

Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis





Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis

Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis

Comité Científico

Dra. Irma Lilia Arauz Moncada
Dr. Jesús Joel Peña Espinosa
Mtra. Juliette Pauget
Dra. María del Carmen Aguirre Anaya
Dr. Vidzu Morales Huitzil
Mtro. Uri Márquez Mendoza
Mtro. Yordan Arroyo Carvajal
Profesora Verónica Natalia Antelo
Lic. Yolanda Márquez Mendoza

Editora Técnica

Lic. Ana Irais Cuapa Flores

Obra Gráfica

Mtro. Uri Márquez Mendoza

Portada

©Uri Márquez Mendoza 2019

Grabados

Quinti Horatii Flacci Emblemata.
Imaginibus in quas incisus notitias
illustrata, 1607

Diseño y Edición Gráfica

Lic. Ana Irais Cuapa Flores

Corrección de Estilo

Mtro. Uri Márquez Mendoza
Dr. Vidzu Morales Huitzil

e-mail:

pegasusmexicanus@outlook.com

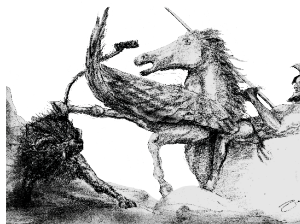
Pegasus Mexicanus De Rebus Historicis. Año 2, No. 2, 1 de enero de 2023 es una publicación semestral editada por Mtro. Uri Márquez Mendoza, Privada Principal de Amanalco No. 14, Col. San Pablo Xochimehuacan, Puebla, Pue., CP: 72014, Tel. 2221327648, <https://www.pegasusmexicanusderebushistoricis.com>, pegasusmexicanus@outlook.com. Editor responsable: Mtro. Uri Márquez Mendoza. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-041910233300-102, ISSN: "en trámite", ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número: Mtro. Uri Márquez Mendoza, Privada Principal de Amanalco No. 14, Col. San Pablo Xochimehuacan, Puebla, Pue., CP: 72014, fecha de última modificación, 24 de julio de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización.

Contenido

Prolegómeno	8
Historia	
Historia de los cambios en las iglesias protestantes Jacques-Bénigne Bossuet	12
Survey of the Revolutionary History of Spain prior to the 19th Century Karl Henrich Marx	15
Historiografía	
Aproximaciones a la historia de México desde los libros de texto gratuitos Adriana Delgado Román	26
Historiología	
Reflexiones sobre la narración histórica (II) Vidzu Morales Huitzil	35
Propuesta conceptual para el estudio de la Historia (II): Sindéresis y factualidad Vidzu Morales Huitzil	44
Historia de las ciencias y Humanidades	
El mito del civilizado: La “alteridad yo-otro” en los conceptos malsonantes desde la etimología helena Uri Márquez Mendoza	48
La zoomorfía pseudo-satírica en: Λουκίος ἢ Ὄνος (aprox. s. II) y la dilatación del tema zoomórfico en las estampas de Asnerías (1799) Uri Márquez Mendoza	70
Sobre la ausencia de una filosofía del arte en la obra de Leo Strauss Diego Enrique Vega Castro	79
Deslinde de las estructuras disipativas desde el materialismo filosófico de Valeri Bosenko. Vidzu Morales Huitzil	96
Breves apuntes sobre México, la universalidad de los derecho humanos y la desigualdad desde el concepto de ciudadanía Edgar Díaz Cruz	105



Prolegómeno

El lector de esta revista se cuestionará la elección del Pegaso como emblema, para nuestra faena escritural, por lo cual, esgrimimos una respuesta breve, basándonos en el autor del libro *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*¹, quien define dicha concepción mitológica del secunte modo: 1) es una manifestación de la razón que delimita el orden político; 2) el Pegaso significa la patria mexicana; 3) el mote virgiliano (sic itur ad astra), encontrado en la obra de don Carlos de Sigüenza y Góngora, enfatiza la brida sapiencial frente al acaecer acrático.

Por ende, el Pegaso es la comprensión de los procesos operatorios², así como el símbolo de esta tierra, nominada en náhuatl el ombligo de la Luna; v.gr. Torquemada en su *Monarquía Indiana* afirma: “México significa fuente o manantial, es decir lo mismo que Pegaso. Que así lo entiendan los historiadores de entonces lo confirma la mención que de ello hace el bachiller Arias de Villalobos en su canto intitulado Mercurio (1623), haciendo referencia al sitio donde fue fundada la capital novohispana, cuando el águila se posó sobre el nopal, lo hizo, dice, <<en los manantiales de agua de ese famoso lago, que esto significa Mexitli, en lengua indiana>>”³. El término Πήγασος se encuentra relacionado a México, es el πηγή <<manantial, principio, origen>> griego, que instituye la eugenesia histórica de un pueblo conducido por un ordenamiento esquemático. Sobre este ayuntamiento⁴ conceptual, el propio don Carlos de Sigüenza y Góngora aseveró: “el que quiera cómodamente crear un símbolo (refiriéndose a lo anteriormente aludido), debe tener primeramente en cuenta lo siguiente: que debe existir una justa analogía del alma y del cuerpo (por alma entiendo una sentencia encerrada en una o en pocas palabras; por cuerpo me agrada designar al mismo símbolo)”⁵.

De esta forma el jeroglífico Πήγασος fue retomado por el polímata novohispano de Ruscelli, esté último refiere del agente mitológico: “Significat hominem, qui demonstrat animum semper ad sublima fere intentum pro beneficio suae patriae”⁶ <<significa el hombre, que demuestra ánimo tendido siempre cercano a los asuntos sublimes para el beneficio de su patria>>. Cuestión que se aperci-be con el emblema de Alciato intitulado - Concilio et virtute chimaeram superari, hoc est, fortiores et deceptores <<Con concilio y virtud se supera a la quimera, esto es, a los fuertes y falaces>>, que en la versión de Bernardino Baza de 1549 se lee: “Belerofonte gran caballero / subiendo en el caballo que volaba / la Quimera venció, así tu entero / ánimo en la virtud, los males lava / de los soberbios monstruos de esta vida, / con el consejo hasta el cielo subida”⁷ con la gracia del Pegaso.

¹ Tovar, Guillermo, *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*, España: Editorial Renacimiento, 2006

² En el sentido que Gustavo Bueno impregna en su *Materialismo Filosófico*

³ Tovar, Guillermo, *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*, España: Editorial Renacimiento, 2006, p. 120

⁴ Nos remitimos al vocablo ayuntamiento conforme a su condición etimológica

⁵ *Ibidem*, p. 61

⁶ *Ibidem*, p. 9

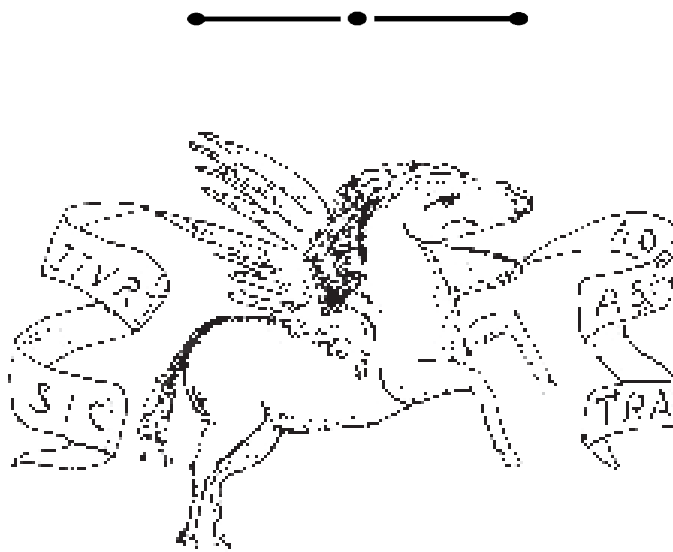
⁷ Daza, Bernardino, *Los Emblemas de Alciato Traducidas en Rimas Españolas*, Lyon: Rovillio Guiliel, 1549, p. 137

Es decir, el orden relacional es la posibilidad de fraguar, mediante el poder, un presente permisible de delimitación categorial, con el fin de optimizar a los agentes involucrados en la ablación política. Con ello, los novohispanos concibieron dicho jeroglífico, como la aprehensión de la materialidad, de los actantes y del acaecer que concernía a su patria. Así, tenemos un egregio ejemplo en el siglo decimoséptimo, nos referimos a Henrico Martínez, quien devela en su *Repertorio de los Tiempos e Historia Natural de esta Nueva España*, el porqué de la apropiación y conformación de un Pegasus mexicanus, cuando en el capítulo II del tratado tercero / capítulo primero asegura: “la constelación que pasa por [esta ciudad de México] es la imagen del caballo Pegaso, que se compone de veinte estrellas y se extiende del equinoccial al polo ártico desde siete grados hasta los veinte cinco, y aunque también pasan otras constelaciones, ninguna de ellas la coge toda”⁸.

Lo anterior se funde con los anales de la Grecia clásica, al ser transmitido en el libro ovidiano *Las Metamorfosis*, en este último se apercebe de este prodigio que “cuando Perseo mató a Medusa y le cortó la cabeza, de la sangre de ella que cayó en tierra, nació un caballo al que llamaron Pegaso, que tenía alas y cuernos y los pies de hierro, y luego que nació, voló, y de una patada que dio en el monte Parnaso se hizo la fuente Castalia, donde habitan las musas, cuya agua tiene virtud de hacer a los hombres sabios.”

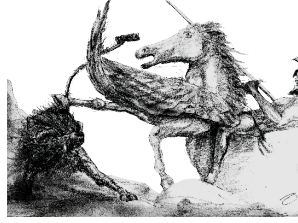
De ahí, comprendemos que la veracidad de las relaciones materiales con las que se forja la cronicidad, se vislumbra bajo la brida aurea del intelecto, que nos permite ascender, cual Belerofonte, antes de esgrimirse contra la quimera de lo irracional. Siempre buscando una mediocritas aurea para no ser fulminados como el héroe de Corintio, pero con el brío suficiente para mitigar los ejes de la irracionalidad y las ideologías fútiles símiles a Medusa.

En la venerable Puebla de los Ángeles a los ocho días del mes de Diciembre del año del señor de dos mil dieciocho



⁸Martínez, Henrico, *Repertorio de los Tiempos e Historia Natural de esta Nueva España*, México: CONACULTA, 1991, p. 264

Historia



Historia de los cambios en las iglesias protestantes

Jacques-Bénigne Bossuet

Traductor: Uri Márquez Mendoza

Prefacio. Plan de la obra

La idea general de la religión protestante y de sus cambios; de como el descubrimiento de esta es útil para el conocimiento de la doctrina verdadera y la reconciliación de los espíritus, los autores por los cuales se vale en esta historia.

1. Idea general de la religión protestante y de esta obra

Si los protestantes sabían a fondo cómo se formó su religión con cuántas variaciones y con qué inconstancia sus confesiones de fe fueron dirigidas; cómo ellos se separaron, primeramente, de nosotros, y luego entre ellos; por cuáles sutilezas, virajes y equívocos, ellos procuraron reparar sus divisiones y reunir los miembros separados de su Reforma desunida: esta Reforma, por la que se jactan, no les contentaría ya más; y por decir francamente lo que pienso, no les inspiraría más que desprecio. Es, por lo tanto, en estas variaciones, sutilezas, equívocos y artificios desde donde emprendo hacer la historia. Pero, a fin de que este relato les sea más útil, es necesario colocar algunos principios desde donde no puedan disentir y que la consecución de un relato, cuando se vea comprometido, no permitirá deducir.

2. Las variaciones en la fe, prueba cierta de falsedad. Aquellos Arrianos. Cerrazón de la Iglesia católica.

Cuando, entre los cristianos, se vio las variaciones en la exposición de la fe, siempre se les observó como una marca de falsedad y de inconsecuencia (que si se me permite este término) en la Doctrina expuesta. La fe habla simplemente: el Espíritu Santo expande las luces puras y la verdad que enseña a una lengua siempre uniforme. Por poco que se sepa la historia de la Iglesia, se sabrá que se opuso a cada herejía de explicaciones propias y precisas, que, asimismo, nunca han cambiado; y, si le toma a cuidado las expresiones por las cuales ella condenó a los heréticos, se verá que ellas van siempre a atacar el error en su fuente, por la vía más corta y la más recta. Es por ello, que todo aquello varía, todo aquello que cambia los términos dudosos y avasallantes, siempre pareció sospechoso, y no sólo fraudulento, sino, además, absolutamente falso porque marca un embrollo, que la verdad no conoció hasta ese punto. Esto era uno de los fundamentos sobre los cuales los antiguos doctores condenaron tanto a los Arrianos, que hacían aparecer todas las Confesiones de fe de nueva data, sin poder nunca fijar esto. Desde su primera Confesión de fe, que fue hecha

por Arrio y presentada por este heresiarca a su obispo Alejandro, nunca cesó de variar. Es aquello que San Hilario reprocho a Constancio, protector de estos heresiarcas; y, mientras este emperador reunió todos los días nuevos concilios para reformar los Símbolos y dotar nuevas confesiones de fe, aquel santo obispo le dirige fuertes palabras (Lib. Contra Const. n. 23. col. 1254): “[A] la misma cosa usted llegó como a los ignorantes arquitectos, a cuyas propias obras desagradan siempre: no les hace más que construir y destruir: en lugar de que la Iglesia católica, desde la primera vez que ella se reunió, se hizo un edificio inmortal y dio en el símbolo de Niza, ya una plena declaración de la verdad, que, para condenar eternamente el arrianismo, no se le debía nunca repetir”.



3. Carácter de los heresiarcas de ser variables. Pasaje celebre de Tertuliano.

No sólo fue los Arrianos que variaron de esta forma: todos los heresiarcas, desde el origen del cristianismo tuvieron el mismo carácter; y, mucho antes que Arrio, Tertuliano había ya dicho (De Praescr. C. 42): Los heréticos varían en sus normas, es decir en sus Confesiones de fe: cada uno, entre ellos, se cree con derecho de cambiar y modificar por su propia voluntad, aquello que se recibió, como es que, por causa de sí, que

el autor de la secta lo compuso: la herejía retiene siempre su propia naturaleza, no cesando de innovarla; y el progreso de la cosa es parecido a su origen. Aquello que fue permitido a Valentín le es también permitido a los Valentinianos; los Marcionitas tienen el mismo poder que Marcio; y los autores de una herejía no tienen más derecho de innovar que sus sectarios: todo cambia en las herejías y cuando se le penetra a fondo, se les encuentra en su sitio, diferentes en muchos puntos de aquello que fueron en su nacimiento.

4. Este carácter de la herejía reconocida en todas las edades de la Iglesia

Este carácter de la herejía siempre fue marcado por los Católicos; y dos santos autores del siglo ocho (Eth. Et Beat. Lib. 1 cont. Elip.) escribieron que “la herejía en sí es siempre una novedad, por más vieja que sea; sin embargo, para conservar mejor el título de nueva, innova todos los días, y todos los días ella cambia su doctrina.

5. Carácter de inmutabilidad en la fe de la Iglesia católica.

Empero, mientras que las herejías, siempre variables, no se acuerdan ellas mismas e introducen continuamente nuevas reglas, es decir nuevos Símbolos, en la Iglesia, dice Tertuliano (De Virg. vel. n. 1), la regla de la fe es inamovible y no se reforma nada. Es que la Iglesia, que hace profesión de no decir y de no enseñar más que aquello que ella recibió, no varía nunca; y, al contrario, la herejía que comenzó por innovar innova siempre y no cambia de naturaleza.

6. Principio de inestabilidad en las doctrinas nuevas. San Pablo, San Crisóstomo.

Desde allá viene lo que San Crisóstomo, tratando este precepto del apóstol: “Evita las novedades profanas en tus discursos” (Hom. v. in 2. Ad Tim.), hizo esta reflexión: “Evita las novedades en tus discursos porque las cosas no esperan: una novedad produce otra y se extravía sin fin una vez que comenzó a extraviarse”.

7. Dos causas de inestabilidad en las herejías

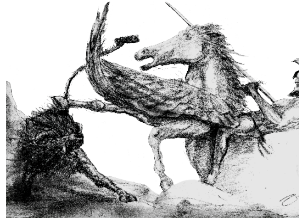
Dos cosas causan este desorden en las herejías: la una es atraída por el genio y el espíritu humano que una vez que a degustado el cebo de la novedad, no cesa de buscar con apetito desmedido este tramposo dulzor: el otro es atraído por la diferencia de aquello que Dios hace con aquello que los hombres hacen. La verdad católica, venida de Dios, inicialmente posee su perfección; la herejía, débil producción del espíritu humano no se puede hacer más que por piezas mal combinadas. Mientras que se desea contradecir el precepto del Sabio (Proverb. XXII 28), “los antiguos límites planteados por nuestros padres” y reformar la doctrina una vez recibida entre los fieles, se compromete sin penetrar bien en todas las consecuen-

cias de aquello en lo que se avanza. Lo que es un falso resplandor que había hecho aventurarse al comienzo, se encuentra con inconvenientes, que los reformadores obligan a reformar todos los días: de suerte que no pueden decir cuando acabarán las innovaciones, ni contentarse nunca ellos mismos.

8. Qué variaciones se pretende mostrar en las Iglesias protestantes

He aquí los principios sólidos e inquebrantables por los cuales pretendo demostrar a los protestantes la falsedad de su doctrina en las continuas variaciones y en la manera cambiante por el cual explicaron sus dogmas; no digo sólo en particular, sino en el cuerpo de la Iglesia.





Survey of the Revolutionary History of Spain prior to the 19th Century

Karl Heinrich Marx

Translation English- Spanish: Vidzu Morales Huitzil

The revolution in Spain has now so far taken on the appearance of a permanent condition that, as our correspondent at London [A. Pulszky] has informed us, the wealthy and conservative classes have begun to emigrate and to seek security in France. This is not surprising; Spain has never adopted the modern French fashion, so generally in vogue in 1848, of beginning and accomplishing a revolution in three days. Her efforts in that line are complex and more prolonged. Three years seems to be the shortest limit to which she restricts herself, while her revolutionary cycle sometimes expands to nine. Thus her first revolution in the present century extended from 1808 to 1814; the second from 1820 to 1823; and the third from 1834 to 1843. How long the present one will continue, or in what it will result, it is impossible for the keenest politician to foretell; but it is not much to say that there is no other part of Europe, not even Turkey and the Russian war, which offers so profound an interest to the thoughtful observer, as does Spain at this instant.

Insurrectionary risings are as old in Spain as that sway of court favorites against which they are usually directed. Thus in the middle of the fifteenth century the aristocracy revolted against King Juan II and his favorite, Don Álvaro de Luna. In the fifteenth century still more serious commotions took place against King Henry IV and the head of his camarilla, Don Juan de Pacheco, Marquis de Villena. In the seventeenth century the people at Lisbon tore to pieces Vasconcellos, the Sartorius of the Spanish Viceroy in Portugal, as they did at Catalonia with Santa Coloma, the favorite of Philip IV. At the end of the same century, under the reign of Carlos II, the people of Madrid rose against the Queen's camarilla, composed of the Countess de Berlepsch and the Counts Oropesa and Melgar, who had imposed on all provisions entering the capital an oppressive duty, which they shared among themselves. The people marched to the royal palace, forced the King to appear on the balcony, and himself to denounce the Queen's camarilla. They then marched to the palaces of the Counts Oropesa and Melgar, plun-

dered them, destroyed them by fire, and tried to lay hold of their owners, who, however, had the good luck to escape, at the cost of perpetual exile.

The event which occasioned the insurrectionary rising in the fifteenth century was the treacherous treaty which the favorite of Henry IV, the Marquis de Villena, had concluded with the King of France, according to which Catalonia was to be surrendered to Louis XI. Three centuries later, the treaty of Fontainebleau, concluded on October 27, 1807, by which the favorite of Carlos IV and the minion of his Queen, Don Manuel Godoy, the Prince of Peace, contracted with Bonaparte for the partition of Portugal and the entrance of the French armies into Spain, caused a popular insurrection at Madrid against Godoy, the abdication of Carlos IV, the assumption of the throne by Ferdinand VII, his son, the entrance of the French army into Spain, and the following war of independence. Thus the Spanish war of independence commenced with a popular insurrection against the camarilla, then personified in Don Manuel Godoy, just as the civil war of the fifteenth century commenced with the rising against the camarilla, then personified in the Marquis de Villena. So, too, the revolution of 1854 commenced with the rising against the camarilla, personified in the Count San Luis.

Notwithstanding these ever-recurring insurrections, there has been in Spain, up to the present century, no serious revolution, except the war of the Holy League in the times of Carlos I, or Charles V, as the Germans call him. The immediate pretext, as usual, was then furnished by the clique who, under the auspices of Cardinal Adrian, the Viceroy, himself a Fleming, exasperated the Castilians by their rapacious insolence, by selling the public offices to the highest bidder, and by open traffic in law-suits. The opposition against the Flemish camarilla was only at the surface of the movement. At its bottom was the defense of the liberties of medieval Spain against the encroachments of modern absolutism.

The material basis of the Spanish monarchy having been laid by the union of Aragon, Castile and Granada, under Ferdinand the Catholic, and Isabella I, Charles I attempted to transform that still feudal monarchy into an absolute one. Simultaneously he attacked the two pillars of Spanish liberty, the Cortes and the Ayuntamientos — the former a modification of the ancient

Gothic concilia, and the latter transmitted almost without interruption from the Roman times, the Ayuntamientos exhibiting the mixture of the hereditary and elective character proper to the Roman municipalities. As to municipal self-government, the towns of Italy, of Provence, Northern Gaul, Great Britain, and part of Germany, offer a fair similitude to the then state of the Spanish towns; but neither the French States General, nor the British Parliaments of the Middle Ages, are to be compared with the Spanish Cortes.



There were circumstances in the formation of the Spanish kingdom peculiarly favorable to the limitation of royal power. On the one side, small parts of the Peninsula were recovered at a time, and formed into separate kingdoms, during the long struggles with the Arabs. Popular laws and customs were engendered in these struggles. The successive conquests, being principally effected by the nobles, rendered their power excessive, while they diminished the royal power. On the other hand, the inland towns and cities rose to great consequence, from the necessity people found themselves under of residing together in places of strength, as a security against the continual irruptions of the Moors; while the peninsular

formation of the country, and constant intercourse with Provence and Italy, created first-rate commercial and maritime cities on the coast.

As early as the fourteenth century, the cities formed the most powerful part in the Cortes, which were composed of their representatives, with those of the clergy and the nobility. It is also worthy of remark, that the slow recovery from Moorish dominion through an obstinate struggle of almost eight hundred years, gave the Peninsula, when wholly emancipated, a character altogether different from that of cotemporaneous Europe, Spain finding itself, at the epoch of European resurrection, with the manners of the Goths and the Vandals in the North, and with those of the Arabs in the South.

Charles I having returned from Germany, where the imperial dignity had been bestowed upon him, the Cortes assembled at Valladolid, in order to receive his oath to the ancient laws and to invest him with the crown. Charles, declining to appear, sent commissioners who, he pretended, were to receive the oath of allegiance on the part of the Cortes. The Cortes refused to admit these commissioners to their presence, notifying the monarch that, if he did not appear and swear to the laws of the country, he should never be acknowledged as King of Spain. Charles thereupon yielded; he appeared before the Cortes and took the oath — as historians say, with a very bad grace.

The Cortes on this occasion told him: “You must know, Señor, that the King is but the paid servant of the nation.” Such was the beginning of the hostilities between Charles I and the towns. In consequence of his intrigues, numerous insurrections broke out in Castile, the Holy League of Avila was formed, and the united towns convoked the assembly of the Cortes at Tordesillas, whence, on October 20, 1520, a “protest against the abuses” was addressed to the King, in return for which he deprived all the deputies assembled at Tordesillas of their personal rights. Thus civil war had become inevitable; the commoners appealed to arms, their soldiers under the command of Padilla seized the fortress of Torrelobaton, but were ultimately defeated by superior forces at the battle of Villalar on April 23, 1521. The heads of the principal “conspirators” rolled on the scaffold, and the ancient liberties of Spain disappeared.

Several circumstances conspired in favor of the rising power of absolutism. The want of union between the different provinces deprived their efforts of the necessary strength; but it was, above all, the bitter antagonism between the classes of the nobles and the citizens of the towns which Charles employed for the degradation of both. We have already mentioned that since the fourteenth century the influence of the towns was prominent in the Cortes, and since Ferdinand the Catholic, the Holy Brotherhood (Santa Hermandad) had proved a powerful instrument in the hands of the towns against the Castilian nobles, who accused them of encroachments on their ancient privileges and jurisdiction.

The nobility, therefore, were eager to assist Carlos I in his project of suppressing the Holy League. Having crushed their armed resistance, Carlos occupied himself with the reduction of the municipal privileges of the towns, which, rapidly declining in population, wealth and importance, soon lost their influence in the Cortes. Carlos now turned round upon the nobles, who had assisted him in putting down the liberties of the towns, but who themselves retained a considerable political importance. Mutiny in his army for want of pay obliged him, in 1539, to assemble the Cortes, in order to obtain a grant of money. Indignant at the misapplication of former subsidies to operations foreign to the interests of Spain, the Cortes refused all supplies.

Carlos dismissed them in a rage; and, the nobles having insisted on a privilege of exemption from taxes, he declared that those who claimed such a right could have no claim to appear in the Cortes, and consequently excluded them from that assembly. This was the death-blow of the Cortes, and their meetings were henceforth reduced to the performance of a mere court ceremony. The third element in the ancient constitution of the Cortes, viz: the clergy, enlisted since Ferdinand the Catholic under the banner of the Inquisition, had long ceased to identify its interests with those of feudal Spain. On the contrary, by the Inquisition, the Church was transformed into the most formidable tool of absolutism.

If after the reign of Carlos I the decline of Spain, both in a political and social aspect, exhibited all those symptoms of inglorious and protracted putrefaction so repulsive in the worst times

of the Turkish Empire, under the Emperor at least the ancient liberties were buried in a magnificent tomb. This was the time when Vasco Núñez de Balboa planted the banner of Castile upon the shores of Darien, Cortés in Mexico, and Pizarro in Peru; when Spanish influence reigned supreme in Europe, and the Southern imagination of the Iberians was bewildered with visions of Eldorados, chivalrous adventures, and universal monarchy. Then Spanish liberty disappeared under the clash of arms, showers of gold, and the terrible illuminations of the auto-de-fe.



But how are we to account for the singular phenomenon that, after almost three centuries of a Habsburg dynasty, followed by a Bourbon dynasty — either of them quite sufficient to crush a people — the municipal liberties of Spain more or less survive? that in the very country where of all the feudal states absolute monarchy first arose in its most unmitigated form, centralization has never succeeded in taking root? The answer is not difficult. It was in the sixteenth century that were formed the great monarchies which established themselves everywhere on the downfall of the conflicting feudal classes — the aristocracy and the towns. But in the other great States of Europe absolute monarchy presents itself as a ci-

vilizing center, as the initiator of social unity. There it was the laboratory in which the various elements of society were so mixed and worked, as to allow the towns to change the local independence and sovereignty of the Middle Ages for the general rule of the middle classes, and the common sway of civil society. In Spain, on the contrary, while the aristocracy sunk into degradation without losing their worst privilege, the towns lost their medieval power without gaining modern importance.

Since the establishment of absolute monarchy they have vegetated in a state of continuous decay. We have not here to state the circumstances, political or economical, which destroyed Spanish commerce, industry, navigation and agriculture. For the present purpose it is sufficient to simply recall the fact. As the commercial and industrial life of the towns declined, internal exchanges became rare, the mingling of the inhabitants of different provinces less frequent, the means of communication neglected, and the great roads gradually deserted. Thus the local life of Spain, the independence of its provinces and communes, the diversified state of society originally based on the physical configuration of the country, and historically developed by the detached manner in which the several provinces emancipated themselves from the Moorish rule, and formed little independent commonwealths — was now finally strengthened and confirmed by the economical revolution which dried up the sources of national activity.

And while the absolute monarchy found in Spain material in its very nature repulsive to centralization, it did all in its power to prevent the growth of common interests arising out of a national division of labor and the multiplicity of internal exchanges — the very basis on which alone a uniform system of administration and the rule of general laws can be created. Thus the absolute monarchy in Spain, bearing but a superficial resemblance to the absolute monarchies of Europe in general, is rather to be ranged in a class with Asiatic forms of government. Spain, like Turkey, remained an agglomeration of mismanaged republics with a nominal sovereign at their head. Despotism changed character in the different provinces with the arbitrary interpretation of the general laws by viceroys and governors; but despo-

tic as was the government it did not prevent the provinces from subsisting with different laws and customs, different coins, military banners of different colors, and with their respective systems of taxation. The oriental despotism attacks municipal self-government only when opposed to its direct interests, but is very glad to allow those institutions to continue so long as they take off its shoulders the duty of doing something and spare it the trouble of regular administration.



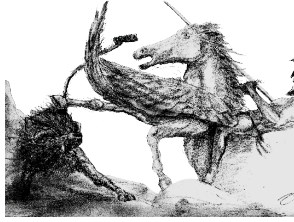
Thus it happened that Napoleon, who, like all his cotemporaries, considered Spain as an inanimate corpse, was fatally surprised at the discovery that when the Spanish State was dead, Spanish society was full of life, and every part of it overflowing with powers of resistance. By the treaty of Fontainebleau he had got his troops to Madrid, by alluring the royal family into an interview at Bayonne he had forced Carlos IV to retract his abdication, and then to make over to him his dominions; and he had intimidated Ferdinand VII into a similar declaration. Carlos IV, his Queen and the Prince of Peace conveyed to Compiègne, Ferdinand VII and his brothers imprisoned in the castle of Valençay, Bonaparte conferred the throne of Spain on his brother Joseph, assembled a Spanish junta at Bayonne, and provided them with one of his ready-made constitutions.

Seeing nothing alive in the Spanish monarchy except the miserable dynasty which he had safely locked up, he felt quite sure of this confiscation of Spain. But, only a few days after his coup de main he received the news of an insurrection at Madrid. Murat, it is true, quelled that tumult by killing about 1,000 people; but when this massacre became known, an insurrection broke out in Asturias, and soon afterward embraced the whole monarchy. It is to be remarked that this first spontaneous rising originated with the people, while the “better” classes had quietly submitted to the foreign yoke.

Thus it is that Spain was prepared for her more recent revolutionary career, and launched into the struggles which have marked her development in the present century. The facts and influences we have thus succinctly detailed still act in forming her destinies and directing the impulses of her people. We have presented them as necessary not only to an appreciation of the present crisis, but of all she has done and suffered since the Napoleonic usurpation — a period now of nearly fifty years, not without tragic episodes and heroic efforts, — indeed, one of the most touching and instructive chapters in all modern history.

*Revolutionary Spain by Karl Marx [New-York Daily Tribune],
September 9, 1854*





Estudio sobre la historia revolucionaria de España anterior al siglo XIX

Karl Heinrich Marx

¹ Traducción: Vidzu Morales Huitzil

La revolución en España ha tomado, por ahora, la apariencia de una condición permanente dado que, como nos ha informado nuestro corresponsal en Londres [A. Pulszky], las clases acaudaladas y conservadoras han iniciado a emigrar y buscan protección en Francia. Esto no es sorprendente; España nunca ha adoptado la moderna moda francesa, de iniciar y consumir una revolución en tres días, tan generalmente en boga en 1848. Sus esfuerzos, en esta vía, han sido complejos y más prolongados. Tres años parece ser el límite más breve al cual se restringe, aunque su ciclo revolucionario, a veces, se distiende a nueve. De este modo, su primera revolución, en el presente siglo, se extiende de 1808 a 1814; la segunda de 1820 a 1823; y la tercera de 1834 a 1843. ¿Cuánto tiempo se prolongará la presente, o en que resultará?, esto es imposible de predecir [incluso] para el político más agudo; empero, no es exagerado mencionar que no existe cuestión en Europa, ni siquiera en Turquía o la guerra en Rusia, que ofrezca, al observador exhaustivo, un interés tan profundo como lo hace España en este momento.

