México*, Historia 16, Madrid, 1989.

Navarro García, Luis. *La conquista de Nuevo México*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1978.

Quevedo y Villegas, Francisco. *Obras Inéditas*, tomo XI, Imprenta de Sancha, Librería de la Aduana Vieja, Madrid, 1794.

_____. “Carta del Rey Don Fernando el Católico al primer virrey de Nápoles, cuyo original está en el Archivo de Nápoles. Comentada por don Francisco Quevedo”, *Obras Completas*, tomo I, obras en prosa, Madrid, 1968.

Radding, Cynthia. “El poder y el comercio cautivo en la fronteras de Nuevo México” en *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX*, José Marcos Medina Bustos y Esther Padilla Calderón (coords.), El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán, México, 2015.

Robles, Antonio de. *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, 2 tomos, Porrúa, México, 1972.

Weber, David J. *La frontera española en América del Norte*, FCE, México, 2000.

CHICAS ARMADAS: ACTOS DE HABLA Y PERSONAJE TRANS EN NARRATIVA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

Humberto Guerra*

[...] la medianoche colmada de travestis, los últimos defensores de la feminidad a ultranza.

Carlos Monsiváis, *Apocalipstick*

En una de las bancas de la plaza me saludó un travolta. “Qué haciendo tan temprano, mi chavo”, me preguntó con voz de locutor de radio sexy. Salí a dar el rol, le dije, porque pensé que no me toparía a nadie. “Esta avenida nunca está sola. La habitan las vestidas. Ciudad Travesti”, me dijo. Tenía razón. Cuando todos se guardaban, incluso el crimen organizado, los travesaños se adueñaban de la noche. “A esta hora sólo hay vestidas y ejecutados”, me dijo. “Tú que eres”.

Carlos Velázquez, *El karma de vivir al norte*

Introducción

Mientras que todo lo relacionado con las diversidades sexuales se ha convertido, en los últimos años, en uno de los focos de atención pública más debatibles y que sirve de termómetro sobre el estado de la tolerancia y los derechos humanos, por un lado; y la atención de diferentes instancias públicas abocadas a la salud y la justicia por otro; la literatura contemporánea mexicana poco a poco se ha acercado al fenómeno de la transexualidad masculina. La condición “trans” comienza a ser debatida y visibilizada y así se expande un nuevo horizonte de política sexual y de manifestaciones tanto artísticas como literarias.

De manera paulatina, se presentan instancias textuales donde los personajes trans comienzan a tener mayor incidencia narrativa: desde una

* Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México.

<<orfeo67@hotmail.com>> y <<ehguerra@correo.xoc.uam.mx>>

presencia efímera hasta convertirse en personajes principales.¹ En este incipiente “auge” aquí reunimos tres instancias textuales que elegimos por su diversidad temática, origen autoral, propósitos narrativos y extensión, pero coincidentes en la presencia trans dentro de su textualidad. En primera instancia, examinamos la novela de Enrique Serna *El miedo a los animales* en la cual aparece más o menos caracterizado la personaje trans, pero lo más significativo aquí es que su sola presencia tiene peculiaridades que contribuyen definitivamente al desarrollo narrativo. A continuación, se explora el relato-ensayo de corte autobiográfico *El hombre sin cabeza* donde tenemos una presencia casi incidental de personajes trans que provocan ciertas reflexiones en el narrador-autobiógrafo sobre condiciones de género e identidad sexuales, entre otras posibles que discutiremos en su momento. Por último, examinamos un cuento de Eduardo Antonio Parra, “No más no me quiten lo poquito que traigo” que, desde nuestra lectura, reproduce toda una serie de prejuicios, estereotipos y lugares comunes de la condición trans; aunque hay que afirmar su indiscutible buena factura literaria. En vista de nuestro proyectado recorrido, adelantamos la hipótesis que la presencia trans tanto en lo textual como en lo contextual muestra zonas tan novedosamente luminosas como obscuridades ancestrales y peligrosas; de tal forma que parece que estructuralmente lo trans se resistiera (o lo hicieran resistir) a la normalización porque de hacerlo desestabilizaría el sistema hegemónico patriarcal. Es una barrera invisible, pero, como trataremos de mostrar, todavía infranqueable.

Al mismo tiempo, en el nivel meramente textual lo trans se presenta como objeto de la enunciación, casi nunca como sujeto de la misma, esto se traduce en una ausencia de voz trans en los textos. Es decir, las trans están textualizadas, pero raramente tienen el poder de articular sus propios argu-

¹ Este es uno de los apuntes que hace Rodríguez (2018) en su muy interesante artículo, pero el crítico tiene otros intereses analíticos que aquí no se exploran, aunque retomamos algunas de sus observaciones para enriquecer nuestro trabajo. V. Bibliografía.

mentos, de expresarse, y en las pocas ocasiones que el texto les permite el habla, este acto locutivo, no tiene consecuencias ilocutivas y mucho menos perlocutivas.²

Por lo tanto, proponemos una lectura sociocrítica de ciertos pasajes narrativos en donde se presentan este tipo social convertido en personaje y en los cuales el avance de la trama descansa ampliamente en la presencia de la personaje trans, mas no en el poder de su habla. Intencionadamente, hemos elegido ejemplos narrativos que no necesariamente (salvo un caso) tienen en la presentación de personajes trans un nudo narrativo fundamental. Por el contrario, la personaje trans está ahí casi accidentalmente o, por lo contrario, como concretización humana de un mundo degradado, de valores subvertidos ligados al amplio campo semántico de lo prohibido e ilegal. En este mismo sentido, sugerimos dimensionar nuestros dos epígrafes, sus textos de proveniencia no hablan específicamente de la cuestión trans. Digamos que en su transcurso narrativo (Velázquez) y ensayístico (Monsiváis) se encuentran por casualidad con el elemento trans y lo relatan. Sin embargo, hay que hacer hincapié que en ambos casos, lo trans está relacionado con lo nocturno, lo prohibido, lo atrevidamente riesgoso y lo convencionalmente femenino. Condiciones todas que ratifican una atmósfera estereotipada y degradada con relación a lo trans (y por extensión con el campo semántico de lo que se considera “femenino”) y que esperamos mostrar que ya no es la única posibilidad de su presencia.

Es así que, entonces, la primera cala textual nos la proporciona un pasaje proveniente de *El miedo a los animales* de Enrique Serna y significa un punto de quiebre en la narración. Mientras que la segunda ejemplificación se encuentra relacionada en el reportaje con atisbos autobiográficos *El hombre sin cabeza* de Sergio González Rodríguez, el cual trata sobre las diversas manifestaciones de la violencia que ha imperado en México en las últimas

² Usamos la clasificación de actos de habla de Austin. Para este filósofo del lenguaje, el acto locutivo es lo dicho, el acto ilocutivo es la intención del primero, mientras que el acto perlocutivo es la acción que el emisor pretende desencadenar a través de su locución. V. Bibliografía.

décadas. Finalmente, el cuento “No más no me quiten lo poquito que traigo” de Eduardo Antonio Parra nos permitirá analizar las circunstancias que se desencadenan una vez que la personaje trans toma la palabra.

Como última nota preliminar nos es necesario dejar asentado que por “trans” entendemos cualquier expresión de un sujeto masculino que manifiesta modalidades sexo-genéricas femeninas sean estos comportamientos socialmente entendidos como femeninos sin que haya un deseo de reasignación de sexo biológico o, por el contrario, está presente el deseo o consecución de reasignación de sexo biológico. Como lo expresa Rodríguez: “Sexo y género están socialmente y coercitivamente asociados, por eso la cuestión que plantea la figura de la trans es tanto una cuestión de sexo como de género. Esto nos lleva a considerar dos tipos de transgeneridad: la que se expresa mediante una reasignación de sexo biológico (transexualidad) y la que asume su género femenino sin modificación genital del cuerpo ‘varón’ (mujeres trans con pene).” (Rodríguez, 145) Las personajes que analizamos a continuación corresponden a esta última categoría.

Primera presencia: la personaje trans no habla, pero sí perjudica

La novela *El miedo a los animales* de Enrique Serna ha gozado de gran popularidad y se sigue reeditando, a pesar de haber pasado ya más de dos décadas de su primera publicación. El autor acertadamente mezcló el *thriller* policíaco con un registro escritural que combina los coloquialismos con el humor. Su finalidad es, sin lugar a duda, presentar un estado de corrupción generalizada en la sociedad mexicana. Las autoridades judiciales y legales son tan corruptas y criminales como los círculos intelectuales, sus métodos tal vez difieran, pero los resultados son los mismos. Esta es, de acuerdo con nuestra lectura, la clave del éxito permanente de la novela.

Similarmente, la enfatizada descripción de diferentes prácticas sexuales humaniza, degrada o concretiza las cualidades de los personajes. El espectro es muy amplio y aquí solo nos enfocaremos a un caso. El personaje principal, Evaristo Reyes, es un subordinado de un comandante de la policía judi-

cial, apellidado Maytorena. Este personaje es presentado como un efectivo proveedor de su familia, sus hijos se encuentran acabando la universidad y son “gente de bien” como él mismo asevera, como igualmente afirma que la familia es lo más importante de la existencia. Pero su papel de proveedor eficaz lo consigue delinquiendo al hacer uso de su autoridad: planea robos, hace decomisos que a su vez se apropia, cobra derecho de piso a bares donde impera la prostitución y se emborracha hasta perder la conciencia siempre acompañado de su novia en turno.

Lo peculiar del asunto es que sus novias son siempre trans, a las que trata como princesas y hace que sus subalternos las traten de igual manera. Es más, Maytorena se las presume indicando que ninguno de sus “ayudantes” podrá tener nunca una chica tan guapa, tan escultural y con un cabello tan cuidado y sedoso. Esta situación se repite infinidad de veces siempre bajo los mismos parámetros. En una de estas escenas, la novia trans en turno tiene los ojos enrojecidos y la barba comienza a asomarse atravesando el cuidadoso maquillaje, lo cual denota que han pasado toda la noche bebiendo y “platicando”. Marilú, la personaje trans, nunca pronuncia una sola palabra, tan solo asiente ante las afirmaciones de lo linda que es la familia del comandante:

Evaristo asintió con una sonrisa. Por su larga experiencia como lacayo de Maytorena, sabía que un chiste sobre Marilú, o la menor alusión *al arma secreta que guardaba bajo la falda*, le podía costar un tiro en la sien, como a muchos ingenuos que lo habían prevenido contra los “engaños” de sus amigas. Advertirle que estaba con un travesti significaba poner en duda su hombría, y la hombría para Maytorena era un asunto de vida o muerte. Por eso nunca frecuentaba los bares de homosexuales, donde hubiera descuartizado al primer joto que le guiñara el ojo. Su línea eran las vestidas que fichaban en bares de putas, donde siempre podía imputar el equívoco a la embriaguez, aunque llevara treinta años de equivocarse adrede. Ningún subordinado debía estropearle esa coartada psicológica, por más inverosímil y reiterativa que fuera. En esas circunstancias, lo mejor era hacerse el desentendido, seguirle el juego, consecuentar al gavián con vocación de paloma. (Serna, 104) (cursivas nuestras)

El personaje de Maytorena se jacta de poseer todos los atributos de la masculinidad hegemónica: a sus 60 años tiene una habilidad física envidiable, sabe

moverse inteligentemente en el mundo del hampa judicial y del crimen organizado, sacando ventaja de ambos lados; tiene una familia que ha criado a buenos universitarios y tiene una vida sexoafectiva que no es contradicha por quienes lo acompañan en sus días laborables y noches parranderas; más bien él los obliga a reiterarle hasta el cansancio que se encuentra con verdaderas mujeres biológicas y extremadamente atractivas y que, de manera esencial, él es la personificación misma del macho verdadero. Bien dice la cita que el incauto que ha creído hacerle un favor alertándolo de la naturaleza trans de las mismas no ha visto recompensado su proceder, sino todo lo contrario.

La doble vida de un hombre con cierto poder, la doble moral que significa, no serían contenidos narrativos novedosos. Cualquier lector más o menos asiduo al relato donde se tratan las vinculaciones entre el poder legal y el crimen organizado está acostumbrado a ello. El ingrediente original es incluir la preferencia sexual por una trans en el retrato de Maytorena, lo cual tiene múltiples implicaciones.

En primer lugar, desmiente la creencia de que los atributos externos de la masculinidad hiperbólica (habilidad física, arrojo hasta el grado de la brutalidad, actitudes corporales, gestuales y lingüísticas agresivas, ejercicio desmedido y violento de la autoridad, entre otros) obligatoriamente no conllevan el ejercicio sexual heteronormativo. En segundo lugar, el rol sexual activo prestigioso de Maytorena (tiene hijos dentro de un matrimonio) no excluye la práctica sexual pasiva. Y en tercer y último lugar, la necesidad de que la hombría debe ser ratificada por el medio social, es decir, que sea reconocida como tal y superior ante la hombría de los demás. Este último aspecto nos parece crucial. Maytorena necesita esa constante retroalimentación, bajo circunstancias de coerción y superioridad claro está. La masculinidad tiene que ser reconocida y hasta admirada para existir; como atributo individual, íntimo, es prácticamente vacía, inútil.

Igualmente, ante el lector este aspecto de la vida privada de Maytorena contribuye al retrato degradado del personaje y representa su talón de Aquiles, su punto débil, su lado más oscuro de su ya de por sí oscura actividad como servidor público. El lector así, desafortunadamente, está más

proclive a empatizar con el punto de vista narrativo de que se está leyendo a un personaje totalmente despreciable, denostable, despojado de humanidad alguna.

Asimismo, la personaje trans es la catalizadora o ingrediente principal de este retrato, el que da el detalle grotesco final, pero notablemente es su sola presencia la que perturba o le da un matiz específicamente degradado. Si todo el pasaje lo es, la personaje trans lo es más porque su impostación como mujer comienza a desvanecerse, los atributos femeninos superpuestos a los masculinos empiezan a mostrar su artificiosidad (los cañones de la barba, el maquillaje desvanecido, los estragos de la desvelada).

La verdadera caracterización de las apetencias sexuales de Maytorena comienza a ser visible conforme amanece, de la misma manera que la verdadera fisiología masculina de su acompañante lo está haciendo. ¿Cómo calificamos este contenido, entonces? ¿Falsedad?, ¿descubrimiento?, ¿acusación? Por el lado de Maytorena así sería, el punto de vista narrativo lleva al lector por esos significados, no obstante, los mismos se le atribuyen a la personaje trans. Creemos que el punto de vista narrativo trabaja en la misma dirección, pero mientras que la figura de Maytorena se debilita ante los ojos del lector, el de Marilú se torna peligroso, no en balde el texto indica que posee una “arma secreta”. Como creemos que es apreciable, la alusión al pene como “arma secreta” señala la consabida percepción violenta del falo. Sin importar tanto quién lo porte, si no quién lo ostente. En este orden de ideas, el estereotipo apunta a la desconfianza que debe tenersele a una presencia así, parece mujer, pero te puede castigar fálicamente; engañar, traicionar; te puede “abrir”, es decir, penetrar y esto sería la mayor mácula para el comandante. En breve, no es una personaje que deba mover a empatía alguna; al menos en la novela de Serna.

A través de otros pasajes sabemos o “sospechamos” que Maytorena juega el rol pasivo en sus relaciones sexuales, es decir, infringe el cimiento del monolito masculino heteronormativo, se deja poseer, es penetrado. Por ello, la trans es un ser que llama simultáneamente a la atracción y al rechazo, cuando no a su destrucción. Su sola presencia es suficiente para desatar una serie de prejuicios y actos que representan una extensa gama de violencias

desde la verbal hasta el asesinato. En este caso, la personaje trans tan sólo es, no habla, no actúa por cuenta propia, no tiene poder de decisión alguno, su sola presencia y la presunción de una virilidad escondida, pero potencialmente activa es desestabilizadora de la precaria masculinidad hegemónica e hiperbólica del comandante Maytorena. Su silencio, su presencia, no obstante, sí desata actos perlocutivos que a continuación analizamos.

Esta situación tiene su punto de quiebre cuando Maytorena humilla a la novia de Evaristo señalando su pocas cualidades físicas, una “teibolera buena” que de día es madre abnegada y que por las noches se dedica al sexo-servicio “por necesidad”.³ Después de una serie de situaciones que han alejado a Maytorena de Evaristo, las mismas culminan en el enfrentamiento abierto, convirtiendo al segundo en verdadero enemigo del primero, como en todo buen relato policiaco los contrarios se encuentran casualmente y Maytorena comienza la degradación de Evaristo señalando, como hemos apuntado, lo poco atractiva que es su novia y teibolera, Dora Elsa, la escena dialogada se desarrolla así:

—Ya ni la chingas, intelectual, de cualquier clavo te enganchas. — Maytorena paseó el cañón de su revólver por los senos de Dora Elsa—. Mira nomás qué vieja tan jodida te fuiste a buscar: flaca, trompuda y con nalgas de Mejoral.

A pesar de su miedo, Evaristo no se pudo aguantar la ofensa en silencio:

—La ve fea porque a usted le gustan las viejas con chile.

Bufando de rabia, con las fosas nasales dilatadas como un acordeón, Maytorena le estrelló la cabeza contra la pared.

—Cálmese, jefe, no vaya a matarlo también — el Chamula lo tomó por los hombros. Maytorena se dominó con dificultad y tardó un par de minutos en controlar su ritmo respiratorio. Por el rabillo del ojo, entre los hilos de sangre que le corrían por la frente, Evaristo vio su perfil de gavilán y sonrió de satisfacción: por fin le había quitado la careta de macho. (Serna, 178)

³ La personaje Dora Elsa, la novia teibolera de Evaristo Reyes, responde a los cánones impuestos por la narrativa cinematográfica mexicana de los años cuarenta y cincuenta, donde abundaban las mujeres “malas” de noche y “buenas” de día. Es decir, se prostituían para hacer el bien, lo cual las redimía de la condena definitiva. Es una dicotomía machista que cataloga hiperbólicamente lo femenino: extremadamente positivo y, a la vez, extremadamente malévolo.

Este tipo de “desenmascaramiento” ya se había dado entre los colaboradores de Maytorena, pero nunca de forma tan directa.⁴ Ante la superioridad contextual (Maytorena está armado, protegido por sus colaboradores y en un bar que se mantiene en “servicio” gracias a las extorsiones que el comandante impone) Evaristo se atreve a usar las palabras prohibidas de una forma que nos parece digna de analizar: “viejas con chile”. En la escena la frase tiene las tres cualidades del habla que estamos utilizando. Es locutiva porque nombra un objeto nuevo que se aporta a la realidad, igualmente es ilocutiva; pues la pretensión del mensaje es efectiva y desata consecuencias perlocutivas: asesta públicamente un estigma sobre Maytorena y, por fin, puede cimbrar el pretendido monolito de su masculinidad hegemónica. Consideramos que este es el punto de quiebre de la narración, ya que las siguientes y últimas 91 páginas serán un infierno para Evaristo, provocado en gran medida por la herida narcisista efectuada a Maytorena. Es el único insulto, la única verdad que su psique no puede tolerar. Los epítetos de corrupto, ladrón con permiso policial, acosador sexual o ignorante no tienen ningún poder perlocutivo en él, solo este, el de despojarlo de su condición de macho tiene esta gran capacidad perlocutiva, lo descentra, acorrala su auto percepción y lo disminuye.

No obstante, nos parece pertinente meditar todavía más, por un momento, en la locución “viejas con chile”, su novedad creemos que no debe pasar desapercibida. Creemos que está aportando un cambio muy interesante de perspectiva sobre las sexualidades disidentes. Trataremos de explicarlo. El lugar común señala que cualquier acto de apego o predilección por algún símbolo tradicionalmente ligado al campo semántico de lo femenino es una manifestación de que quien lo porta en realidad quiere ser mujer biológicamente hablando. La ya trillada frase “encerrada(o) en el cuerpo equivocado” que generalizaba a todo tipo de disidencia sexual y ratificaba el binarismo sexual se desbarata en estas circunstancias.⁵ El personaje de Evaristo no está

⁴ Páginas antes Maytorena había asesinado a otro colaborador “El borrego” que había humillado a su jefe explicitando la naturaleza trans de sus novias.

⁵ El tema de la dificultad de salir de dicho binarismo sexual lo ha estudiado magistralmente Eve Sedgwick en *Epistemology of the closet*, remitimos a esta obra para profundizar al

pensando en alguien que se disfraza, que se traviste, en alguien incompleto que busca pertenecer al sexo opuesto. Por el contrario, es una mujer con genitalidad masculina, una nueva identidad, alguien que no reniega de sus genitales. Más bien su atractivo radica en esta nueva combinación que es la que logra desestabilizar al macho alfa; imagen que el mismo Maytorena se adjudica a sí mismo. Todo lo cual es un salto verdaderamente cuántico respecto a la forma en que se percibe a la personaje trans, que ya había permeado el discurso y las investigaciones periodísticas y sociales, pero no así el imaginario social predominante y literario.

Segunda presencia: la personaje trans es una amenaza

Nuestro segundo ejemplo aparece muy accidental e incidentalmente en un libro heterogéneo de Sergio González Rodríguez, *El hombre sin cabeza*. El texto en cuestión combina la investigación periodística, las calas autobiográficas y el ensayo en torno a los significados que a través del tiempo tiene el fenómeno de la decapitación enfatizando en la terrible situación de violencia tal como se presenta en el México contemporáneo. Es un libro de un hibridismo muy bien logrado y estremecedor en el tratamiento de su contenido. Además, el título puede leerse en clave sexual. Decapitar equivale a emascular, es decir, perder el falo, el control, la hombría.

En un muy temprano momento del texto, ante el clima de violencia que empieza a entender el autor-narrador-personaje principal (en la triple identidad que posee el texto autobiográfico)⁶ se pregunta cómo es que hay tal cantidad de armas de todos los tipos y potencias en el territorio nacional. Un amigo lo recomienda con un vendedor que hace sus negocios en plena vía pública y para allá se dirige:

Me acerco al coche de Pedro en la Ciudad de México. No lo conozco. Un amigo me ha dicho que pregunté por él. No todas las noches llega a esta calle adya-

respecto. V. Bibliografía.

⁶ Al respecto remitimos a las categorías de pacto referencial y pacto autobiográfico acuñadas por Paul Lejeune. V. Bibliografía.

cente a una avenida céntrica. Cerca hay un cuartel, y de cuando en cuando las luces de las patrullas emiten al pasar sus intermitencias rojas y azules. Por la noche impera aquí la prostitución de travestis. Tengo suerte: me señalan que Pedro está al lado de un coche grande, ruinoso. [...] Al verme dudar, Pedro sospecha que en realidad no he ido a comprar sino a curiosear. Me quita la pistola de la mano, la pone dentro de la cajuela y cierra ésta. Concluye: “Cuando estés seguro, date una vuelta.” Yo, que sólo quise confirmar lo que mi amigo me contó sobre el tráfico de armas en las calles, me retiro sin acertar una despedida. Enfrente, un trío de travestis, se burla de mí: “¡Acá también tenemos armamento!”, gritan y ríen, juegan a levantarse la falda. (González Rodríguez, 23-24)

En un registro que no es el de la ficción, sino la del texto referencial en una vertiente híbrida entre periodismo narrativo de investigación y autobiografía, es posible encontrar ciertas regularidades con respecto al texto ficcional recién comentado. El travestismo pertenece al imperio de lo prohibido: la calle solitaria por la noche, la colusión entre autoridades y crimen organizado. Es más, cualquiera que conozca medianamente la Ciudad de México y utilice el sistema de transporte colectivo Metro podrá identificar el lugar que el autor procura no nombrar, pero proporciona los suficientes hitos urbanos para ubicarlo.

Pero lo que más nos interesa aquí es el juego simbólico que equipara las armas de fuego con la genitalidad masculina. Es casi innecesario señalar que la pistola, el fusil, tiene reminiscencias fálicas, como en la cala anteriormente analizada. En el plano simbólico es una extensión del pene, su portación y uso eficiente han complementado al “hombre de verdad”; categoría de la que se excluye el autor al señalar que durante su infancia su padre procuró enseñarle el uso de las armas en su natal estado de Guerrero, cuestión que resultó en la negativa del narrador, entonces niño. En cierta manera esta indicación autobiográfica marca el sentido de fracaso o ineficiencia al interactuar con el vendedor, falla que el último detecta y da por clausurado el prospecto de compra.