Los levantamientos insurreccionales son tan antiguos en España como el poderío de los predilectos cortesanos contra los cuales, usualmente, han sido dirigidos. Así, a mediados del siglo XV la aristocracia se rebeló contra el rey Juan II y su favorito, Don Álvaro de Luna. Aún en el siglo XV toman lugar conmociones más serias contra el rey Enrique IV y la cabeza de su camarilla, Juan de Pacheco, marqués de Villena. En el siglo XVII el pueblo de Lisboa despedazó a Vasconcelos, el sartorio del virrey español en Portugal, tal como lo hizo en Cataluña con el [conde] de Santa Coloma, el favorito de Felipe IV. A finales de este siglo, bajo el reinado de más amena (dichos categoremáticos o sincategoremáticos se indicarán mediante corchetes).

¹ En momentos muy puntuales, el traductor agregó algún sintagma que no se encuentra en el documento original, con la finalidad de que al verter el artículo en la lengua de Cervantes se posibilite una lectura más amena (dichos categoremáticos o sincategoremáticos se indicarán mediante corchetes).

Carlos II, el pueblo de Madrid se sublevó contra el camarilla de la Reina, conformada por la condesa de Berlepsch y los condes de Oropesa y Melgar, que habían establecido un impuesto abusivo sobre todas las provisiones que entraban en la capital y que entre ellos se distribuían. El pueblo se dirigió al palacio real, forzando al Rey a presentarse en el balcón y que, el mismo, denunciare a la camarilla de la Reina. Con posterioridad, se dirigieron a los palacios de los condes de Oropesa y Melgar, que fueron saqueados e incendiados, tratando de capturar a sus propietarios, quienes, aun así, tuvieron la suerte de escapar, a costa de un destierro perpetuo.

El acontecimiento que ocasionó el levantamiento insurreccional en el siglo XV fue el alevoso tratado que el favorito de Enrique IV, el marqués de Villena, había concretado con el rey de Francia, según el cual Cataluña debía quedar a merced de Luis XI. Tres siglos después, el tratado de Fontainebleau, concluido en octubre 27 de 1807, por el que el favorito de Carlos IV y súbdito de su reina, don Manuel Godoy, el “príncipe de la paz”, pactó con Bonaparte la partición de Portugal y la entrada de la armada francesa en España; causando, en Madrid, una insurrección popular contra Godoy, la abdicación de Carlos IV, la asunción al trono de Fernando VII, su hijo, el ingreso del ejército francés en España y la secuenta guerra de independencia. De esta forma, la guerra española de independencia comenzó con una insurrección contra la camarilla, personificada entonces por don Manuel Godoy, así como la guerra civil en el siglo XV inició con la sublevación contra la camarilla, que se personificó, en ese momento, por el marqués de Villena. De la misma forma, la revolución de 1854 comenzó con el levantamiento contra la camarilla, personificada por el conde de San Luis.

A pesar de estas insurrecciones, siempre recurrentes, no ha existido en España hasta el presente siglo una revolución seria, a excepción de la guerra de la Junta Santa en la época de Carlos I, o Carlos V, como lo llaman los alemanes. El pretexto inmediato, como de costumbre, fue brindado por la camarilla que, bajo el auspicio de un flamenco, el virrey cardenal Adriano, exasperó a los castellanos con su insolencia rapaz por la venta de cargos públicos al mejor postor y el tráfico desvergonzado en los procesos judiciales. La oposición

contra la camarilla flamenca era, únicamente, la superficie del movimiento. En el fondo se encontraba la defensa de las libertades de la España medieval frente a las injerencias del absolutismo moderno.



Habiéndose establecido la base material de la monarquía española, bajo [la potestad] de Fernando el Católico e Isabel I, por la unión de Aragón, Castilla y Granada, Carlos I intentó transformar una monarquía que aún era feudal, en una monarquía absoluta. Arremetiendo contra los dos pilares de la libertad española, las Cortes y los Ayuntamientos — las Cortes fueron una modificación de los vetustos concilia góticos, los Ayuntamientos fueron transmitidos casi sin interrupción desde la época romana, presentando una mixtura de carácter hereditario y electivo propio de las municipalidades romanas; pero ni los Estados Generales franceses, ni los Parlamentos británicos de la Edad Media, pueden compararse con las Cortes españolas.

Existieron, en la conformación del imperio español, circunstancias particulares para la limitación del poder real. Por un lado, mientras se mantenían distendidos combates con los árabes, las parvas extensiones de la Península, que fueron reconquistadas, se consolidaron como reinos

separados. [A su vez], durante estas contiendas fueron engendradas tanto leyes, como costumbres populares. Las conquistas sucesivas, efectuadas principalmente por los nobles, brindaron a estos un poder excesivo, mitigando el poder real. Por otro lado, los pueblos del interior y las ciudades adquirieron gran importancia, debido a la necesidad en que se encontraba la gente para residir en espacios fortificados, a modo de protección contra la continua incursión de los moros; [por ende], durante la configuración peninsular de la región y el constante intercambio mercantil con Provenza e Italia, se fundaron, en la costa, ciudades comerciales y marítimas de primer orden.

Para el siglo XIV, las ciudades constituían la parte más poderosa en las Cortes, las cuales estaban compuestas por sus representantes, tanto del clero como de la nobleza. También es importante enfatizar que la lenta reconquista del dominio moro, mediante un tenaz combate de casi ochocientos años, brindó a la península, una vez que se encontró totalmente liberada, un carácter completamente diferente a la Europa contemporánea. Encontrándose España, en la época de la resurrección europea, con las costumbres de los godos y los vándalos en el norte, y con las de los árabes en el sur.

Cuando Carlos I retornó de Alemania, donde se le había conferido la dignidad imperial, las Cortes se congregaron en Valladolid, con el fin de que jurase las antiguas leyes y se invitiese con la corona. Carlos declinó la invitación y envió unos comisionados quienes, conforme a su pretensión, debían asumir el juramento de lealtad por parte de las Cortes. Las Cortes se reusaron a admitir, ante su presencia, a estos comisionados, notificando al monarca de que, si no comparecía y juraba las leyes del país, él nunca sería reconocido como Rey de España. Acto seguido, Carlos cedió; compareció ante las Cortes y prestó juramento — de muy mala gana, como aseveran los historiadores.

En esa ocasión las Cortes le expresaron: “Usted debería saber, Señor, que el Rey no es más que el servidor retribuido de la nación.” Tal fue el inicio del principio de hostilidades entre Carlos I y las ciudades. A causa de sus intrigas, estallaron numerosas reacciones en Castilla y las ciudades coalescidas convocaron la asamblea de las Cortes en Tordesillas, constituyéndose la Junta Santa de Ávila, dirigiendo al Rey, el 20 de Octubre de 1520, una “protesta contra los abusos”. Por lo cual, Carlos I

privó a todos los diputados reunidos en Tordesillas de sus derechos personales. De esta forma, la guerra civil se había vuelto inevitable; los comuneros llamaron a las armas, sus soldados, comandados por Padilla, se apoderaron del fuerte de Torrelobatón, empero, el 23 de abril de 1521, finalmente fueron derrotados por fuerzas superiores en la batalla de Villalar. Las cabezas de los principales “conspiradores” rodaron por el patíbulo, desapareciendo, [con ello], las vetustas libertades de España.

Diversas circunstancias conspiraron a favor del poder ascendente del absolutismo. La falta de unión entre las diferentes provincias privó a sus conatos de la fortaleza requerida; pero fue, sobre todo, el enconado antagonismo entre las clases de los nobles y los ciudadanos que Carlos empleó para mitigarlas. Ya hemos mencionado que desde el siglo XIV la influencia de las ciudades en las Cortes fue prominente y desde Fernando el Católico, la Santa Hermandad había demostrado ser un instrumento poderoso, en las manos de las ciudades, contra los nobles castellanos, quienes le acusaban de usurpar su jurisdicción y sus vetustos privilegios.

Con ello, la nobleza anhelaba socorrer a Carlos I en su proyecto de suprimir la Junta Santa. Habiendo aplastado la resistencia armada [de los comuneros], Carlos se ocupó de la reducción de los privilegios municipales de las ciudades que, al decrecer en población, riqueza e importancia con celeridad, pronto perdieron su influencia en las Cortes. El Rey se volvió entonces contra los nobles, que le habían apoyado a extinguir las libertades de las ciudades, que aún conservaban una considerable importancia política. [Sin embargo], un motín en su ejército por falta de pago le obligó en 1539, a convocar a las Cortes para obtener fondos de ellas. Las Cortes indignadas por la insensata aplicación de los apoyos económicos, otorgados con anterioridad, a operaciones ajenas a los intereses de España, se negaron a aprobar cualquier empréstito.

Carlos los despachó con rabia; y, habiendo insistido los nobles sobre el privilegio de exención de impuestos, el Rey les expresó que, quienes reclamasen tal derecho no podrían exigir el concurrir a las Cortes y, en consecuencia, los expulsó de dicha asamblea. Esto fue un golpe mortal para las Cortes y, en lo sucesivo, sus reuniones fueron reducidas a mera actuación de una ceremonia cortesana. El tercer elemento, en la constitución antigua de las Cortes, a saber, el clero, empleado desde Fernando el

Católico bajo la bandera de la Inquisición, había dejado, tiempo atrás, de identificar sus intereses con los de la España feudal. Por el contrario, mediante la Inquisición, la Iglesia se había convertido en el más formidable instrumento del absolutismo.



Si bien es cierto que, después del reinado de Carlos I la decadencia de España, tanto en el aspecto político como en el social, ostentó todos los síntomas de la ignominiosa y distendida putrefacción, tan repulsivos para el imperio turco en sus peores momentos, por lo menos, en la regencia del emperador, las vetustas libertades fueron inhumadas en una tumba fastuosa. En aquellos tiempos, Vasco Núñez de Balboa plantó el estandarte de Castilla en las costas de Darién, Cortés en México y Pizarro en Perú; entonces, poseyendo una primacía, la influencia española reinó en Europa y la imaginación austral de los iberos estaba embelesada con la ensoñación del Dorado, las andanzas caballerescas y la monarquía universal. Con posterioridad, la libertad española se eclipsó bajo el estruendo de las armas, las lluvias de oro y las terribles iluminaciones de los autos de fe.

Pero, ¿cómo podemos explicar el singular fenómeno de que, después de casi tres siglos de la

dinastía de los Habsburgo, continuada por una dinastía Borbona, — cualquiera de ellas con suficiente [poder] para aplastar a un pueblo — las libertades municipales en España sobreviven en mayor o menor grado? ¿cómo podemos explicar que justo en el país donde, por primera vez, la monarquía absoluta se erigió en su carácter más potente, respecto a los demás estados feudales, la centralización nunca haya conseguido arraigar? La respuesta no es difícil. Fue en el siglo XVI cuando se formaron, por todas partes, las grandes monarquías que se establecieron sobre la decadencia de las clases feudales en conflicto: la aristocracia y las ciudades. Empero, en los grandes estados europeos la monarquía absoluta se ostentó como precursora de la unidad social y como un centro civilizador. Por ende, [la monarquía absoluta] fue el laboratorio en el que se mezclaron y laboraron varios elementos de la sociedad, lo que permitió a las ciudades conmutar la independencia local y la soberanía medieval por el dominio general de las clases medias y la común potestad de la sociedad civil. En España, por el contrario, mientras la aristocracia, sin perder sus privilegios más péfidos, se hundió en la decadencia, las ciudades perdieron su poder medieval, sin los beneficios relevantes de la modernidad.

Desde el establecimiento de la monarquía absoluta, [las ciudades] han vegetado en un estado de continua decadencia. No expondremos aquí las circunstancias, políticas o económicas, que devastaron el comercio, la industria, la navegación y la agricultura en España. Para el presente propósito, simplemente basta con recordar tal hecho. A medida que, la vida comercial e industrial de las ciudades declinaba, los intercambios internos se volvieron poco habituales, la relación entre los habitantes de diferentes provincias devino menos frecuente, los medios de comunicación se desatendieron y las ingentes carreteras fueron, poco a poco, menos transitadas. Así, la vida local en España, la independencia de sus provincias y municipios, la diversidad de su constitución social, originalmente basada en la configuración geográfica del país y desarrollada históricamente, por el aislamiento entre regiones, [sustrato material], por el cual las provincias se emanciparon del dominio moro, crearon pequeñas comunidades independientes — que finalmente se fortalecieron y establecieron, mediante la revolución económica, agotando la posibilidad de una sinergia nacional.

Y aunque la monarquía absoluta encontró en España ciertas cuestiones que, por su propia naturaleza, repugnaban la centralización, hizo todo lo que estaba en su potestad para obstar el crecimiento de intereses comunes que emanaron de la división nacional del trabajo y de la multiplicidad de intercambios internos — justamente, esta es la base sobre la que puede ser creada un sistema uniforme de administración e instaurarse la prescripción de las leyes generales. Con ello, la monarquía absoluta en España que, en lo general, solo tenía un afín superficial a las monarquías absolutas de Europa, se clasificó, más bien, en la clase de las formas asiáticas de gobierno. España, como Turquía, siguió siendo una aglomeración de repúblicas mal administradas encabezadas por un soberano meramente simbólico. El despotismo mudaba de carácter en las diferentes provincias debido a la interpretación arbitraria de las leyes generales por los virreyes y gobernadores; empero, aunque el gobierno fuese despótico, esto no obstó para que las provincias subsistiesen con diferentes leyes y costumbres, con monedas disímiles, con estandartes militares de colores divergentes y con sus respectivos sistemas de contribución. El despotismo oriental únicamente ataca a la autonomía municipal cuando se opone a sus intereses directos, sin embargo, se encuentra jocundo de permitir que estas instituciones continúen, mientras se le dispensare de la obligación de cumplir determinadas tareas y se le excusare del aspecto oneroso de la administración cotidiana.

Así aconteció que Napoleón quien, como sus contemporáneos, consideraba a España como un cadáver exánime, quedó fatalmente sorprendido al descubrir que, aunque el Estado Español estaba extenuado, la sociedad española se encontraba pleotórica y gran parte de ella rebosaba por el poder de la resistencia. Debido al tratado de Fontainebleau Bonaparte había movilizadado sus tropas hacia Madrid, atrayendo a la familia real a una entrevista en Bayona, forzando a Carlos IV a rescindir de su abdicación para que, con posterioridad, le entregase sus dominios; a su vez, amedentró a Fernando VII para que se pronunciare de forma similar. Con Carlos IV, su Reina y el príncipe de la Paz conducidos a Compiègne, con Fernando VII y sus hermanos recluidos en el castillo de Valençay, Napoleón confirió el trono de España a su hermano José, congregando una junta española en Bayona para proporcionales una Constitución previamente redactada.

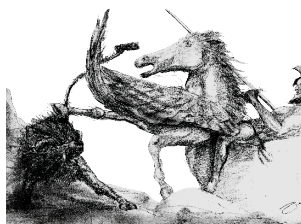
Al no apercibirse nada vivo en la monarquía española excepto la dinastía miserable que había confinado bajo su potestad, Bonaparte se sentía completamente seguro de que había confiscado España. Sin embargo, solamente pocos días después de su golpe de Estado, recibió noticias sobre una insurrección en Madrid. Es verdad que Murat sofocó el tumulto asesinando a 1000 personas; empero, cuando se dio a conocer esta masacre, estalló una sublevación en Asturias que, con prontitud, se distendió a todo el reino. Debe subrayarse que este primer levantamiento espontaneo se originó en el pueblo, mientras que las “mejores” clases se sometieron tranquilamente al yugo extranjero.

Así fue que España se preparó para su incipiente carrera revolucionaria, arrojada a las contiendas que han pautado su desarrollo en el presente siglo. Los hechos e influencias que hemos detallado, sucintamente, aun actúan en la constitución de su destino y en la dirección de los impulsos de su pueblo. Los hemos presentado porque son necesarios, no solo para la comprensión de la crisis presente, sino para entender lo que España ha fraguado y sufrido desde la usurpación napoleónica — en un periodo de casi cincuenta años, no carente de episodios trágicos y bríos heroicos, — en efecto, es uno de los capítulos más conmovedores e instructivos en la historia moderna.

*Carlos Marx, La España revolucionaria
[New York Daily Tribune]
9 de septiembre de 1854.*



Historiografía



Aproximaciones a la historia de México desde los libros de texto gratuitos

Adriana Delgado Román

México es uno de los países que distribuye libros de texto de manera gratuita para los alumnos que se encuentran en las instituciones educativas de nivel básico y medio superior. Existen libros de texto en función de las asignaturas y grados escolares, estos recursos, utilizados en las aulas, son el soporte principal para el desarrollo de las clases. El presente texto propone un acercamiento a los materiales dedicados a la materia de historia en cuarto año a través de dos momentos; el primero: el contexto histórico que propició la creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, institución encargada de la repartición de estos materiales didácticos, el segundo propone una revisión a la enseñanza de la historia de México por medio de estos recursos. La mirada hacia la historia en función de los contenidos se enfoca desde la concepción de una díada que atiende dos cuestiones fundamentales para la enseñanza de la historia: el espacio y el tiempo. Ambas categorías se proponen, como las principales, para posicionar momentos y acontecimientos históricos, siendo el primer contacto de la historia del país para los alumnos de escuelas primarias.

Breve recorrido de los antecedentes para la creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos en México.

Una de las principales medidas para garantizar el acceso a la educación en México han sido los libros de texto gratuitos. A partir de los postulados que se encuentran en la Constitución de 1857 y en la de 1917, se estableció la educación como un derecho para la población mexicana, lo que propició la publicación de diversos manuales para la enseñanza de la Historia. En un principio, estos manuales eran editados y distribuidos, en su mayoría, por editoriales españolas, de ahí que el alcance estuviera reducido a ciertos sectores, es decir: a aquellos que podían comprarlos y a las instituciones de educación privadas que, en esos años, se encontraban bajo la dirección de la Iglesia.

En el año 1921, apenas cuatro años después de la promulgación de la Constitución de 1917, durante el mandato gubernamental de Álvaro Obregón se crea la Secretaría de Educación Pública. Con la ayuda de José Vasconcelos esta institución se proponía como un organismo para

atender las situaciones relacionadas con la alfabetización, la enseñanza, la infraestructura escolar, la formación docente, entre otras. No obstante, sus actividades no sucedieron como se tenía planeado debido a las discrepancias suscitadas entre diversos grupos, a saber: una parte de los colectivos magisteriales de esos tiempos y la propuesta de la educación socialista representaban un avance importante, sin embargo, el modelo no pudo ser institucionalizado debido a la inestabilidad política del país, así como a las negativas por parte de los grupos conservadores que proponían continuar enseñando bajo sus modelos.

En 1942 se lleva a cabo la propuesta de un proyecto de orden nacional que buscaba fomentar la integración entre sectores urbanizados e industrializados con las clases medias del país, esto derivó en que el sistema educativo creciera, por lo que, años más tarde, con Adolfo López Mateos en el gobierno, se pone en marcha el Plan Nacional para la Expansión y el Mejoramiento de la Enseñanza Primaria, mejor conocido como el Plan de los Once Años. La propuesta estaba enfocada en la creación de nuevos centros educativos, así como a la formación y preparación académica de los docentes, además de la revisión de planes y programas de estudio con los que se trabajaba en esos momentos. Cabe señalar que, el proyecto, concebido desde la mirada de Vasconcelos, pretendía impulsar la homogeneización racial sobre el mestizaje, propia de los postulados que este escritor había llevado a cabo durante esos años.

En este orden de ideas, hay que considerar que, por medio de un proyecto de educación, una sociedad podía homogeneizarse era una tarea difícil, pues las comunidades marginadas y aisladas de la urbanización, circunscritas al centro y a las áreas metropolitanas del país, nunca llegaron a integrarse en su totalidad. De tal suerte que, la escuela se proponía como ese mecanismo regulador que conduciría a la unificación, ya que las comunidades aisladas serían incorporadas mediante “la dignificación y liberación de una identidad mestiza divulgada por la escuela”¹.

1 Latapí Sarre, Pablo: “Un siglo de educación nacional: una sistematización”, en Latapí Sarre, Pablo (coord.), *Un siglo de educación en México*, t. 1, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Biblioteca Mexicana, Serie Educación y Pedagogía), 1998, pp. 21-42.

En ese contexto, en 1959 se crea la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos (CONALITEG), que inicia siendo un organismo administrativo el cual dependía de la Secretaría de Educación Pública. Uno de los principales propósitos de esta comisión era proporcionar material de lectura y manuales de enseñanza gratuitos para los alumnos de los centros educativos. Se establecieron los libros de texto como un recurso necesario para la impartición de clases y, con ello, surgieron nuevamente disputas entre grupos; la Iglesia, el Estado y algunos sectores privados. Cada grupo pretendía instaurar su propia versión sobre los acontecimientos históricos del país, afines con sus intereses.

Ahora bien, la utilización de libros de texto para la enseñanza en las aulas no se remonta a la creación de la CONALITEG, sin embargo, para este escrito se tienen en consideración los libros que surgieron como resultado de este organismo. Para la elaboración de los primeros libros de texto a cargo de la comisión se tuvo a bien convocar de manera abierta a las y los interesados en participar en dicho proceso. Martín Luis Guzmán quien entonces presidía la comisión fue el encargado de notificar a escritores, pedagogos y maestros que se recibirían propuestas para conformar los libros de texto, para la educación primaria, considerando los seis grados y las diferentes asignaturas.



Luego de que se diera a conocer la convocatoria surgen dos situaciones en torno a la creación de los primeros libros de texto: la primera, que sólo los mexicanos por nacimiento podían participar como creadores de los libros de texto, dejando de lado a los extranjeros, así como a las personas que se habían naturalizado como mexicanos. La segunda fue que, el presidente López Mateos ordenó una suma estimada de 16 millones de ejemplares de libros y las imprentas existentes para ese entonces, algunas extranjeras, enviaron sus presupuestos, empero, no fueron seleccionadas todas, por temas referentes al monto designado para la CONALITEG.



En este panorama de acontecimientos, casi un año más tarde de la creación de la CONALITEG, “el 16 de enero de 1960, en un acto casi litúrgico, en una escuela rural del municipio de Saucillo, en San Luis Potosí, la pequeña María Isabel Cárdenas recibiera su libro y sus cuadernos de ejercicios, los primeros de los 16 millones repartidos en la fundacional entrega que venía a consolidar un viejo proyecto decimonónico renovado por los ateneístas y cristalizado por Jaime Torres Bodet, el cual se traduciría en una educación pública, universal y gratuita para abrir los caminos a la es-

peranza liberadora que ofrece el conocimiento”².

A partir de 1960 la distribución de los libros de texto se convirtió en un hecho de prioridad para consolidar el proyecto educativo. Con la implementación y acceso a los manuales de enseñanza de manera gratuita se abrió paso a la nueva forma de concebir la educación respetando el artículo tercero de la constitución en su calidad de gratuita. Los libros de texto sirvieron como la prueba piloto para instaurar en el sistema educativo un modelo que tenía como meta la integración de la ciudadanía, las reconciliaciones entre grupos de poder, así como el avance hacia una sociedad más igualitaria.

La enseñanza de la historia en México a través de los libros de texto gratuitos.

El interés por entender y reconocer la importancia del pasado, ha sido uno de los motivos principales por los cuáles se enseña la historia, ya sea de manera institucionalizada (a través de los textos, recursos fotográficos, imágenes, entre otros), o mediante la transmisión oral (contando de generación en generación los hechos más importantes de determinado periodo). Así en el caso específico de México “la conquista propició que durante cinco siglos los materiales escritos en castellano predominaran sobre los orales y los registros de origen prehispánico (como los lienzos y códices), muchos de ellos recuperados por el interés de algunos españoles; durante este periodo y prácticamente hasta principios del siglo veinte, la historia tuvo un manejo fundamentalmente político. El uso de la imprenta y de la lengua, que se consideró nacional, respaldó la función ideológica de la construcción del discurso histórico y su difusión”³.

La implementación de la enseñanza de la historia en las aulas se consolida como uno de los principales (y más privilegiados) recursos para que los alumnos conozcan el origen de la sociedad, el espacio y el momento en que viven. La historia se considera un tema frecuente para la vida socio-

2 Barriga Villanueva, Rebeca, “Los libros de texto gratuitos en su 60 aniversario”, en *Otros Diálogos del Colegio de México*, No 9, México: El Colegio de México, 2019, párr. 2.

3 Sigüenza Orozco, Salvador, *La enseñanza de la historia, por qué y para qué, Oaxaca en el tiempo*, p. 1.

cultural de las personas y sus pueblos. Asimismo, los relatos informan, describen, exponen y plantean nuevas lecturas del pasado, construyendo, a su vez, las identidades, las ideologías, los posicionamientos, las estructuras de pensamiento, las identificaciones y las diferenciaciones. Por ende, mediante la historia se propicia un conocimiento que puede ir desde lo universal, nacional, regional, local que supone también estratos distintos de fechas, espacios y acontecimientos.

Impartir la asignatura de historia cobra sentido porque se considera necesario “conocer los hechos y los personajes, estudiar los procesos históricos, manejar el sentido del tiempo (secuencias, sucesiones, cambios y permanencias, etc.), comprender el mundo actual (incluyendo lo cotidiano), para el diseño del futuro y, finalmente, para fortalecer, replantear y recrear la identidad nacional”⁴. Si se observa, la noción de historia se encuentra vinculada de manera casi inmediata con los conceptos de tiempo e identidad. Uno de los principales problemas a los que se enfrenta la historia -y su enseñanza- es, justamente, la idea que se tiene del tiempo. Algunos manuales sugieren la interpretación del tiempo mediante una cronología de sucesos que van desde las huellas primeras de la aparición de la humanidad, pasando por las vicisitudes correspondientes para instaurar determinados modos de organización social que los ha llevado al presente. Básicamente esa es la estructura predominante en cuanto a los materiales de enseñanza destinados al conocimiento histórico.

Las proporciones de espacio que se dedican para cada periodo en los manuales es variado, depende del tema a tratar, del grado que se enseñe, entre otros. En este momento, cabe precisar que actualmente en México, la asignatura de Historia tiene su primera aparición en el cuarto grado de educación básica; empero, esto no siempre fue así, ya que hubo reformas y políticas educativas que organizaron y modificaron los planes de estudio y currículos (véase tabla 1).

⁴ Giesecke, Margarita y Mojica Cardozo, Juan Carlos, “Currículos y planes de estudio para la enseñanza de la historia”, en Fabara Garzón, Eduardo (coord.), *Así se enseña la historia para la Integración y la Cultura de la Paz/ Convenio Andrés Bello*, Bogotá: El convenio, 1999, p. 33.

Tabla 1.- Los libros de texto a través de los años.

Generación de libros	Título del libro para la enseñanza de la asignatura de Historia	Grado escolar
1960	Mi libro de Historia y Civismo *Mi cuaderno de trabajo. Lengua nacional y escritura. Historia y Civismo	3°
1962	Mi libro de Historia y Civismo *Mi cuaderno de trabajo de lengua nacional, Historia y Civismo.	3°
1972	Ciencias sociales	3°
1982	Ciencias sociales	4°
1988	Ciencias sociales	3°
1993	Libro de historia por cada estado del país, e.gr., Guanajuato. Historia y Geografía. Jalisco. Historia y Geografía	3°
2008	Historia	4°
2011	Historia	4°
2014	Historia	4°
2018	Historia (reimpresión)	4°
2019	Historia	4°

Fuente: Elaboración propia con información tomada de CONALITEG

La información que se muestra previamente da cuenta de lo siguiente: después de la creación de la CONALITEG se han producido 11 generaciones de libros de texto para la enseñanza de la Historia que comprenden el periodo de 1960 a 2019. Los primeros libros de texto para impartir historia en educación primaria compartían espacio y contenidos con la asignatura de civismo que, en ese entonces, se consideraban complementarias. Además, había un material adicional, el cuaderno de trabajo con ejercicios prácticos para afianzar los conocimientos presentados de manera teórica en el libro de Historia. Para el año y la generación de libros correspondiente a 1972 hubo un cambio significativo: los cuadernos de trabajo se suprimen y los libros destinados al conocimiento histórico no existieron como tal, con ello, la Historia se subordinó a los libros que te-

nían el rótulo de Ciencias Sociales, en los cuales se encuentra un breve apartado final que se denomina: “Somos mexicanos”⁵, en este se encuentran los temas relacionados con la Historia de México como un territorio que ha atravesado diversos cambios y situaciones desde el periodo mesoamericano hasta su conformación como nación. La modificación se mantiene vigente durante poco más de una década.

Luego de una reforma en materia educativa se realiza una nueva generación de libros de texto en 1993, esta es una de las más importantes ya que implementa la creación de un libro enfocado a la Historia en un contexto más regional, esto es; se editan libros por cada entidad federativa del país. La vigencia de esos materiales se mantiene hasta el año 2008, en donde, nuevamente, hay una reforma que marca el inicio de un currículo educativo que se mantiene hasta el día de hoy. Se suprimen los libros de historia por cada estado de la república y se separan los contenidos, así la enseñanza de la Historia ya no comparte espacios con Civismo ni con Ciencias Sociales. Para el año 2018 hubo una reforma que únicamente significó cambios para los dos primeros años de enseñanza y se hizo una reimpresión de los materiales (para el resto de los grados) que abarcaban de tercero a sexto grado.

En el caso de México “los temas de historia en los LTG (libros de texto gratuitos), en la mayoría de las generaciones se encuentran organizados en: México Precolombino, Conquista de México, Colonia, Independencia, México Independiente, Reforma, República Restaurada, Porfiriato, Revolución, México de las Instituciones (1920-1970) y finalmente México Contemporáneo”⁶. El espacio y tiempo en el que tienen lugar los acontecimientos que relatan la historia del país está segmentado en pequeñas partes. Se avanza desde el pasado hacia el presente. Los acontecimientos se muestran como una sucesión con fechas y momentos trascendentales que dieron paso, o propiciaron, las condiciones para una nueva etapa.

5 Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, *Libro de texto de tercer año Ciencias Sociales*, México: CONALITEG, 1972, p. 97.

6 Hernández Vázquez, Diana, “Historia de México en los libros de texto gratuitos: permanencia y desvanecimiento de personajes históricos”, en *Revista Vinculando*, 2019, p. 8.



Entender la Historia a partir de sus concordancias de tiempo y espacio fechadas, ubicadas linealmente supone iniciar un viaje hacia el pasado, revisar lo que ha acontecido para saber cómo llegamos aquí, centrarnos en el presente y tener una aproximación hacia lo que sería el futuro. Para las generaciones de alumnos que estudiaron en el periodo de 1960 a 1988, el presente constituía parte de esos años, en cambio, para los alumnos que lo hicieron en el 2000 o 2011, los años 90 constituyen parte de un pasado. Así, a lo largo del tiempo, los presentes han de transformarse en futuros, que posteriormente serán presentes y luego pasados. Se tiene entonces, una clara certeza de lo que ha sucedido en los pasados, pero no una idea concisa sobre lo que ha de ser el futuro, esto visto desde la temporalidad horizontal trazada por la línea de tiempo en la que se coloca la tríada: pasado-presente-futuro.