Por su parte, el trío de trans ha desarrollado una “sabiduría callejera” que las exhibe como conocedoras de su territorio, sus habitantes, sus amenazas y oportunidades. Como se muestra en el pasaje, ellas supuestamente son ajenas a la escena y, sin embargo, se han enterado de todo. La humi-

llación que experimenta el narrador es captada por ellas y deciden jugar un poco con él al ofrecerle, entre festivas y ofensivas, su armamento. Es importante enfatizar que, como en el caso anterior del “arma secreta”, la genitalidad masculina se maneja en el campo semántico de las armas, del daño que pueden causar, en fin, estamos en los extremos más perjudiciales de la masculinidad hegemónica. Nótese que, en este caso, no hay ocultamiento alguno: ellas le ofrecen su genitalidad masculina, no los caracteres sexuales secundarios que, supuesta y, parece ser muy equivocadamente, buscan los hombres en una chica trans o que la ostentación de estos caracteres es lo que les proporciona identidad. De nueva cuenta, entonces, estamos ante la narración de un personaje que no rehúye o aborrece de su cuerpo, más bien lo ha tecnificado para sacar mayor provecho, para expandir sus posibilidades de recibir y ofrecer placer sexual. Desde una supuesta situación de desventaja corporal, estas personajes trans se colocan en una situación de poder inusitado que magnifica el pequeño fracaso que el investigador ha tenido en esta ocasión. Su voz puede expresarse, si bien de manera acotada geográficamente y como grupo compacto, teniendo las cualidades y alcances de la locución al expresarse festivamente en la oscura calle, la ilocución (llamar la atención del narrador) y la perlocución al enfatizar todavía más la humillación que experimenta el mismo; de ahí se puede entender su posición de poder en el imperio nocturno que dominan. Logran exponer la inexperiencia autoral, su falta de “sabiduría callejera”, carencia esta que acaba por desvalorizarlo como varón heterosexual cis-género. Aquí, ya se aprecia un cambio de perspectiva, de posición muy interesante, novedoso que empieza a desteñir los estereotipos de lo trans. El humillado es el varón heterosexual a manos de las tradicionalmente sobajadas trans. Por lo cual, podemos encontrar cierta equivalencia con los resultados de la primera ejemplificación analizada.

No obstante, las coordenadas contextuales son las mismas que en nuestra primera cala: la personaje trans solo se manifiesta en el campo semántico de la prohibición: la noche, la vía pública, el crimen en colusión con los representantes de la autoridad. Fuera de este ámbito, simplemente no existen, no tienen voz.

Tercera presencia: la personaje trans es objeto, nunca sujeto

Nuestra tercera y última ejemplificación textual proviene de un cuento que es el único de nuestra pequeña selección que se centra exclusivamente en una personaje trans. Nos referimos al relato “Nomás no me quiten lo poquito que traigo” de Eduardo Antonio Parra. Este texto contiene las mismas coordenadas contextuales presentes en los dos casos anteriores y que omitimos para no ser reiterativos. Por el contrario, quisiéramos enfatizar las cargas semánticas negativas y transfóbicas que la narración resume y que hemos tratado de comprobar como inexistentes en los otros dos textos.

De forma muy sintética, la narración versa sobre cómo dos agentes policiacos suben a su patrulla a una joven travestí (no mayor de 20 años) de las calles de prostitución de una inespecífica ciudad, con la finalidad de cobrarse físicamente el derecho de piso. Presa de la inexperiencia o sobrevalorando su capacidad de negociación, Estrella, la personaje trans, les pide a los policías que no le quiten su dinero, o al menos no todo, producto de un fructífero día laboral.

A partir de ahí, el lector acude a una extraña auto victimización de Estrella que comienza cuando se incrimina por abrir la boca, por alzar la voz. En repetidas ocasiones, a través del discurso indirecto libre la personaje se amonesta por esta acción, como es posible apreciar en las siguientes expresiones: “como se le fue la lengua” (Parra, 218); “Tenía que decirlo. Tenía que dejarse llevar por su lengua siempre amarrada al miedo, a la maldita avaricia, a los centavos; y nunca al cerebro como le aconsejan las compañeras.” (Parra, 218). En estos dos casos el lector tiene la sospecha que se trata de monólogos interiores y que por ello el acto de habla, en este caso personal, interno, no tiene otras consecuencias que el castigo que Estrella se infringe a sí misma, una tradicional víctima-victimaria introyectada que ha servido de mecanismo de control de la autoridad patriarcal.

Empero, el texto ya ha establecido su tónica, estamos frente a la trans víctima y somos testigos de su rápido deslizamiento a la ignominia. Por momentos, parece que el texto haya sido escrito desde una perspectiva propia de

hace medio siglo en la cual a la trans solo le espera la abyección, el desprecio, el fracaso anunciado.⁷ Esto no deja de sorprender en comparación con los otros textos ya comentados y que son contemporáneos a este.

¿Por qué hemos hecho esta aseveración? Trataremos de explicar la misma. Desde nuestro punto de vista, el texto reproduce toda una serie de prejuicios y lugares comunes que han sido desmentidos por el resto de nuestra pequeña muestra. Es paradójico que, en los casos incidentales tratados anteriormente, la personaje trans tenga otras posibilidades de textualización que aquí no están presentes. En primer lugar, la personaje Estrella expresa querer “operarse”, es decir, ser una “verdadera mujer”, lo que reifica el lugar común antes señalado: “vivir en el cuerpo equivocado”, con lo cual se enfatizaría el binarismo sexual.

Hagamos un deslinde identitario básico, el travestismo no significa transexualismo o transgenerismo, el gusto por ostentar símbolos, actitudes o comportamientos designados como femeninos no colocan al sujeto necesariamente como transexual (aquel que quiere ser biológicamente del sexo opuesto mediante las tecnologías quirúrgicas) ni tampoco desea ser transgénero (aquel que se identifica con los atributos y símbolos femeninos y sus caracteres sexuales secundarios, pero sin repudiar su genitalidad masculina). Además, el travestismo ha acompañado a muchas culturas, inclusive en el México contemporáneo, donde los hombres se visten de mujer en situaciones celebratorias, como los carnavales mestizos o indígenas, y tienen por finalidad la comicidad sin que se comprometa la adscripción genérica identitaria de quien lo porta en dichas situaciones. El narrador no parece conocer esta distinción y por ello, pensamos que su texto cae en los peores lugares comunes del desconocimiento y el prejuicio.

Igualmente, a Estrella le gusta estar con “varones verdaderos” que la maltraten, que le peguen, que le digan “puta”, pues ella tiene ganas de

⁷ Incluso el uso de la denominación “centavos” como sinónimo de dinero es muestra del envejecido marco conceptual del que se alimenta el texto. Este equivalente de dinero ya está en desuso en el habla urbana mexicana y quien lo use será fácilmente identificado como una persona mayor o tal vez campesina, pero difícilmente lo usaría una joven trans del México contemporáneo.

“hombre” y “Quiere ser poseída por los dos”, en referencia a los dos policías que la han levantado. De forma concomitante y nada sorprendente, entonces, el texto indica que Estrella reniega de su “arma secreta”, cuestión que no aparece en los otros textos, pero que se expresa en el cuento de Parra: “Cuando llegó el momento de completar el desnudo titubeó, pues no quería mostrar ese miembro flácido que le da tanta vergüenza y que siempre trata de ocultar con bragas de refuerzo doble. [...] Reprimió los escrúpulos y pensó en cualquier cosa para no imaginar cómo se vería con sus senos siliconeados y su verga infantil” (Parra, 219–220). La tecnificación corporal que se concibe como un acto de voluntad, finalmente de orgullo al imponerse a la naturaleza biológica, aquí se aquilata como una insuficiencia: no son senos verdaderos, el falo se ha quedado en estadios tempranos de desarrollo, Estrella no quiere ser la que es.

Por otra parte, el texto maneja una cuestión sumamente delicada de corte psicológico que amerita una reflexión. La narración hace especial hincapié en una deliberada búsqueda sadomasoquista de Estrella: ella desea ser maltratada, sobajada, lastimada y así sentirse una verdadera mujer. Estamos en un terreno sumamente espinoso por dos razones. La primera es que no se puede negar que haya psicologías que busquen el castigo personificado en figuras de autoridad, en este caso los policías. Pero por otra, y esta es la segunda razón que encontramos, es la equiparación entre “naturaleza femenina” y sumisión en su expresión más abyecta. El texto enfatiza estos deseos en Estrella y da pie o provoca el desprecio y maltrato (por decir lo menos) de los policías:

Poco a poco el miedo se intensifica en el estómago de Estrella, se le revuelve con las ganas de hombre, se torna en impaciencia. Quiere ser poseída por los dos. No ve la hora de llegar al parque. Se impacienta a causa de la tardanza de los uniformados. [...] Nunca se ha sentido más mujer que cuando se encuentra desnuda dentro de un auto, con un macho a cada lado, recibiendo caricias y aferrada a dos vergas endurecidas. (Parra, 220)

El fetichismo por los uniformes, el ser el centro de atención de dos personificaciones de la autoridad y sentirse mujer por eso, nos parece la reiteración

del inescapable binarismo sexual que indica el lugar común. La reflexión se torna aún más puntillosa cuando las agresiones físicas no desaniman los deseos de Estrella, por el contrario, exacerbaban sus apetencias:

Dolor que azuza el deseo, la urgencia de ser poseída, vejada, emputecida. Su único anhelo es que la terminen de desnudar y la abran por la mitad hasta partirla en dos con esa violencia de machos furiosos que sólo tienen los policías; que la humillen y la azoten hasta el cansancio mientras la gozan con sus falos a punto de reventar, porque para eso es puta: para otorgar placer y obtenerlo, para ser penetrada y cumplirles todos sus caprichos y fantasías a los hombres que la levantan. (Parra, 233)

Esta actitud descrita contradice todo tipo de investigaciones realizadas por las ciencias sociales donde se apunta que el trabajo sexual es exactamente eso, un trabajo y no la solución remunerada de deseos personales, por un lado, o la condescendiente frase de que se realiza “por necesidad”, como si todos los que trabajamos no lo hiciéramos por necesidad en una primera instancia. Las y los trabajadores sexuales deslindan muy bien su labor como sexoservidores y sus placeres y gustos sexuales y, sin embargo, aquí no hay diferenciación. Muy por el contrario, la prostitución es la continuación de una apetencia sexual desmedida y sadomasoquista. Paralelamente, el texto puede leerse como una verdadera celebración a la potencia fálica. A través del discurso indirecto, el narrador adjudica una especie de fijación fálica en Estrella, el pene erguido es el mayor tesoro al cual se aferra literal y simbólicamente hablando. Como si en él radicara una fuerza especial, emancipadora, omnipotente; como es la pretensión del discurso más misógino y machista que en realidad encubre una gran inseguridad. El tamaño del pene en erección es más una preocupación masculina que femenina y si Estrella la tiene, pues hay una contradicción discursiva de consecuencias mayúsculas: está actuando más como varón, en todo caso varón gay, que como alguien que quiere ser considerada como “mujer”. En este sentido, el texto en realidad contiene todos los prejuicios transfóbicos propios de la segunda mitad del siglo xx mexicano que se extienden a los discursos misóginos actuales, pero que por corrección política no se nombran, aunque se lleven a la práctica.

Pero de manera simultánea y sorpresiva esta narración es la que otorga voz a la personaje trans, sin embargo, las repercusiones locutivas, ilocutivas y perlocutivas tienen consecuencias contrastantes. En un primer diálogo, Estrella logra que su acto locutivo transmita prácticamente sin ruido alguno su contenido ilocutivo y desata las consecuencias perlocutivas que busca:

—Ya se soltó el putito mi sargento— dice el policía en tono socarrón—. Como que ya quiere lo que le vamos a dar.

—Soy putita...— murmura Estrella con los ojos cerrados mientras termina de desabrocharle el cinturón al sargento.

—¿Qué dijiste?

—No soy putito— suspira—. Díganme puta.

—Sí, mi reina, cómo no. Eres la más grande de todas. (Parra, 221)

El acto de habla puede ser entendido entonces como la reificación del papel sometido de la personaje trans y la superioridad de la masculinidad. Desde esta perspectiva, los oficiales no distinguen entre identidades diversas; para ellos todos los homosexuales quieren ser mujeres, de ahí que la llamen putito. Además, ellos se exoneran de sus propios deseos al adjudicárselos a Estrella, ella será la responsable del acto, de sus consecuencias y como no cobra, más bien es despojada del fruto de su trabajo, cae en la peor categoría de la puta por gusto, es decir, no la consideran ni por asomo una trabajadora. Aunque finalmente, este acto de habla acertadamente se reproduce a través del discurso directo, del diálogo. La narración es inteligente en este sentido al haber abandonado el discurso indirecto y dar paso a la voz de Estrella.