Ahora bien, la temporalidad no se entiende de la misma manera para todas las sociedades, no obstante, el modelo propuesto en los libros de Historia en México sí responde a la tríada mencionada, esto debido a que “la concepción del tiempo que ha ido generando la cultura occidental—como un proceso lineal y progresivo, dotado de un principio y un final— ha facilitado el desarrollo de una concepción de la historia dotada asimismo de un origen,

un desarrollo y un final. De hecho, la aparición de nuestra concepción lineal del tiempo y, por lo tanto, de la historia se vincula con el desarrollo de la idea de progreso y con el análisis del comportamiento de las sociedades a lo largo del tiempo”⁷. La representación de la historia a partir de una linealidad implica considerar muchos acontecimientos ocurridos en un pasado que no pueden conocerse, si no es a través de los libros. Se fijan posiciones y temporalidades en función de personajes, lugares, momentos, etc., con la finalidad de explicar el papel que desempeñó cada persona en el relato. Es decir, ¿cómo era el lugar de los hechos?, ¿qué ocurrió previamente para que se desarrollara de esa manera el acontecimiento y el desenlace? En este sentido, la Historia parece estar planteada para responder qué pasó, cómo, cuándo y dónde. Los relatos construyen la Historia a partir de los protagonistas, de la confrontación con los otros, la figura de los héroes en contraposición con los vencidos, los pueblos que fueron liberados, los que fueron exterminados, personajes plasmados como villanos o antagonistas.

Los hechos históricos se muestran a los alumnos para ser memorizados, al menos, los más trascendentes y se refuerzan por medio de una conmemoración que incluye diversas actividades como festivales, lecturas de efemérides, cabalgatas alusivas a ciertas fechas, suspensión de clases, entre otras. Las mencionadas acciones contribuyen a reforzar las distintas funciones sociales de la historia, a saber: “patriótica, propagandística, ideológica, científica, de memoria histórica”⁸. Los libros de texto en educación primaria están diseñados para consolidar, en mayor medida, la función de memoria histórica y patriótica pues repetidamente se hace énfasis en considerar a México no solo como un país, sino como la casa común de los ciudadanos que habitan en el territorio. En el libro de texto de 1960 para cuarto año, en el primer capítulo que lleva por nombre “Localización de nuestro país” hay una breve frase que dice “México es tu patria, tu casa”⁹.

7 Prats, Joaquim y Santacana, Juan, “¿Por qué y para qué enseñar historia?”, en Rodríguez Gtz., Leopoldo y García García, Noemí (coords.), *Enseñanza y aprendizaje de la Historia en la Educación Básica*, México: Secretaría de Educación Pública, 2011, p. 19.

8 *Ibidem*, p. 23.

9 Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, *Historia y civismo. Cuarto grado*, México: Conaliteg, 1960, p. 11.

En el libro de 1988 para tercer año, hay un apartado que se denomina “Somos mexicanos”, a continuación, se cita un fragmento de su contenido: “Los mexicanos respetamos los símbolos patrios y nos sentimos orgullosos de ellos. La bandera y el himno nacional están presentes en todas las ceremonias cívicas nacionales”¹⁰. En los dos ejemplos mostrados se observa que la figura de la patria es primordial para edificar un significado en torno a México como un país que forma su memoria histórica a partir del respeto hacia la patria, del sentimiento de pertenencia al territorio que más que un espacio geográficamente localizado, es un hogar.

La historia es posible a partir de su diferenciación y confrontación con la otredad creando así imágenes, representaciones, narraciones que hablan de nuestra historia y de las otras historias. En palabras de Marc Ferro: “no nos engañemos: la imagen que tenemos de otros pueblos y hasta de nosotros mismos, está asociada a la Historia tal como se nos contó cuando éramos niños. Ella deja su huella en nosotros para toda la existencia. Sobre esta imagen, que para cada quien es un descubrimiento del mundo y del pasado de las sociedades, se incorporan de inmediato opiniones, ideas fugitivas o duraderas, como un amor..., al tiempo que permanecen indelebles, las huellas de nuestras primeras curiosidades y de nuestras primeras emociones. Son esas huellas las que es preciso conocer, o reencontrar, las nuestras, las de los demás”¹¹. México y su historia a través de los libros de texto se presentan como un pilar de la educación primaria para facilitar a los alumnos la comprensión del pasado y del presente, con la finalidad de adquirir valores, nociones, facultades y habilidades que permitan a los alumnos identificarse como ciudadanos mexicanos que, además, están orgullosos de su pasado.

10 Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, *Ciencias Sociales. Tercer grado*, México: Conaliteg, 1988, p. 107.

11 Ferro, Marc, *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, México: FCE, 1990, p. 6

Reflexiones finales

A varias décadas de su implementación en las aulas, los libros de texto siguen siendo el principal material de apoyo para los docentes en México, esto debido a que continúan distribuyéndose de manera gratuita en el país. Si bien, ha habido modificaciones a sus contenidos temáticos, permanece la esencia principal y propósito para el que fueron diseñados en 1959; homogeneizar la información que se difunde en las escuelas primarias para los alumnos. La enseñanza de la historia en México representa el vínculo principal de los alumnos con un pasado acerca de su propia condición como mexicanos. Los libros de texto están diseñados a manera de manuales didácticos que permitan a los estudiantes interactuar con las voces de los protagonistas, los espacios, fechas, encuentros y desencuentros de la historia que se les presenta por medio de bloques temáticos.



En los libros de texto se muestran los grandes momentos que hicieron posible la creación de México como un país independiente, se analizan las tensiones temporales, se explican las causas, consecuencias de los problemas sociales a los que se enfrentaron los antiguos protagonistas de la historia, asimismo permiten la construcción de

esquemas que den cuenta de las diferencias entre acontecimientos. La historia como asignatura conduce a los alumnos a diversos momentos contextualizados que permiten la identificación de fechas, cambios, protestas, revoluciones, implementación de modelos de gobierno, tratados, conflictos, entre muchos otros temas que ayudan a los alumnos a entender y relacionar los hechos históricos que hicieron posible la construcción del México en el que habitan. Estos libros, desde su diseño, están orientados específicamente a delimitar los acontecimientos en función de la diada pasado-presente, misma que sirve como parteaguas para la construcción de la línea temporal que incluye también la noción del futuro que no es tratada a profundidad en los libros justamente por la linealidad desde la cual se concibe.

Construir el pasado y el presente por medio de los libros de texto supone una guía que conduce de la mano a los alumnos por fechas, nombres, referencias, lugares que tienen como finalidad reforzar la identidad nacional, el patriotismo, el sentido de pertenencia al país, entre otros, ayudar a la memorización de acontecimientos, celebración y conmemoración de eventos específicos pero relacionados con la cimentación de México como nación. Estos contenidos son, a su vez, los mismos para los estudiantes del norte, del sur y del centro del territorio nacional, así, la versión de la historia pretende plantearse como unívoca desde la visión de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos y la Secretaría de Educación Pública que son las instituciones a cargo de la edición y distribución de estos libros.



Bibliografía

- Barriga Villanueva, Rebeca, “Los libros de texto gratuitos en su 60 aniversario”, en *Otros Diálogos de El Colegio de México*, No 9, México: El Colegio de México, 2019
- Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, *Ciencias Sociales. Tercer grado*, México: Conaliteg, 1988
- Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, *Historia y civismo. Cuarto grado*, México: Conaliteg, 1960
- Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, *Libro de texto de tercer año Ciencias Sociales*, México: CONALITEG, 1972, p. 97.
- Ferro, Marc, *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, México: FCE, 1990, p. 6.
- Giesecke, Margarita y Mojica Cardozo, Juan Carlos, “Currículos y planes de estudio para la enseñanza de la historia”, en Fabara Garzón, Eduardo (coord.), *Así se enseña la historia para la Integración y la Cultura de la Paz/ Convenio Andrés Bello*, Bogotá: El convenio, 1999
- Hernández Vázquez, Diana, “Historia de México en los libros de texto gratuitos: permanencia y desvanecimiento de personajes históricos”, en *Revista Vinculando*, 2019
- Latapí Sarre, Pablo: “Un siglo de educación nacional: una sistematización”, en Latapí Sarre, Pablo (coord.), *Un siglo de educación en México*, t. 1, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Biblioteca Mexicana, Serie Educación y Pedagogía), 1998
- Prats, Joaquim y Santacana, Juan, “¿Por qué y para qué enseñar historia?”, en Rodríguez Gtz., Leopoldo y García García, Noemí (coords.), *Enseñanza y aprendizaje de la Historia en la Educación Básica*, México: Secretaría de Educación Pública, 2011
- Sigüenza Orozco, Salvador. *La enseñanza de la historia, por qué y para qué*, México: Oaxaca en el tiempo, 2017

Historiología



Reflexiones sobre la narración histórica (II)

Vidzu Morales Huitzil

*El [ser humano] no digiere en su
inteligencia sino lo que mastica con el
auxilio de su lengua materna.*

Ignacio Ramírez *

Este breve escrito es, en primer lugar, una serie de reflexiones sobre el proceso de la escritura histórica desde ciertos basamentos gramático - lingüísticos, lo que conlleva al segundo punto, es decir, se apela a los historiadores para acercarse a los estudios de dicha índole, dada su repercusión en el oficio de la Historia.

El proceso adquisitivo del lenguaje y sus fundamentos gramaticales durante el desarrollo individual, van aunados a una conciencia temporal y espacial, misma que se utiliza para la comprensión del devenir histórico. Por ende, el acto de hablar y su teorización, nos darán fundamentos para acercarnos, con mayor claridad, al proceso de aprehensión crónica y de la escritura de la Historia. De ahí, la necesidad de comprender la operatoriedad que se objetiva mediante la péndola del historiador, debido a que “todo idioma, [...] posee un repertorio limitado, de fórmulas estructurales que no agotan la vasta complejidad de nuestra vida interior”¹, v.gr., O’ Gorman por medio de la

semántica y sintaxis española dilucida rincones de la factualidad histórica que Reinhart Koselleck no, y viceversa (no me refiero a la capacidad de estos historiadores, sino a las posibilidades materiales y tecnológicas que fungen como sustrato del idioma en el que plasman sus ideas).

Para el estudio del entramado histórico lo que se debe realizar es concatenar las formas dadas por y para una comunidad lingüística, y lograr, mediante la morfo-sintaxis de nuestro idioma, la nominación de tiempos pretéritos. Tomando en cuenta, que el inquirir histórico “necesita a menudo distinguir matices de significación para los cuales el idioma no ha elaborado fórmulas especiales de estructura.”², empero, también debemos valernos de formas o modelos existentes que nos brinden la fuerza necesaria para interpretar y desentrañar la factualidad (esto es lo que permite nuevas modalidades del lenguaje y su constante mudabilidad). Por ende, en la escritura de la His-

* Ramírez, Ignacio, *Obras Completas*, México: Oficina de la Secretaria de Fomento, 1889, p. 784

1 Gaya, Samuel, *Curso Superior de Sintaxis Española*, España: Editorial Spes, 2003, p. 7

2 *Ibidem*, p. 11

toria “toda oración (no es solamente), una unidad de atención revelada por la curvatura melódica, siendo también una unidad de sentido, con las cuales declaramos, deseamos, preguntamos o mandamos algo”³; el entendimiento y la intensión expresiva permiten conglomerar la aprehensión de unidades factuales que se ensancha o contrae respecto a la profundidad interpretativa del historiador. En consecuencia, estas figuras se erigen mediante el uso de verbos incoativos, en donde se consigue atender, cómo los actos se distienden de una matriz y se desarrollan en el tiempo (v. gr., la conquista del altiplano central mexicano, por Hernán Cortez, inició en 1519), lo que posibilitará al historiador concretar ciertas ligaduras de tiempo que armonicen con su estudio.

Las modalidades del escrito histórico, “se organizan internamente con arreglo a valores psíquicos, entre ellos, y preferentemente, las leyes lógicas del juicio, y por último la expresión gramatical”⁴; de esto, comprendemos que la escritura de la Historia exige frases para su impacto retórico, la oración para desentrañar los fundamentos crónicos, la pluralidad gramatical para evocar un discurso unitario, y el uso verbal para aprehender la acción y las fluctuaciones espacio – temporales. Debemos tener en cuenta que la escritura histórica, en su forma más simple, depende “1) de la calidad psicológica del juicio, es decir, de la actitud del que habla <<exclamativa, dubitativa, etc.>>; y 2) de la naturaleza del predicado y el sujeto <<transitivas, intransitivas, etc.>>”⁵. El primero de estos puntos recuerda a la posibilidad de enfatizar ciertos constitutivos asintóticos del entendimiento respecto a la operatoriedad pretérita, que abundan en el hecho (como probabilidad de este), empero, también en su cuestionamiento, v.gr., ¿Cuáles fueron las condiciones etiológicas que permitieron el bautismo del rey Clodoveo el 25 de Diciembre del año 499? Por lo tanto, en este primer punto tenemos el aspecto optativo y exhortativo, que el historiador puede objetivar gráficamente en su obra; véase la frase ciceroniana *Historia est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*, que tiene un posicionamiento praxeológico, respecto al tiempo,

mediante una modalidad axiológica, v.gr., ¡Ojalá que améis a la humanidad, después de observar las desgracias y magnificencias del pasado!



Por su parte, en el segundo punto observamos la oración atributiva, en la cual el historiador puede hacer gala de los accidentes o cualidades esenciales de los sujetos, el acto de estos en el tiempo (oración predicativa), o el deslinde de las situaciones factuales pretéritas. A su vez, dota de operatoriedad analéptica a la conjetura, considerando una nueva interpretación del pasado, y con ello, el uso del verbo ser, por otro escritor de la Historia, hace permisible la disputa en torno a los contornos gnoseológicos, dado unos agentes crónicos específicos. En esta condición, el complemento directo permite reconocer las acciones transitivas de los sujetos en el tiempo, el complemento indirecto, forma la condición oblicua del hecho, y los complementos circunstanciales, constituyen los elementos por los cuales transitan la acción verbal y el sujeto, acaeciendo novísimas modalidades y, con ello, actualizando el mundo. Fortasse, el historiador deba tener en cuenta que dichas modalidades del acto, aunadas a la condición de sinonimia, crean nuevos surcos de la reflexión y la interpretación, con el fin de que su discurso no sucumba en un equivocismo semántico respecto a las modalidades morfosintácticas.

3 *Ibidem*, p. 19

4 *Ibidem*, p. 25

5 *Ibidem*, p. 37

De ello, debemos reconocer que los elementos sintácticos nos permitirán erigir nuevas posibilidades en el discernimiento del acto pretérito, donde “los sustantivos, adjetivos y verbos restringen su extensión y aumentan en cambio su comprensión; es decir, limitan el número de casos individuales a que se extienden”⁶. Asimismo, podemos tener en cuenta, en la escritura de la Historia, los morfemas invariables; como es el caso del genitivo objetivo (donde la condición genitiva es agente y creadora del sujeto oracional), v. gr., el 14 de Julio de 1789 el temor del pueblo armado fue ingente en el gobernador de la Bastilla, Bernard-René Jordan de Launay; o bien la del genitivo subjetivo (condición genitiva que encarna la entidad poseedora del sustantivo advocado), v.gr., los pensamientos de Luis XVI, quien se encontraba ante la guillotina, en la mañana del 21 de enero de 1793.

Por su parte, la aprehensión factual y la emisión del juicio debe fundamentarse en proposiciones probables, lo que exigirá que el historiador se valga de las perífrasis verbales, así, el futuro se construirá con el elemento regente de infinitivo + verbo en infinitivo (Julio César va a conquistar la Galia); el perfectivo (entiéndase por un acto de corta duración aludida al presente) con el verbo estar + gerundio (Julio César está conquistando la Galia); y el perfecto, se esgrime con el verbo haber + participio (Julio César ha conquistado la Galia). Pensar en ello es también reflexionar en la pasividad del agente que percibe (positiva, neutral, o negativamente) la condición factual; así, la voz pasiva que el historiador redacta en castellano es una perífrasis del verbo ser o haber más participio (Calígula es vituperado en el foro romano / El ejército de Aníbal ha sido derrotado en la batalla de Zama). Con ello, la significación verbal implica una expresión temporal y conciencia del mismo, donde las desinencias constituyen relaciones entre los puntos factuales, es decir:

Los tiempos no son, por lo tanto, valores fijos, sino modificaciones relativas del concepto verbal. Aun los que hemos llamado absolutos pueden desplazarse hacia el pasado o hacia el futuro, dentro de las conexiones temporales de la ora-

6 *Ibidem*, p. 91

ción en que figuran. Por ejemplo, el pretérito ha abandonado se convierte en futuro en la oración: Cuando veas que el mundo te ha abandonado, reflexionarás sobre la condición de los hombres. Todos los tiempos son aquí futuros; ha abandonado es un futuro⁷.

Esto último, nos remite al uso de la actualización pasada con sentido histórico denominada presente histórico; v.gr., Alejandro Magno vence en la batalla de Issos a Darío III en el 333 aC. De este modo, el presente histórico es “illud quod pro perfecto adhibetur, quo res vividus describitur”⁸ [aquel que se admite por perfecto, donde el facto es descrito más vívido]⁹, así la posibilidad de configuración pretérita, es aquí y ahora, articuladora de tiempos y espacios. Sobre este tema, tenemos una excelente aportación en la *ueuemexicanemiliztlacuilolli* <<antigua historia mexicana del Códice Florentino, cuando se hace más vivo el pasado, mediante una factualidad presente y modulada en los semas tratados; v. gr., “Auh niman ye ic hualolini in ye ic hualcalaquizque nican Mexico. Niman ye ic mocecencahua, moyaochichihua – Y luego emprenden la marcha para entrar aquí a México. Entonces se arreglan, se atavían para la guerra”¹⁰. El presente histórico es un semi- presente distendido del presente - pasado en el eje enunciativo, que se concreta en las modalidades referidas del enunciador y el enunciatario. Estos desembragues enunciativos, propios de la proposición histórica, se desdoblan en diversos niveles, por lo que podemos atender al siguiente ejemplo: En el preámbulo de la batalla de Issos (333 aC.) Alejandro Magno observa el ejército de Darío III, habla a sus *hetairoi* (αἰρεῖται), y los interpela para confrontar el flanco diestro de sus oponentes. Este presente es un pasado desde la posición del enunciador, siendo a su vez axis de un futuro para el agente, como sería la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C., o bien, tener una relación con un pasado -pasado, del enunciador, respecto al nacimiento del general macedonio en el 356 aC. (condición que

7 *Ibidem*, p. 136

8 Guasch, A., *Gramática Latina*, Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu e Hijos, 1940, p. 156

9 Traducción del autor de este artículo.

10 Sullivan, Thelma, *Compendio de la Gramática Náhuatl*, México: UNAM, 1998, p. 75

permite su desglosamiento reiteradamente). Por consiguiente, los periodos oracionales (asindéticos o polisindéticos) y la subordinación permiten refrendar la analogía factual; ya que “la hegemonía psíquica que una oración ejerce dentro de su periodo hace desaparecer la línea divisoria entre la yuxtaposición, coordinación y subordinación”¹¹.



Por esta razón, la apelación a estas construcciones temporales, exigen de nuestra péndola, la relación entre el *facto* y las intuiciones verbales del tiempo, y si el historiador busca poner puntos de encuentro con la factualidad, recurrirá a las coordinadas copulativas, que con la modulación sincategoremática, permite a singulares y particulares actualizar, diegéticamente, novísimas interpretaciones con aspecto circunstancial (modo, tiempo y espacio). El historiador ante su acercamiento gramatical o morfosintáctico debe comprender que “el lenguaje es demasiado complejo para ser descrito completamente”¹², y la existencia histórica subyacente se da conforme a la dialéctica categorial. Por ende, debemos considerar “cada oración como una secuencia de fonemas finitos en longitud”¹³, *ergo*, se

expone la limitación de la representación vocálico – consonantal respecto al *facto*. De este modo, en la escritura de la Historia, el aspecto morfosintáctico devela una estructura que emana del discernimiento histórico (tanto del que escribe como de la temporalidad referida), donde la forma y el significado se adhieren, exponiendo una cronicidad referente al punto de inteligibilidad del *facto*.

El historiador, al reconocer el diagrama sintáctico, constituye la condición descriptiva del lenguaje, lo que le permite conducir el significado espacio – temporal mediante una derivación de los fundamentos lingüísticos (“esta distinción entre formaciones obligatorias y transformaciones optativas nos lleva a establecer una distinción fundamental entre las oraciones de la lengua”¹⁴). Por ende, la capacidad de plasmar un fragmento crónico se encuentra netamente ligada a los niveles gramaticales e in – gramaticales; extendiendo una partícula de la condición en sí y representando una idea histórica mediante unidades oracionales. Por lo tanto, para comprender la significación histórica tenemos que tener en cuenta que:

- (i) dos locuciones son fonéticamente distintas sí (y sólo sí) difieren en su significación
- (ii) los morfemas son los elementos más pequeños que tienen significación
- (iii) las oraciones gramaticales son aquellas que tienen significatividad semántica
- (iv) la relación gramatical sujeto – verbo (es decir, *FN – FV* como análisis de *S*) corresponde a la “significación estructural” general actor – acción
- (v) la relación gramatical verbo – objeto (es decir, *Verbal – FN* como análisis de *FV*) corresponde a la “significación estructural” acción / meta o acción / objeto – de – la – acción
- (vi) la oración activa y la pasiva correspondiente son sinónimas¹⁵

11 Gaya, *op. cit.*, p. 240

12 Chomsky, Noam, *Estructuras Sintácticas*, México: Siglo Veintiuno Editores, 2004, p. 31

13 *Ibidem*, p. 25

14 *Ibidem*, p. 63

15 *Ibidem*, p. 114

Estas condiciones permiten reconocer la significación variable, invariable, de periodo, transitiva e intransitiva, exponiendo que la estructura crea tensiones de representación, erigiendo conciencia de que las modalidades lingüísticas como instrumentos proyectan “el uso del lenguaje, es decir, el proceso de comprender las oraciones”¹⁶ dado un eje gnoseológico determinado.

Por ende, la polisemia abre nuevas posibilidades de crear e interpretar el hecho, empero, debe existir una postura análoga que admita su adhesión en el escrito histórico. En este último, se encuentran “cuatro tipos de asociaciones: el sentido base, el sentido contextual, el valor expresivo, y el valor sociocultural”¹⁷, de ello, los primeros dos tienden más al significado, el penúltimo a la estética y el último, a su ejercicio praxeológico. Así, el uso cotidiano o frecuentativo de una terminología, que respecta al sentido histórico, permitirá una adecuación del significado conforme a la conciencia espacio – temporal del individuo.

En consecuencia, subyace la necesidad para el historiador de acercarse al lenguaje y a la gramática, debido a que la interpretación, “en el sentido griego, no abarca sólo la comprensión, sino también la expresión”¹⁸. La palabra se relaciona con el hecho, y el sentido alude a la operatoriedad histórica, porque el habla y el escrito constituyen una cronicidad respecto a la operación factual. Así, la acusación del espacio – tiempo va de la mano con su significación, lo que permite que su interiorización conceptual se manifieste mediante la verbalización exterior (oral - escrita). Donde el verbo y las constituciones sincategoremáticas restringen o amplían las posibilidades históricas; recordando que “el lenguaje físico (palabra) es lo que permitirá estudiar lo mental”¹⁹, y viceversa, dadas las condiciones dialógicas y materiales en las que se expresan. Es decir, entre significado y significante, hay una conformación de la factualidad inherente a su condición en sí, empero, no unívocamente, sino como fragmento temporal de una continuidad

y como concreción pretérita en su discontinuidad..

Con ello, el sustantivo como forma, dota de pasividad a la esencia del acto histórico, empero, sus límites rememoran una afirmación activa de la misma, produciendo una referencia a la existencia histórica. La voluntad de expresar la factualidad como exige la predicación de un posicionamiento conceptual respecto al develamiento crónico. Así, el lenguaje se vuelve histórico cuando pensamos en sus aristas sincrónicas y diacrónicas, siendo cada posicionamiento temporal, una factualidad, que concatena, mediante una objetivación gráfica, modalidades sincategoremáticas y categoremáticas. Estas consideraciones son asimiladas con cierta semejanza al acto, es decir, la configuración sintáctica es la proyección del mundo por parte del historiador con relación a otras concepciones y a su materialidad. Lo cual, permite una diegética conforme al posicionamiento factual; v.gr., el pluscuamperfecto respecto al pretérito perfecto y al futuro perfecto del futuro, en latín, corresponden al pasado – futuro de un pasado – pasado conforme al presente – pasado, y al futuro - pasado de un futuro-futuro que funge como presente – pasado conforme a la escritura.

Esto es lo que se denomina *consecutio temporum*, o concordancia temporal, que constituye el eje sintáctico de donde se desplaza la acción verbal mediante segmentos temporales, permitiendo la traslación crónica y la simultaneidad de factualidades. Lo que podemos especificar de otro modo en este tipo de construcciones, es que “la expresión notifica en sentido amplio, una vivencia del mismo tipo, y en sentido estricto la vivencia llamada acto de dar sentido”²⁰. Donde la factualidad tiende a expandir su sentido en cuanto la generalidad y densifica su mismidad mediante su particularidad, así los modos morfosintácticos aluden a la función representativa y significativa respecto a la poli – factualidad. Ante ello, la escritura de la Historia conlleva un proceso “entre el acto de dar sentido, la intención considerada como una vivencia que otorga significación a unos determinados signos, y la significación como unidad”²¹. De este modo, los estados operacionales tanto del que forja la Historia, como del que la plasma, se circunvalan a los modos implícitos – explícitos del significado,

16 *Ibidem*, p. 123

17 Guiraud, Pierre, *La Semántica*, México: FCE, 1994, p. 35

18 Beuchot, Mauricio, *Historia de la Filosofía del Lenguaje*, México: FCE, 2013, p. 36

19 *Ibidem*, p. 47

20 Rossi, Alejandro, *Lenguaje y Significado*, México: FCE, 2013, p. 67

21 *Ibidem*, p. 73

donde el lenguaje funge como punto primordial de la interpretación material y factual, “se dice entonces que la significación de una palabra consiste en su conexión con algo de lo cual es”²².



Con ello, las pautas del significado son parte de la densidad histórica, que la posiciona en los elementos referenciales del mundo, dinamizados a través de la experiencia y las categorías proferidas en oraciones o periodos. Así, la racionalidad del historiador se encuentra formada “en las imágenes auditivas y las imágenes motoras que determinan la articulación de los sonidos, siendo la fuente histórica de todo lenguaje y pensamiento”²³; donde la entidad gramatical se articula con el fin de ordenar y subordinar oraciones o periodos que, manifiestan una parte de la realidad crónica. Por ende, desde la palabra se busca plasmar el fundamento factual, siguiendo los lineamientos particulares que conciernen a nuestra prosa (modalidad, referencia, temporalidad, etc.) Así, los nominaciones empleadas como “<<Revolución francesa>>”, funcionan como sujetos lógicos para los atributos que los elaboran en términos de acontecimientos, estructuras, personajes, instituciones, etc., y que

22 *Ibidem*, p. 81

23 Sapir, Edward, *El Lenguaje: Introducción al Estudio del Habla*, México: FCE, 2013, p. 38

conforman sus sentidos²⁴, sin negar, el sustrato operatorio pretérito del cual emanan. En dichas peripecias de la escritura histórica, debemos de tener en cuenta que “los contenidos de representación han pasado por desplazamientos y sustituciones”²⁵ del significado, siendo primordial el deseo de plasmar posturas coherentes frente a los procesos acaecidos en el pasado (en este figura, lo importante se enfatiza por el enunciador, mediante el enunciado, con el fin de formar un cuadro inteligible del lector ante lo narrado).

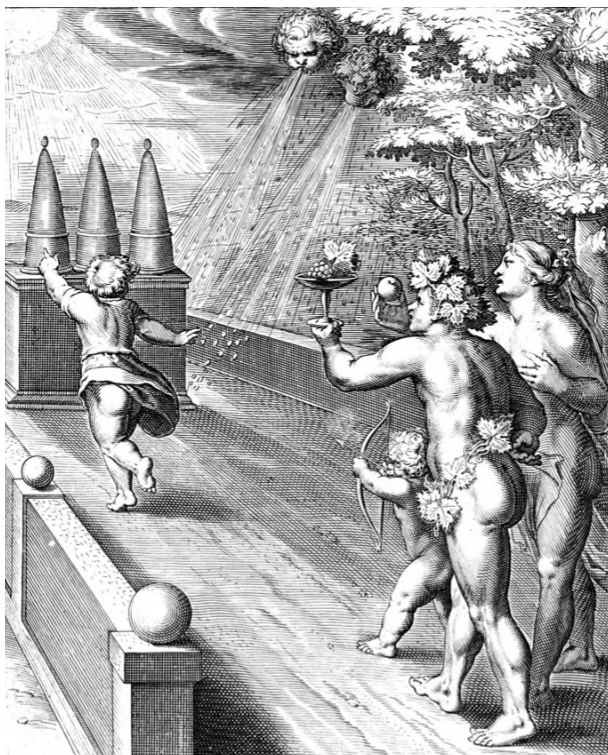
Ante estas posibilidades de la prosa histórica, tenemos en cuenta a los aspectos deícticos como modalidades de posibilidad atributiva que se densifican por el discernimiento y la adjudicación de significación crónica; v. gr., ayer aconteció x. Por ende, la escritura de la Historia tiene en sus sustrato lógico dichos nodos deícticos, que se van correlacionando dada la objetivación de determinados atributos, donde el agente enunciado y la modalidad enunciativa forman una condición muy sutil del proceso escritural que se densifica en la categorización espacio – temporal. El historiar es un conjunto de diégesis vinculadas, o desvinculadas, conforme a una entidad a la que se le relaciona, o no (por omisión o desconocimiento), con el actante. De este modo en la oración, “neque enim Cimoni fuit turpe, Atheniensium summo viro, sororem germanam habere in matrimonio, quippe cum cives eius eodem uterentur instituto.”²⁶ [Porque no fue infame para Cimón, sumo varón entre los atenienses, el casarse con su hermana de sangre, puesto que los ciudadanos tienen esta misma costumbre]²⁷, existen diversos nodos enunciativos que emanan de la péndola de Cornelio Nepote. De ello, podremos pensar que la escritura de la Historia se objetiva, en un segundo nivel de la lengua, densificada por su estructura gnoseológica, que, en tanto discurso, la sustenta. De esta forma, el actante tiende a ser significado gráficamente, respecto a unas coordenadas específicas, en donde la operatoriedad adquiere modalidades y tonalidades determinadas; v. gr., Robespierre

24 Vergara, Luis, *Paul Ricoeur para Historiadores*, México: Universidad Iberoamericana / Editores Plaza y Valdés, 2006, p. 46

25 Freud, Sigmund, *La Interpretación de los Sueños*: Volumen I, México: Editorial Lectorum, 2014, p. 25

26 Nepos, Cornelius, *De vitis excellentium imperatorum*, Villagarsiae: Typis Seminarii, 1758, p. 269

27 Traducción del autor de este artículo.



muda como actante entre el revolucionario o el tirano dependiendo de la péndola histórica.

Con ello, el tiempo en el nivel extradiegético, diegético e intradiegético se complejiza mediante la aprehensión de estas particularidades, v.gr., el “desembrague enunciativo temporal, nada impide articular el entonces, por ejemplo, según la relación anterioridad / posteridad, lo que permite, manteniéndose en el pasado, situar los acontecimientos unos en relación a otros”²⁸. Es en este punto, que se forman factualidades ampliadas y densificadas donde “todo segmento en imperfecto recupera en expansión el precedente del pasado simple, que es del orden de la condensación”²⁹, dando paso así, a una de las aristas de la tan compleja péndola histórica.

En la venerable Puebla de los Ángeles a los veinte cinco días del mes de Julio del año del Señor de dos mil veintidós



28 Courtés, Joseph, *Análisis Semiótico del Discurso*, España: Editorial Gredos, 1997, 17

29 *Ibidem*, p. 67

Bibliografía

- Alfonso el Sabio, *Prosa Histórica*, México: Ediciones Cátedra, 1990
- Baudouin, Charles, *Psicoanálisis del Arte*, Buenos Aires: Editorial Psique, 1955
- Benveniste, Émile, *Problemas de la Lingüística General I*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1997
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la Filosofía del Lenguaje*, México: FCE, 2013
- Chomsky, Noam, *Estructuras Sintácticas*, México: Siglo Veintiuno Editores, 2004
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México: Editores Mexicanos Unidos, 1990
- Courtés, Joseph, *Análisis Semiótico del Discurso*, España: Editorial Gredos, 1997
- De Dios, Juan, *Recuerdos de mi Vida: Cuentos, Diálogos y Narraciones Anecdóticos e Históricas*, México: Herrero Hermanos, 1907
- De Gómara, Francisco López, *Historia General de las Indias*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991
- Del Castillo, Bernal Díaz, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México: Editores Fernández, 1961
- Filinich, María, *Enunciación*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2004
- Freud, Sigmund, *La Interpretación de los Sueños: Volumen I*, México: Editorial Lectorum, 2014
- Freud, Sigmund, *La Interpretación de los Sueños: Volumen II*, México: Editorial Lectorum, 2014
- Gaya, Samuel, *Curso Superior de Sintaxis Española*, España: Editorial Spes, 2003
- Guasch, A., *Gramática Latina*, Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu e Hijos, 1940
- Guiraud, Pierre, *La Semántica*, México: FCE, 1994
- Heródoto, *Los Egipcios*, Madrid: Editorial Gredos, 2011
- Le Galliot, Jean, *Psicoanálisis y Lenguajes Literarios: Teoría y Práctica*, Argentina: Librería Hachette, 1977
- Nepos, Cornelius, *De vitis excellentium imperatorum*, Villagarsiae: Typis Seminarii, 1758
- Peñafiel, Antonio, *Nombres Geográficos de México*, México: Oficina Tipográfica de la Secretaria de Fomento, 1885
- Ramírez, Ignacio, *Obras Completas*, México: Oficina de la Secretaria de Fomento, 1889
- Reyes, Graciela, *Polifonía Textual: La Citación en el Relato Literario*, Madrid: Editorial Gredos, 1984
- Rojas, Mario, *Tipología del Discurso del Personaje en el Texto Narrativo*, en *Dispositio*, Michigan: Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan, Ann Arbor, No. 15-16, Otoño 1980-Invierno 1981

Rossi, Alejandro, *Lenguaje y Significado*, México: FCE, 2013

Sapir, Edward, *El Lenguaje: Introducción al Estudio del Habla*, México: FCE, 2013

Saussure, Ferdinand, *Curso de Lingüística General*, Argentina: Editorial Losada, 1945

Saussure, Ferdinand, *Escritos sobre Lingüística General*, España: Editorial Gedisa, 2004

Sullivan, Thelma, *Compendio de la Gramática Náhuatl*, México: UNAM, 1998

Vergara, Luis, *Paul Ricoeur para Historiadores*, México: Universidad Iberoamericana / Editores Plaza y Valdés, 2006



Propuesta conceptual para el estudio de la Historia (II): Sindéresis y factualidad

Vidzu Morales Huitzil

“πὼς ἄριστα τὸ τῆς φύσεως τέλος
συντηρήσει”.¹

Πλούταρχος

El vocablo sindéresis fue utilizado en la vetusta tradición grecolatina por el egregio escritor Lucio Mestrio Plutarco, en su insigne diálogo entre Μοσχίων y Ζεύξιππος (*Υγιεινά Παραγγέλματα*), como una suerte de deslinde del hacer y del saber (“*Τροφῆς ἀκορίην καὶ πόνων ἀοκνήν καὶ σπέρματος οὐσίης συντήρησιν ὑγιεινότατα εἶναι*”²). Este término, proviene del griego *συντήρησις* (preservación, cuidado, conservación) que en su acepción verbal *συντηρέω*, adquiere tanto el aspecto sémico de observar como el de vigilar. Es decir, es una operación que concreta el detalle (*συντήρησις*) al otear (*συντηρέω*) el tema en cuestión, que en el campo de la historiografía implicaría aspectos pre – objetuales, objetuales y post – objetuales, a saber: el desenvolvimiento de la sindéresis se concreta en la cribación de las determinaciones que componen el campo gnoseológico de la Historia.

¹ Plutarchi, *Varia Scripta, quae Moralia Vulgo Vocantur*, Lipsiae: Typis Caroli Tauchnitii, 1829, p. 300

² Plutarchi, *Varia Scripta, quae Moralia Vulgo Vocantur*, Lipsiae: Typis Caroli Tauchnitii, 1829, p. 1376

El segundo aspecto de la sindéresis, respecto a la factualidad, se concibe como conservación, cuando un autor se adscribe, en cierta medida, a una corriente historiográfica, es decir: la *συντήρησις* define las especies del género escritural referido, preservando en los agentes involucrados la actualización de una totalidad específica. Siguiendo el referente semántico, la sindéresis también implica una preservación de los materiales, que el historiador manipulará para objetivar gráficamente su quehacer académico.



La tercera acepción de *συντήρησις*, funge como una ablación frente a los posicionamientos acríticos, dado que su nominalización y verbalización son atingentes a la cribación. Por ende, lo que acontece como sindéresis en primera instancia, al distenderse en instituciones o morfologías sociales, generalmente no recusa en las operaciones de la misma *συντήρησις*, decantando en una suerte de artefacto ideológico que dista, en demasía, de una isotopía discursiva en torno a la factualidad histórica.

En cuarta posición, vislumbramos la sindéresis como axis de nuevas operaciones, en el momento en que el historiador toma conciencia de las limitaciones discursivas que plantean un orden con-causativo

de los procesos históricos. Así, la sindéresis, que ordena y presenta los materiales históricos de forma particular, posibilita, dada concreciones sociológicas, la formalización de una novísima especie o sub – especie que complejizará el género a tratar.

Finalmente, hay que tomar en cuenta que existen sindéresis de segundo orden, las cuales deslindan otros posicionamientos gnoseológicos, con ello, se desembraga la sindéresis histórica para re – articularse en un embrague inter – diegético, donde la concreción de la primera *συντήρησις* puede, o no, distar de esta segunda operación. De esta forma, el columbrar una *συντήρησις* histórica en una segunda operación, conlleva a determinar una sindéresis de primer orden en otra área del saber. Implicando que las discontinuidades y las continuidades entre géneros y especies escriturales exigen la cribación y, por ende, la sindéresis de una objetivación gráfica específica.

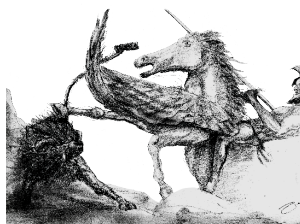
*En la venerable Puebla de los Ángeles a los
ocho días del mes de Febrero del año del Señor de
dos mil veintitrés*



Bibliografía

- Ankersmit, F.R., *Historia y Tropología: Ascenso y Caída de la Metáfora*, México: FCE, 2014
- Antonii, Nebrissensis, *Lexicon hoc est Dictionarium ex Sermone Latino in Hispaniensem*, Salamanca: S/I, 1492
- Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, México: Editorial Porrúa, 2010
- Bunge, Mario, *Epistemología*, México: Siglo Veintiuno Editores, 2002
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas (I – El Lenguaje)*, México: FCE, 1979
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas (III – Fenomenología del Reconocimiento)*, México: FCE, 1976
- Cicero, M. *Tulli Ciceronis Orationes et Epistolae Selectae*, Universidad de Michigan: Harold Whetstone Johnston, 1892
- De Certeau, Michel, *La Escritura de la Historia*, México: Universidad Iberoamericana, 1993
- Forcellini, Aegidii, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini: Sumptibus Baldwin et Cardock, MDCCCXXVIII
- Greimas, Algirdas, *Del sentido II: Ensayos semióticos*, Madrid: Gredos, 1989
- Greimas, Algirdas, *En Torno al Sentido*, Madrid: Editorial Fragua, 1973
- Greimas, Algirdas, *Semántica Estructural: Investigación Metodológica*, Madrid: Gredos, 1987
- Greimas, Algirdas; Courtés, J., *Semántica: Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*, Madrid: Gredos, 1979
- Plutarchi, *Varia Scripta, quae Moralia Vulgo Vocantur*, Lipsiae: Typis Caroli Tauchnitii, 1829

*Historia de las
Ciencias y
Humanidades*



El mito del civilizado: La “alteridad yo-otro” en los conceptos malsonantes desde la etimología helena

Uri Márquez Mendoza

1. Introducción. Presentación del equívoco

El “habla popular” era espontánea, es decir, externa a la estructura del discurso, y debía ser sometida, como toda instancia de lo “natural”, al orden del artificio. En el fondo, la autoridad del sujeto de la gramática se fundamenta en una noción de lo “popular” como naturaleza “bárbara” y de la lengua “natural” como materia contingente que debía ser dominada por los medios de la racionalidad

Julio Ramos

Una de las reivindicaciones del movimiento urbano de las feministas radicales en México ha sido la autodenominación conceptual a partir de las groserías proferidas por el patriarcado, como herramienta de autodeterminación “simbólica”, en realidad, lo “simbólico”¹ es enten-

¹ Lo simbólico no es aquella relación noemática dada, ni una entidad etérea, sino que parte de: su naturaleza “técnico cultural” (institucional, por ejemplo) en virtud de la cual diremos que los símbolos son causados (o producidos) por la actividad (lógica, tecno-lógica) humana y, a la vez son de algún modo causantes o determinantes en algún grado del objeto al cual simbolizan (y que eventualmente, podría ser el propio sujeto estable, en los mandalas)...En virtud de esta condición técnica y práctica, agible o factible, que atribuimos al concepto de símbolo, cabría decir que el símbolo incluye un logos (λόγος = ensamblamiento, reunión organizada, “racional”, no en el sentido del formalismo intelectualista, sino en el sentido estoico, que cubre incluso a los mitos, o a los rituales mágicos o religiosos): συμ-βαλλεῖν dice, en efecto, con-posición, confluencia, pacto, tratado (“símbolo de la fe”). Un símbolo es sin duda un signo, pero no precisamente un signo sustitutivo, el concepto de signo sustitutivo se enmarca más bien en el contexto diamérico constituido por una esfera de símbolos: lo que es sustituible es un símbolo por otro símbolo –el interpretante, la variable por su argumento, la moneda por el valor de cambio de la mercancía– pero no el símbolo por su objeto, lo determina, lo “causa”. (Bueno, 1980).

dido como un requisito de la irracionalidad auto-ejercida, es decir, el intento de configurar una razón ideológica: « La théorie de l'histoire de la pratique théorique, nous fait comprendre comment sont produites, dans l'histoire de la succession de différents modes de production, les connaissances humaines, d'abord sous la forme de l'idéologie, ensuite sous la forme de la science »².

Las expresiones de reivindicación conceptual aluden a un proceso de propaganda que en tiempos de conflicto se revela como enajenación de aquellos que están al margen bélico (procesos verbales conductuales activos)³, trabajo de propaganda, que conlleva contradicciones sociales, una de ellas es la fisura del rostro⁴ en la interacción con otros grupos sociales ajenos a la ideología en busca de cohesión. Empero, la reivindicación conceptual “simbólica” de las feministas mexicanas en las ciudades, es, en efecto, un retorno a la ontología de la alteridad en el pensamiento heleno, donde la relación “domesticados” (adjetivo ἡμερα) y “salvaje” (entidad ἀγρία, aunque también el adjetivo ἄγριος / ἀγρικώς) no poseía la compatibilidad antónima, que hoy se le atribuye; es más, la relación de antónimo parece forzada por la reducción de su acto de habla en zonas rurales durante el siglo V o IV BCE, sin embargo, sostengo que se trataría de una hipótesis no justificada.

Esta relación de antónimo se caracterizó por una ausencia de blending tropológico y/o socio-conductual que se establece de manera posterior a su conversión nominalizada en lenguas romances, por ejemplo, visibilizada en el bestiario medieval que es antecedente de la visión dicotómica de la alteridad. El conceptual blending es aquel que hace más fácil establecer una correspondencia de tipo ontológico, como lo señala Roger Bartra en *El mito del salvaje*:

A primera vista, el mito del hombre salvaje parece ser un ejemplo perfecto para ilustrar la conocida definición estructuralista: “la finalidad del mito es proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción” . En efecto, el rígido y jerarquizado sistema cristiano impedía pensar en una continuidad entre el hombre y las bestias; sin embargo, el hombre salvaje era un ser mítico ubicado a medio camino entre lo animal y lo humano, era una bizarra mezcla de bestialidad y civilización cuya lógica aterradora—y simbólica—permitía pensar en, y sobre todo sentir , los estrechos nexos que unen la naturaleza con la cultura⁵

2 Althusser, L.; Balibar, É. *Lire le Capital*, Paris : Petite collection Maspero, 1973, pp. 74-75

3 The primary distinction that language marks here is a role difference between the two entities exerting the forces. One force-exerting entity is singled out for focal attention -the salient issue in the interaction is whether this entity is able to manifest its force tendency or, on the contrary, is overcome. The second force entity, correlatively, is considered for the effect that it has on the first, effectively overcoming it or not. Borrowing the term from physiology where they refer to the opposing members of certain muscle pairs, I call the focal force entity the Agonist and the force element that opposes it the Antagonist. In the system of diagramming used throughout the chapter to represent force-dynamic patterns, the Agonist (Ago) will be indicated by a circle and the Antagonist (Ant) by a concave figure, as shown in (2a) (Talmy, 2000).

4 Una conversación se desarrolla a través de la acción conjunta de todos los participantes mientras socialmente determinan (o intentan determinar) sus propias acciones y las ajenas. Una acción del habla puede convertirse en determinado acto de habla si se toma como tal por todos los participantes. Evoluciona y cambia al desarrollarse la conversación. Esta forma de pensar los actos de habla permite que múltiples actos de habla se completen en lo que se dice y que todo acto de habla en lo que se escucha sea esencialmente anulable (cf. Muhlhausler y Harré, 1990; Pearce, 1989). (Davies and Harré, 1990). Erving Goffman en *Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior* señala: The combined effect of the rule of self-respect and the rule of considerateness is that the person tends to conduct himself during an encounter so as to maintain both his own face and the face of the other participants. This means that the line taken by each participant is usually allowed to prevail, and each participant is allowed to carry off the role the appears to have chosen for himself. A state where everyone temporarily accepts everyone else's line is established. This kind of mutual acceptance seems to be a basic structural feature of interaction, especially the interaction of face-to-face talk (1967).

5 Bartra, R., *El mito del salvaje*, México: FCE, 2012, p. 93

Los términos helenos presentan una incompatibilidad ontológica que está evidenciada en los accidentes gramaticales (de género) en: 1) el adjetivo, los domesticados (ἡμερα), que indica conceptos abstractos (género neutro) y 2) el agreste (ἀγρία) que presenta un género femenino marcado, propio de la materia geo-terrestre, no de lo abstracto. Los géneros masculino y femenino están en la materia, no así el neutro que refiere más a la condición de pensamiento abstracto y recordemos que los griegos fueron los primeros en discernir la materia teorética de la materia en sí, pese a la inconsistencia y contradicciones del verbo⁶:

Pitágoras, heredero de Egipto, de Babilonia, etcétera, no bien logra concebir el número como una entidad distinta de los objetos numerados, cuando ya, atribuyéndoles una sustantividad mística, penetra en su anatomía ideal y, desde el núcleo de la aritmética, la geometría y la acústica, intenta proyecciones universales que, en lo extenso, abarcan el cielo y, en lo intenso, quisieran atravesar el alma. Platón construye ya una filosofía matemática, donde se percibe el germen de una metodología universal, en cuya investigación los intérpretes llegan casi al moderno idealismo crítico⁷



6 Al contrastar la realidad, la reduce a la materia, la forma, el movimiento; a la física, en suma, aunque no llega todavía —antes de los atomistas— a la noción clara del espacio; y busca algún agente único que será la esencia divina, ya reduciendo a uno los antiguos elementos de aire, agua, tierra y fuego —que después resucitará la doctrina de Empédocles—, ya sustituyéndolos por algún otro principio como el infinito. Pero nótese que la materia de los presocráticos es mucho más que la materia de nuestra física, mucho más que esta materia estable evocada aún por la palabra “madera”. Aquella madera todavía es árbol, no tronco muerto: crece, se transforma, a veces se la llama “virtud”, y hasta se la considera como “una mente corpórea, aunque sutil”. Y en cuanto a los elementos mismos, designados con un término no comprometedor que equivale a “letras del alfabeto”, ya los considera Empédocles como “raíces”, ya Anaxágoras como “semillas”. Nunca es cabal el trasiego de aquellas palabras dentro de los moldes modernos: hay que interpretar y no meramente traducir (Reyes, 1997)

7 Reyes, A., *Obras completas T. XV: El Deslinde Apuntes para la teoría literaria*. México: FCE, 1997, p. 307-08

La alteridad u otredad fue un fenómeno social de estudio relevante en los años ochenta, su estudio estaba acompañado de herramientas psicoanalíticas y sociológicas que, en su momento, explicaban la relación prima causa de un 'yo' respecto a un 'otro', por ejemplo, el postulado de condiciones psicológicas referidas a un mundo interno que primaba la relación entre represión y consciencia, como nos dice Sigmund Freud al hablar de localismo psíquico que:

corresponde entonces a un lugar en el interior de un aparato, en el que se produce uno de los estadios previos de la imagen. En el microscopio y el telescopio, como es sabido, estas son en parte unas localizaciones ideales, unas zonas en las que no se sitúa ningún componente aprehensible del aparato. Juzgo superfluo disculparme por los defectos de este símil y todos los del mismo tipo. Tales analogías no persiguen otro propósito que servirnos de apoyo en el intento de hacernos comprensible la complejidad de la operación psíquica descomponiéndola y atribuyendo a componentes singulares del aparato cada operación singular... Imaginamos entonces el aparato psíquico como un instrumento compuesto a cuyos elementos llamaremos instancias o, en beneficio de la claridad, sistemas. Después formulamos la expectativa de que estos sistemas han de poseer quizás una orientación espacial constante, al modo en que los diversos sistemas de lentes de un telescopio se siguen unos a otros. En rigor, no necesitamos suponer un ordenamiento realmente espacial de los sistemas psíquicos. Nos basta con que haya establecida una secuencia fija entre ellos, vale decir, que a raíz de ciertos procesos psíquicos los sistemas sean recorridos⁸.

Los estudios posteriores ampliaron el alcance de la explicación de la alteridad como un localismo psíquico y concibieron a la misma, gracias a un aliciente sociológico, como social, por ejemplo, baste citar *Le suicide* de Émile Durkheim, trabajo influyente en la sociología del siglo XX, para darnos una idea del tratamiento que se le dió al suicidio como alteridad social, es decir, el localismo psíquico se concibió como fin proléptico: “el concepto de prólepsis humana o estricta se nos da así como un concepto ligado al concepto de norma o regla”⁹ con relación a la materia social: “asume ahora el papel de un factor causal que interviene en la conformación del resultado, aun cuando, en tanto que causal, el fin (o la causa final) sólo sea una cierta disposición de las causas eficientes compuestas operatoriamente en la anamnesis”¹⁰:

Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu. Mais la société ne peut se désintégrer sans que, dans le même mesure, l'individu ne soit dégagé de la vie sociale, sans que ses fins propres ne deviennent pas prépondérantes sur les fins communes, sans que sa personnalité, en un mot, ne tende à se mettre au-dessus de la personnalité collective. Plus les groupes auxquels il appartient sont affaiblis, moins il en dépend, plus, par suite, il ne relève que de lui-même pour ne reconnaître d'autres règles de conduite que celles qui sont fondées dans ses intérêts privés. Si donc on convient d'appeler égoïsme cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier, nous pourrions donner le nom d'égoïsme au type particulier de suicide qui résulte d'une individuation démesurée¹¹

La expresión localismo psíquico y sus “dos localidades situadas en el interior del aparato anímico; esas intuiciones han dejado su impronta en las expresiones «reprimir» {«verdrangen», «desalojar»}

8 Freud, S., *Obra completa V. La interpretación de los sueños (segunda parte) / Sobre el sueño (1900-1901)*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, p. 530

9 Prólepsis en línea: <https://www.filosofia.org/filomat/df234.htm>

10 Finalidad proléptica; en línea: <https://www.filosofia.org/filomat/df120.htm>

11 Durkheim, E., *Le suicide: Etude de sociologie*. Paris: Ancienne librairie Germer Baillièrre et Cie Félix Alcan éditeur, 1897, p. 223

e «irrumper» {«durchdringen»}¹², ahora se constituyen en materia social primogénica, lo que da por resultado una comprensión psicológica de las nociones de Durkheim como “personalidad colectiva” o “moi social”, aunque Durkheim identifica la diferencia latente del binomio yo-otro, cae en el equívoco de la separación interno-externo porque intenta formular una concepción donde el yo y el otro se integran en razón de un fenómeno como el suicidio. Es significativa la supuesta separación en la alteridad, ya que, el yo y el otro (la sociedad) no son entidades materiales, sino psicológicas:

La noción de inconsciente, que con frecuencia aparece en Mauss, implica que se pueden captar los mecanismos profundos que vuelven las sociedades comprensibles y comparables, más allá de las particularidades locales. Al respecto, no se puede ignorar el carácter complementario de las huellas psicoanalítica y etnológica a lo largo del siglo, y especialmente el carácter simétrico e inverso de sus respectivos recorridos. Detrás de la certeza cerrada del mundo occidental, Freud descubre un mundo, el otro en el sí mismo, se podría decir, que las aventuras y los avatares del ego remiten a su origen plural, al complejo de Edipo y a la escena primitiva. El otro próximo soy yo mismo. Pero, la alteridad conservó el carácter dicotómico de su concepción analítica, de este modo, la alteridad confundía nociones psicológicas respecto a nociones “culturales”¹³

Tzvetan Todorov es un ejemplo excelente del equívoco en la concepción de esta alteridad que señala la cita anterior, Todorov atribuye nociones como egocentrismo o “yos” que son vividos por los sujetos históricos, diferenciados sólo por la cuestión deíctica:

Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí. **Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo**, como el Otro, **el otro y otro en relación con el yo**; o bien como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos. Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad: las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los locos para los “normales”; o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que será, según los casos, cercana o lejana: seres que todo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie. Esta problemática del otro exterior y lejano es la que elijo... en la relación de todo colonizador con el colonizado; ya habíamos observado el germen de estas dos actitudes en la relación de Colón con la lengua del otro. O bien piensa en los indios como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad: se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de **la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno.**¹⁴

Una confusión conceptual que ha empañado la visión de la alteridad y que hasta la fecha se ha legitimado, so pena de devenir en mito constitutivo de toda relación ecuménica-paracuménica. Sin embargo, en este ensayo sostendré lo contrario con base en los conceptos helenos desde los cuales parte la reflexión terminológica del fenómeno de la alteridad, baste decir que estos conceptos del lenguaje natural del griego antiguo

12 Freud, S., *Obra completa V. La interpretación de los sueños (segunda parte). Sobre el sueño (1900-1901)*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, p. 598

13 Augé, M., *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona: Paidós, 1996

14 Todorov, T., *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo veintiuno editores, 1998, p. 13

son polisémicos y materialistas¹⁵, en este sentido, trato el enfoque materialista¹⁶, es decir crítico-regresivo¹⁷:

...tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos, y el acto usual, al ser una acción humana convertida en imposición mecánica de la colectividad sobre el individuo, pervive inercialmente y a la deriva sin que nadie pueda asegurar racionalmente su exacta perduración. Al ir perdiendo sentido, por su misma usualidad, por la usura de todo uso, va también variando su forma hasta llegar a estos aspectos absolutamente ininteligibles que son los residuales. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos. Pero esto nos obliga a reconocer y declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, el animal etimológico¹⁸.



15 Véase la nota a pie de página no. 6 del presente escrito, la cual corresponde a una cita de Alfonso Reyes.

16 Señala Gustavo Bueno que: “el materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable y defendible entre otras. El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera ha de ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas, y que habrán de aparecérsenos como necesitadas de una enérgica, aunque rigurosa y probada, reinterpretación” (1972).

17 Siguiendo a Gustavo Bueno: “La característica esencial del concepto de Ser o de Materia ontológico-general estriba, precisamente, en su aspecto regresivo: no solamente designa las realidades mundanas, sino también las transmundanas, incluso las anteriores al tiempo, anteriores al sistema solar, a la constitución de los átomos. Si aquí introducimos el concepto de Materia ontológico-general como un concepto crítico regresivo es, precisamente, para evitar la recaída en la metafísica. Porque, en cierto modo, lo que hemos llamado antes “metafísica”, y lo que tradicionalmente se llama “metafísica” puede, en gran parte, redefinirse como la *transposición de las propiedades y categorías del mundo, entendido como unidad, a la materia*; como la invasión de la ontología general por la ontología especial” (1972).

18 Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo. El Hombre y la gente*, México: Edit. Porrúa, 200, pp. 248-49.

2. Crítica de la concepción de alteridad o el mito del civilizado

...Sin duda que los apodos escolares, que a veces se le quedan prendidos para siempre a la víctima, a manera de un epíteto homérico, tienen una base de crueldad, para con el prójimo y para con uno mismo. El niño es indiferente al daño que causa cuando aplica un apodo que es la caricatura de algún defecto visible. Pero también el que recibe el apodo lo toma con indiferencia

Alfonso Reyes

La alteridad es unidimensional y posee un carácter escalar, es decir, el carácter de la alteridad es una cuestión de grados que presenta la proposición universal: “todos somos primitivos salvajes”. Es cuestión de grados porque en la realidad sólo se presenta la materialidad ‘salvaje’/‘agreste’ frente a la noción históricamente “fictiva” de domesticado/civilizado. Esta última corresponde al mito del civilizado y a toda explicación que sustente la visión dicotómica del yo y el otro, dado que no corresponde a cuestiones de interacción reales, y subrayo reales, en la medida que la interacción comunicativa se da en las condiciones de un gran teatro social, que tiene en su seno la tensión continua de lo moral, lo bueno y lo malo, como elementos de valoración conceptual.

Los márgenes de maniobra de la alteridad yo-otro/civilizado-salvaje, en la interacción comunicativa, no están fincadas en la noción de civilizado debido a las condiciones expresamente irreales de la misma, puesto que son ilegítimos los criterios de adscripción de enunciados sobre el civilizado aplicados a enunciados explicativos entorno al fenómeno de la cortesía en su teoría tradicional; la cortesía responde a motivaciones multifactoriales que no abordaré aquí. Véase P. Brown y S. Levinson¹⁹.

In cultural terms, it will count as one among several sets of speech habits. The specialization of particular languages or varieties to particular situations or functions, and the implications of each for personality, status, and thinking, will be a normal part of a description. Standard analysis of each code will of course be necessary, but the broader framework seems more “natural”, indeed, more properly anthropological. The structure of this argument also applies if the focus of attention is not a population but an individual personality²⁰

En resumen, la alteridad yo-otro no constituye una dicotomía sólida que explique los actos de habla de lo malsonante, en primera porque no se da un distanciamiento valorativo, ni se es ajeno al mismo curso lingüístico, en segunda porque para participar en la comunicación malsonante es requisito poseer un repertorio, aunque sea limitado, de léxicos malsonantes, en tercera, porque la participación en el intercambio de groserías es una cuestión de grados de humor (funciones retóricas) y estados anímicos, intención y deslegitimación donde todos los participantes gradualmente se posicionan como “más o menos” salvajes respecto a otros, y finalmente porque dominan una “key...the tone or mood...warm::reserved/mock::serious”²¹ en relación con frames, lo que posibilita una inmersión por parte del hablante en situaciones sociales particulares. Proveer un “new social meaning”, a decir de R. Bauman y J. Sherzer: “is metacommunication device which signals the interpretation context within which a message is to be understood a set of interpretation guidelines for discriminating between orders of message”²², por ejemplo, el playfully del verbal joking en la interacción malsonante. Para completar lo dicho, lo salvaje/ *ἀγρία* es una representación social diferida. El hecho diferido, es aquello que Eric Gans propone para el fenómeno lingüístico:

Now the motivation for this sign has been shown to be double: on the one hand, the desig-

19 Brown y Levinson, *Politeness. Some universals in language usage*, UK: Cambridge University Press, 1987.

20 Hymes, D. H., “The ethnography of speaking”, en *Readings in the Sociology of Language*, De Gruyter Mouton, 1968, pp. 99-138

21 *Ibidem*, pp. 99-138

22 Bauman, R.; Sherzer J., “The Ethnography of Speaking”, en *Annual Review of Anthropology*, 4 (1), 1975, pp. 95-119

nation of the power of the object to enforce communal presence and thereby to evoke its own designation, on the other, the simple designation of the object as such, made possible by the virtual presence it embodies. In this second form of designation the sacred power of the object is not the point of the gesture but merely an a priori guarantee of its success as an act of communication. But one this is the case the same gesture can be used, under the same guarantee, to designate other objects, those, for example, in the vicinity of the sacred object. Indeed, once the virtual presence of the members of the community to each other has been established, the various forms of institutional communication -gestures and cries- used by animals as well as man to indicate danger, the presence of food, and so on, can begin to be used intentionally, maintaining their function as signals but at the same time calling into being qua communication the virtual presence of the members of the community to one another guaranteed by the sacred object. It is in this context that we can understand the existence of a plurality of linguistic signs which, whatever their specific origin, have now become forms of signification existing within presence as their "space" of communication²³.



La participación en el flujo semántico, valorativo y anímico de lo malsonante por parte del hablante, no está en aquellos que participan directamente, sino en aquellos que no participan en la interacción, pues la misma contradicción en el flujo de la significación, es decir, la capacidad de inferir una expresión (albur), la elisión de referencias directas a lo dicho (para evitar el desaire del receptor del mensaje) o el empleo de formas personales/impersonales más el uso de determinadas conjugaciones verbales, que no buscan mitigar el tratamiento malsonante, todas ellas dependen de la capacidad del enunciante de posponer el empleo de las mismas, es decir, que mientras se posponga el uso del léxico malsonante en aquellos que no lo emplean, cumple su doble función de anclaje modal en términos conceptuales y de compromiso histórico en términos de nivel de registro y recursos lingüísticos.