Desafortunadamente, en otros dos actos de habla Estrella no corre con la misma suerte. Ante sus dos posteriores locuciones, los policías hacen caso omiso de las instancias ilocutivas y perlocutivas que pretende la personaje trans. En un primer caso, Estrella trata de distraer la atención de sus bragas que ocultan su dinero, cuestión que detectan los policías y de nueva cuenta se da el acto de habla dialogado:

- Son para mi operación... — balbucea Estrella en una reacción tardía.
- Ah, chingá, ¿pos a poco estás enferma? — se burla el chofer.
- Por favor no me lo quiten. Son para...
- Eran, preciosa— el sargento despega el dinero y después, con un gesto de asco, arroja las bragas lejos—. Yo sabía que había oído bien: “lo poquito que traigo”. Ni tan poquito, mi reina. Ni tan poquito. (Parra, 223-224)

La ilocución de Estrella, su súplica, su intento de negociación desata una perlocución contraria a la deseada: no solo la despojan de todo su dinero, sino que da pie a las burlas. Solo se opera quien está enfermo y la relativización “poquito” es negada. Similarmente, los deseos y fantasías de posesión sexual expresados en el último acto de habla de Estrella tienen las mismas frustradas consecuencias:

- ¿Usted qué dice, mi sargento? — pregunta el policía con voz muy ronca—, ¿Le entramos?
- Mejor vámonos.
- ¡No! — ruega Estrella—. Si quieren llévense el dinero, pero... ¡No me pueden dejar así! ¿Entonces para qué me trajeron hasta acá? No se vayan...
- ¿Cómo ves, pareja? — dice el sargento —. Estos putitos no tienen llenadera.
- Deberíamos encerrarlo por degenerado.
- No, mejor lo dejamos aquí. Con eso tiene. Y nosotros vámonos por unas viejas de a de veras. Yo invito. Al fin que traigo con qué. (Parra, 225)

Volvemos a encontrar la misma serie de valores expresados en el pasaje dialogado anterior, el deseo radica en Estrella y el mismo está considerado de manera hiperbólica al clasificarlo como enfermedad. La posibilidad de encarcelarla los exonera de su propio deseo y los coloca en situación de ventaja. Asimismo, la propia confusión de la voz narrativa acerca de las diversidades sexuales reverbera en los comentarios finales del Sargento quien propone gastarse el dinero de Estrella en mujeres biológicas. Es decir, Estrella no lo es, es una falla biológica, psicológica, tecnológica y por lo tanto despreciable. De esta manera se justifican los maltratos, los golpes y la patada final que

le propinan en el estómago para doblegarla y abandonarla en el lugar: no es considerada un ser humano, sino un ser defectuoso entre lo animal y lo perverso. Todo su acto de habla no produce ninguna de las intenciones perlocutivas que busca, su locución no conmueve, es decir, no tiene consecuencias ilocutivas y, por el contrario, consigue actos perlocutivos que la perjudican, el abandono, los golpes, la desnudez en un paraje solitario, el hurto.

Pero, lo que en este momento nos parece más significativo es que la narración cierra con la reflexión de que Estrella se adjudica la culpa (ya antes señalada) de todo el suceso. Una mujer incompleta, “hechiza”, defectuosa solo puede obtener lo que hemos señalado. Su condición de mujer sometida no podía esperar otra cosa. Concomitantemente, hay un párrafo que en este orden de ideas puede pasar casi desapercibido, pero que nos ayuda a redondear nuestros argumentos. Cuando Estrella se da cuenta que la situación no va por el sendero que ella espera, piensa que si actuara como “hombre” podría escaparse y resguardar su dinero, pero afirma que hace tanto que abandonó las prácticas masculinas que le sería materialmente imposible:

Por un momento tiene el impulso de levantarse y responder como hombre. Sería fácil, ellos nunca lo esperarían. Un cabronazo al rostro del sargento, directo a esa sonrisa puñetera, y arrancarle de la mano la linterna para, con ella, machacarles el cráneo a los dos hasta dejarlos bien fríos entre los árboles. Pero hace tanto que no pelea que acaso no sabría cómo hacerlo. Ahora sí que me chingaron, por eso se burlan. Ahí están, con los dientotes de fuera, agarrándose las vergas paradas, nomás para enseñarme que las pueden. (Parra, 224)

Para concluir, lo avejentado del discurso genérico que hemos explicado y que está en la base del aparato narrativo de este cuento se comprueba con esta posibilidad imaginada y cancelada por el discurso indirecto adjudicado a Estrella. Solo “pensándose” como hombre, usando la fuerza física que supuestamente tiene este género, podría cambiar el devenir de la situación; pero como ella se piensa exclusivamente como mujer desvalida y desvalorizada, cancela sus propios pensamientos. El sistema represivo vive en ella, la ha moldeado y les facilita la tarea a los policías. De nueva cuenta, se puede contraargumentar que las investigaciones sociales no niegan parte de esta

introyección en las sujetos trans, pero que, igualmente y muy por el contrario la mayoría de ellas presentan una fuerza física, emocional y estratégica muy desarrolladas. En nuestra pequeña muestra, la escena tomada de *El hombre sin cabeza* así lo demuestra.

Conclusión

La teoría de los actos del habla de Austin nos ha sido de gran utilidad para explicar la presencia novedosa de la personaje trans en la narrativa mexicana contemporánea. En el último caso narrativo no dudamos de catalogarlo como contenido en un rígido molde ideológico que a pesar de darle todas las ventajas de la locución, la ilocución y la perlocución descansa en un discurso genérico binario donde cualquier tipo de ventaja (sea esta social, física, sexual, entre otras) reside en el poder falocrático y todo aquello que esté a su alrededor, es decir, el campo semántico de lo femenino, está desposeído e incompleto, en eterna espera de ser totalizado por el elemento masculino. La trans en vez de ser conceptualizada como la deidad Jano con posibilidades de transitar entre los géneros sin necesariamente ubicarse en uno, se le adjudica el lugar común que la ideología patriarcal, autoritaria y machista le permite. El caso contrario, lo presenta la pequeña escena extraída de la pluma de González Rodríguez en que el trío de trans demuestra una inteligencia contextual sorprendente y no reniegan de su genitalidad la cual la hacen convivir con rasgos identitarios femeninos. Esta situación de poder les permite hacer más humillante la incursión del narrador en un mundo cuyas coordenadas desconoce. En cambio, el mutismo de Marilú en *El miedo a los animales* y la consabida arma secreta que todos saben que ella ostenta sirve para una degradación pública y el colapso del supuesto monolito identitario de “verdadero hombre” que tiene el personaje del comandante Maytorena.

Por otra parte, en los tres casos los aspectos contextuales son prácticamente los mismos, la vida y el habla de la personaje travesti tiene un territorio muy acotado de acción. Representa una libertad condicionada y vigilada por la noche, el comercio sexual, la delincuencia y las múltiples y potenciales versiones de la violencia verbal y física.

Ante este panorama, parece que todavía la concepción patriarcal de la narrativa de la trans rinde pleitesía y reafirma el patriarcado, la ideología machista y la supuesta superioridad masculina. No obstante, nuestro segundo ejemplo deja ver, si bien tímidamente, una conceptualización trans muy diferente. Este cambio de perspectiva se ha manifestado ya al menos en dos novelas muy bien logradas. Por una parte, el trabajo del narrador coahuilense Carlos Reyes Ávila, *Travesti*⁸ y la novela *La doble vida de Jesús* de Enrique Serna. En la primera, haciendo uso de toda una amplia gama de recursos narrativos el autor logra captar desde una perspectiva muy fresca, multifocal y multidisciplinaria la condición trans en la región de La Laguna, Coahuila. Mientras que en la segunda, Serna construye a una personaje trans como coprotagonista de su texto que se aut nombra Leslie y pertenece a una familia de narcotraficantes. Además, tiene un hermano gemelo heterosexual y en cierta medida jefe del clan narco-familiar. Todo lo cual desata una serie muy interesante de anecdotizaciones que iluminan una caracterología trans en extremo diferente a la trazada en el presente trabajo.

¿Por qué elegimos la teoría de los actos de habla para analizar ejemplos textuales contemporáneos mexicanos que contienen personajes trans? Probablemente porque como a cualquier grupo que ha sido marginado y estigmatizado, social y estéticamente, se le ha escamoteado el poder del habla, aunque no la presencia. En este aspecto, nos remitimos a una obra señera de las diversidades sexuales mexicanas de mediados del siglo xx. Nos referimos a la pieza teatral *Cada quien su vida* de Luis G. Basurto en la que hay todo un desfile de personajes considerados en su momento como fuera de la norma: prostitutas, proxenetas, alcohólicos, homosexuales y una extraña presencia que cada tanto pisa el escenario caracterizado como un bar de mala nota durante una Nochevieja. Se trata de “La siempre viva”, una personaje a todas luces trans, pero que nunca pronuncia una sola palabra, su sola pre-

⁸ V. “El imposible escape de la voz patriarcal. Lectura falocrática de la novela *Travesti* de Carlos Reyes Ávila”. V. Bibliografía.

sencia dosificada durante la pieza es lo que estéticamente podía mostrarse en su época como otro elemento o pieza más de un mosaico de degradación social y existencial.⁹

El panorama tanto social como estético se ha transformado de manera radical. Aquí quisimos dar cuenta de una etapa de transformación donde lo trans comienza no solo a poblar la narrativa mexicana, sino también a hablar con consecuencias locutivas, ilocutivas y perlocutivas. Los personajes trans ahora exhiben los beneficios del acto del habla y demuestran orgullosamente las ventajas de las tecnologías corporales. Si quisiéramos actualizar cierto refrán podríamos afirmar que aquello que natura no dio, la tecnología y la determinación personal lo otorgan.

⁹ Nuestra lectura contradice así lo afirmado por Rodríguez quien indica no haber encontrado en la literatura mexicana personajes trans como sujetos del enunciado, al respecto v. (Rodríguez, 2018). Para un tratamiento analítico de esta pieza dentro de un marco mayor de producción dramática, v. Rivera y Guerra. V. Bibliografía.

Bibliografía

- Austin, John. *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978.
- Basurto, Luis G. “Cada quien su vida”, en *Teatro mexicano contemporáneo: Antología*, en Fernando de Ita (ed.), FCE, Madrid, 1991, pp. 221–320.
- Benedetti, Marco. *El cuerpo y sus transformaciones. El universo trans*, San Paulo, versión electrónica.
- Delius, Antonio. *Toda una mujer*, Delius y el Pelotón, México, 2011.
- Fenichel, Otto *et al.* *Travestismo, fetichismo, neurosis infantil*, Paidós, Bs. As., 1975.
- González Pérez, César. *Travestidos al desnudo: homosexualidad, identidades y luchas territoriales en Colima*, CIESAS–Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.
- González Rodríguez, Sergio. *El hombre sin cabeza*, Anagrama (Crónicas, 82), México, 2011.
- Guerra, Humberto. “El imposible escape de la voz patriarcal. Lectura falocrática de *Travesti* de Carlos Reyes Ávila”, *Interalia. A Journal of Queer Studies*, Cracovia, nú. 12, 2017, pp. 219–229.
- Jiménez España, Paula. “Las personas que leemos vivimos menos”, suplemento “Soy”, *Página 12*, viernes 13 de febrero de 2015, versión electrónica, recuperado el 16 de febrero de 2020, <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3844-2015-02-16.html>
- Nieves Hernández, Patricia, *et al.* *Una mirada al travestismo. Cuerpo de hombre, cara de mujer. ¿Cuál es la realidad, cuál la fantasía?*, tesis inédita, UAM–X, 2002.
- Parra, Eduardo Antonio. “No más no me quiten lo poquito que traigo”, en *Amor que se atreve a decir su nombre. Antología del cuento mexicano de tema gay*, Mario Muñoz y León Guillermo Gutiérrez (comps.), Universidad Veracruzana, (Ficción), Jalapa, 2014, pp. 217–226.
- Proal, Juan Carlos. *Vivir en el cuerpo equivocado*, versión electrónica.
- Reyes Ávila, Carlos. *Travesti*, Fondo Editorial Tierra Adentro, México, 2009.
- Rivera, Octavio y Humberto Guerra. “Representación del personaje sexodiverso en la dramaturgia mexicana”, *Latin American Theatre Review*, primavera, 2010, vol. 43, núm. 2, pp. 25–54.
- Rodríguez, Antoine. “De la loca a la trans: espejismos de género en la literatura mexicana, dentro y fuera de la comunidad LGBTI”, en Devy Marie–Agnés Palaisi (eds.), *Tendencias disidentes y minoritarias de la prosa mexicana actual*, Desmas, Mare & Martin, (Llama), 2018, pp. 139–166.

Rossum-Guyon van, Francois. “Punto de vista o perspectiva narrativa”, en Desiderio Navarro (selec. y trad.), *Textos y contextos*, La Habana, 1989, pp. 289-332.

Serna, Enrique. *El miedo a los animales*, Joaquín Mortiz, México, 1995.