²³ Gans, E., *The origin of language. A formal theory of representation*, US: University of California, Press, 1981, p. 70

Desde este punto de vista, cobra sentido el agente de la acción negativa en la expresión de Demócrito de Abdera: “Ἐλπίς κακοῦ κέρδεος ἀρχὴ ζημίας; pues la esperanza (toda espera es una postergación), en el uso del léxico malsonante, que constituye el inicio necesario de una comunidad de prácticas civilizadas/ἡμερὰ “dañadas” o “castigadas” (ζημιά): “normas o valores colectivos que han sido adquiridos por agentes individuales tempranamente en sus vidas como parte del proceso de socialización, ya que aquella está basada en pautas compartidas, desarrolladas y reproducidas por individuos dentro de un grupo social”²⁴

Porello, considerar al salvaje como tabú, descortés o un concepto peyorativo, enarbolado por las buenas conciencias²⁵, no es legítimo, ya que este ha sido el fundamento social subyacente de la sociabilidad, a razón de una ley de contradicción: todo fenómeno en su seno conlleva la contradicción. En términos de Heráclito:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλουςποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.



24 Kaul de Marlangeon, S., “Delimitación de unidades extralingüísticas de análisis del discurso de (des)cortés”, en *Signo y Señal Facultad de Filosofía y Letras*, UBA, no. 26, 2014, pp. 7-22

25 Título de la novela escrita por Carlos Fuentes en 1959. Apunta Carlos Monsiváis: “La clase media se aburre del realismo, va desprendiéndose de sus mitologías cinematográficas, va desertando de sus costumbres con un dejo de falsa condescendencia, se empieza a avergonzar de sus gustos y predilecciones más entrañables. Lo anterior resulta tan irreversible como inútil la pretensión de exorcizarlo a nombre de una identidad jamás determinada o especificada. En el sexenio 1952-1958 aparece visiblemente la masificación de dicha pérdida y otra mentalidad se va instalando. Todavía no rendidamente colonial, aun ligada a “ideas nacionales” muy profundas, pero carente de cualquier entendimiento de las funciones dinámicas de la tradición, de toda perspectiva selectiva y crítica del pasado cultural. Lo “mexicano”, la entidad indefinible, deja de ser el árbol totémico y muchos prescinden de lo “suigéneris” para ir armando su idea de lo que significa ser “contemporáneo de los demás hombres”. La moral porfiriana se vuelve el último reducto del México Ideal” (2009)

La aparente contradicción entre salvaje y civilizado, vista de este modo, es una pseudo contradicción material, es decir, en el lenguaje, la interacción real comunicativa no autoriza una continuidad normativa del civilizado/ ἡμερα en forma de códigos léxicos “correctos” de prescripción lingüística (lo buen-sonante). El civilizado/ ἡμερα no es legítimamente una actividad real, sino sólo bajo un conjunto de normas de conducta, que necesariamente deben sostenerse en la interacción, la dupla que propone Silvia Kaul de Marlangeon, entre comunidades de práctica cortés y descortés, es fictiva en este sentido, porque tal división no existe en términos de conducta adquirida, es decir, el único criterio coherente de esta autora para evaluar la separación de estas comunidades es un factor pragmático que formaría comunidad, “miembros se encuentran mutuamente involucrados en una tarea particular y tienen un repertorio compartido de recursos negociables acumulados en el tiempo”²⁶. Sin embargo, todo repertorio pragmático no queda excluido sólo por el hecho de que determinada comunidad no lo emplee. El no empleo de un léxico significa que está diferido (deferral) en el tiempo.

El saber decir es un presupuesto del proyecto de la disciplina y racionalización de la sociedad emergente. En su explicación de las tareas de las diferentes facultades de la nueva universidad, Bello postula así el lugar de la de Filosofía y Letras: Aquel departamento literario que posee de un modo peculiar y eminente la cualidad de pulir las costumbres, que afina el lenguaje, haciéndolo vehículo fiel, hermoso, diáfano de las ideas [...] ; que, por la contemplación de la belleza ideal y de sus reflejos en las obras del genio, purifica el gusto, y concilia con los raptos audaces de la fantasía los derechos imprescriptibles de la razón; que, iniciando al mismo tiempo el alma en estudios severos, auxiliares necesarios de la bella literatura, y preparativos indispensables para todas las ciencias, para todas las carreras de la vida, forma la primera disciplina del ser intelectual y moral, expone las leyes eternas de la inteligencia a fin de dirigir y afirmar sus pasos y desenvuelve los pliegues profundos del corazón, para preservarlo de extravíos funestos, para establecer sobre sólidas bases los derechos y los deberes del hombre²⁷.

Pero la interacción no siempre es exitosa y el civilizado/ ἡμερα sólo opera como entidad existente en términos de una crítica del buen hablar, en principio donde “la escritura era el proyecto de la res publica”²⁸. La interacción de speech events introduce las actividades de habla reales frente a la mera crítica de un proyecto ideológico letrado, “en una sociedad donde el saber se encuentra indiferenciado institucionalmente, la legitimidad queda presupuesta por la identidad entre discursos intelectuales y los lazos que articulan la vida pública...el concepto de las Bellas Letras que postulaba la escritura “literaria” como paradigma del saber decir, medio de trabajar la lengua (en estado “natural”, “bárbaro”) para la transmisión de cualquier conocimiento”²⁹:

Los miembros de esta comunidad están totalmente conscientes del valor sociolingüístico de las formas estigmatizadas, y del lugar privilegiado que ellos ocupan en la sociedad; suelen ser profesionistas, curas y profesores; algunos de ellos consideran limitados e ignorantes a los hablantes que desconocen las formas estándares. Los preceptos que dictan las academias de la lengua tienen cierto peso en esta comunidad de habla, pues muchas veces sus miembros adaptan su forma de hablar y, sobre todo, la de escribir a lo que las academias señalan como “correcto”. Los individuos que pertenecen a las academias proceden de esta comunidad de habla³⁰ (Parodi and Santa Ana, 1997)

26 Kaul de Marlangeon, S., “Delimitación de unidades extralingüísticas de análisis del discurso de (des)cortés”, en *Signo y Señal Facultad de Filosofía y Letras*, UBA, no. 26, 2014, pp. 7-22

27 Ramos, J., “Saber decir: Literatura y modernización en Andrés Bello”, en *Nueva revista de filología hispánica*. COLMEX. 35 (2): 675-694

28 *Ídem*.

29 *Ídem*.

30 Parodi, C.; Santa Ana, O., “Tipología de comunidades de habla del español rural al estándar”. *Nueva revista de filología hispánica*, 45 (2) COLMEX, 1997, pp. 305320

Se trata del proyecto letrado, que Ángel Rama en la *Ciudad Letrada* define como “grupo restricta y drásticamente urbano...que debe atender a la ideologización de muchedumbres, apelando a formas masivas para transmitir su mensaje, cosa que hará con rigor programático” donde la “fuerza operativa del grupo letrado que debía transmitir su mensaje persuasivo a vastísimos públicos analfabetos fue mucho mayor” (1998), pues como afirma Rafael Ángel de la Peña en su *Estudio sobre los oficios ideológicos y gramaticales del verbo*: “pone en labios del orador giros atrevidos y grandilocuentes, y al mismo tiempo le muestra cómo ha de encadenar sus frases, para suspender a su auditorio con el hechizo de una dicción gallarda, eufónica y correcta”³¹.

El civilizado/ ἤμερα, más que una conducta real, es un tipo de ideología histórica que norma las conductas del habla, su expresión mítica, es decir, “el conjunto de leyendas tradicionales en que la imaginación primitiva ha recogido sus nociones, sus sueños y sus experiencias respecto al mundo natural y al mundo sobrenatural...en forma de cuentos o “mitos” comunicados de boca en boca, objetos de creencia en principio, y siempre testimonio precioso sobre cierta etapa o cierta fase de la mente”³², cobra existencia sólo en el discurso ilustrado/letrado, que proyecta un sector amplio de la sociedad desde el siglo XVIII: “la influencia ilustrada se manifestaba en un mayor interés por promover hábitos de industria y habilidades técnicas entre los educados. No sólo se esperaba producir un hombre religioso y moral sino un trabajador ordenado y capaz”³³.

Por ello, el discurso letrado se antepone como unidad de sentido de todo tropo malsonante porque es en esa contradicción donde vemos las transformaciones de lo malsonante, la rectitud y propiedad en el habla, aún, en la enseñanza de la lengua, cumple la función de prescribir la adecuada intervención del enunciante en el establecimiento de una relación, “todos conocen la historia de algún hombre a quien las burlas escolares desarmaron para siempre, produciéndole un traumatismo psicológico, un fondo de desconfianza en sí mismo, que lo lanzó a la vida en estado de irremediable mutilación. Los educadores no siempre conceden la atención debida a estos peligros, y en ocasiones aun caen en el crimen de colaborar en el desastre con su migaja de burla”³⁴.

La adopción de un léxico autorizado según las normas de la lengua castellana legitima la conducta del enunciante en el establecimiento de relaciones sociales trascendentes, aquella es la función de la cortesía, según E. Goffman, tiene por propósito evitar perder el face del enunciante, sin embargo, las relaciones sociales de los chicanos al apropiarse del léxico malsonante lo elevan como conducta cortés y es una marca de diferencia étnica, además, entre el grupo social definido como ‘cholos’, en México, el habla malsonante es una cortesía, al igual que la cortesía, en términos malsonantes, constituye la interacción en prisión:

...la Rosemary with the big almond-shaped eyes. She uses mostly an accented English and doesn't say much in Spanish. I want a white wine. ¿Cómo que un White wine? (What do you mean, a White wine?) In a heavy voice la rata reverts to Spanish, and then her own Spanish suddenly emerges, such as it is. Chingao, you asked me what I wanted! I want a chingao white wine! Lencho rolls his eyes and pretends to be talking seriously to Tony. Rosemary, you see, lived a number of years in southern California before moving back to San Antonio after her divorce.... La rata doesn't like her either, perhaps for the same reasons. She also calls him “rat” in English, which really pisses him off. Lencho's wife agrees with all this -and more. La voy a matar a la puta (I'm going to kill the whore). Lencho likes to repeat the line.³⁵

31 De la Peña, R. A., *Estudio sobre los oficios ideológicos y gramaticales del verbo*, México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1880, p. 2

32 Reyes, A., *Obras completas T. IX: Norte y Sur*, México: FCE, 1996, p. 342

33 Tanck Estrada, D., *La educación ilustrada (1785-1836)*, México: COLMEX, 2005, p. 204

34 Reyes, A., *Obras completas T. IX: Norte y Sur*, México: FCE, 1996, p. 361

35 Limón, J. E., “Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography: Notes of a Native Anthropolo-

En otros términos, la ideología operante cohesiona la conducta étnica, así lo entiende Dell Hymes en “Sociolinguistics and the Ethnography of Speaking”, cuando define la teoría etnolingüística, como un sistema de conducta cultural donde, una teoría del habla cobra sentido y habrá de organizar la diversidad lingüística. Señalo, de paso, que la educación gramatical en escuelas primarias y secundarias mexicanas sostiene el mito del buen hablar con base en la referencia a una conducta comunicativa situada en la aspiración de lograr una interacción social exitosa porque cumple reglas de conducta que son aceptadas por la sociedad, pero esto es relativo tanto a los cambios históricos como a la ideología imperante, en determinados momentos, en el establecimiento de relaciones sociales.

El vocabulario culto es la cara inversa del léxico malsonante, no es su contrario, sino una unidad “que sólo existe en su oposición... los opuestos muestran siempre el impulso de transformarse en sus contradictorios, de transferirse a la posición antagónica... en cada contradicción y en un momento determinado de su desarrollo, uno de los elementos opuestos asume la posición principal y dominante, respecto del otro elemento... de tal modo que algunas de las características de un elemento se transfieren a su opuesto”³⁶.

Heinz Dieterich, en “Globalización y educación: la ideología”, ha llamado la atención sobre el imperialismo norteamericano como ideología constitutiva de la globalización, es decir, la imposición de reglas de conducta anglosajonas en el mundo, por ejemplo, “la democratización de la vida cotidiana, la aspiración, en términos de conducta social, de sectores desposeídos de capital para “buscar” ser parte de los detentadores que concentran el capital, la estrecha relación entre el proceso nacional de producción y comercialización de mercancías y su referente empírico-ideológico en el sistema educativo es un hecho generalmente reconocido”³⁷.



gist”, en *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, New Mexico: School of American Research Press, 1991, pp: 115-136

36 De Gortari, E., *Introducción a la lógica dialéctica*, México: Editorial Grijalbo, 1979, p. 66

37 Chomsky, N.; Dieterich, H., *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*, México: Contrapuntos Joaquín Mortiz, 1999, pp. 77-106

Correlato del fenómeno de precarización es el fenómeno social de la infantilización conducida a través de los productos ideológico-mercantiles, que busca degradar los contenidos ideológicos aspiracionales de la clase obrera, en un retorno para la consecución de una nueva aspiración de sus deseos infantiles, lo cual modifica el vocabulario existente, prueba de ello es la inversión de la connotación lexical o bien de las metáforas que emplea un sector de la sociedad, por ejemplo, el carácter humorístico de la expresión, “viejo lesbiano” del cual se incluye un referente visual que lo acompaña.

Esta observación es válida para comprender el marco social del ritual speech de lo malsonante ya que las diferencias sociales sólo quedan explicadas a través de un proceso de resistencia ante el proyecto hegemónico norteamericano:

the expression of social-interactive meanings, such as distance, closeness, deference, politeness, insult... Goffman (1972), for example, has pointed to rules of attenuation, which operate in greeting behavior and are no doubt relevant in many forms and processes of social interaction. But such attenuation rules can take quite different forms in different societies. And it is a challenge for analysts to find and interpret them”³⁸



38 Bauman, R.; Sherzer J., “The Ethnography of Speaking”, en *Annual Review of Anthropology*, 4, 1, pp. 95-119

De este modo, los significados socio-interactivos, arraigados en conductas socialmente distintas, como es el caso de la infantilización progresiva del sector adulto entre los mexicanos, muestran que el enunciante posterga, continuamente, la relación contradictoria, es decir, su origen queda diferido en el sentido de que:

...todo proceso encierra en sí contradicciones internas, las cuales representan la lucha y, a la vez, la utilidad de los elementos opuestos que constituyen al proceso. Los aspectos contradictorios tienden mutuamente a excluirse, luchan entre sí y se oponen recíprocamente... El fundamento de la evolución de los procesos existentes es su contradicción interna y el desenvolvimiento de esta contradicción. Por ello, en el conocimiento, el devenir de la oposición es lo que permite determinar y entender la transición de un proceso a su opuesto...³⁹

La interacción malsonante está en una dinámica de tensiones opuestas, es decir, entre el éxito o el fracaso de la comunicación, que demandan el aborto o la continuidad de una interacción particular, esta depende de la orientación que tome el enunciante con respecto a la elección de su léxico, el repertorio lingüístico depende de la competencia enciclopédica que está mediada por la conducta impuesta en un sector social ideologizado (ad hoc infantilizado), es decir, las metáforas seleccionadas cumplirán un rol distinto dependiendo del modelo de interacción (SPEAKING):

...we can only infer what at each moment is relevant for participants from what they say and how they say it. We seldom have data about people's own evaluation of why they used one form or another. This is why the study by Covarrubias (2002) of the use of Usted and tú in a Mexican construction firm is interesting: she taped conversations and afterwards interviewed the participants and also asked them why they used these forms in their talk. Her analysis of these data show that in general Usted is associated with the concept of respeto (respect), and tú with confianza (trust). The contextual conditions involved, however, are more than the usual conditions of familiarity, deference or showing respect for age, rank, status and authority; they also include such criteria as respecting someone's rights, good manners and company protocol. **Ervin-Tripp (1972), referring to earlier work in sociolinguistics, also stresses that the social conditions that control variable forms of address more generally are at the basis of style, such as the rather general division between formal, colloquial and slang, associated with different situations and occasions.** In other words, variable social conditions may be variably expressed at several levels of discourse, e.g., in intonation, pronouns, syntax, lexical selection, etc.⁴⁰

Cualquier speech event, sean "greetings, drinking encounters, etc."⁴¹, determina la variabilidad léxica en tensión con la competencia enciclopédica del hablante "de nuestros saberes y conocimientos de las realidades existentes en el mundo"⁴²; como apunta Van Dijk, corresponden a un nivel discursivo y narrativo co-determinado por la intención de los agentes involucrados en la incorporación mediata del léxico malsonante, cuyo vocabulario, excluido o incluido, según el aprendizaje, que se obtuvo en otros contextos o en ese mismo speech event, confirma, que los léxicos malsonantes, son conceptos, netamente, orales en interacción con el proyecto ideológico del discurso letrado.

39 De Gortari, E, *Introducción a la lógica dialéctica*, México: Editorial Grijalbo, 1979, p. 66

40 Van Dijk, T. A., *Society and Discourse: How social contexts influence text and talk*, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 168

41 Sherzer, J., "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture", en *American Anthropologist*, USA: Wiley for the American Anthropological Association 1989, pp. 295309

42 Herrero, J. C., *Teoría de pragmática, de lingüística textual y análisis del discurso*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2006, p. 58

Se trata de las situaciones del registro sobre el soporte o plataforma, desde el cual se inscriben los eventos de habla orales. En el momento que el enunciante aprende nuevos contenidos lingüísticos o bien nuevas operaciones sobre el contenido lingüístico ya conocido, entonces se posiciona socialmente, y las metáforas u otros tropos emergen de la postergación social, es decir, ocurre una ruptura en el posicionamiento del enunciante (buen-sonante) en cuanto a “experimentar las posiciones contradictorias como problemáticas, como algo que debe remediarse, [donde] surge...esta característica general de la forma en que la persona se hace en nuestra sociedad”⁴³:

Debido a la construcción social/gramatical de la persona como una identidad única conocible, tendemos a asumir que es posible haber hecho un conjunto de elecciones consistentes en un solo discurso. Y es verdad, luchamos con diversas experiencias para producir una historia de nosotros mismos que sea unitaria y consistente. Si no lo hiciéramos así, otros nos lo demandarían. También nos producimos a nosotros mismos de manera discursiva, separados del mundo social. Y por ello no somos conscientes de la manera en una u otra práctica discursiva (originada fuera de nosotros) forme nuestro conocer o decir. Experimentamos estas identidades como si fueran enteramente nuestra creación. Tomamos las prácticas discursivas y los argumentos considerándolos nuestros y los entendemos en términos de nuestras propias experiencias particulares⁴⁴



43 Davies, B.; Harré, R., “Posicionamiento: La producción discursiva de la identidad”, en *Athenea digital*, España: Universidad Autónoma de Barcelona, 2007, pp. 242-259

44 *Ídem*.

3. El enunciante ἀγρία o las posiciones malsonantes en redes sociales

Bésame donde no me da el sol». Y no los de la cara, que no hay paja que no los haga caballeriza, ni polvo que no los enturbie, ni relámpago que no los ciegue, ni palo que no los tape, ni caída que no los atormente, ni mal ni tristeza que no los enterezca. Lléguese al reverendo ojo del culo, que se deja tratar y manosear tan familiarmente de toda basura y elemento ni más ni menos; demás de que hablaremos de que es más necesario el ojo del culo solo que los de la cara; por cuanto uno sin ojos en ella puede vivir, pero sin ojo del culo ni pasar ni vivir.

Francisco de Quevedo y Villegas

Destaco el término diferido o pospuesto porque la interacción comunicativa conlleva de manera histórica un rito lexical regulado por la comunidad a la que pertenece el hablante, es decir, la comunidad impone sus respuestas anímicas (vergüenza social) y sus posicionamientos sobre lo malsonante (histeria) ampliando sus tropos y seleccionando lo relevante en la situación de los registros del evento de habla. Téngase en cuenta que “en una sociedad dividida en clases, la ideología tiene también carácter clasista, por cuanto expresa y defiende los intereses de las clases en lucha”⁴⁵.

Un rito (en la expresión de J. Sherzer “ritual speech”) en las normas de interacción es una conducta social normada (everyday face-to-face interaction) para fines sociales específicos: “beliefs and values and common sense reasoning”⁴⁶, se enactúa y se repite una y otra vez la misma escena, la cual somete la intención del hablante alienándolo al grupo de pertenencia. La ideología constituye la práctica discursiva, desde la cual, por ejemplo, se podría insultar (lo cual implica que no dispone de otras opciones ilocutivas). En este sentido constituye una alienación emocional, pero, también, una alienación de los actos de habla, en la cual se incluye su fuerza ilocutiva y perlocutiva, por ejemplo, José Ortega y Gasset nos señala que:

...el saludo es un gesto de sumisión del inferior hacia el superior. El hombre primitivo, cuando vencía al enemigo, le mataba. Ante el vencedor quedaba tendido el cuerpo vencido, siendo allí víctima triste que esperaba la hora del canibalismo. Pero el primitivo se refina y en vez de matar al enemigo hace de él su esclavo. El esclavo reconoce su situación de inferioridad, de vencido perdonado, haciéndose el muerto, es decir, tendiéndose en el suelo ante el vencedor. Según esto sería el saludo primigenio la imitación del cadáver. El progreso subsiguiente consiste en la incorporación progresiva del esclavo para saludar: primero se pone en cuatro patas, luego se pone de rodillas, las manos con las palmas juntas en las manos de su señor. En signo de entrega, de ponerse en su mano... ese ponerse en la mano del señor es la in manu esse de los romanos; es el manus dare, que significa entregarse, rendirse; es la manu capio; es el mancipium o “esclavo”⁴⁷.

Algunos tropos quedan fuera y otros emergen en relación contradictoria con los léxicos legítimos, por ejemplo, los tropos, que en su mayoría pertenecen a la representación de los animales: “hijo de perra”, “perra madre”, “gallinita”, “mariquita”, “simio”, “gato/gata”, “chango”, “burro”, etc., son lexemas impuestos por la relación prototípica en la oposición animal-hombre, expresiones como “eres un pobre gato” no pueden ser sustituidas por expresiones como “eres un pobre ser humano”, “eres un pobre perro”, ni por el rodeo perifrástico de “eres dependiente económico, que maúlla y duerme todo el día”.

El gato y el perro están definidos en oposición a la idea escolástica de la sustancia mamífera, es decir, sus

45 En línea <https://www.filosofia.org/enc/ros/ideo.htm>. Definición tomada del *Diccionario de Filosofía* de Rosental y Iudin.

46 Hymes, D., “Ethnography of Speaking”, en *Readings in the Sociology of Language*, Walter de Gruyter, 1968, p. 93

47 Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo. El Hombre y la gente*. México: Editorial Porrúa, 2001, p. 247

De ahí puede seguirse, que el sentido derivado del término “manso” “mansito” (tranquilo, domesticado) proviene de este término latino.

prototipos semánticos están fincados en la idea evolucionista. Del evolucionismo como fundamento ideológico se desprenden las connotaciones peyorativas y/o de carácter ofensivo, en el lenguaje natural, contra un enunciante en específico puesto que, en este caso, el evolucionismo constituye una práctica discursiva:

Si nos referimos al “sexismo” o a la “discriminación en contra de los ancianos” en el uso del lenguaje, estamos enfatizando ciertas conversaciones pasadas como ejemplos moralmente inaceptables de hablar y escribir. Conversaciones pasadas pueden considerarse objetables en el presente. Esto no se debe a si los hablantes en el pasado o el presente intentaron que sus palabras fueran derogatorias para las mujeres o los ancianos. Es más bien porque se puede mostrar que, como en el pasado, puede haber consecuencias negativas, aunque no malintencionadas, al usar estas formas de hablar⁴⁸

Sin embargo, el crecimiento de la ideología animalista (la defensa de derechos de los animales) despejará el uso de estos tropos, específicamente, metáforas, por otras en el futuro. A propósito de la emergencia contradictoria de esta ideología, nos dice Iñigo Ongay de Felipe que se trata de: “la reducción inter-categorial de los campos de las ciencias antropológicas, pues culturales, a las etológicas....se coordina con una tesis ontológica...que afirma la continuidad total, causal y estructural entre la naturaleza animal y humana, lo que significa una posición muy determinada en la antropología filosófica, la reducción de la cultura humana a aquellos rasgos genéricos que comparte con la animal”⁴⁹, es necesario detenerse en el carácter ideológico de la misma para analizar las metáforas empleadas; carácter ideológico que, Arriano, en los Discursos de Epicteto, reduce al absurdo (*reductio ad absurdum*) cuando escribe “ἐπεὶ ὄρα οἶον ἦν ἡμᾶς φροντίζειν μὴ περὶ αὐτῶν μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν προβάτων καὶ τῶν ὄνων, πῶς ἐνδύσῃται καὶ πῶς ὑποδήσῃται, πῶς φάγη, πῶς πίη...δεινὸν ἂν ἦν,” / 1.16.3-4.

Pero no sólo el nivel metafórico es el que opera, sino en lo que Gilles Fauconnier y Mark Turner llaman “the blend [that] develops emergent structure that is not in the inputs”⁵⁰, que es la composición de elementos de los inputs que hacen posible el blend, es decir, los conceptos tachados de malsonantes además de ser cambiantes son espacios con cargas de conducta social expresadas por enunciantes, que se arreglan según normas de interpretación orientadas por la ideología compartida.

En seguida, presento una transcripción del video “Maximiliano I de México” en la página de Facebook llamada Cardef, este es un ejemplo de cómo las modalidades están en función de una mayor aproximación de familiaridad con el público interesado en temas históricos:

... E1: ¿todo bien hijo?

E2: Por favor no me ejecute el respectivo descalabro, le juro que hoy iba a hacerme las expansiones de pies y manos para colocarme unos clavos bien conmemorativos al Dios, este de la cruz, ¿cómo se llama?

E1: Relax, hijo. A ver, me sueltas esa bolsita de clavos porque te vayas a lastimar, mientras cuéntame, a ver, ¿por qué se te inundan los ojitos de terror cuando niegas tu verdadera religión.

E2: ¿cómo que porque patrón? Puss, usted sabe cómo se manejan sus amigos los whitemexicans. Aquí la única religión permitida es la católica.

48 Davies, B.; Harré, R., “Posicionamiento: La producción discursiva de la identidad”, en *Athenea digital*, España: Universidad Autónoma de Barcelona, 2007, pp. 242-259.

49 Video. 2013, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=XhTN86gUbNg&t=4s>

50 Fauconnier, G.; Turner, M., *The Way We think. Conceptual Blending and the Mind's hidden Complexities*. USA: A member of the Perseus Books Group., 2008 (Véase también: Turner, M., *The Literary Mind*. Oxford/NY: Oxford University Press, 1996)

E1: A ver, cuéntame más

E2: Pues no tenemos oportunidades de nada, nos tienen bien marginados, los whitemexicans no más vienen a turistear, a corregirnos las costumbres nuestras, ya hasta traen a mi abuela chiscadota, luego se le sale decirme a mí “no soy tu abuela, soy tu abuele”, cómo ves pinche viejita vestida de seda, monaquedada, hija de su puta madre,

E3: A ver, a ver, a ver, qué madres está aconteciendo aquí. Pinche chairo igualado, come cuando hay, cómo por qué vergas estás hablando de tú a tú con papá todopoderoso Maximiliano.

E1: Hey, hey, cierra ese ano que llevas por boca y permíteme seguir platicando con el nopalero...



4. Conclusiones

...καὶ μηδὲ ἐγγὺς ὄντα οὐ κατακαύματι μὰ Δί' ἀλλὰ ὄλω ἐμπρησμῷ ἐπέθηκας, καὶ διὰ τῶν ὀμμάτων τῶν ἐμῶν τὸ σὸν μὴ φαινόμενον πῦρ κάτω ἐς τὰ σπλάγγνα τὰμὰ ῥίψασα φρύγεις καὶ ταῦτα οὐδὲν ἀδικοῦντα: ὥστε πρὸς θεῶν ἴασαί με ταύταις αἷς λέγεις αὐτῇ ταῖς πικραῖς καὶ ἡδέαις θεραπαίαις καὶ με ἤδη ἀπεσφαγμένον λαβοῦσα δεῖρε, ὅπως αὐτῇ θέλεις.

Lucio o el asno (Pseudo-Luciano)

Abordar la operatividad de esta propuesta, obliga a situar el caso del léxico malsonante como muestra (ejemplo) de que el salvajismo es, en efecto, un sinónimo de civilidad en las redes sociales, especialmente, en la red social o bien, si se quiere pensar, el léxico malsonante es una evidencia de auténtica civilidad (carácter gradual (modality) de la deslegitimación en cualquier tipo de interacción⁵¹) porque permite un tipo de interacción comunicativa que responde a estrategias de resistencia contra el discurso letrado/ciudad letrada (cultismo), programa ideológico dominante en la pedagogía lingüística en la casi totalidad de la población mexicana desde el siglo XIX.

Sin embargo, los eventos de habla donde podemos ubicar lo “malsonante”, poseen la misma estructura y características de interacción comunicativa, si consideramos que se posiciona al enunciante, se mantiene un face-work constante, y se atienden dos dimensiones de significado, que Dell Hymes llamó “intimacy” y “distance”; características que comparte con respecto a la enunciación letrada, dada la condición oral del mismo. Allá donde los límites de la ideología letrada no operan como marcas de conducta social “normada”, es donde se instituye una norma igual, pero con metáforas (ideologías distintas) y cambios modales disonantes. El hecho que refiere Escandell Vidal, por ejemplo, para la cortesía, donde:

...se establecen dos series de equivalencias: “indirecto/cortés” e “indirecto/inferido”. De ellas, a su vez, surgen como consecuencia otras dos relaciones: “cortés/inferido” y “cortés/universal”. Estas ideas han constituido el eje central del paradigma de investigación dominante...la equiparación “indirecto/cortés” se presenta habitualmente bajo la forma siguiente: “el motivo para ser indirecto es ser cortés. La cortesía se entiende, por tanto, como el factor que justifica el abandono de los principios que rigen la interacción cooperativa: se prefiere usar una forma indirecta, cuya interpretación es más arriesgada y más compleja, en lugar de una forma directa; cuando esto ocurre, es porque el conflicto entre los principios que controlan la transmisión eficaz del contenido informativo y los que regulan las relaciones interpersonales se ha salvado a favor de estos últimos. Leech señala que lo indirecto tiende a ser más cortés por dos razones: 1) porque incrementa el grado de opcionalidad; y 2) porque cuando más indirecta es una ilocución, menor y más tentativa tiende a ser su fuerza.⁵²

También se aplica a todo acto descortés, sin embargo, es, en el marco de la conducta social particular, en cada grupo social, que se comprende el funcionamiento, no de la alteridad y/o otro (ἡμερα γὰρ γρία), sino de una sola actuación o posicionamiento enunciativo, llamado ἀγρικὸς, el no-domesticado o salvaje o bárbaro se posiciona como la práctica discursiva dominante (descortesía o de plano el insulto) que fomenta la cohesión y el face-work social del sector interesado, en nuestro ejemplo de Facebook, en asuntos de asignatura histórica.

51 Palmer (1986) defines modality as semantic information associated with the speaker's attitude or opinion about what is said Bybee (1985) gives a broader definition: what the speaker is doing with the whole proposition. Though these definitions diverge on the particulars, they agree that modality concerns entire statements, not just events or entities, and its domain is the whole expression at a truth-functional level. Grammatically speaking, modality is associated with the sentence more than its constituents, unlike aspect, for example, which is predictably found with verbs as events. (Frawley, 1992)

52 Escandell Vidal, V., “Cortesía, fórmulas convencionales y estrategias indirectas”, en *Revista española de lingüística*, España: Sociedad española de lingüística, 1995, pp. 31-66

De este modo lo que, se observó, a lo largo de esta propuesta, es un mito del ἥμερα derivado del discurso letrado (ideología históricamente constituida), que se superpone como ideología dominante en los textos de cualquier tipo, frente a una oralidad que permanece en tensión opuesta y hasta conflictiva con respecto a la realidad comunicativa, que no tiene cortapisas morales, es decir, límites impuestos en la conducta social. Los límites a la conducta, la hegemonía del buen-decir, en este sentido, son ficcionales, tanto como dure el mito del civilizado porque parte del supuesto de que, en la realidad, hay una hablante/enunciante ideal, su fundamento es psicologista, pero sobre todo idealista: “el jefe de los enciclopedistas, Diderot dice de Berkeley: “Se llama idealistas a los filósofos que, no teniendo conciencia más que de su existencia y de la existencia de las sensaciones que se suceden dentro de ellos mismos, no admiten otra cosa. ¡Sistema extravagante que no podría, me parece, deber su origen más que a unos ciegos! Y este sistema, para vergüenza del espíritu humano, para vergüenza de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque es el más absurdo de todos”⁵³.



53 Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras, 1975

Bibliografía

- Allen, K., *The Oxford Handbook of Taboo Words and Language*, UK: Oxford University Press, 2018
- Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, Francia : Les classiques des sciences sociales, 1970
- Augé, M., *El sentido de los otros: Actualidad de la antropología*, Barcelona: Paidós, 1996
- Barbone, A., *Ἐφώδιον: Antología di autori greci*. Ungheria : Edizioni Accademia Vivarium Novum, 2019
- Bartra, R., *El mito del salvaje*, México: FCE, 2012
- Bartra, R., *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, México: Debolsillo, 2012
- Bartra, R., *Territorios del terror y la otredad*, México: FCE, 2013
- Bueno, G., *El mito de la cultura*, Oviedo: Pentalfa ediciones, 2016
- Bueno, G., *Ensayos materialistas*, Madrid: Taurus ediciones, 1972
- Bueno, G., *Teoría del cierre categorial*. Oviedo: Pentalfa ediciones, 1992
- Chomsky, N.; Dieterich, H., *La Sociedad global. Educación, Mercado y Democracia*, México: Editorial Joaquín Mortiz/Contrapuntos, 1999
- Davies, B.; Harré, R., "Posicionamiento: La producción discursiva de la identidad", en *Athenea digital*, 2007
- Escandell, M. V., "Cortesía, fórmulas conversacionales y estrategias indirectas", en *Revista Español de Lingüística*, 1995
- Fauconnier, G.; Turner, M., *The Way We think: Conceptual Blending and the Mind's hidden Complexities*, USA: Perseus Books Group, 2008
- Frawley, W., *Linguistic Semantics*, New Jersey: Lawrence Earlbaum Associates, 2005
- Freud, S., *Obra completa V*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991
- Gans, E., *The origin of language: A formal theory of representation*, USA: University of California Press, 1981
- Goffman, E., *Interaction ritual: Essays face-to-face behavior*, NY: Pantheon Books 1967
- Gruzinski, S., *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglo XVI-XVIII*, México: FCE, 2007
- Kaul de Marlangeon, S., "Delimitación de unidades extralingüísticas de análisis del discurso de (des)cortesía", en *Facultad de Filosofía y Letras (UBA)*, 2014
- Kaul de Marlangeon, S., *Tipos de descortesía verbal y emociones en contextos de cultura hispanohablante*, Sociocultural Pragmatics, 2017
- Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras, 1975

- Limón, J. E., "Carne, carnales, and the Carnavalesque: Bakhtinian "batos", disorder, and narrative discourses, en *American Ethnologist*, 1989
- Limón, J. E., "Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography: Notes of a Native Anthropologist", en *School of American Research Press*, 1991
- Monsiváis, C., *Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX*, México: COLMEX, 2009
- Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo / El Hombre y la gente*, México: Editorial Porrúa, 2001
- Parodi, C.; Santa Ana, O., "Tipología de comunidades de habla del español rural al estándar", en *Nueva revista de filología hispánica*, 1997
- Portilla, J., *La fenomenología del relajo*. México: FCE, 1997
- Rama, Ángel., *La ciudad letrada*, Montevideo: Arca, 1998
- Ramos, J., "Saber decir: Literatura y modernización en Andrés Bello", en *Nueva revista de filología hispánica*, 1987
- Reyes, A., *Obras completas T. XIII: La crítica en la edad ateniense 600/300 a. C. / La antigua retórica*, México: FCE, 1997
- Reyes, A., *Obras completas T. IX: Norte y Sur / Los Trabajos y los días*, México: FCE, 1996
- Riley, M., *A Classical Greek Reader*. USA: Sophron editor, 2016
- Sherzer, J., "The ethnography of Speaking: A critical appraisal" en *Linguistics and Anthropology*, Washington, DC.: Georgetown University Press, 1982
- Sherzer, J., "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture", en *American Anthropologist*, 1989
- Talmy, L., "Force dynamics in language and cognition", en *Toward a cognitive semantics I Concept structuring systems*, Talmy L. (edit.) Cambridge: MIT Press, 2000
- Todorov, T., *La conquista de América: El problema del otro*, México: Siglo veintiuno editores, 1998
- Van Dijk, T. A., *Society and Discourse: How social contexts influence text and talk*, USA: Cambridge University Press, 2009



La zoomorfía pseudo-satírica en: Λουκιός ἢ Ὀνος (aprox. s. II) y la dilatación del tema zoomórfico en las estampas de Asnerías (1799)

Uri Márquez Mendoza

¿Qué será lo que pasa cuando pasa
que es una eternidad cada minuto
y el fuego hiela y aun la nieve abraza?
Cherchez la femme como el francés astuto;
que una cósmica Eva igual nos tasa
al hombre como al ave, al pez y al bruto.

Variante a Segismundo. A. R.

Es dominio de la opinión común, que más allá de constituir un tema universal literario o un consorcio de personajes ceñido a la sátira, la zoología fascina al hombre como espejo de sí y muestrario de alteridad humana, la época no releva al expectante, v.g. *La Planète des singes* de Pierre Boulle, *Monstrorum Historia Memorabilis* de Johanne Georgio Schenckio, *Nuevo álbum de zoología* de José Emilio Pacheco, las caricaturas políticas o para-apocalípticas de Eduardo del Río “Rius” y Pendleton Ward o la película de crítica social animada *Josep de Aurel*, incluso la fantasía formalizada: *El viaje de Chihiro* de Hayao Miyazaki.

2. Es el mundo del viviente, sus órganos y su intrincada sociedad natural en conjunto, el semantema que, a través de un espacio tropológico, se constituye como una especie conceptual llama-

da ‘zoomorfía’, tópico ancho, que los géneros y las captaciones literarias sólo se valen de esta en cuanto empaque semántico, pues no hay mejor tópico que la referencia aristotélica del ζῷον. Desde la historia de esta especie conceptual, acto de volición literaria, que llega con extensiva popularidad, ya como materia tratada, ya como posibilidad privativa de la condición humana, hasta el desarrollo de películas animadas durante el siglo XX, esta bestiola nos caracteriza en el intento de acceder a la superioridad de especies o la distancia antropocrática.

Pues bien, toda impresión que de la naturaleza y sus órdenes se tenga, deshace aquella conformidad de relaciones jerarquizadas, según la regla de la biología más elemental, así, si la taxonomía cuadra con las especificaciones y las singularidades del dominio eukarya, así la zoo-

morfía con anticipación de siglos, amplía el horizonte de comprensión significativa ya al dividir al salvaje del domesticado, cuestión tratada por R. Kipling en *The Jungle Book*. Entre las familias naturales, la división impuso un falso rodeo, que el extravío de la reflexión ha mudado durante mucho tiempo, el tratar tal división como un campo operatorio histórico cuando ello apunta a la condición de renuncia al sedentarismo; en medio de la díscola reflexión, la ontología y el saber científicos abrieron los surcos del campo histórico, el que recoge al animal y al hombre como personajes diferenciados en muchos y complejos asuntos extraliterarios, cognición, espíritu, fenotipo, fisiología, acción social, son muchos y tan variados temas que omitir es salvar la extensión.



3. Lucio o el jumento.

Esopo en sus *Oi μύθοι* usa de estos seres, favoritos de los niños, y él compila la sabiduría del dicho al arrojar audaz la deonticidad y el dinamismo moral del heleno sobre la prueba de la vida, sin embargo, el transcurrir literario le permite emplearlos sin necesidad de definirlos y lo que, de manera sencilla, se concibe como tipo universal también conecta con otros más. Mark Turner en *The Literary Mind* ingenuamente apuntó:

We typically conceive of concepts as packets

of meaning. We give them labels: marriage, birth, death, force, electricity, time, tomorrow. Meanings seem localized and stable. But parable gives us a different view of meaning as arising from connections across more than one mental space. Meaning is not a deposit in a concept-container. It is alive and active, dynamic and distributed, constructed for local purposes of knowing and acting. Meanings are not mental objects bounded in conceptual places but rather complex operations of projection, binding, linking, blending, and integration over multiple spaces. Meaning is parabolic and literary... Talking animals are a conceptual blend¹

En el caso de Lucio o el asno, escrito por el Pseudo-Luciano, antecedente de toda aquella literatura del caso viviente, que desconcierta a Raúl Dorra porque

...yo solo podría decir que aquellos que intentaran volverse sobre el mundo animal para observarlo tal cual es, inevitablemente se sentirían situados ante un mundo de inabarcable movilidad, y aun de incansables fantasías donde los jueces no harían pie para destinar habeas corpus pues bien podría ocurrir que el beneficiario de ese gesto jurídico, al momento de recibirlo, cambie su configuración de tal modo que el juez no pueda saber si el beneficiario en cuestión está todavía ahí o ha desaparecido... Pienso que el animal, los animales, por más que sean sujetos de afección, en ningún caso tienen un yo pues un yo implica por necesidad un desdoblamiento, una toma de distancia y una vuelta sobre sí: en suma, una reflexión. Pienso que el elemento fundamental en la constitución del lenguaje humano y del hombre mismo es el pronombre reflexivo de primera persona: el me.²

Recibimos un límite o franja de ensanche

1 Turner, M. 1996. *The Literary Mind*. Oxford/NY: Oxford University Press, p. 57.

2 Dorra, R. 2016. "Alteridad y proximidad: para una semiótica del cuidado" en *Elementos* v. 23 no. 103, pp. 3-12.

semántico, que incumbe a un vasto orden del lenguaje, entre ellos los usos lingüísticos o gramaticales situados sobre la historia de la sátira, los cuales conducen a una crítica, no de la sociedad humana (Animal Farm de G. Orwell) en cuanto concepto circulante, sino del desdeñado animal como ente literario, es decir, la reducción absurda de llamar a Lucio burro porque cometió una pifia, donde el término asno jamás se mesclará conceptual ni creativamente, como quiere Turner, con el hombre porque tanto el uno como el otro son productos de la resolución diegética en la escena de las rosas y más aún de la mujer zoofílica, en otras palabras, el final del relato es una conclusión de carácter material, que niega toda posibilidad lógica, como a Segismundo en La vida es sueño de Pedro Calderón de la Barca, la vida es sueño porque no es sueño, “los sueños, sueños son” burla de torero dejada a la mano del exégeta arrastrado de interpretación literal.

Hace veinte años, yo aventuré, en El Plano Oblicuo, una página humorística sobre la caracterología de las palomas, animal al que desposeía yo de todos los atributos de ternura que generalmente se le conceden, para presentarlo como un ser duro y colérico, en quien el sentimiento jurídico de la propiedad territorial domina con mucho al sentimiento amoroso... Pero también he encontrado en estos psicólogos animalistas algo de que no hablé en mi historia y que también se daba en el palomar que me sirvió de modelo: la pederastía entre los palomos... Tal vez la naturaleza se equivocaba en sus tanteos, y luego convertía el error en hábito...en el gallinero de mi infancia aprendí algunas peculiaridades de la psicología femenina...En mi gallinero descubrí yo (después la he encontrado en los salones, en los balnearios de moda, en los casinos, pero ya la tenía yo bien conocida) la gallina que cacarea para hacer creer que acaba de poner un huevo y no dejarse pisar del gallo, la gallina de las falsas experiencias galantes, las más incalificable de todas las hembras de la

creación.³



La inversión en la concepción de que el hombre se le ofrece a la bestia como modelo refractario, para después hacerse personaje de aventuras inusitadas, opera en la búsqueda de la desinteresada naturaleza bestial, quien ofrece calidades sociales de un desarrollo “superior” o humano, el influyente humano, ni es el influyente, ni el recipiente de las cuitas naturales, al final de cuentas, ¿no se ha dicho que el hombre ha invadido a la naturaleza? Los burros al igual que la pederastía del palomo, la pseudo-galantería de la gallina o el recelo, no siempre apocado de la sabandija son para el hombre, como el número primo respecto al entero:

Sospecho que los animales que bajan hasta nuestras moradas -aves, ratones, gambás, cucarachas- adoptan algún rasgo, alguna dirección de nuestras costumbres, de modo que nunca logramos conocerlos en estado puro y en gracia de naturaleza. ¿Nos acercamos a ellos? ¡Pues la observación modifica de por sí el fenómeno! Acaso el animal puro sea ya, en toda la redondez de la tierra, una abstracción, según se dice,

3 Reyes, A. 1997. *Obras completas IX*. México: FCE, pp. 481-82.

por ejemplo, que lo es el gaucho argentino...Hasta el animal que más se oculta a nuestra frecuentación, aquel Animal Desconocido -siempre posible-, del que no hablan los autores por la buena razón de que nadie ha logrado verlo, se deja influir por alejamiento, nos espía tal vez desde su reducto inabordable... dice allá para su colete: “Aprendamos de nuestro enemigo, imitemos sus ademanes, robémosle el programa político”. Y a lo mejor nos imita en asuntos de propiedad, legislación, urbanismo, milicia, y cosas de esta laya:⁴

4. Para reconocer el carácter satírico basta leer el texto, empero, medítese sobre las primeras escenas y las últimas. Antes de proceder al hechizo, Lucio, prendado de curiosidad y asombro, se frota (ήπτόμην + caso genitivo) los párpados, el cual es la metáfora del perplejo y en primera persona anuncia la voz media que lo sostiene, el “para sí” del proceso mental, donde el experienciante (Lucio), de soslayo, se involucra con su complemento, desafiando así el involucramiento conceptual intocable de los sintagmas, al decir del lingüista sistémico-funcional, opera una reversión semántica que cualifica la narración y que por tanto da un valor representativamente diferente al sintagma, de este modo, se traspone un orden de sentido que responde a las exigencias del contexto satírico. Veamos⁵:

ἐγὼ δὲ ὄναρ ἐκεῖνο οἰόμενος ὄρᾶν
τοῖς δακτύλοις τῶν ἑαυτοῦ βλεφάρων
ήπτόμην, οὐ πιστεύων τοῖς ἑμαυτοῦ
ὀφθαλμοῖς οὐθ’ ὅτι βλέπουσιν οὐθ’ ὅτι
ἐγρηγόρασιν ὡς δὲ μόλις καὶ βραδέως
ἐπέισθην ὅτι μὴ καθεύδω,

¿Cuál es el núcleo y el sujeto semántico de la oración?

Para complicar más la sátira, el autor introdujo discurso indirecto, que en griego se construye con el indicativo, el participio funge de predica-

4 *Ídem*, p. 479.

5 En lo que sigue del texto en griego se usará la edición: Hayes, E. y Nimis, S. 2012. *Lucian’s The Ass. An intermediate greek reader*, US: Faenum Publishing.

ción procesal y se restira hasta la función complementaria, centro omnisciente de la escena privada (voz media) en caso dativo. La apelación a los complementos faciales, que acompañan la partícula relativa, son perseguidos por el movimiento de otro proceso ancilar: ἐπέισθην ὅτι μὴ καθεύδω, ya en un aspecto puntual, esta vez, la escena privada redundante en el empleo de la voz pasiva.

Sin embargo, no habrá que conformarse con el criterio hallado de proceso mental. Encontramos una relación potencial del significado general: portador-relación e intimacy-complementos atributivos. ¿Lucio es experienciante o portador? Volvamos sobre las líneas: ἐγὼ δὲ ὄναρ ἐκεῖνο οἰόμενος ὄρᾶν -aquí ὄρᾶν en infinitivo señala el foco no conjugado de la escena privada de οἰόμενος, el foco central del proceso, y: ¿cuál es “creer ver” del yo (Lucio)? La reversión semántica opera de la siguiente manera: • : [■] ← ○ ↔ ○ :

• yo ἐγὼ

■ aquél sueño ὄναρ ἐκεῖνο

○ ○ creer ver οἰόμενος ὄρᾶν

La operación de reversión semántica (←) es coincidente con la elisión del compromiso por parte del autor, para lo cual, se hace necesario preguntarse: ¿Acaso no el autor está ya sobre la idea de transición entre proceso mental y relacional? Cuando no se es directo, por referencia contraria, se vuelve evidente el cambio de sentidos remitidos al yo, “e+creer ver”. El autor logra el cometido de integración en la escena mental, absorción de experiencias internas arrojadas a la sazón onírica con base en tres metáforas de la perplejidad, todo un proceso relacional común a la escena.

Sin notararlo, el lector, que imagina la misma escena, omite esta falta de sentido común, adherida tempranamente, de modo tal, que, cuando sometido a la impresión literaria, le es más fácil llamarla sátira fantástica. Sostengo que no es así, que el análisis de este fragmento antecede la nota fantástica porque se trata de un sueño remangado por los hilos de las tres metáforas de la perplejidad:

1° ἐγὼ δὲ ὄναρ ἐκεῖνο οἰόμενος ὄρᾶν → οὐ πιστεύων
τοῖς ἑμαυτοῦ ὀφθαλμοῖς οὐθ’ ὅτι βλέπουσιν οὐθ’ ὅτι
ἐγρηγόρασιν

Núcleo semántico: ὄρᾶν ↔ ὄναρ

Perplejidad: “al creer ver aquel sueño”

2° τοῖς δακτύλοις τῶν ἑαυτοῦ βλεφάρων ἠπτόμεν,

Núcleo semántico: ἠπτόμεν

Perplejidad: acción mímica o corporal del: “me froté los párpados con los dedos”

3° ὡς δὲ μόλις καὶ βραδέως ἐπέισθην ὅτι μὴ καθεύδω,

Núcleo semántico: ἐπέισθην ὅτι μὴ καθεύδω

Perplejidad: “cuando poco a poco me convencí, que no dormía”



La tercera metáfora de la perplejidad opera como lýtote de la primera en ausencia de una negación (porque el sentido es claro: el sueño) que es clara en esta. El $\mu\alpha$, principio de la lýtote general, queda invalidado por esfuerzo retórico, ya por compendiar la travesura interpretativa. ¿No acaso ofrece esto una prueba contundente de la sorna de la sátira? He aquí, un ejemplo magnífico de la burla a sí (que pocas veces surge como bisagra textual), el cual, por indirección de compromiso con lo narrado, demanda su propio desvelo, es decir, “usted no se fíe de lo que seguirá porque es sueño” Y ya vimos que tanto de real tiene el sueño.

Expresión que reclama su lugar no en el género de lo fantástico sino de lo configuracional, allá el arquetipo dominante son prestanombres de una

sátira de costumbres que de contrabando subyace sobre la interpretación vivida de un ser insignificante portador de hábitos extraviados pero cotidianos, cierta apertura al extravío es condición del vivir, contrariando a Platón, tal es el Lucio-jumento. Ahora bien, la sátira de costumbres procura el muestrario de las pasiones en corredor, apelmazadas o disyuntas en los caracteres, móviles cóncavos, que reciben un nombre y una justificación, concibiéndose como ondas necesarias del fluir sin prejuicio.

5. No hay, pues, relato más material, que la negación de lo que se da en chasco de la condición humana para luego, por esa reversión analizada, afirmar la insignificancia de la sátira humana. En la pura observación del fenómeno humano, Lucio o el asno se abstiene de ofrecer la simple salida del ridículo, no, el sueño es la manifestación, sin represión, de la vida social. ¿A fuero interno, no habita nuestro burro, siempre mudado de sí?

Estas relaciones mentales marcan la nota desenvuelta de la supuesta trama “fantástica”, la cortapisa en la vuelta interpretativa de la concepción como la sátira s_1 (asno) que prescinde de la sátira s_2 (fantástico), sin embargo, no niega el lugar que *Lucio o el asno* posee como una muestra más del materialismo y la crítica ateniense imperante en el pensamiento de la época. El ritmo dialéctico entre las escenas oníricas concebidas en tono abstracto y universal con un trasfondo irónico de la realidad desde la cual “se cree ver” el sueño, mal llamada fantasía (producto subconsciente), contenida en el limbo de la realidad áspera del heleno, que critica al creyente de la supuesta realidad metamórfica.

6. No, no ocurre una transformación, ya se ve que aquella está en código de crítica mortificada, Aquí el paralelo es El Quijote de La Mancha. Entonces: ¿qué es la metamorfosis de Lucio? Propuse verla como una manifestación semántica contraria, es decir, como una función de la psique creadora de elementos presentes en la costumbre en todo ser humano; no ceñida al heleno, dado el carácter universal de la literatura. *Lucio o el asno* es una recopilación o configuración conceptual arquetípica (fenoménica) de la vital estación cotidiana, que muestra la conducta social, en otras palabras, la incapacidad de abstenerse en las decisiones personales que ha de tomar el rumbo de nuestra existencia.

7. Dos elementos se contraponen, antes

de considerar los fragmentos de cierre diegético. La estación costumbrista en la vida cotidiana y la historia de las costumbres o el saber antropológico. Si hablásemos de vital estación cotidiana o estación costumbrista se alude a una visión parcial y sesgada de nuestra vida, empero es este sesgo, el que permite descomponer, en oteo, la materia prima del antropólogo, la sincronía de la cultura o el estado de cosas actuales, que ya los antiguos discutían en aparición de homo habitus est. Por ejemplo, el hábito de peinarse o en el caso del alumno en un grupo de 40 gentes, el hábito de sentarse en un determinado sitio.

La diferencia respecto a la historia de las costumbres es el carácter indeterminado del peinarse o el sentarse en un mismo sitio recurrentemente porque estas acciones no son repetitivas en cuanto la voluntad del individuo las eluda, actúa sobre ellas y las transforma, de modo que el hábito adopta un tono mudable. La repetición y la ruptura, en el hábito de nuestra toma de decisiones, distingue la carga crítica del Lucio o el asno porque es absurdo creer que las noticias extraordinarias se dan tan rápido y en seguida como le sucede a Lucio, es, también, una crítica de la historia por cuanto los acontecimientos nulifican los tiempos de toma de decisión y cambio de escenas y espacios, nadie vive lo extraordinario en tan poco tiempo de vida y se corona con retorno a la condición inicial y dicha, en cambio hemos de pensar que esta obra nos ofrece lo contrario: quien vive lo extraordinario en poco o mucho de vida que se tenga, seguro no espera el retorno a la condición inicial, más segura es la desdicha.

Dado el carácter eudamónico de las moralejas y dichos, se ha perdido también su constitución contraria, la sabiduría sin deontología, aquella que encamina derecho a “manifestaciones desinteresadas, independientes de móviles de acción, que nacen por una necesidad estética de reducir a fórmulas la experiencia (ciertamente), pero no para usar de ellos en los casos de la vida, sino para explicar y resumir situaciones ya acontecidas”⁶. Lucio o el asno, amplifica la amoralidad de la sabiduría en la vida, no pondera la inmoralidad como supuesto símbolo satírico, tal y como supondríamos debería operar (con sólo la sátira S_1) (burro)⁷.

6 Reyes, A. 1996. *Obras completas I*. México: FCE, p. 167.

7 Véase: Anderson, G. 1976. *Studies in Lucian's*

Tampoco es una invitación a ver la amoralidad como una nueva moral, situación lamentable del nihilista extraviado.

Una necesidad puramente teórica de generalizar ha originado la mayoría de esas breves sentencias o consejos, y por eso casi todos son inmorales, o mejor amorales, aparte de que quieren más retratar el mundo como es, que no proponer otro como debiera ser... Y la misión de los refranes es, en verdad, abreviar rodeos y explicaciones imprecisas que ahorrarán a todos, dándoles los pensamientos ya formulados, la tarea de pensar de nuevo sobre situaciones ya resueltas, pero una vez que esas situaciones han acontecido o se han realizado. Los refranes, además, se contradicen unos a otros. Decir que los refranes rigen la conducta o pueden regirla es cosa pueril, y yo mantengo que sólo sirven para narrar, para explicar, para discurrir. El refrán no tiene más fin que servir a las conversaciones e ilustrarlas. Hasta lo ayuda en ello aquella tendencia a generalizar lo individual que ya apunté arriba como motivo de “amoralidad”. Los refranes son manifestaciones estéticas. ¡Lástima de que se empeñen en buscarles otra justificación! Ni podría ser moral, por otra parte (aun cuando sea psicología y de la mejor, de la indiscutible, de la axiomática), la sincera declaración de los casos del mundo, que nunca se han podido ajustar bajo sistema finalista alguno. Y, cuando esto no bastara, ese anonimato, esa inconsistencia con que germinan los refranes, como si fueran una condensación del vaho de los hombres nos pone en desconfianza respecto de su rigidez moral.⁸

8. Escenas finales

Comic Fiction, Leiden Netherlands: Lugduni Batavorum y E. J. Brill, 1976.

8 *Ídem*, pp. 167-68

Las escenas finales que cierran la legítima prueba de una crítica a la moral o pseudo-sátira corresponden a los siguientes momentos:

ἐν τούτῳ δέ τις ἄνθρωπος φέροντος παροδεύοντος ἐν τοῖς ἄλλοις ἄνθεσιν ὄρω καὶ ῥόδων χλωρῶν φύλλα, καὶ μηδὲν ἔτι ὀκνῶν ἀναπηδήσας τοῦ λέχους ἐκίπτω: καὶ οἱ μὲν ᾤοντό με ἀνίστασθαι ὀρχησόμενον: ἐγὼ δὲ ἐν ἕξ ἐνὸς ἐπιτρέχων καὶ ἀπανθιζόμενος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀνθῶν τὰ ῥόδα κατέπινον. τῶν δὲ ἔτι θαυμαζόντων ἐπ' ἐμοὶ ἀποπίπτει ἐξ ἐμοῦ ἐκείνη ἢ τοῦ κτήνους ὄψις καὶ ἀπόλλυται, καὶ ἀφανὴς ἐκεῖνος ὁ πάλαι ὄνος, ὁ δὲ Λούκιος αὐτὸς ἔνθεν μοι γυμνὸς εἰστήκει

*⁹ Mientras esto sucede, veo un cargador de flores pasar, entre ellos, brotes de rosas rojas y sin retroceder salto de la litera y me abalanzo: ellos, creen que me levantaba para bailar: yo apresurado, de una en una las asía y las engullí, de este modo, asombrados de mí, caían y mi aspecto de bestia desaparecía, borrábase aquel pasado burro y desde dentro, yo, Lucio desnudo hallábame parado.

Y la salvación que cierra con la expresión aristofánica: μὰ Δί' οὐκ ἐκ κυνὸς προκτοῦ, τὸ δὴ τοῦ λόγου, ἀλλ' ἐξ ὄνου περιεργίας διὰ μακροῦ πάνυ, καὶ οὕτω δὲ μόλις, οἴκαδε ἀνασωθείς.

* ¡No, por Dios, por el rabo de perro, como [reza] el dicho, sino, todo este tiempo, por curiosidad de asno y apenas salvado [voy] a casa!

Lucio o el asno es el ejemplo narrado, que mejor duplica el carácter violento de la existencia en forma de crítica mortificada (véase 5.), que, después de tomar prestado el modelo de resumen o explicación de lo acontecido, propio del refrán o moraleja esópica, con mejor disposición de valer al individuo a través de las desdichas, desaconseja la moral humana, decisión más coherente con el brío de la fuerza vital humana. Sabiduría o máxima tomada de aquellos que saben lo que es el agónico protagonismo social. Reflexiónese esta propuesta en el marco de una lectura inversa de la obra, como ha de proponerse.

9. *Las Asnerías* de Francisco de Goya
En 1799, por encargo de Francisco de Goya y Lucientes, se imprimía la serie de grabados titulada *Caprichos*, una serie crítica de la realidad

9 Traducción personal

social, entre estas excursiones destacan la serie de *Asnerías*, dedicada a la imagen de los asnos. No sorprendía en el siglo XVIII, como no sorprende en el nuestro, que el burro fuese la bestia del desdén y tratado con ingrata ἢ δουλεία de quien lleva auestas una marca imborrable de origen. Del burro como imagen escenificada de la vileza y del estertor mental del antiguo Polifemo, no hay más que un paso, desprendido de su capacidad lingüística, el cual queda reducido al estereotipo sinecdótico.

Decíamos, en el tema satírico, en Lucio o el asno que opera como una pseudo-sátira, y que la descripción del asno es un arquetipo de la estupidez sin dejo de fantasía. Ahora bien, el asno, por sus características físicas, orejas grandes, peludas y plenas de cerilla, cuerpo suplicante de maltrato (agachado), rebuzno sin respuesta, peón del fardo y bestia servil, no podía quedarse sólo en Lucio o el *Asinus Aureus* de Apuleyo (s. II) ni en el resto de la literatura zoomórfica que adviene en las formas pesimistas de la *Metamorfosis* de Franz Kafka, pues bien, la imagen del jumento pasa por modificaciones interesantes, un ejemplo ofrecido a propósito es el grabado, dilatación del tema satírico (5₁) (véase 5.) que, como señalé en el apartado sexto es una función de la psique creadora de elementos presentes en la costumbre de todo ser humano, en otros términos, una función sinecdótica que se vale del arquetipo cuadrúpedo, el cual marca el tono valorativo de la expresión popular “tenéis una visión cuadrada de las cosas”, también “sois un burro”, “burro sin mecate”, “el miedo no anda en burro” o la valoración negativa de lleno: “él pone a caer de un burro a...”, “le descarga la burra”, “a burro negro no le busques pelo blanco”, “a burro viejo no le cambies el canino”, “a palos entiende el burro”.

Habrà que recordar ahora que los grabados satíricos₁ de Goya, podados de metamorfosis canjeables, son una muestra más de la dilatación del tema zoomórfico, que liberan al ser humano de su condición céntrica sobre el resto de los animales y restituyen la materialidad simple de la “conducta social animal” por encima de la humana (véase 3.). El ensanche semántico alcanza al grabado de tema social, aunque, prendado de profunda conclusión literaria, ejemplo de préstamo semántico al arte visual.

Escuela:
¿Si sabrá más el discípulo?



Conciertos:
¡Bravísimo!



Genealogía:
Hasta su abuelo



Consultorios;
¿De qué mal morirá?



Autorretratos;
Ni más ni menos



Gobierno;
Tú que no puedes



© La reproducción de las imágenes que, pertenecen a la serie titulada *Caprichos* de Francisco de Goya y Lucientes, se encuentran resguardadas en el fondo de patrimonio nacional español de la Academia de Bellas Artes de San Fernando y son reproducidas aquí sin fines de lucro dado que el acceso es de dominio público. Todos los derechos son de la Academia de Bellas Artes de San Fernando.

Bibliografía

Los caprichos correspondientes a los no. 37 al 42 son de dominio público. Todos los derechos son de la Academia de Bellas Artes de San Fernando.

Anderson, G. 1976. *Studies in Lucian's Comic Fiction*, Leiden Netherlands: Lugduni Batavorum y E. J. Brill.

TURNER, M. 1996. *The Literary Mind*, NY: Oxford University Press, 1996.

HAYES, E. y NIMIS, S. 2012. *Lucian's The Ass. An intermediate greek reader*, US: Faenum Publishing.

DORRA, R. Julio-septiembre 2016. "Alteridad y proximidad: para una semiótica del cuidado" en *Elementos* v. 23 no. 103, pp. 3-12.