_____. *La doble vida de Jesús*, Alfaguara, México, 2014.

DEL INTERSTICIO A LA RAJADURA: EL TERCER ESPACIO EN *INFORME CONTRA MÍ MISMO*

Aída Chacón Castellanos*

Eliseo Alberto se vio obligado al exilio a raíz de la escritura de su obra *Informe contra mí mismo* (1996). Sin duda, esta transgrede los límites en distintos sentidos: por un lado, los propios de los géneros literarios, pues su obra, como el mismo autor lo enuncia, tiene un compromiso con la verdad; por lo menos, la verdad que le tocó vivir; a partir de ese enunciado rompe los lazos con la ficción. Además, en este sentido, el título de la obra la sitúa dentro de la *literatura de lo real*; asimismo, el *Informe* infringe las normas sociales e ideológicas establecidas por el régimen cubano en la época más crítica después de la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

Esta obra se ganó también las más feroces críticas y las ovaciones rotundas por su valentía. *Informe* ha sido calificado como valiente, emotivo, veraz, auténtico, aunque también ha sido señalado como traidor, tramposo, manipulador y baladí.¹ Las lecturas de propios y extraños han dejado al *Informe* en medio de un huracán que nos permite dilucidar una realidad contundente: ha provocado reacciones apasionadas, antitéticas, devastadoras, nostálgicas... pero no ha quedado en la historia como una obra gris o estéril; invariablemente provoca reacciones que la han acompañado desde el momento en que fue escrita, hasta décadas después de su publicación.

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

¹ James Cortés Tique, “*Informe contra mí mismo*: La descojonante historia del ‘honesto’ con los cojones de oro”, *Poligramas*, núm. 31, 2009, pp. 187-206.

En este estudio, el análisis del *Informe* de Eliseo Alberto se logra al revisar la segunda edición de la obra; por tal motivo, será necesario abordar el contexto en el que se escribió la primera edición y cómo se completa posteriormente con la adición de un epílogo donde el propio autor narra parte de la recepción de su informe.

Informe contra mí mismo salió a la luz en 1996 publicado por Alfaguara tanto en México como en España. En esa primera edición contaba con un prólogo en el que Eliseo Alberto narraba a detalle el primer informe que le solicitaron en contra de su familia. La segunda edición fue publicada en 2002 y le fue añadido un epílogo en el que el autor volvía a las páginas de su *Informe* inicial para contar ahora su regreso a Cuba y parte de la recepción de aquella primera edición.

El epílogo lleva consigo, así como el resto de la obra, un recuento de los años y acontecimientos pasados entre la última visita a la isla y la posterior visita. La nostalgia, la muerte de Eliseo Diego y la despedida forzada de su tierra, fueron el principio de la vida en el exilio que le valió también una travesía entre su producción literaria y las vicisitudes de la vida misma. Además, esta sección también detalla la forma en que el libro fue construyéndose en lo cotidiano, desde la necesidad propia y ajena de narrar a Cuba a través del sentimiento, con la emotividad que causaba también la lejanía de aquellos que se encontraban separados desde tiempo atrás. Esta sección representó, según el propio autor, el final definitivo del *Informe* y el ritual de despedida de la Cuba de la infancia que dio paso a la conciliación con la isla que lo acompañó en su exilio.

Lichi, como cariñosamente le llamaban sus amigos, recorre las calles del barrio, de la ciudad, de la memoria en una ceremonia silenciosa de contemplación del pasado. Evoca a los grandes que marcaron su carrera literaria y los recuerda a manera de homenaje. Este epílogo ya aborda la muerte en el exilio de Heberto Padilla y Jesús Díaz y con la adición de esas líneas, Eliseo Alberto sabe que el *Informe* por fin ha quedado concluido. La Historia con mayúscula se impuso y las historias con minúscula quedaron en el exilio, pero construyeron un espacio en el que otra Cuba era posible.

Las páginas del magistral epílogo del autor permiten observar que la escritura de su obra abarca y juega con la narración y la lectura de ella misma. Es decir, la obra no acabó con el punto final en la última página de aquella primera edición que, debo señalar, pocos recuerdan ya. Esta obra se reconfigura y su creación se extiende hasta las lecturas de quienes fueron entregando al autor los fragmentos de los borradores de su informe, pero visto desde afuera. Por tal motivo, considero que la disidencia de la obra no se encuentra únicamente en su contenido, sino que se extiende hasta sus confines, en los bordes que no la delimitan pero que intentan definirla, en la recepción que logró colarse a las letras del autor, en las visiones que la siguen revisando con el paso de los años y la historia.

Esta obra guarda una crítica política evidente y la refuerza en su estructura, transgrede las posturas y las formas, las recomendaciones y las normas y la coloca en un espacio indefinido entre la ficción y el testimonio. Estas construcciones permiten la creación de un espacio en el que se sitúa el *Informe* y que rompe con las dicotomías que, incluso en la actualidad, a más de sesenta años del triunfo de la Revolución, algunos estudiosos y exiliados se empeñan en mantener. Resulta necesario señalar que Eliseo Alberto quizás no fue el primero en sostener una postura que no era la interna (la del régimen) o la del exilio de Miami, pero sí fue quien logró el revuelo que le valió el señalamiento y el desdén de ambos bandos. Tal atención ha logrado que esta obra en particular continúe siendo un referente de la literatura del periodo especial.

El espacio social, espacio vivido y espacio discursivo en el *Informe*

El *Informe contra mí mismo* de Eliseo Alberto puede analizarse desde un enfoque espacial en el que se mueven los sujetos dentro y fuera de obra, así como el espacio fronterizo del propio género al que pertenece el *Informe*. Por tal motivo, el *tercer espacio* puede explicar, desde la geografía crítica, las particularidades de esta obra en la que se superponen la historia, la geografía misma, el discurso literario, el cuerpo, la identidad, etcétera.

Antes de comenzar el análisis, será preciso definir el concepto de *espacio* ligado a la geografía, que también se ha cuestionado mucho desde otras disciplinas a partir de mediados del siglo pasado. Mientras que, para algunos teóricos el espacio se ciñe a una dimensión absoluta, geométrica e inmutable, sin prestar atención a la dinámica espacial que se desarrolla;² para otros, el espacio se interrelaciona con procesos sociales hipercomplejizados que permiten una multiplicidad de interpretaciones.³

Lefebvre en su obra *La producción del espacio* (1974), considera que los *espacios sociales* son *espacios producidos*. Como primer paso hacia la definición del espacio social y antepuesto a las teorías que conciben al espacio únicamente como un lugar físico, Lefebvre, señala que:

El espacio debe dejar de concebirse como pasivo, vacío, o carente de otro sentido, como los “productos”, que se intercambian, se consumen, o desaparecen. Como producto, por interacción o retroacción, el espacio interviene en la producción en sí mismo: organización del trabajo productivo, transportes, flujos de materias primas y de la energía, redes de distribución de productos. A su manera producto y productor, el espacio entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas (mal o bien organizadas). No se puede concebir de manera aislada o quedar estática. Es dialéctico: producto-productor, soporte de las relaciones económicas y sociales.⁴

En este sentido, el autor menciona que no es posible la separación de los diferentes espacios que integran una región geográfica. Es decir, el *espacio* como producto social, se hace a sí mismo, se consume y es también un medio de producción; por lo que, su estudio es superpuesto, sin jerarquizarlo de ninguna manera, sin dejar de notar las dinámicas sociales, los fenómenos físicos y su relación con los medios de producción del tipo que sean. Dicho de otra manera, es “inherente a las relaciones de propiedad”.⁵ Por otro lado, David Harvey (2007) reflexionó sobre el espacio como producto social y se

² Félix Pillet Capdepón, “La geografía y las distintas acepciones del espacio geográfico”. *Investigaciones geográficas*, núm. 34, 2004, pp. 11-154.

³ Henry Lefebvre, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 1974.

⁴ *Ib.*, p. 47.

⁵ *Ib.*, p. 142.

enfocó en el entendimiento de su significado simbólico y en la influencia compleja e intrincada sobre la conducta y la noción de identidad, al respecto menciona que:

La percepción de lo que somos, a dónde pertenecemos y qué abarcan nuestras obligaciones —en resumen, nuestra *identidad*— se ve profundamente afectada por la percepción que tengamos de nuestra ubicación en el espacio y en el tiempo. En otras palabras, localizamos en general nuestra identidad en función del espacio (yo pertenezco a *aquí*) y del tiempo (ésta es *mi biografía*, *mi historia*). Las crisis de identidad (cuál es mi lugar en el mundo, qué futuro me espera) derivan de fuertes fases de compresión del *espaciotiempo*. Además, considero verosímil sostener que la fase más reciente ha sacudido tanto nuestra percepción de quiénes y qué somos que tenía que verificarse una crisis de representación en general, una crisis que en el mundo contemporáneo se manifiesta principalmente por los modos de pensar posmodernos.⁶

En el *Informe* de Eliseo Alberto se establecen estas preguntas (cuál es mi lugar en el mundo, qué futuro me espera) hacia el final de la obra, cuando el autor se cuestiona sobre los tantos exilios: el propio y electivo, el que es involuntario, el de los otros y que, en conjunto, conforman un *espacio social cubano* esparcido por todo el mundo. Cabe mencionar que la historia de la literatura cubana va más allá de las fronteras de la isla y de los bordes del discurso oficial, por esta razón, el *espacio social* producido por la literatura de la diáspora y del exilio se construye a través de la cartografía simbólica que une a los autores y a las obras no por el lugar de publicación o por el reconocimiento de las instituciones culturales de la isla, sino por el *lugar* que habitan sus personajes. Además, no se trata únicamente de un espacio, porque “el término *espacio social* denota un conjunto innumerable”;⁷ por cuestiones prácticas abordaré apenas un par: el espacio social producido por los personajes de la obra y el espacio social que construyen los discursos literarios dentro de la literatura de la isla.

En esta obra de Eliseo Alberto el primer espacio social que se propone en la novela es el que describe la voz narrativa al inicio de su interlocución;

⁶ David Harvey, *Espacios del capital*, Akal, Madrid, 2007, p. 140.

⁷ Lefevre, *op. cit.*, p. 142.

uno creado por las reflexiones de los múltiples actores y detractores de la Revolución. Los diferentes bandos que menciona la voz narrativa representan espacios geográficos y sociales en sus diferentes acepciones:

Amigos y enemigos de la Revolución cubana, compañeros y gusanos, escorias y camaradas, compatriotas de la isla y del exilio han reflexionado sobre estos años agotadores desde las torres de la razón o los barandales del corazón, en medio de una batalla de ideas donde el culto a la personalidad de los patriarcas de izquierda y de derecha, la intransigencia de los dogmáticos y las simulaciones de ditirámicos tributarios vinieron a ensordecer el diálogo en las orillas del conflicto.⁸

Con esta entrada sitúa al lector en los espacios que el autor ha identificado en la elaboración del informe: un *espaciotiempo* en el que la práctica de la delación ha llevado a la paranoia colectiva, donde se erigen dos visiones o posturas que señalan lo que “debe” ser la isla y donde se han anquilosado las dicotomías intransigentes para describir al otro: delator o delatado, revolucionario o gusano, amigo o enemigo, revolucionario o contrarrevolucionario.

Otro espacio que se empieza a vislumbrar en esta obra de Eliseo Alberto es el *espacio vivido*. Es decir, el espacio que cada uno de los que narran ha experimentado. Este es definido por Lefebvre como:

[...]el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material, es el espacio de usuarios y habitantes donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial. [...] El espacio del usuario es vivido, no representado (o concebido). En comparación con el espacio abstracto de los expertos (arquitectónicos, urbanistas, planificadores), el espacio de las actividades cotidianas de los usuarios es un espacio concreto. Lo que quiere decir subjetivo.⁹

En el *Informe*, el espacio vivido se encuentra representado por la polifonía que se logra con la voz del mandato revolucionario, la voz del teniente Diego

⁸ Eliseo Alberto, *Informe contra mí mismo*, Alfaguara, México, 2011, p. 23.

⁹ Henry Lefebvre, *op. cit.*, p. 395.

García-Marruz y la voz del ciudadano Eliseo Alberto. Cada una de estas voces narra su *espacio vivido*, desde sus convicciones o cuestionamientos con respecto a la construcción de la Revolución cubana:

Oficiales superiores me citaron en la jefatura de mi unidad para explicarme sin dramatismo que, por práctica reglamentaria en cualquier ejército del mundo, yo debía mantener informados a los aparatos de la inteligencia y la contrainteligencia militares de todo contacto con visitantes extranjeros, sin distinciones de posturas políticas. En mi condición de oficial este requerimiento era, por supuesto, una orden. Y ya se sabe que las órdenes, en cualquier ejército del mundo, no se discuten: se cumplen. “Estamos en guerra contra el imperialismo yanqui, teniente”, me dijeron como si leyeran en voz alta los titulares del periódico: “La Agencia Central de Inteligencia posee una exorbitante tienda de disfraces para enmascarar espías. No podemos bajar la guardia”.¹⁰

En la cita anterior se lee la voz del ciudadano Eliseo Alberto quien narra, con la perspectiva de los años, aquello que el militante, tiempo atrás había defendido como un deber incuestionable y patriótico: la elaboración de un informe, aunque esta vez contra su familia. En esta encomienda emerge la voz del ciudadano para cuestionar la labor del militante, pero también para cuestionar las estructuras y los límites rebasados en la persecución incansable del enemigo.