DE CERVANTES SAAVEDRA, M. 2004. *Don Quijote de la Mancha*, México: RAE Alfaguara.

LAKOFF, G. y JOHNSON, M. 2009. *Las metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.

CALDERÓN DE LA BARCA, P. 2015. *La vida es sueño*, Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

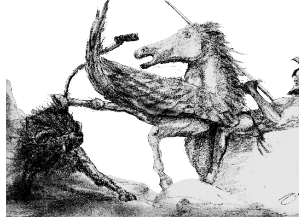
REYES, A. 1996. *Obras completas T. I. Cuestiones estéticas. Capítulos de literatura mexicana*. Varia, México: FCE.

REYES, A. 1996. *Obras completas T. IX. Norte y Sur. Los Trabajos y los días. História natural das Laranjeiras*, México: FCE.

REYES, A. 1996. *Obras completas T. X. Constancia poética*, México: FCE.

REYES, A. 1997. *Obras completas T. XIII. La crítica en la edad ateniense 600300 a. C. / La antigua retórica*, México: FCE.

REYES, A. 1997. *Obras completas T. XV. Deslinde Prolegómenos a la teoría literaria. Apuntes para la teoría literaria*, México: FCE.



Sobre la ausencia de una filosofía del arte en la obra de Leo Strauss

Diego Enrique Vega Castro

Cualquier lector familiarizado con Leo Strauss sabe que no hay lugar para una filosofía del arte en su obra, menos aún para una estética. A diferencia de otros pensadores, la obra de Strauss carece de muchos ejes temáticos: no hay tampoco metafísica, ontología u epistemología, aceptamos a regañadientes, sus intérpretes. Sin embargo, no es del todo difícil encontrar a través de una lectura cuidadosa los planteamientos que Strauss, a lo largo de su obra como filósofo político, como magno intérprete de la “historia de la filosofía”, dejó sugeridos sobre los problemas cosmológicos de mayor envergadura –uno se atrevería a decir: los problemas más sustanciales de la filosofía y la vida filosófica–. Pero, cuando toca a la filosofía del arte – o a la estética como fenómeno mayormente delimitado –, nos inclinamos a decir que, si hay acaso alguna reflexión importante de Strauss sobre el arte, la belleza, la experiencia estética, el gusto, el genio, etc., no puede ser sino una crítica, a saber, una crítica sobre la idea de una “filosofía” del arte o “filosofía” estética como fenómeno propio de la Modernidad, es decir, como un fenómeno que se sustenta en un proyecto incuestionado.¹

¹ Strauss mismo no parece haber creído nunca poseer especiales dotes artísticas. En una conferencia dedicada a la memoria de Kurt Riezler, se aflige de carecer de las herramientas retórico-poéticas para traer a presencia la vida de su amigo: “Nunca he lamentado tanto como en la ocasión presente carecer de los dotes de la narrativa y caracterización”, Strauss, Leo, *What is Political Philosophy*, E.U.A.: The University of Chicago Press, 1959, p. 234. Podría decirse que la obra de Strauss se hizo más parca en la medida en que envejeció, baste comparar sus últimos libros (su comentario a las Leyes, por ejemplo) con textos poderosamente retóricos de su juventud, como “Religiöse Lage der Gegenwart” de 1930, donde mediante prosopopeya expresa un discurso del Presente (*die Gegenwart*): Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*, ed. Heinrich Meier, vol. 2, Weimar: Metzler, 1997. Como indicaré en las siguientes notas, su ausencia de una filosofía del arte no significa en modo alguno desdén por el arte.

El problema de la filosofía del arte se torna entonces en el problema de la Modernidad, asunto temático en la obra de Strauss. Especialmente, en términos filosófico-políticos, la mera idea del arte como “creación” o la tríada estética típica entre artista, obra de arte y espectador son reflejos del impulso moderno por lo que bien podría llamarse autonomía, emancipación de la naturaleza o –para usar una de las fuertes adjetivaciones de Strauss – “la (in)finita maleabilidad del hombre”.²



Lo anterior puede considerarse como la primera línea que el lector de Strauss encuentra al reflexionar sobre el papel del arte y la experiencia estética en su obra, más precisamente, en su reconstrucción de la Modernidad. ¿Pero es lo único que puede decirse? ¿Tiene el arte en la obra de Strauss únicamente una función negativa-crítica? ¿Es solo expresión de la *hybris* moderna? Si ensanchamos el horizonte de la “obra de arte” o de la “experiencia estética” – fenómenos efectivamente modernos – y tomamos en cuenta su contraparte clásica, el problema del

2 Vid., Strauss, Leo, *Meditación sobre Maquiavelo*, trad. Carmela Gutiérrez de Gamba, Madrid: Instituto de estudios políticos, 1964, pp. 306, 325; *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, ed. Heinrich Meier, vol. 1, Weimar: Metzler, 2008, p. 194; “Las tres olas de la Modernidad”, en Hilb, Claudia, ed., *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, p. 54.

arte revela, indica e introduce al lector cuestiones que para Strauss eran de la mayor profundidad. La antigua querrela entre poesía y filosofía toma así, por ejemplo, el lugar predominante en la reflexión straussiana;³ aún más: el eros clásico que impulsa tanto la investigación filosófica como la “creación” o “imitación” poética (si bien, quizás, distintas clases de eros) es fundamental en la comprensión straussiana sobre el quehacer filosófico, pues plantea la necesaria y olvidada pregunta sobre la superioridad del poeta (si se prefiere, en términos modernos, artista) o de la vida filosófica.

En todo caso, es menester preguntar – la obra general de Strauss obliga a hacerlo – si hay algo más que un interés meramente histórico en estos problemas. Se encuentra, por un lado, la dilucidación straussiana relativamente directa sobre la querrela clásica entre poesía y filosofía; por otro lado, las críticas que uno podría fácilmente extraer y dirigir hacia toda filosofía del arte en tanto expresión de la Modernidad que, comenzando con sobrios personajes como Hobbes o Maquiavelo, terminaría por dar rienda suelta a pensadores de la talla de Rousseau o Nietzsche. Pero hoy, se dice, no somos ya modernos; estamos muy lejos de aquellas esperanzas del gigantesco proyecto de la Modernidad. En efecto, no hay mejor prueba que el arte: el arte contemporáneo difícilmente nos recordaría algo de los vetustos cánones renacentistas de orden, armonía y aún una ambigua imitación de la naturaleza. Aún más, en términos filosóficos, la estética y la filosofía del arte moderno han sido presuntamente superados. Basta pensar en las grandes figuras de Heidegger o Gadamer para hacerlo notar. La interrelación entre verdad, ser y obra de arte toma un giro imposible de captar para la estética moderna – fuertemente limitada en su comprensión del sujeto y en su irresoluble dualismo entre asuntos subjetivos de la belleza y asuntos objetivos de la naturaleza –. Cuando Heidegger pregunta por aquello que opera en la obra de arte, o bien, cuando Gadamer plantea el juego y la obra de arte como definitiva superación de la rigidez metódica entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, el largo camino clásico y moderno respecto al carácter del arte da un innegable giro.⁴

3 Con la “antigua querrela entre poesía y filosofía” hacemos referencia en primer lugar a Platón, *Rep.*, 607b-c. Cfr. Aguirre, Javier, *Platón y la poesía*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013, pp. 15-21.

4 Cfr. Heidegger, Martin, “El origen de la obra

La fenomenología del arte, entonces, como aquel tratamiento más fiel a la forma de aparecer de la obra de arte y sus cualidades (que trascienden por mucho la mera “belleza”) ganaría una distancia fundamental frente a la larga historia estética de la Modernidad.⁵

Así pues, en este contexto, ¿qué interés más allá del histórico pudiera hacernos ver algo de genuina importancia en el harto complejo camino al que nos llevaría Strauss en una especulación sobre la filosofía del arte? Para decirlo sin rodeos: ¿hay acaso algo en Aristófanes (centro de atención de Strauss sobre la querrela poesía – filosofía) verdaderamente relevante para quien quiera clarificar nuestra experiencia del arte? ¿No tiene mejores respuestas el fenomenólogo del arte que el intérprete de un comediógrafo de hace más de dos mil años? Pues bien, la pregunta que aquí levanta sospechas sobre Strauss no es del todo distinta de la que se levanta en los términos más comunes de su obra: ¿qué pudiera hacernos entender Alfarabi sobre filosofía política en un mundo tan lejano al suyo? ¿Por qué leer a Platón o Aristóteles con tanta fruición habiendo pensadores como Marx, Horkheimer o Foucault? A mi juicio, Strauss mantendría aquí la misma posición que en filosofía política: la caverna histórica, artística, científica y política que ha cavado la Modernidad nos ha cegado ante la caverna natural, ante las limitaciones propias de nuestra condición humana y política a las que habríanse enfrentado los pensadores clásicos.⁶ Somos inca-

de arte”, en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2010, p. 28; Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 2012, pp. 31 ss., 121 ss., 142 in fine, 143 ss.

5 Dufrenne, Mikel, *Fenomenología de la experiencia estética*, trad. Román de la Calle, vol. 1, Valencia: Fernando Torres, 1982, pp. 24, 2931. Cfr. Chávez, Román, ““Estética trascendental” y fenomenología del arte en Edmund Husserl”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, No. 5, *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, 2016, pp. 126-7.

6 La idea de la “segunda caverna” aparece en lugares muy específicos de la obra de Strauss. Hago ahora únicamente referencia al lugar que posee mayor relevancia en este contexto, la correspondencia Strauss-Krüger: Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften: Hobbes’ Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. Heinrich Meier, vol. 3, Weimar: Metzler, 2008, pp. 3945, 405, 411.

paces de ver correctamente nuestra situación y nuestras posibilidades si nos adscribimos, a sabiendas o no, a las mismas cuestiones “dadas por resueltas” ya en los albores de la Modernidad. En referencia al arte, por lo tanto, nuestras sutilísimas discusiones estarían todas sustentadas en compartir una cierta comprensión sobre esa verdad e instinto que reclama tanto el artista como su obra. Si hay acaso algo que opera en la obra de arte, una verdad que aparece en el juego, es la posibilidad de hacer fenomenología o análisis fenomenológico del aparecer de la obra de arte ante el espectador, etc., todas estas posibilidades pueden ser comprendidas globalmente si nos esforzamos por ver sus raíces y juzgar si, efectivamente, difieren en esencia del camino emprendido por la estética moderna.

Aceptando o no este punto de partida, nos enfrentamos inmediatamente ante otra dificultad. La reapertura de la querrela entre antiguos y modernos permite clarificar el camino emprendido en la Modernidad a través de su contrastación con los antiguos o con la ruptura original que habrían tomado pensadores como Maquiavelo y Hobbes. En otras palabras, el interés por los asuntos políticos es compartido, a pesar de sus abismales diferencias. Pero en cuestiones sobre filosofía del arte y estética, enmudecemos cuando emprendemos el contraste; en un sentido cierto, pero limitado, tales cuestiones le pertenecen exclusivamente al pensamiento moderno. Esto provoca que el posible análisis sea por necesidad mucho más escueto, limitado y quizás hasta infructífero si no se es prudente con las propias expectativas.

En las siguientes páginas trazaré tan solo las líneas generales sobre tal aproximación al pensamiento de Strauss. Se trata de un esbozo sobre dos alternativas principales, sus límites y las posibles temáticas ofrecidas en cada línea. Cada rubro y sus elementos exigen un tratamiento detallado. Considero este, sin embargo, un primer paso para navegar por las aguas turbias sobre la posición de Strauss ante el arte.⁷

7 Como indicaré más de una vez, no es este el único modo de aproximación, sino tan solo quizás el más evidente. Buscando con lupa el lector encontrará distintos (aunque contados) lugares donde Strauss habla sobre estética y arte, mayormente sobre literatura. Buena parte de estos casos terminan dando de una u otra forma con las dos líneas generales que plantearé en este trabajo. Por otra parte, un ejemplo absolutamente

1. Hacia la antigua querrela entre filosofía y poesía

Hay un pasaje en la correspondencia Strauss-Gadamer que merece nuestra atención, no porque Strauss manifieste una clara crítica a la filosofía del arte, sino porque muestra un juicio general a la vez que incisivo con el cual podemos dar ya los primeros pasos – ciertamente hay múltiples lugares y pasajes por dónde empezar –. La correspondencia de la que disponemos gira en torno a la lectura que hiciera Strauss de Verdad y método. Las pocas misivas tratan así de las críticas puntuales que Strauss emprende hacia Gadamer, algunas reflexiones sobre Heidegger y las respectivas respuestas de Gadamer. Entre estos primeros puntos, Strauss afirma:

Su libro contiene una filosofía del arte, pero no tematiza la relación de la filosofía con el arte más allá de un rechazo a la concepción de Hegel (y, con ello, de Platón y Aristóteles), según la cual la comprensión filosófica es superior a la comprensión artística. Me pregunto si esto no se debe a una insuficiente reflexión “histórica”. Dice en la página 77 (120-121)⁸ que el concepto del arte se ha vuelto cuestionable desde que la conciencia estética que creó ese concepto se ha vuelto cuestionable. Sin embargo, usted titula la sección que comienza inmediatamente después “Recuperación de la pregunta por la verdad del Arte”, como si esa pregunta y, por tanto, el concepto de arte antecediera a la conciencia estética⁹

marginal, pero a la vez revelador se encuentra al final del curso (última sesión, últimas palabras) sobre el *Gorgias* de 1963, del cual me tomo la libertad de citar en extensión: “Sr. Butterworth: Para ir de nuevo a su cuestión...poesía. Antes en el curso, usted habló del problema de la creación, y dijo que ante un poeta o artista de nuestra generación que hable sobre creación, usted defendería que en realidad solo representa. / LS: Sí, bueno, no lo pude hacer. No sé nada, por ejemplo, de arte abstracto, y no podría decir si hace sentido aquí hablar de imitación en cualquier modo. Estaría pues absolutamente más allá de mi competencia. [...] / Sr. Butterworth: ¿Pero no es un asunto de la mayor importancia si puede haber o no tal cosa como arte creativo?”. Poco después, siguiendo el problema sobre si el arte puede ser creativo o es siempre imitativo: “LS: [...] No estoy en un departamento de inglés o algo por el estilo, pero una vez me dijeron, en una reseña de un académico de inglés anglicano, Thompson, que hay una cosa llamada Nuevo Criticismo. ¿Cierto? Nuevo Criticismo, que es una posición moderna. Y creo que puedo mostrar, en los casos que he estudiado, que no sería de ninguna ayuda para llegar al meollo del asunto. [...] Y tengo el presentimiento de que un cambio está ocurriendo, incluso en estos campos críticos tan establecidos – en la comprensión de Shakespeare, por ejemplo, y algunas otras cosas –, que la gente parece ver gradualmente que un tipo de interpretación, desarrollada teóricamente, sugeriría que la noción de imitación es más iluminadora, más clarificadora, que sus equivalentes modernos”. Poco después, en respuesta a la idea de Strauss sobre que alguien como Flaubert, admirador del “arte por el arte”, no podía ser sino un “imitador” (solo la imitación podría permitir tan hondas reflexiones sobre el ser humano), vuelve a preguntar el Sr. Butterworth: “¿Pero no lo permitiría [el arte creativo o *l'art pour l'art* ese “tipo de reflexiones sobre el hombre”]? ¿Es falso intentar y hacer esta crítica simplemente desde la vista, en lugar de mirar a aquellos que quizás sean pobres representantes del arte creativo? [...] LS: Sí, claro que uno podría hacer eso. *Pero perdónenme si no tengo una especie de estética entre mis escritos póstumos* [risas]. Intento comprender los problemas básicos de la filosofía política en la medida en que lo puedo lograr, y eso es algo muy limitado – lo sé –, pero creo que también necesario, y aparentemente más favorable para mí y mi preparación que cualquier otro trabajo. Pero, por supuesto, algún hombre o cuerpo de hombres debería, por supuesto, adentrarse en eso. Estoy completamente de acuerdo con eso”. Strauss, Leo, *Plato's Gorgias* (1963), ed. D. Stauffer (2014). Curso impartido en la Universidad de Chicago. Disponible en Leo Strauss Center, pp. 380-381, las cursivas son mías.

Por último, vale la pena indicar que los cursos dedicados a Rousseau y a Nietzsche representan potencialmente un importante trabajo a este respecto (baste hacer la búsqueda de términos en Leo Strauss Center). Strauss, Leo, *Rousseau* (1962), ed. J. Marks. Curso impartido en la Universidad de Chicago (2014). Disponible en Leo Strauss Center; *Seminar on Nietzsche*, ed. R. Velkley (2015). Curso de 1967 impartido en la Universidad de Chicago. Disponible en Leo Strauss Center. Sin embargo, ya lo indicaba Strauss con ironía, no encontraremos una teoría estética en ningún escrito póstumo o inédito, si bien ello no impide tomarnos con seriedad la posible reapertura del problema imitación - creatividad.

8 Entre paréntesis se muestra la referencia a la paginación de la traducción que citamos en este artículo.

9 Strauss, Leo, y Gadamer, Hans-Georg, “Sobre la interpretación: Correspondencia con Hans-Georg Gadamer”, en Strauss, Leo, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Madrid: Tecnos, 2014, p. 146.



La idea continúa, pero vale la pena detenernos aquí. El primer reproche de Strauss consiste en no tomar con suficiente seriedad la relación entre filosofía y arte. La recriminación es sorprendente si consideramos que el objetivo de Gadamer es, en buena medida, mostrar que la verdad, meollo de la filosofía, surge también en el juego y, por lo tanto, en la obra de arte. Arte y filosofía no son vías divergentes. Entonces la crítica de Strauss se ilumina: ¿qué puede decir Gadamer sobre la “antigua querrela”? ¿No ve acaso que, en sus orígenes, la filosofía tuvo que emprender no vanas luchas para mostrar su superioridad ante la poesía? Hay dos alternativas, parece sugerir Strauss: o Gadamer no puso suficiente atención “histórica” a este hecho o, quizás peor, dio la cuestión por resuelta: la filosofía no logra mostrar superioridad alguna y el arte, por lo tanto, adquiere en la Modernidad un rol nunca antes visto. Esto quiere decir que la filosofía del arte gadameriana aceptaría en el fondo las mismas premisas de la ruptura moderna (por ejemplo, la victoria de la creación ante la imitación; en todo caso, la superación de la vetusta imitación).

Como se ve inmediatamente, esta es una idea chocante: Gadamer analiza histórica y filosóficamente el surgimiento y la decadencia de la estética moderna, en última instancia la crítica y la rechaza por mantenerse en continua tensión con la dicotomía real-aparente. La “vuelta feno-

menológica a la experiencia estética”,¹⁰ en cambio, abandona por fin el marco de referencia de aquel dualismo y se propone ver en la obra de arte una verdad que no es en modo alguno “menos verdad” que la “realidad”. En este contexto el reproche de Strauss es aún más profundo: duda, en pocas palabras, de que la “verdad del arte” sea una cuestión que anteceda a la conciencia estética, y, por lo tanto, que la verdad del arte sea una cuestión a recuperar. Se asoma entonces la tesis straussiana: aquel arte del cual puede hacerse una estética, una filosofía o una teoría es coetáneo a la estética moderna; el problema es inexistente para los antiguos en tales términos. La pregunta que se avecina es, naturalmente, qué razones pudieron tener los antiguos para no haber sido “estéticamente conscientes”.¹¹

Así se muestra efectivamente en las siguientes líneas:

Si el concepto del arte se ha vuelto cuestionable, si indica, por tanto, la recuperación de algo perdido, yo extraería la conclusión de que debemos empezar por ir detrás de ese concepto o de la conciencia que lo ha producido [cursivas mías]. Volveríamos, entonces, a la consideración de que lo que llamamos arte fue originalmente entendido como *sophía* (cf. Jenofonte, *Memorabilia* I 4.23). En ese momento, se reconocía que el “arte es conocimiento”. Pero ¿qué clase de conocimiento? Seguramente no un conocimiento filosófico. Con la emergencia de la filosofía surge una tensión entre la filosofía y la poesía, una tensión esencial para la filosofía y la poesía, como los filósofos saben necesariamente y los poetas podrían saber. Para entender esa tensión, hemos de oír a las dos partes (cf. *República X* sobre el conflicto filosofía y poesía).¹²

10 Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 123.

11 Cfr. Dufrenne, Mikel, *op. cit.*, pp. 20-1.

12 Strauss, Leo, y Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, pp. 146-7.



¿Cómo debemos entender este “ir por detrás”?¹³ ¿Qué conciencia ha producido el concepto de arte? Habría que ir, si entiendo bien a Strauss, por detrás de la Modernidad y comprender cómo fue la conciencia moderna la que trajo a juego el concepto de arte. No se podría, en sentido estricto, recuperar una verdad del arte si el arte mismo surgió en aquellos términos modernos sobre la ciencia objetiva y el escondrijo subjetivo, a veces detestado y a veces apologizado al extremo. La referencia a Jenofonte es, por otra parte, engañosa. Parece indicar Strauss que los antiguos habrían visto sin ningún problema el arte como *sophía*, es decir, como conocimiento; en otras palabras, los antiguos no adolecerían de la distinción entre verdades científicas (metódicas) y verdades de arte.¹⁴ Pero esta aparente virtud se torna en nueva crítica y tensión, pues a pesar de que el arte pudiera bien ser considerado como *sophía*, al enfrentarse con el

13 Sobre el “ir por detrás” como posibilidad abierta por Nietzsche y en buena medida por Heidegger, véase de nuevo la misiva a Krüger: Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, pp. 4145.

14 Más adelante referiremos a Ernst Cassirer, pero vale la pena ir ya indicando su comprensión de este problema en los primeros dos apartados de su sección dedicada a la estética en *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México: FCE, 1984: la estética clásica-moderna de orden geométrico y el progresivo deslinde de la verdad científico - natural.

conocimiento filosófico, no solo languidecía, sino que terminaba por ser expulsado de la polis justa.¹⁵

Así lo muestra precisamente el pasaje que alude a la conversación entre Aristodemo y Sócrates con el cual Jenofonte pretendería mostrar la inverosimilitud del cargo contra su maestro sobre ateísmo. Sócrates pregunta si hay personas a las que Aristodemo admire por su sabiduría. Este enumera a Homero en la épica, a Melanípides en el ditirambo, a Sófocles en la tragedia, a Policletos en la escultura y a Zeuxis en la pintura. Las distintas artes y sus ejecutores, los artistas, son sabios. Sin embargo, la respuesta de Sócrates lo pone en duda: “¿Y quiénes te parecen más dignos de admiración, los que crean imágenes irracionales y sin movimiento, o los que hacen seres inteligentes y activos?” (Jenofonte, Mem. I44). El argumento continuará mostrando la “teología” socrática, es decir, su presunta piedad: si Aristodemo admira la sabiduría del arte, debe admirar aún más la de los artistas supremos, los dioses. No debemos tomar con ingenuidad el capítulo completo, pues la pregunta que sigue necesariamente es: ¿quién posee aquel conocimiento divino, los poetas o los filósofos? La querrela entre poesía y filosofía es, según lo plantea Strauss, un problema teológico - político.¹⁶

15 Cfr. de nuevo Aguirre, Javier, *op. cit.*, donde podrá encontrar el lector un amplio aparato crítico que muestra no solo a Platón como punto culminante de la querrela, sino sus “tradicionales” antecedentes y su continuación en Aristóteles, quien, a pesar, por ejemplo, de mantener el digno valor de la poesía frente a la historia, no admite en modo alguno verdades propias del “arte” o poesía que sean inaccesibles o superiores al conocimiento filosófico.

16 Véase la interpretación de este capítulo de *Mem.* en Strauss, Leo, *Xenophon's Socrates*, E.U.A.: Cornell University Press, 1972, p. 22, y su breve referencia al *Banquete* de Platón: Aristodemo repite en algún sentido la discusión sostenida en aquel diálogo, pero omite la comedia. *Eros* es el tema central del *Banquete*, y, como nota Strauss, este es el único diálogo dedicado a un dios. El *Banquete* es el diálogo por excelencia que mostraría la *hybris* socrática (es decir, la posible veracidad de los cargos que Sócrates enfrentó), pues *eros* es, en el caso de los poetas, el impulso creador de “ilusiones” divino - políticas; en el caso de los filósofos, el impulso a trascender los dioses o las *poleis* (el término central del cual se abstrae el *Banquete* es, dice Strauss, la ley o *nomos*). Estos son problemas de profundísima complejidad interpretativa que Strauss desarrolla, en la medida

Antes de toda filosofía del arte se encontró la disputa original entre la filosofía y la poesía, como Platón atestiguaría en un plano político, pero también en un plano más abarcante que el político. Si la filosofía del arte moderno, ya sea su estetización, ya sea su “recuperación” fenomenológica, se niega a ir por detrás de sí misma, es precisamente porque ha olvidado la disputa original o la ha dado por resuelta.

Strauss termina su idea refiriéndonos a lo que podríamos llamar el primer eje del acercamiento al problema de la filosofía del arte o su antecedente original clásico sobre la querrela – recuérdese que se trata de uno y el mismo párrafo, el único que Strauss dedica a la filosofía del arte gadameriana:

El mayor documento de la causa de la poesía contra la filosofía es las Nubes de Aristófanes. No es accidental que el documento clásico sea una comedia y no una tragedia. Comoquiera que sea, al estudiar las Nubes (y las otras comedias de Aristófanes), he aprendido algo que no podía aprender de ningún moderno: la interpretación más profunda de la comedia de Aristófanes (la de Hegel) es mucho menos adecuada que la presentación aristofánica de Aristófanes en el Banquete. (Heidegger guarda silencio sobre la comedia. En cuanto a Nietzsche, cf. *Fröhliche Wissenschaft*, aforismo 1). En una palabra, creo que la base de la filosofía moderna del arte – incluso de la que está libre del prejuicio estético – es demasiado pequeña.¹⁷

En unas cuantas frases Strauss aprieta vo-

de sus posibilidades y límites, en su curso dedicado al *Simposio* (*On Plato's Symposium*, ed. Seth Bernadette, E.U.A.: The University of Chicago Press, 2001, pp. 40, 169-70, 268, por mencionar algunos pasajes). Véase, por último, la muy clara, concreta y sintética descripción de este problema por Thomas Pangle (en Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, trad. Amelia Aguado, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, pp. 22-8): “La gran rebelión de los filósofos contra la sabiduría divina, contra la sabiduría de los poetas, no quedó sin respuesta”.

¹⁷ Strauss, Leo, y Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 147.

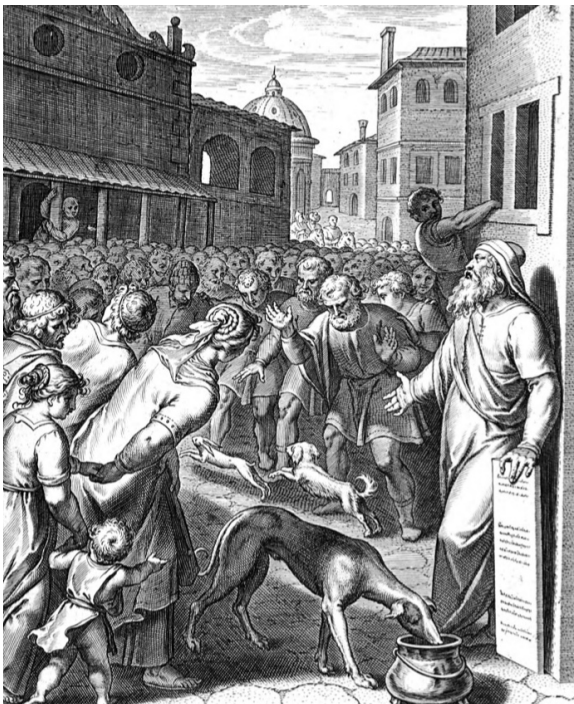
luminosas reflexiones. Estas corresponderían, en primer lugar, a su libro *Socrates and Aristophanes*. Como anuncié en la introducción, pretendo únicamente apuntar hacia las líneas generales de los problemas que Strauss tendría en mente. Sobre la visión hegeliana de Aristófanes,¹⁸ Strauss hace ya algunos apuntes en sus conferencias tituladas “The Problem of Socrates”. Refiere pues a la afirmación de Hegel sobre la comedia, a saber, que se trata de la entrada de la subjetividad en el mundo griego como poder absoluto; todo lo que fuera objetivo, externo y sustancial para el hombre adquiere conciencia de sí, se subjetiviza. Con todo, nos recuerda Strauss, esta característica de la comedia griega es precisamente uno de los signos inequívocos de su decadencia. Aún más, la posibilidad de tal subjetivación es dada gracias al conocimiento de la naturaleza, es decir, de lo objetivo; en este punto, según Strauss, Platón habría interpretado mejor a Aristófanes en su *Banquete* sentándolo junto a Erixímaco e incluso haciéndolo cambiar su lugar con él después de tener un ataque de hipo. Baste decir que Erixímaco el médico es parecido al científico moderno que logra explicar a eros como un reloj de cuerda.¹⁹

Por otra parte, en cuanto a Nietzsche y la referencia straussiana a la *Gaya ciencia*, vale la pena decir que es tan solo, un ejemplo o punto de partida en la vasta magnitud de la confrontación Nietzsche - Sócrates o, en cierta medida, poesía - filosofía. Del aforismo 1 bastará con recordar la denuncia nietzscheana sobre el penoso afán e insistencia en el “fin de la existencia”, la siempre latente posibilidad de la comedia, de reírse de uno

¹⁸ Compárese, en el contexto de la nota anterior, la conclusión de Hegel: “Toda la exageración que podríamos achacar a Aristófanes es el llevar esta dialéctica a sus últimas consecuencias, por absurdas y amargas que ellas sean; no puede decirse, sin embargo, que esta pintura aristofánica incurra en ninguna injusticia para Sócrates”, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, trad. Wenceslao Roces, México: FCE, 2021, p. 82.

¹⁹ Sobre todos estos aspectos, véase Strauss, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas Pangle, E.U.A.: The University of Chicago Press, 1989, pp. 115-6; y el respectivo capítulo que Strauss, Leo (*On Plato's Symposium*), Bloom, Allan (“The Ladder of Love”, en Platón, *Symposium*, trad. Seth Bernadette, E.U.A.: The University of Chicago Press, 2001) y Rosen, Stanley (*Plato's Symposium*, E.U.A.: St. Augustin Press, 1987) dedican a Aristófanes y su enlace con Erixímaco.

mismo frente a la seriedad: “¡hay algo sobre lo que está prohibido absolutamente reírse!”.²⁰ Y, por otra parte, la también certera conexión político - existencial de la poesía: “Los poetas, por ejemplo, siempre fueron los ayudantes de cámara de cualquier moral”. El papel del héroe, del maestro de moral y religión, fue y sigue siendo tarea del poeta. En este caso, el papel de Aristófanes como sabio moralizador frente a la filosofía es evidente; no solo las Nubes lo atestiguan haciendo de Sócrates un indeseable agitador y vicioso maestro, sino también en las Ranas, donde Eurípides pierde el certamen. El vigor nietzscheano lleva a su extremo la lucha comenzada por Aristófanes.



Es perfectamente claro para Strauss que la frase lapidaria de Nietzsche, “el tiempo del hombre socrático ha terminado” ha de retrotraerse, si verdaderamente queremos entenderla, a la primigenia querrela clásica, esto es, a la confrontación entre Sócrates y Aristófanes. Pero los objetos de crítica de Nietzsche y Aristófanes no son los mismos. Los Sócrates difieren: el Sócrates de Aristófanes, a-músico, a-erótico, imprudente, sofista, amante del conocimiento de la naturaleza no es el mismo Sócrates nietzscheano que es racionalista, optimista y creyente en finalidades para la vida humana.