La mitificación de un enemigo común a todos los cubanos les permitió también la creación de otro espacio social en el que fue posible la vigilancia, la delación y la defensa exacerbada de la Revolución. Es justo decir que el enemigo existía, pero además se convirtió en uno de proporciones inconmensurables, que poseía todas las formas posibles y se colaba en cada resquicio de duda o titubeo de los militantes. Esta construcción dogmática, muy parecida a la construcción ideológica del diablo en el cristianismo, se fundamentó en hechos históricos de acoso político y militar hacia la isla por parte de Estados Unidos, pero se usó con el paso del tiempo como la explicación absoluta y unívoca ante toda manifestación de desacuerdo con el Estado y sus prácticas al interior de las instituciones.

¹⁰ Alberto, *op. cit.*, p. 11.

Estas vivencias en torno a los tantos desacuerdos con la política de la isla son narradas por el autor y las presenta como *espacios vividos* por el protagonista de la obra, por sus allegados y otros conocidos. Un ejemplo muy conmovedor es la historia de Pedro, un conocido del narrador que fue preso político durante un cuarto de siglo. A pesar de haber luchado en el Escambray llegó a prisión por pretender que la Revolución conservara la promesa democrática que le dio el triunfo. Él, junto con otros, propuso la creación de otro partido político además del Partido Comunista. El testimonio de su compañero le valió ser condenado a treinta años de privación de la libertad. Sin embargo, su delator, disfrazado de militante comunista, años más tarde, en el aeropuerto de Gander, le pediría ayuda para huir de la isla:

Encendió un cigarro Camel y fue repasando los rostros de sus compatriotas uno por uno, la papada del baladista, los labios de Zenaida, hasta que dio con los ojos de El Chino. Era él, sin dudas. Demetrio Martínez, alias El Chino. Habían sido compañeros de aula en el Instituto de Marianao, y juntos participaron en las revueltas estudiantiles, hombro con hombro. Luego, por esas volteretas del destino, terminaron en bandos opuestos, hasta el punto que Martínez testificó en su contra durante el juicio que le celebraron por pretender organizar un nuevo partido político en la isla. “Lo conozco desde hace años. Iba a comer a mi casa. Mi madre le tenía afecto. Pedro siempre estuvo en contra de la mayoría. No me extraña saber que es un traidor”, dijo El Chino. [...]

[...] A la hora del almuerzo, Pedro volvió a encontrarse con Demetrio Martínez en el baño del restaurante. “Ayúdame”, le dijo El Chino a quemarropa, como si no hubiera pasado más que un día en aquellos veinticinco años de separación.¹¹

Mucho se ha escrito sobre los delatores que se convierten en aquello que señalaron. Los “héroes por obligación” se encontraban con mucha frecuencia totalmente convencidos de que su labor delatora y acusadora construía los cimientos de la nueva sociedad. Otros, sin estar convencidos, simplemente decidieron arrojar la piedra para evitar ser lapidados. Con los años, hasta los fieles creyentes sucumbieron ante la posibilidad de la huida. Este tipo de individuos que terminan huyendo a destiempo son llamados tanto por los

¹¹ *Ib.*, pp. 92-95.

habitantes de la isla como por los exiliados de Miami como “los quedados”. Eliseo Alberto los define así: Un “quedado”, para el exilio riguroso, es una persona poco confiable por el hecho de haber vivido (suponen que) a gusto bajo el gobierno de Fidel Castro, hasta que al resentido le apretaron las clavijas y “saltó el charco”, haciéndose pasar por “víctima”.¹² Eliseo Alberto, aborda este tópico de manera directa; algunos autores como Leonardo Padura en *La novela de mi vida* (2002); Wendy Guerra en *Todos se van* (2006), y Rolando Sánchez Mejía en *Historias de Olmo* (2002), lo abordan de manera más sutil.

La anécdota de Pedro continúa por páginas en el *Informe*. La postura del narrador no se torna en un señalamiento contundente, tan solo muestra la condición humana del error. Por tal motivo, es posible que la postura de Eliseo Alberto lo sitúe en un lugar distinto, fuera de las relaciones antagónicas entre el exilio de Miami y el presunto socialismo de la isla. De hecho, el autor erige con esta obra un espacio alternativo, un *tercer espacio* en el que caben más roles que el de revolucionario–contrarrevolucionario, víctima y victimario; se trata de un espacio en el que puede existir la crítica, una Cuba alternativa y simbólica que lo arroja, incluso, a un exilio que no se encuentra en el Imperio, sino en México.

A este respecto, Edward Soja postula una *trialéctica* espacialidad–socialidad–historicidad y la entiende como una forma de comprender la realidad a través de tres caras que rompen con la dualidad imperante. Sostiene en su libro *Thirdspace* (1996) que esta “formación de geografías” permite entender la vida humana y sus contextos como una producción social de las historias individuales y de las sociedades de todo el mundo. El *tercer espacio* (*espacio vivido*) para Soja pretende una visión enlazada entre perspectivas históricas, sociales y espaciales porque al interactuar de manera compleja estas fuentes de conocimiento permiten el estudio en conjunto del “ser en el mundo” y, a su vez, la imaginación histórica y sociológica se enriquece.

Cabe mencionar que esta nueva manera de pensar el espacio, persigue la posibilidad de nuevas perspectivas ligadas a las acciones políticas colectivas

¹² *Ib.*, p. 289.

que hagan frente a cualquier tipo de opresión.¹³ Ahora bien, tanto Lefebvre como Harvey y Soja, cimentan su crítica en el marxismo y principalmente cuestionan las sociedades y prácticas capitalistas; proponen y edifican a la geografía crítica como una contraargumentación al capitalismo del siglo xx y xxi, pero, ante una sociedad que se sigue considerando hasta la fecha como una sociedad socialista, ¿cómo se pueden interpretar las nociones críticas de la geografía?

Quizá una de las tantas respuestas posibles a esta pregunta se centre en la interpretación de las corrientes de pensamiento que llegaron a Cuba a través del socialismo soviético, pues, en muchos momentos de la historia de la URSS, algunas de las prácticas represivas de la Unión Soviética fueron cuestionadas de manera directa, sobre todo por intelectuales que se preguntaban si estaban realmente construyendo una nación justa, o en la búsqueda del bien común o simplemente se trataba de cuestiones de conservación del poder en los altos rangos del partido; Trotsky (1938) señalaba que una buena parte del partido comunista en la URSS tendía rápidamente hacia la burocratización y hacia la destrucción social a través de “métodos de terror, una oligarquía termidoriana”. Ante estos cuestionamientos, el Estado soviético tuvo una postura clara: la represión política.

En esta obra de Eliseo Alberto se abre un tercer espacio que hace posible la discusión, el reconocimiento de la equivocación y del miedo. Si bien la discusión se abre para los otros, dibujados en las cartas de diferentes amigos y de anécdotas compartidas, también se hace posible para el autor mismo, quien se atreve a cuestionar y cuestionarse; se percibe en tres espacio-tiempos de su vida y narra el *espacio vivido* del periodo especial, del exilio, del desencanto ante la Revolución. El *tercer espacio* propio y compartido se torna en lugar de resistencia.

¹³ Edward Soja, “Tercer espacio: extendiendo el alcance de la imaginación geográfica” en *Human Geography today*, Polity Press, Londres, p. 195.

Las fronteras genéricas del *Informe*

El propio Eliseo Alberto circunscribe su obra bajo el título de informe, por tal motivo, esta elección establece un principio de verdad y sitúa a la obra en el intrincado camino de *lo real*. Es oportuno hacer un análisis de las categorías que pueden ayudar a la interpretación del género de la obra, siempre con la claridad de que este análisis genérico no pretende erigir bordes inquebrantables que clasifiquen de una vez y de manera unívoca al *Informe contra mí mismo*. Según Iván Jablonka, la *literatura de lo real* o *posrealismo* es un síntoma del siglo XX que ha encontrado una recepción enorme entre los autores del siglo XXI, por el propio curso de la historia y los acontecimientos que hacen posible un relato comprometido con lo que sucede.

No se puede pensar el desarrollo económico y político separado de los grandes acontecimientos que han cambiado el rumbo de la historia. Por tan solo mencionar unos cuantos ejemplos señalaré el holocausto, la revolución rusa, el ascenso del socialismo en América Latina y sus respectivas guerrillas y contrarrevoluciones; la Revolución cubana y la caída de la URSS. Estos acontecimientos no se pueden pensar en términos únicamente de las páginas de la historia, sino que deben también considerarse como los grandes referentes en el discurso artístico y literario del siglo pasado y del presente. Las grandes transformaciones sociales y económicas que fueron quedando a manera de estela tras esos acontecimientos han dado mucho de qué hablar a los autores contemporáneos. Esto es lo que Jablonka llama *condiciones de posibilidad*: “[...] la sociedad industrial, la urbanización, la miseria, el exilio, la guerra, el totalitarismo, el asesinato masivo, pero también las nuevas formas de aprehender el mundo: el psicoanálisis, la prensa, la fotografía, el cine, el automóvil, el avión [...]”;¹⁴ estas condiciones permiten que la literatura de lo real se torne en una suerte de lenguaje de resistencia, donde el individuo puede reclamar o protestar contra la invasión, el desplazamiento o la aniquilación propia y de los otros.

¹⁴ Iván Jablonka, *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*, FCE, México, 2016, p. 234.

Jablonka revisa este tipo de literatura estrechamente relacionada con la realidad, e identifica algunas características a partir de las que logra una delimitación de tres formas principales de posrealismo: el objetivismo, el testimonio y la novela no ficcional. Como se puede apreciar, si bien estas propuestas guardan ligeras semejanzas con las definiciones clásicas, dado que se trata de obras narrativas, la principal disrupción es que tienen como punto de partida la *visibilidad de la verdad*.

El *objetivismo* mantiene una relación directa con la realidad y centra su atención en los hechos, en la información y lo real. Encontró un espacio ideal en el periodismo de Estados Unidos, la Unión Soviética y Europa en los años veinte del siglo pasado. Uno de sus más reconocidos exponentes en la URSS fue Maiakovski y algunos intelectuales cercanos a él quienes en conjunto fundaron la revista soviética *LEF*. Brik proponía eliminar los esquemas narrativos burgueses y encontrar un método para vincular los hechos con la realidad sin tener que recurrir a la intriga del relato novelado. Este género podría pensarse como una transición del realismo y el naturalismo del siglo XIX; además, las condiciones de posguerra y la reciente creación de la Unión Soviética eran las condiciones ideales para el objetivismo.¹⁵

Por otro lado, ya en los años sesenta, el *testimonio* o *documento memoria* surge cuando un obrero que se hace periodista documenta su experiencia en el *gulag*. Este salto permite la creación de una atmósfera y una tensión extraída del hecho real; no parte de la creación de los personajes sino del *hecho vivido*.¹⁶ El género testimonial tuvo diferentes desarrollos en Europa y América Latina. En este continente se dio especial auge gracias a la necesidad de expresar cómo fueron vividos los profundos y numerosos cambios sociales de esta región. Adicionalmente a la experiencia soviética, en Latinoamérica este género también se adaptó a las condiciones de quienes narran los hechos y se introduce una tercera persona que coadyuva a la construcción de la obra testimonial o memorística. Ejemplos de este género tenemos muchísimos, pero no todos han sido abordados desde la misma perspectiva. *Biografía de*

¹⁵ Leonid Heller, “Remarques sur la littérature factographique en Russie”, *Communications*, núm. 71, pp. 143-177.

¹⁶ Jablonka, *op. cit.*

un cimarrón (1963); *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia* (1968); *Huillca: habla un campesino peruano* (1964); *Me llamo Rigoberta Menchú* (1983), son claros ejemplos en los cuales el testigo narra su historia a un intermediario y este mismo cuidará algunas cuestiones estilísticas sin dejar de lado que una de las características de este tipo de discurso es el apego a la verdad, misma que siempre estará por encima de la habilidad para la estructuración del discurso. En estos casos se pueden notar características a partir de la cuáles, Renato Prada Oropeza (2001) establece una clasificación más objetiva sobre este género. La primera de ellas se trata del nivel del *relato*, mismo que debemos entender como una serie concatenada de eventos o acciones narradas, pero que en este caso nunca se desprenderá del yo, es decir, el sujeto del enunciado se vuelve parte de la enunciación; dicho de otra manera, “el producto verbal es también acto verbal”.¹⁷

Otra característica de este género es su valor de verdad de los hechos narrados por el narrador-testigo. Es decir, una pretensión literal que incluso puede ser enunciada de manera directa y se trata de un “recurso estilístico en el que el valor referencial de los enunciados tiene una correspondencia directa con la realidad”;¹⁸ se puede constatar por la historia o se centra en un acontecimiento social de fuerte impacto. Sin embargo, no se debe dejar de lado que este rasgo característico también puede presentar de manera explícita o implícita a un “enemigo” o “falso” que puede significar la fuerza antagonica de este relato: la mentira.

Otra característica más de este género es que su intención funcional tiene como objetivo que el receptor asuma la verdad del discurso. De este mismo rasgo se desprende uno más, el valor práctico inmediato del discurso, aunque narre hechos pasados, es la acción político-social presente. Con este género se busca enriquecer la historia de los movimientos sociales o libertarios y no solamente documentarlos. A este respecto, Miguel Barnet (1983) menciona:

¹⁷ Renato Prada Oropeza, *El discurso testimonio y otros ensayos*, UNAM, México, 2001.

¹⁸ *Ib.*, p. 18.

El autor de la novela-testimonio debe decir junto con su protagonista: ‘Yo soy la época’. Esa ha de ser una premisa inviolable; la flecha en el blanco. [...] Contribuir al conocimiento de la realidad. Imprimirle a ésta un sentido histórico, es otro rasgo indispensable de la novela-testimonio. Contribuir a un conocimiento de la realidad es querer liberar al público de sus prejuicios, de sus atavismos.¹⁹

Cabe mencionar que Barnet incluye la categoría *novela-testimonio*, misma que se contrapone a Prada quien lo enuncia como *discurso-testimonio*. Cuando Barnet sostiene que el término “novela” puede propiciar que se pierdan condiciones importantes como la relevancia de la verdad sobre la belleza del lenguaje; y el propio carácter de verdad que se puede debilitar debido a la ficcionalidad de la que parte la definición de novela.

La literatura no ficcional sigue manteniendo una estrecha relación con la verdad; aunque sea este su fin último sí les brinda importancia a las cuestiones estilísticas y recrea ambientes que permitan ampliar el entendimiento del hecho narrado. Esto permite la construcción de la ficción a través de personajes, diálogos, suspenso, etcétera. La literatura no ficcional parte de un hecho verdadero y se apoya en un saber novelesco de quien narra. Un ejemplo muy famoso de este género es *A sangre fría* de Truman Capote. En esta obra el autor indaga personalmente sobre un acontecimiento real, un asesinato múltiple y, posteriormente, realiza una investigación exhaustiva sobre los actantes del hecho. Teje una trama en la que los personajes interactúan entre sí, construye diálogos y suspenso que corresponden a su prosa, sin despegarse del hecho real.²⁰ La novela de Capote no fue la primera del género, pero sí fue un éxito en ventas que popularizó el emergente género. Antes, en Argentina, se publicó la que es considerada la primera novela de no ficción, *Operación masacre* de Rodolfo Welsh (1957). En ella se investiga un intento de golpe de Estado por el cual son ejecutados algunos civiles de manera clandestina. El llamado *nuevo periodismo* que define Tom Wolf (1973) en su obra con el mismo título se encuentra totalmente vinculado a la novela de no ficción y apela al uso de técnicas narrativas para presentar acontecimientos reales.

¹⁹ Miguel Barnet, *La fuente viva*, Letras Cubanas, La Habana, 1983, pp. 24-25.

²⁰ Jablonka, *op. cit.*, p. 16.

La propuesta de Wolf es unir los mejores elementos de la narrativa novelesca con lo mejor del periodismo: los hechos, con ello pretende garantizar la pervivencia del arte al fusionarse con la realidad.²¹

Estas diferentes denominaciones son nuevas maneras de llamar a la literatura que sostiene lazos con la verdad y cuyos límites en muchos casos siguen sin continuar tan delimitados y claros. Quizá esto se deba a que estas transgresiones genéricas obedecen a una necesidad de flexibilizar las ataduras de los géneros, de vincular lo literario con la compleja realidad de los siglos xx y xxi. Sin embargo, en todo relato de la literatura de lo real se encuentran elementos fácticos, que pueden estar un tanto delineados por las formas tradicionales.

El *Informe contra mí mismo* se trata de un relato fáctico, pues es un informe. Desde la elección de formato el autor establece que lo escrito ahí se apega a los hechos, más aún, lo circunscribe en un tipo de texto cuyo objetivo no es perseguir la verdad; el informe no pretende convencer sobre lo dicho, su función es referencial; por lo tanto, su carácter de verdad nunca está en tela de juicio. Además, el informe es una solicitud de información que el propio régimen cubano instauro como medio de vigilancia al interior de la isla. Tanya Weimer dice sobre el género de esta obra de Eliseo Alberto que: “in-forme: no se conforma al discurso monolítico del estado ni del exilio. Socava este discurso nacionalista con un texto polivocálico y contradictorio”.²² Esta obra, se trata además de una vigilancia doméstica que busca la conservación de los valores revolucionarios, así como de evitar cualquier intento de organización disidente o contrarrevolucionaria. Por esta razón es que el autor apuesta por este formato en el que vacía su experiencia como vigilante y vigilado.

En la propuesta de Eliseo Alberto se abre un espacio para la creación de una obra que se encuentra atravesada por el par ficción/fáctico, pero también introduce más, un tercer elemento que es la investigación. En este caso, este tercer elemento se hace presente en varias ocasiones, una de ellas, quizá la más notoria, es durante el exhaustivo inventario de personalidades cubanas

²¹ Tom Wolf, *Periodismo canalla*, De bolsillo, Madrid, 2001.

²² Tanya Weimer, *La diáspora cubana en México: terceros espacios y miradas excéntricas*, Departamento de español y portugués, Bowling Green State University, Ohio, 1999, p. 146.

que se encuentran en el exilio en México. El autor sabe y conoce el quehacer de cada nombre que enuncia, y también lo sitúa en el espacio geográfico de la ciudad y menciona su ocupación para cerrar el pasaje de varias páginas diciendo: “La mayoría de nuestros escritores y artistas sigue en Cuba, es cierto, trabajando con talento, entrega y oficio, pero nosotros estábamos en la isla hace apenas cuatro o cinco años. En dos palabras no pude decirlo, sí en cuatro: ¿Qué, les parece poco?”.²³ Reclama en esta enumeración un espacio para quienes no están de acuerdo.

Rafael Rojas señala al respecto que: “Escribir sobre Cuba, fuera de Cuba, es ejercitar, pues, la lógica del paréntesis. A la falta de una opinión pública nacional, los intelectuales cubanos pedimos prestada o, simplemente, robamos alguna zona del espacio público de otro país”.²⁴

La búsqueda de *terceros espacios* es constante en esta obra de Eliseo Alberto. En el caso de la clasificación genérica queda entreverado en la novela de no ficción, el testimonio, la autobiografía, el ensayo, el informe, la sátira, el reportaje. Esta peculiaridad también lo coloca más cerca de las ciencias sociales pues se centra en una historia con minúscula que construye una pequeña parte de la Historia con mayúscula que se bifurca entre la isla y el exilio. No pretendo, de ningún modo, sostener que la literatura debe considerarse como una fuente historiográfica, pero sostengo, así como otros investigadores actuales, que tanto la historia como la literatura logran construir una visión más amplia del hecho histórico. Permiten la interacción de dos quehaceres totalmente humanos que buscan narrar lo que ocurrió. En la actualidad, resulta complicado separar completamente la literatura de géneros más académicos o de investigación social porque se ha expuesto que el entendimiento de lo social es más profundo cuando se estrechan los lazos entre las historias pequeñas que construyen el gran relato de la Historia. Jablonka explica que:

²³ Alberto, *op. cit.*, p. 146.

²⁴ Rafael Rojas, *El arte de la espera. Notas al margen de la política cubana*, Hypermedia, Madrid, 2014, p. 26.

[...] en lo que se refiere a comprender lo real (presente o pasado, individual o colectivo), el texto más esclarecedor es el que contiene más razonamiento. Por eso vale más leer una buena novela que un mal libro de historia, una relación de viaje cautivante que una desabrida sociología.²⁵

En este caso se puede notar que, otra de las posibilidades de la no ficción es que además de tener un compromiso con el hecho real y, por ende, con la verdad, también lo tiene con el espectro emotivo de quien o quienes narran lo vivido. Así lo expresa el autor desde diversas perspectivas: la del autor a través del prólogo y epílogo; la de los personajes: el escritor Eliseo Alberto, el militante y Lichi, el hijo, hermano y vecino; en los lectores que se tornan personajes epistolares. Es este último detalle el que permite otra categoría adicional a las diversidades genéricas del posrealismo: *creative non fiction*. Esta categoría también se encuentra estrechamente vinculada con el nuevo periodismo y tiene una serie de etapas que pueden ser consideradas como una especie de *metodología* para la *creative non fiction*. Iván Jablonka los enuncia de la siguiente manera: “ser fiel a los propios recuerdos, no mentir, no barruntar lo que los otros piensan, no herir a nadie, hacer leer el texto a los interesados antes de su publicación”.²⁶ La segunda edición del *Informe contra mí mismo* da un giro que lo empata con este género de escritura pues, como se ha mencionado anteriormente, el propio autor considera su obra terminada cuando inserta las cartas de sus amigos donde expresan las impresiones que les causa la lectura preliminar del informe. Los personajes epistolares manifiestan un gran interés en la obra, pero también mencionan importantes elementos sobre las políticas del Estado frente al desacuerdo ideológico. Asimismo, algunos de ellos consideran que la autocensura permite la tranquilidad cotidiana que, en algunos casos, les ha dado la diáspora. Otro más menciona el estigma del exiliado que cae sobre los familiares que se quedan en la isla. Un amigo desde Cuba menciona lo siguiente:

²⁵ Jablonka, *op. cit.*, p. 249.

²⁶ *Ib.*, p. 242.

De contra que uno pasa cierto trabajo en este país, ¿además hay que cargar con tanto recuerdo (espejo) roto? ¿Por qué lo has escrito así, crudo y descojonante? Te van a pasar la cuenta en Cuba y en Miami. No sirve ni a la Revolución ni a la gusanera. Nadie te citará. Si te va bien, se harán los bobos.²⁷

Así que, el *Informe* concentra varias voces más allá de la autoral, una suerte de polifonía contemporánea que construye el relato de lo real, en medio de una crisis innegable; cuando los partícipes de la Historia y del relato aún se encuentran con vida. Y, sobre todo, cuando el propio autor puede optar por un *tercer espacio* real, además del narrativo y el simbólico, marchando a un exilio que rompe con la polarización de la crítica.

El yo polifónico de Eliseo Alberto

El *Informe contra mí mismo* se construye a partir de diversas voces que se encuentran vinculadas a través de los distintos tiempos de narración. Particularmente esta edición se compone de los hechos narrados, de la recepción de la historia y de escenas de los años posteriores al exilio y retorno del autor. Este conjunto de voces es lo que Mijaíl Bajtín define como *polifonía*:

La esencia de la polifonía consiste precisamente en que sus voces permanezcan independientes y como tales se combinen en una unidad de un orden superior en comparación con la homofonía. Si se quiere hablar de la voluntad individual, en la polifonía tiene lugar precisamente la combinación de varias voluntades individuales, se efectúa una salida fundamental fuera de las fronteras de ésta. Se podría decir de este modo: la voluntad artística de la polifonía es voluntad por combinar muchas voluntades, es voluntad del acontecimiento.²⁸

En esta obra, los primeros indicios sobre esta polifonía es la batalla que existe entre el propio narrador. Eliseo Alberto narra la primera vez que le pidieron un informe sobre su familia. Ese sujeto que narra se trata de un teniente quien, a finales de la década de los setenta, se encontraba realizando

²⁷ Alberto, *op. cit.*, p. 200.

²⁸ Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, FCE, México, 2005, p. 38.

su servicio militar totalmente convencido de que su labor contribuía con la conformación de su patria. Además, en estos años la tensión bélica entre Estados Unidos y la isla se había trasladado a Angola y miles de cubanos se desplazaron al continente africano en solidaridad con el pueblo angolano. En ese mismo contexto, se desarrollaba la *Conferencia con la inmigración*²⁹ con la que se pretendía un acercamiento con los exiliados, además de la liberación escalonada de algunos presos políticos.³⁰ Con esta nueva política se iniciaba un regreso masivo y temporal que permitía a los cubanos que habían abandonado la isla regresar a sus hogares, con su familia. Detrás de la vorágine ocasionada por la llegada de cubanoamericanos también se encontraba un despliegue de vigilancia ocasionado por la idea de una posible infiltración de agentes de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por su sigla en inglés) a la isla. Es en ese contexto en el que se extiende la primera petición de un informe sobre los visitantes del exilio a la casa de la familia Diego-García Marruz.

Esta primera voz se bifurca, por un lado el joven idealista que se apega a los valores revolucionarios y, por el otro, el crítico mordaz que comienza a cuestionarse las formas y los discursos, lo que llama “medias verdades”:

Las medias verdades van a acabar con la patria. La media verdad de que las bicicletas han atenuado el problema del transporte urbano esconde la media verdad que morir en bicicleta es hoy una de las principales causas de fallecimiento en las ciudades de la isla. Parece un chiste pero no lo es.³¹

En este breve ejemplo, se nota la voz crítica de Eliseo Alberto cuestionando las estrategias, las acciones y los resultados. Durante los años de crisis previos al periodo especial la isla ya se encontraba con algunos problemas

²⁹ Esta política se puso en marcha en 1978, apenas un par de años antes del segundo éxodo masivo que tuvo lugar en el puerto del Mariel.

³⁰ Nivia Marina Brismat, “La política migratoria cubana: génesis, evolución y efectos en el proceso migratorio insular”, en Beatriz Bernal (coord.), *Cuba hoy ¿perspectivas de cambio?*, IJ-UNAM, México, 2011.

³¹ Alberto, *op. cit.*, p. 60.

graves que resultaban muy obvios. La estrategia para solucionar el gravísimo problema de transporte público fue la distribución masiva de bicicletas chinas.³²

¿Cuándo comenzó el joven militante a cuestionar las prácticas y las instituciones? Un indicio se puede ver en la obra cuando el autor narra su reacción ante la solicitud del informe que piden sobre su familia, pues el estigma de su herencia burguesa, católica, intelectual y acomodada en el régimen anterior, lo hacen presa de la vigilancia aunque él, Eliseo Alberto, haya conformado las filas del hombre nuevo:

La mía [mi historia] continúa en mi propia ratonera, la noche que le conté a mi padre lo que acababa de sucederme. “Me parece monstruoso”, le dije, “Y lo peor es que haré el informe contra ustedes, carajo”. Papá encendió su pipa y, luego de varios segundos espesos, me hizo un primer comentario: para él no era un informe “contra los míos” sino “sobre los míos”. El piadoso intercambio de preposiciones significó una ayuda moral, sin duda. “Lo siento, hijo: eres un peón de infantería”, me dijo papá y, para cambiar de tema, me leyó unos versos de Williams Butler Yeats que acababa de traducir esa tarde: “...esto, esto queda; pero yo anoto lo perdido. Multitudes/ apresuradas van por esta calle sin saber que es sólo/ aquella en que algo anduvo alguna vez como una ardiente nube”. No pegué los ojos en toda la noche: amanecí doscientos años más viejo. Depuse las armas. Voluntariamente. A primera hora de esa mañana, después de izar la bandera en el campamento, entregué mi rendición por escrito.³³

Las siguientes voces independientes que se encuentran en la obra están representadas por las historias que el autor cuenta porque a su vez se las contaron a él. En estos fragmentos se encuentran opiniones diversas sobre la crisis, las prácticas sociales, el declive ideológico posterior a los tropiezos revolucionarios de finales de los años setenta y de los ochenta. Por esta razón, se puede hablar de voces populares, pequeñas historias con minúscula, a quienes el propio autor da lectura y que cumplen con una función de premisas argumentativas para ejemplificar lo que el propio autor sostiene.

³² Para conocer un poco más en este tema se puede consultar la crónica: “El ‘periodo especial’ de las bicicletas chinas”, de Abraham Jiménez Ochoa, octubre 12, 2018, *Revista El estornudo*. Disponible en: <https://revistaelestornudo.com/periodo-especial-las-bicicletas-chinas/>

³³ Alberto, *op. cit.*, p. 17.

A medida que estas voces narran indirectamente su propia experiencia con la escasez, la represión, el trabajo voluntario, el cansancio, y los diferentes tropiezos que vivieron, el autor completa la estampa con el contexto político, económico y social en el que se enmarcan esas diferentes vivencias. La construcción del discurso histórico, la reconstrucción de los hechos no sería posible sin tejer las pequeñas historias íntimas, los mundos individuales transitando por las grandes decisiones revolucionarias.

Finalmente, las voces de la recepción de la obra se encuentran plasmadas en una serie de cartas que el autor integra al libro, dando a sus amigos una especie de anonimato al eliminar sus nombres y enunciar directamente que todo lo dicho dentro de su obra es responsabilidad del autor. Estas cartas lo enfrentan a desacuerdos que son propios y ajenos. La crítica que contiene el *Informe* es mordaz, pero también emotiva. Reclama el derecho al desacuerdo; enuncia el miedo y su función de autocensura que ha impedido no solamente decir lo que se piensa frente a los hechos, sino, además, impide el intercambio de ideas y propicia la paranoia de la vigilancia. La postdata de una carta dice así:

PD: Si llego a saber que el Perico era sordo, yo paro el tren. Chao, gordo. Ahora que lo pienso: no sigas con ese libro. Estuve pensando un rato. ¿Te acuerdas lo que me cantabas en el malecón, en el monumento del Maine?... “No me preguntes por qué estoy triste porque eso nunca te lo diré, mis alegrías las compartiste, pero mis penas no, para qué.” De nada vale recordar. De nada. Recordar no es volver a vivir, decía tu tío, nuestro Felipe: recordar es volver a mentir. Lo único que vas a lograr es que te metan preso en Villa Marista. Y yo no te llevaré cigarros fuertes, devoto mío. Ya me voy ¿o ya me fui?³⁴

Los diferentes personajes que se expresan en la obra, como son el yo escritor, los que fue con anterioridad (militante y miedoso), los terceros que se dibujan a través del rumor, los que escriben cartas, los que enuncia en el texto... todas esas voces construyen un relato de lo real, lo que pasó; lo que les pasó. Este espacio vivido es en el que Eliseo Alberto ordena, numera y realiza una abrumadora sentencia: “Un abismo se empezó a abrir entre el pueblo y su

³⁴ *Ib.*, p. 66.

dirigencia, aunque la propaganda continuara diciendo que la fortaleza de la Revolución estaba fundamentada en el contacto directo con las masas”.³⁵ Esta es la premisa que acompaña a toda la obra; ante la abrumadora incógnita él sí sostiene que hay culpables, pero se incluye entre ellos porque presa del miedo, miles de cubanos al igual que él, dejaron que todo continuara pasando.

Aunado a lo anterior, otra lectura que puede inferirse en esta obra es la denuncia de un espacio, del derecho a permanecer a pesar del desacuerdo. Si bien el autor sabe que después de la publicación del *Informe* tendrá que marcharse de la isla, también entiende que el exilio siempre está acompañado de nostalgia, de la necesidad del retorno. Se va de la isla, pero no quiere hacerlo. Este reclamo revive la tensión ante el exilio como único camino ante el desacuerdo con el régimen castrista; y resulta imposible recordar lo que se cuenta que dijo alguna vez Dulce María Loynaz y que Leonardo Padura sostiene en *Agua por todas partes* (2019) al respecto de irse al exilio: “Que se vaya él, yo llegué primero”. En las páginas del autor se muestran los trozos de una evidencia contundente contra aquello que la Historia no podrá absolver. También reafirma la convicción de que la patria resulta un espacio simbólico, construido en diferentes partes del mundo y vinculado al individuo de forma emocional, más allá de los discursos oficiales y de las fronteras físicas.

³⁵ *Ib.*, p. 98.

Bibliografía

- Alberto, Eliseo. *Informe contra mí mismo*. Alfaguara, México, 2011.
- Bajtín, Mijail. *Problemas de la poética de Dostoievski*, FCE, México, 2005.
- Barnet, Miguel. *La fuente viva*, Letras Cubanas, La Habana, 1983.
- Cortés-Tique, James. “Informe contra mí mismo: La descojonante historia del ‘honesto’ con los cojones de oro”, *Poligramas*, núm. 31, 2009, 187–206.
- Harvey, David. *Espacios de esperanza*, AKAL, Madrid, 2000.
- _____. *Espacios del capital*, AKAL, Madrid, 2007.
- Heller, Leonid. “Remarques sur la littérature factographique en Russie”, *Communications*, núm. 71, 2002, 143–177.
- Jablonka, Iván. *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*, FCE, México, 2016.
- Lefevre, Henry. *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 1974.
- Marina Brismat, Nivia. “La política migratoria cubana: génesis, evolución y efectos en el proceso migratorio insular” en Beatriz Bernal (coord.), *Cuba hoy ¿perspectivas de cambio?*, IJ-UNAM, México, 2011.
- Pillet Capdepón, Félix. “La geografía y las distintas acepciones del espacio geográfico”. *Investigaciones geográficas*, núm. 34, 2004, 141–154.
- Prada Oropeza, Renato. *El discurso testimonio y otros ensayos*, UNAM, México, 2001.
- Rojas, Rafael. *El arte de la espera: Notas al margen de la política cubana*, Hypermedia, Madrid, 2014.
- Soja, Edward. “Tercer espacio: extendiendo el alcance de la imaginación geográfica”, en Doreen Massey, John Allen y Phil Sarre (eds.), *Human Geography Today*, Polity Press, Londres, 1999.
- Weimer, Tanya. *La diáspora cubana en México: terceros espacios y miradas excéntricas*, tesis, Departamento de español y portugués, Bowling Green State University, Ohio, 1999.
- Wolf, Tom. *Periodismo canalla*, De bolsillo, Madrid, 2001.



Estudios y argumentaciones hermenéuticas,
volumen 7, número 16 de la Colección
Aportes de Investigación, se terminó de
imprimir en marzo de 2023.

El tiro consta de 300 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

César Arturo Velázquez Becerril

es profesor–investigador del Área de Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Sus investigaciones se centran en los estudios hermenéuticos, la filosofía política contemporánea, la retórica argumentativa sofística y la filosofía de F. Nietzsche. Dentro de sus publicaciones pueden señalarse: *El ‘esprit gaillard’ que ríe. Nietzsche y el envite del nihilismo* (2022); *Nietzsche y la crítica radical a la política* (2019); *Tractatus politicus minimum. Ensayos sobre la política de la crueldad de Nietzsche* (2017); *Breve tratado de filosofía centáurica. Sobre el influjo del pensamiento preplatónico en Nietzsche* (2016). Así como diversos artículos especializados, de los que pueden destacarse: “Nietzsche y la filosofía dionisiaca: el cuerpo como hilo conductor” (2022); “La filosofía del callar y reír: Nietzsche y el escepticismo pirrónico” (2022); “La virtud política en el ‘Gran Discurso’ de Protágoras” (2021); “Retórica y filosofía: la sofística en pleno dominio de la ‘negatividad’” (2020) y “La farmacia de los sofistas: Antifonte y la curación por la palabra” (2019).

Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 7, reúne una serie de contribuciones como parte del trabajo continuo que se realiza en el Área de Polemología y Hermenéutica. En esta ocasión las colaboraciones giran en torno al tema complejo de la relación entre “verdad y discurso”, como empeño colectivo por abordar una problemática inquietante de nuestro tiempo; en tanto que no sólo mueve de manera vertiginosa la imaginación, sino que también activa el pensamiento crítico ante los diferentes retos abiertos por el llamado fenómeno de la “posverdad” (*post-truth*) y el peligroso contexto de expansión de la denominada “extrema derecha 2.0”. Sin duda, pese a sus diferentes aproximaciones y propuestas, los artículos académicos aquí presentados convergen en el uso metodológico de la hermenéutica, pero también en algunos casos el análisis del discurso y la teoría de la argumentación.

El libro se divide en tres partes, que pretenden funcionar como complementarias ante la exigencia colaborativa entre diversas disciplinas frente a la magnitud de los problemas. La primera se titula “Verdad semántica”, compuesta por trabajos cuyo enfoque característico consiste en abordar el problema de la verdad desde una orientación abiertamente filosófica, utilizando la metodología hermenéutica para rastrear algunos de los principales tópicos sobre la “idea de la verdad” desde determinados flancos críticos. La segunda titulada “Verdad pragmática”, reúne trabajos que abordan la cuestión de la “verdad” desde un enfoque más enfático hacia cuestiones prácticas, implicando un uso simbólico de este concepto y el ejercicio hermenéutico para determinar su campo de acción y sus posibilidades críticas. La tercera y última se denomina “Verdad poética” que realiza algunas aproximaciones a la cuestión de la “verdad” desde la perspectiva cultural. Utilizando en particular, y de distintas formas, un tipo de “hermenéutica literaria”, para abordar diversos asuntos, pero manteniendo un espíritu crítico.

Ante el complicado horizonte en el que sin duda nos movemos y frente a los problemas que activan el pensamiento en busca de propuestas factibles; siempre esperamos que los materiales presentados estimulen el cuestionamiento y permitan que los lectores continúen con su propia reflexión. Pues el conocimiento realmente valioso —estamos convencidos— es el que construimos entre todos, siempre en un ambiente de respeto, tolerancia y debate argumentado.