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, en Nietzsche, trad. Germán Cano, vol. 1, Madrid: Gredos, 2010, p. 335.

En otras palabras, Nietzsche yerra al valerse de las críticas aristofánicas a un Sócrates “pre-socrático” para un Sócrates “platónico” o un Sócrates que ha aprendido la lección del comediógrafo.²¹ Este es un tema de larguísimo alcance que sin duda requiere de análisis más finos, tan solo hay que tener en mente que Nietzsche, filósofo con quien introduce Strauss su libro *Socrates and Aristophanes*, no vuelve a ser mencionado de nuevo. Strauss únicamente indica la necesidad y las posibles consecuencias de entender correctamente “el problema de Sócrates”, esto es, el problema de quién y qué es un filósofo.

La misma problemática sobre poesía y filosofía también gira en torno al eje político. La “envidia” del comediógrafo ante el filósofo reside en la respectiva necesidad e indiferencia ante la ciudad que los alimenta. El poeta es maestro de la multitud, mientras el filósofo no puede ser sino un personaje cómico ante los ojos de la multitud. La elevada actividad del filósofo (el filósofo de las nubes) es inconsciente de la ciudad, es incapaz de defenderse a sí misma; está, en pocas palabras, sujeta al juicio y la cicutu. El poeta puede ser prudente, cómico, sagaz e hiriente en cada caso, según lo requiera la ciudad. En la misma medida en que el filósofo criticado por Aristófanes es a - político (no tiene conocimiento ni prudencia alguna sobre las cosas humanas) es también a -erótico: no tiene interés alguno por la familia.²²

²¹ Cfr. Meier, Heinrich, “¿Por qué filosofía política?”, en Leo Strauss y el problema teológico-político, trad. María Gregor y Mariana Dimopolus, Buenos Aires: Katz, 2006.

²² Sobre este y el párrafo anterior, véase la introducción y conclusión de Strauss, *Socrates and Aristophanes*, y el problema elaborado por Rosen sobre el a - erotismo de Sócrates: “El *Simposio* es un juicio; en el sentido más obvio, es la competición entre poesía y filosofía. Pero a partir de esa competición no es una inferencia del todo arriesgada decir que Sócrates mismo se encuentra en juicio, y no meramente como el testigo autoritativo para la filosofía. Sócrates afirma atrevidamente su propia competencia: “Puedo decir que no comprendo sino las cosas eróticas” (177d7: τὰ ἐρωτικά). Sin embargo, ¿qué sucede si el cargo de *hybris* está bien fundado y Sócrates está equivocado en su afirmación?”, *op. cit.*, 37. Y una tesis más arriesgada: “el *Simposio* trata sobre Eros, el mediador entre hombres y dioses. Como sabemos a partir de la *República*, Eros es inseparable de *hybris*; de acuerdo al *Fedro*, puede tomar la forma

Ahora bien, es en esta misma línea en la cual el Banquete de Platón tendría que guiarnos en la profundización de la querella. Para Strauss el Simposio es la respuesta platónica a la crítica aristofánica a la vez que la presentación de un Sócrates que ha madurado. El curso que Strauss impartió sobre este diálogo brinda las pistas suficientes para recorrer el camino. Baste decir que eros cobra la mayor importancia aquí; la escalera de Diotima, que comienza desde el amor carnal y la procreación, asciende paulatinamente hasta lo bello en sí. La vida filosófica, según es presentada por Sócrates, supera el mito aristofánico. Con todo, los últimos personajes que mantienen la conversación al final del Banquete son, precisamente, Sócrates y Aristófanes.

Así pues, cuando Strauss termina su breve reproche a Gadamer diciendo que “la base de la filosofía moderna del arte – incluso de la que está libre del prejuicio estético – es demasiado pequeña”, debemos entender que es demasiado pequeña en comparación a la magnitud de las cuestiones anteriores. Podemos expresarlo también de la siguiente manera: aquello que se juega en el juicio estético kantiano, en la teoría del gusto o del genio, es innegablemente menor que aquello que se juega en la crítica nietzscheana a la filosofía y su temprano asesinato del “arte”. Si la teoría gadameriana o incluso cualquier fenomenología del arte tiene lo anterior en cuenta, si acaso le parece siquiera relevante, es algo por verse. Hay que recordar también la crítica algo más general de Strauss a Verdad y método: mucha atención en alguien como Dilthey, poca o nula en Nietzsche.²³

de locura divina. En el *Simposio* se nos presenta una explicación ‘fenomenológica’ de la transformación de la *hybris* humana en locura divina del filósofo. Así, el tema más importante del *Simposio* es la *hybris* de Sócrates, así como el problema que surge por su naturaleza peculiarmente a - erótica. (En virtud de este tema, el *Simposio* está relacionado con la *Apología*; los dos diálogos son también similares en su estructura retórica). No podemos entender el *Simposio* a menos que reconozcamos el sentido en que es una crítica, así como un elogio de Sócrates. El retrato completo del alma del filósofo emerge solo cuando reflexionamos sobre la diferencia entre Sócrates y Platón; entender la diferencia entre Sócrates y los otros locutores en el diálogo es tan solo la preparación para esta tarea”, *ibid.*, LXIII.

23 “Su doctrina es en gran medida una traducción de las preguntas, análisis e indicaciones de Heidegger a un medio más académico: hay un capítulo sobre

El camino a elaborar en este rubro mostraría, por lo tanto, que la filosofía del arte pretendidamente alejada del esteticismo moderno conserva las mismas angostas bases al ignorar los problemas originales; para decirlo con otras palabras, que la autonomía que ha cobrado el arte para ser digno de un análisis sin referencia a la filosofía omite la pregunta fundamental de la antigua querella.

Con todo, se nos podría juzgar de superficiales si dejáramos ahí el asunto, pues ¿no es la estética kantiana fundamental en la comprensión del conocimiento humano del mundo y de la acción humana en el mundo? ¿No pretendía el idealismo alemán coronar al arte si no es que fundirlo con la filosofía? El joven Hegel o Schelling, quien sea que hubiera escrito el famoso “Programa”, revelaría estos problemas en su mayor magnitud: “El filósofo debe poseer tanta fuerza estética como el poeta [...] La filosofía del espíritu es una filosofía estética”, “La poesía cobra de este modo una dignidad superior, vuelve a ser al fin lo que fue en sus principios: maestra de la humanidad”.²⁴ Como se ve, es relativamente débil el cargo straussiano sobre la estetización moderna como base muy angosta para el problema original. Quien haya de entrar en estos asuntos debe, de cualquier forma, valorar si el vigoroso impulso poético - artístico moderno comparte algo (está consciente) de la querella antigua.

Para complicar aún más las cosas, la pretendida ruptura de Heidegger y la filosofía y estética posheideggeriana - fenomenológica con el esteticismo moderno no es del todo distinta de los problemas que preocupan a Strauss. No hemos de ir siquiera a textos dedicados precisamente al arte, como típicamente lo es “El origen de la obra de arte”. En su curso sobre la caverna de Platón, es decir, un curso que trataría sobre el primer alzamiento de la metafísica y su omisión original del ser, Heidegger introduce la querella con la poesía en sus propios términos:

La esencia del arte no es ser expresión de una vivencia, no consiste en que el artista exprese en la obra su ‘vida anímica’, para que épocas posteriores, como opina Spengler,

Dilthey, pero ninguno sobre Nietzsche”, Strauss, Leo, y Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 143.

24 Hegel, G. W. F., *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad. José Ripalda, México, FCE, 2014, p. 306.

tengan que preguntar cómo se manifestaba en el arte el alma cultural de una época. Tampoco en que el artista reproduzca la realidad más precisa y nítidamente que otro, o que produzca (exponga) algo en lo que otros tengan un disfrute, un deleite de tipo superior o inferior. Sino en que tiene la mirada esencial para lo posible, en que lleva a las obras las posibilidades ocultas de lo ente, haciendo con ello por vez primera a los hombres videntes para lo realmente existente, en lo que ellos se mueven a ciegas. Lo esencial del descubrimiento de lo real no sucedió ni sucede mediante las ciencias, sino mediante la filosofía original y mediante la gran poesía y sus proyectos (Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe). La poesía hace a lo ente más ente. ¡Poesía, no literaturismo! Pero para entender qué es la obra de arte y el arte poético en cuanto tales, la filosofía tiene primero que desacostumbrarse de concebir el problema del arte como un problema de estética.²⁵

No me parece que Strauss pudiera estar en desacuerdo con esto. Por el contrario, quizás vería tanto en Heidegger como en Nietzsche, la genuina vuelta a la pregunta o al menos su condición de posibilidad. Lo que sí sabemos, sin embargo, y el propio Strauss lo sugiere en distintas circunstancias, es que los vencedores de esta querrela son para Heidegger, siguiendo a Nietzsche, los poetas: igual que en las Ranas, el certamen es ganado por Esquilo (y en cierto modo por Sófocles) y no por el socratizante Eurípides. A pesar de que Heidegger “mantuviera silencio” frente a la comedia, parecería continuar la línea de Aristófanes. Strauss también caracteriza esta posición como el “retorno a los dioses” heideggerianos y la entrega al destino del ser.²⁶ Y si entiendo bien a Strauss, su pretensión sería tomar con seriedad las posibilidades abiertas en el fin de la Modernidad y hacer en este caso una filosofía a través del “problema de Sócrates”. De cualquier forma, este es

25 Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad*, trad. Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2007, p. 70.

26 *Estudios de filosofía...*, pp. 50, 55.

un camino largo que primero ha de recordarnos la “querrela” entre tragedia y comedia – en otras palabras, que el sentido común de la comedia y su necesaria ridiculización de la filosofía no puede sin más ser considerada como inferior a la tragedia –, y, por otra parte, que el eros filosófico presentado en el Banquete es la respuesta fundamental a Aristófanes; no la metafísica ni el conocimiento científico mostrarían la superioridad de la filosofía, sino su eros y aquello a lo que tiende. El filósofo posee una totalidad más completa que la del poeta; o la totalidad del poeta es integrada en una totalidad filosófica más amplia (y de ahí, por cierto, que tenga derecho y capacidad de censurarla).²⁷

2. El camino de la gestación moderna

La segunda línea general en la cual el lector de Strauss puede acercarse al problema de la filosofía del arte difiere sin duda de la primera. En cierto sentido, la primera línea va a dar con los problemas que el propio Strauss considerara quizás de mayor importancia. El segundo rubro, en cambio, que tiende hacia la historia de la filosofía política, nos pone constantemente en peligro de olvidar que los problemas fundamentales se encuentran en el primer rubro. Esto no lo hace, por lo demás, menos interesante ni menos útil para la des-sedimentación de las premisas de la Modernidad focalizadas en la estética y la filosofía del arte.

El problema al que nos enfrentamos sigue siendo el mismo que anunciamos en la introducción: la reconstrucción de Strauss se dirige a la filosofía política y no en modo alguno a la filosofía del arte. Las razones de ello son por lo demás evidentes. Cuando Strauss introduce en *Natural Right and History* algunas importantes diferencias que perdemos de vista cuando miramos la filosofía política antigua desde el punto de vista de la “civilización”, menciona casi de pasada la razón de su desatención al arte:

Se dice que una civilización es una sociedad grande, pero no se nos dice con claridad de qué tipo de sociedad se trata. Si se inquiere cómo es posible distinguir una civilización de otra, se nos informa que la marca más obvia y menos engañosa es la

27 Véase de nuevo Pangle, Thomas, en *ibid.*, 28, así como las últimas reflexiones de Strauss sobre el Aristófanes del *Banquete*, *On Plato's Symposium*.

diferencia en los estilos artísticos. Esto significa que las civilizaciones son sociedades caracterizadas por algo que nunca está en el foco de interés de las grandes sociedades como tales: las sociedades no van a la guerra unas contra otras en virtud de sus diferencias en estilos artísticos.²⁸



¿Veía Strauss entonces al arte como mero agregado? Debemos aceptar, en principio, que su juicio corresponde a nuestra experiencia: la vida política, es decir, la vida humana – si podemos aún entender algo de Aristóteles –, no se define por “estilos” artísticos. Hay que notar, sin embargo, que se trata esta de una premisa parcial dirigida específicamente contra algo así como la “crítica de arte” o la estética a la que solo le concierne la comprensión de una determinada obra. Pues Strauss reconoce el poder del arte en la educación, apaciguamiento o enardecimiento de la multitud (como se ha señalado ya en Aristófanes); además, a decir verdad, los hombres tampoco van a la guerra por ser kantianos o hegelianos. Hay que entender este juicio por lo tanto en sus debidos límites: el arte visto en la concepción de “civilizaciones” carece de importancia para Strauss; en

su lugar se encuentran los magnos problemas políticos y su desarrollo en la ruptura moderna con la Antigüedad cuyas consecuencias, sostienen nuestro mundo de la “crisis” de la Modernidad.

Pero aún quitando al arte de su panorama, Strauss encontrará marginalmente conexiones al desarrollar los orígenes de la ruptura filosófico - política moderna. Hacia el final de su famoso libro sobre Hobbes, después de un sesudo análisis, Strauss se anima a trazar paralelismos de muy grande alcance entre el origen hobbesiano de la ruptura moderna y su desarrollo hasta la voluntad general rousseauiana e incluso al socialismo; en cuanto al rompimiento explícito con la razón,

el desarrollo posterior a Rousseau no altera en nada esta relación que se ve por primera vez y más precisamente en Hobbes. El alejamiento del racionalismo que Hobbes había inaugurado en modo alguno fue puesto en duda por la definición más estrecha de la voluntad general como “espíritu del pueblo” o “conciencia de clase”. Sus consecuencias fueron así ciertamente corregidas, pero de este modo, el presupuesto de este viraje se petrificó en dogma. Este presupuesto, como ya hemos dicho, es la creencia en la impotencia de la razón, o, para decirlo más llanamente, la emancipación de la pasión y la imaginación.²⁹

A esto añade Strauss una nota al pie: “No es entonces producto del azar que la voluntad general y la estética fueran emprendidas aproximadamente al mismo tiempo”. Se trata de una tesis que Strauss no desarrollaría más en su obra, pero que nos da una clara pista sobre el lugar, en este caso de la estética – si bien capaz de articularse hasta la filosofía del arte –, en conexión con la filosofía política. El interés por el arte, la imaginación, el objeto estético, etc. se muestran aquí genuinamente modernos; dependen todos de dar por sentado la victoria moderna ante la naturaleza antigua. En *Natural Right and History*, Strauss deja a su vez clara la posición antigua respecto al arte: su carácter de imitación no consiste meramente en

28 Strauss, Leo, *Derecho natural e historia*, trad. Luciano Nasetto, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014, p. 183.

29 Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, trad. Silvana Carozzi, Buenos Aires: FCE, 2006, p. 217.

el prejuicio mítico - teológico, sino en el descubrimiento filosófico de la *physis* (por ejemplo, tal como lo distingue Aristóteles al inicio de *Fis. Libro II*).³⁰ Esta *physis* atacada en la Modernidad con fines de emancipación es la que, en su olvido, daría condiciones de posibilidad a cualquier filosofía del arte y explicaría el énfasis moderno en la estética.



Los paralelismos pueden, ser así trazados desde la ruptura hobbesiana-maquiviélica hasta su primera crisis en Rousseau y segunda crisis en Nietzsche (lo que Strauss llamaría “las tres olas de la Modernidad”).³¹ Cada paso, naturalmente, habría de ser planteado con sumo cuidado, pues el material que Strauss nos ofrece tan solo nos da el primer impulso. Así pues, entre otros ejemplos que pudieran ser señalados, me parece relevante la no muy tratada reseña de Strauss sobre El mito del Estado de Cassirer. El lector podrá considerarla de mayor relevancia, si nota que la forma que, tomaría una crítica de la filosofía del arte a partir del pensamiento de Strauss sería muy parecida a la larga sección que Cassirer dedica a la estética en su *Filosofía de la Ilustración*. Así, antes de indicar este último punto, cabe poner atención en unas cuantas líneas de esta reseña.

³⁰ Léase con cuidado el comienzo del cap. titulado “El origen de la idea de derecho natural”, en Strauss, Leo, *Derecho natural e historia*.

³¹ *Op. cit.*

En pleno vínculo entre el papel del mito en el Estado con el rol de la poesía y el arte, Strauss señala que todas las deficiencias del libro de Cassirer “pueden ser trazadas hasta su fracaso en dar cuenta del abandono del romanticismo de las doctrinas del contrato social de la Ilustración”.³² Cassirer mantendría el nexo entre el retorno romántico al mito con el mito totalitario, mientras el proyecto liberal - ilustrado podría defenderse si diera cuenta suficiente de su rechazo del mito. La doctrina “clásica” de la Ilustración quedaría salvaguardada. Pero poco después Strauss afirma que “Cassirer parece trazar la revuelta romántica contra la Ilustración hasta el esteticismo. ¿Pero no es el esteticismo la esencia de su propia doctrina?”.³³ Si entiendo correctamente a Strauss, su ironía consiste en mostrar que el núcleo estético romántico – contra el cual lucha Cassirer – no difiere del núcleo de su propio pensamiento. En otras palabras, es cierto que hay crisis de la Modernidad, pero siempre apoyadas en los mismos dogmas. Así nos lo sugiere la cita inmediata que hace Strauss de Cassirer: “Con respecto al ataque de Platón a la poesía, él dice: ‘A ningún escritor moderno se le ocurriría insertar sus objeciones a la poesía y al arte en una obra que trata sobre política. Nosotros no vemos conexión alguna entre los dos problemas’ (p. 67). ¿Pero no se trata la obvia conexión entre política y ‘arte’, de acuerdo a Platón y otros filósofos, de que ambas deben ser sirvientes de la moralidad?”.³⁴ La crítica de Strauss en este punto demanda, una vez más, que reabramos la antigua querrela entre Sócrates y Aristófanes. En otras palabras, el segundo rubro de investigación nos dirige ineludiblemente al primero.

Ahora bien, a pesar de las críticas dirigidas contra Cassirer, hemos dicho que una aproximación straussiana a la filosofía del arte, en la línea de historia de la filosofía, habría de tener un aspecto muy parecido al de la propia historia que reconstruye Cassirer en *La filosofía de la Ilustración*. Es decir, tendría el carácter de un análisis sobre la emergencia de doctrinas filosóficas que responden

³² *What is Political Philosophy?*, p. 295.

³³ Me apoyo en buena medida en la atención que ya ha puesto Dreizik (2018) a este texto, si bien transita por la dirección opuesta. Dreizik, Pablo, “El cargo de Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a El Mito del Estado de Ernst Cassirer”, en *Cuadernos de Filosofía*, No. 70, Argentina: UBA, 2018, pp. 89–99.

³⁴ *What is Political Philosophy?*, p. 296.

a un cambio radical de comprensión en la ruptura moderna. Evidentemente Cassirer no pone nunca los acentos que pondría Strauss; tomemos un ejemplo. Ve Cassirer efectivamente que la estética kantiana y la crítica ilustrada en el ámbito del arte se gesta poco a poco en un proceso que parte desde la idea de sistematización de la filosofía y la crítica en paralelo al “sistema” de la filosofía natural. Me parece que Strauss tomaría un camino por lo demás similar, pero con una diferencia fundamental. Cassirer ve en la estética clásica una casi continuidad con los modelos de imitación de la naturaleza clásicos. Para ser precisos, sostiene ambiguamente esta continuidad:

Aparece así en su verdadera luz el concepto de “naturaleza” de la estética clásica, porque lo mismo que cuando se habla de la moral “natural” o de la religión “natural”, en el campo de las teorías estéticas el concepto de la “naturaleza” no tiene tanto un sentido real, sustancial, cuanto funcional. La norma y el modelo que ese concepto establece no reside, de inmediato, en un determinado campo de objetos, sino en el ejercicio libre y seguro de fuerzas cognitivas. *La naturaleza se puede convertir muy bien en sinónimo de razón*³⁵

Es decir, la naturaleza mantiene su lugar típicamente racionalista que suele adjudicársele a la Modernidad temprana: hay “eternas y grandes leyes de bronce”, dice Cassirer, en las cuales la estética clásica toma sus medidas, repeliendo de antemano cualquier apología desmesurada de la imaginación o elementos irracionales. Estas leyes inscritas, en el bon sens, no hacen referencia al mero sentido común, sino a la razón científica o “ley”. Aún más, la estética clásica estaría a ojos de Cassirer sometida al orden natural de la misma forma que lo está la ciencia natural moderna: “no es el estético legislador del arte, como tampoco el matemático y el físico, [que] son legisladores de la naturaleza”.³⁶ Es precisamente en estos puntos donde la crítica de Strauss podría presentarse bajo las siguientes premisas: las interpretaciones que

35 Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México: FCE, 1984, p. 310. Las cursivas son mías.

36 *Ibid.*, 319.

hace la Modernidad tardía sobre su original racionalismo han perdido por completo de vista que su origen fue una emancipación de las jerarquías y órdenes naturales impuestos al hombre. Entre los diversos puntos que Strauss pretende mostrar ya desde su libro dedicado a Hobbes encontramos aquella idea: Hobbes – y con él el resto de la Modernidad – rechaza absolutamente cualquier norma “natural”, incluso siendo el padre del llamado “iusnaturalismo moderno”, pues las leyes naturales no son naturales en modo alguno si se derivan de algo así como la “voluntad” originaria, a saber, el derecho y la libertad primigenia a defender los propios miembros. La creciente emancipación y expresión de la espontaneidad del sujeto, la también creciente importancia de la estética – como apuntaba en aquella nota al pie referente a Rousseau – no van a contracorriente de los orígenes de la Modernidad, sino que son posibilitados por la misología característica de la Modernidad.

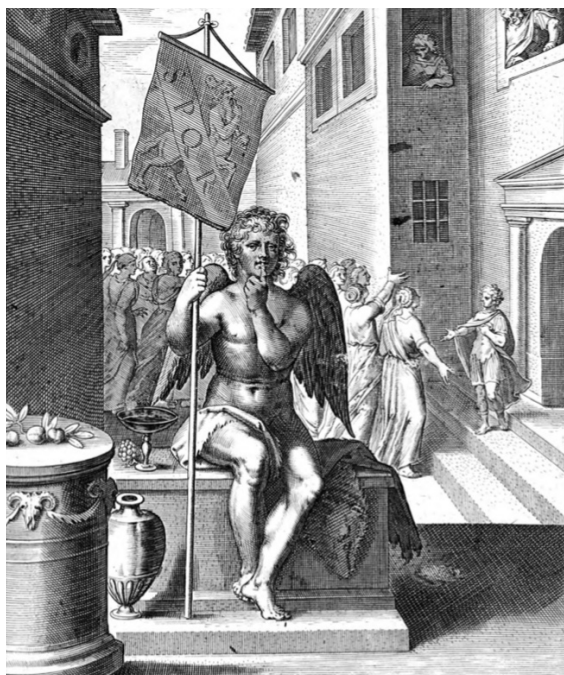
Para hacer justicia a Cassirer, su reconstrucción de la estética es ambigua a este respecto. Más adelante dirá:

Esta dirección de la estética se interesa por la naturaleza, a la que considera como el modelo que debe seguir el artista. Pero en el mismo concepto de naturaleza se ha verificado un cambio de significado característico, porque no es cualquier natura rerum por la que suele orientarse el objetivismo estético, la que funciona de estrella polar, pues su lugar lo ocupa la “naturaleza del hombre” [...] lo estético, por esencia, es un fenómeno puramente humano [...] todo tipo de trascendencia está condenada al fracaso de antemano³⁷

Es visible pues que Cassirer reconoce los puntos álgidos donde Strauss emprendería su crítica. La diferencia radica en el valor que le haya asignado a este hecho. En la obra de Strauss, este pasaje puede comprenderse en paralelo, por ejemplo, al “humanismo” de Hobbes antes de ser un filósofo “típicamente” moderno, es decir, antes de ser un pensador que afirmara explícitamente la posible reducción del problema político a leyes geométricas. El “joven” Hobbes sigue efectivamente a

37 *Ibid.*, 328.

Aristóteles, pero solo al Aristóteles de la ética y la retórica. El problema metafísico es evadido en pos de una comprensión moral (y no primeramente “científica”) del hombre abruptamente distinta.



Los detalles de este tejido histórico deben ser naturalmente estudiados con cuidado. Lo que dejan ver ya de manera preliminar es que el pensamiento moderno, especialmente el que concierne a la filosofía del arte y estética, debe ser desmenuzado en todas sus premisas incuestionadas, olvidadas u omitidas. ¿Qué pasa en caso contrario? Por decir lo menos, creer que nuestro “momento histórico” está ungido de posibilidades liberadoras en torno al arte, que la fenomenología del arte (por dar un ejemplo) da al fin en el clavo al presentar al arte en su presencia pura; aún peor, abanderar, sin saberlo, el mismo proyecto de conquista humana o absolutización de su libre y espontánea voluntad.³⁸

38 “Parece en efecto que la reflexión estética se encuentra hoy en un momento privilegiado de la historia: un momento en el cual el arte se expande. La muerte del arte que anunciaba Hegel, consecutiva en el fondo, para él, de la muerte de Dios y del advenimiento del saber absoluto, significa quizás la resurrección de un arte auténtico que no tiene otra cosa que decir más que mostrarse a sí mismo. [...] Y, en todo caso, es necesario que interpretemos el papel que la historia nos impone, participando en la consciencia estética de nuestro tiempo”, Dufrenne, Mikel, *op. cit.*, pp. 25-6. Citando a Malraux poco después, continuará Dufrenne: “solo osamos

Es cierto que uno puede también defender esta posición, con lo cual defiende al tiempo, necesariamente, el proyecto moderno. Una buena defensa implicaría por tanto conocer con suficiencia los presupuestos que hemos tratado someramente. El mejor ejemplo que conozco al respecto es Robert Pippin, quien en parte a contracorriente de Strauss, y en parte impulsado por la propia obra de Strauss, ha llevado a cabo un profundo análisis de la Modernidad – especialmente de la Modernidad tardía – complementando magistralmente los análisis de Strauss con un acercamiento nutrido de arte.³⁹ A mi juicio, el lector regular de Strauss puede ser sorprendido gratamente por los extremadamente profundos matices que integran una revisión del arte y la estética, tareas que Strauss no pudo y probablemente tampoco quiso realizar.

Por dar tan solo un par de ejemplos y con ello concluir las posibilidades temáticas de este segundo rubro sobre el acercamiento a la filosofía del arte desde la obra de Strauss, Pippin pone en el centro temático el afán de autodeterminación; la auto-legislación, auto-determinación, autonomía o simplemente emancipación de condicionantes ajenos es el leitmotiv, según Pippin, del problema filosófico y “cultural” de la Modernidad. El arte mismo y sus diferentes crisis a través de los últimos siglos revelan con inesperada fuerza esta idea. Poniendo atención en Baudelaire, dice Pippin, los ideales modernos originales sobre el poder humano pierden su tensión frente al “orden natural”: “el hecho de que mucho de la modernidad sea una mera auto-afirmación, una especie de vana celebración del poder humano, no es percibido más como un problema, sino como una solución. [...] La postura moderna no es ilegítima; si es abrazada honestamente, es bella, interesante, por lo menos [...] de valor estético”.⁴⁰ La novela y otras manifestaciones literarias modernas renuncian al derecho de apelar a la naturaleza; El proceso de Kafka no puede siquiera encontrar una autoridad, ¡por más que la busque! El sesudo análisis de Pippin muestra, en

llamar obras de arte a las obras que nos hacen creer, tan secretamente como sea, en la maestría del hombre”, p. 33.

39 Pippin, Robert, *Modernism as a Philosophical Problem*, R.U.: Blackwell Publishers, 1999. Algo similar puede decirse de la obra de Rosen, Stanley, especialmente su libro titulado *The Ancients and the Moderns*, E.U.A.: Yale University Press, 1989.

40 *Op. cit.*, pp. 323.

fin, la autocomprensión artística de la Modernidad tardía en su apreciación del proyecto original de autodeterminación; en última instancia, la espontaneidad libre e indeterminada es imposible. Madame Bovary desea lo que cree que ha de desearse y el espejo cuasi-freudiano entre condicionante y condicionado se replica infinitamente. Pippin logra ponernos, pues, en una posición muy parecida a la que logra Strauss en sus propios términos respecto a nuestra situación en el “final” de la Modernidad. Estos son, pues, los larguésimos alcances que manifestaría también la continuación del rubro sobre la filosofía del arte en la historia moderna.

Conclusión

La intención de presentar estas dos líneas generales de aproximación a Strauss en torno a la filosofía del arte debe ser aún delimitada bajo otra consideración. Cuando pretendemos ensanchar los horizontes de un pensador poniéndolo en diálogo con corrientes o temáticas que no abordó expresamente, la intención suele estar asociada a, precisamente, ensanchar al autor mismo, clarificar su pensamiento al hacerlo conversar con asuntos que le sean relativamente extraños. Me parece, sin embargo, que esto no ocurre necesariamente con Leo Strauss; en otras palabras, una revisión sobre la filosofía del arte a ojos de Strauss no clarificaría en modo alguno su pensamiento. Los propósitos habrían de reducirse, por lo tanto, únicamente a dos alternativas. Por una parte, clarificar el problema mismo, como de hecho ocurre en el caso mencionado de Pippin. Es decir, el proceso estético moderno puede clarificarse y ser comprendido a mayor cabalidad si tomamos en consideración las reflexiones políticas y filosóficas emprendidas en la obra de Strauss. Por otra parte, y quizás sea tan solo esta una segunda formulación de la primera alternativa, el posible diálogo de Strauss con la filosofía del arte, más que alumbrar al autor, aclara los múltiples prejuicios y problemas dados por resueltos en la dogmatización de la tradición moderna, incluyendo, por supuesto, la filosofía del arte.

Es esta segunda alternativa de suma importancia, pues, como he atendido en los bruscos trazos de la primera línea de investigación, los estudios de estética, filosofía del arte e incluso fenomenología del arte ignoran generalmente el núcleo original de la atención misma al arte como un problema filosófico, ya fuera en su modalidad clásica - antigua, ya fuera en su emancipación moderna.

En otras palabras, la pregunta que a mi juicio no puede continuar siendo evadida es la siguiente: ¿de qué manera llegó la actividad artística a presentarse como un asunto de la envergadura que conocemos? ¿De qué manera cobró autonomía el “objeto artístico”? A decir verdad, el arte no es el único ámbito cuya autonomía se ha automatizado al grado de parecerle al pensador contemporáneo algo que va de suyo – incluso si el arte mismo se ha vuelto cuestionable; por ejemplo, el arte como objeto bello –; ocurre lo mismo con la historia. Gran parte de las reflexiones de Strauss consistieron en poner atención a la manera en que la historia pudo haber ganado un lugar tan radical e incuestionadamente importante para la filosofía; cómo pudo, en otras palabras, ser olvidado el pensamiento ahistórico antiguo y qué razones, tomadas con seriedad, tuvieron los clásicos para considerar que la historia tenía un rango secundario.

Pues bien, las líneas generales que se han trazado – y que ciertamente excluyen algunas otras posibilidades de aproximación – en las presentes páginas pretenden dar un primer paso en torno a la reapertura del problema, llámesele la antigua querrela entre poesía y filosofía, llámesele también, bajo la segunda línea, la antigua querrela entre antiguos y modernos. Por el momento, los lectores de Strauss estamos obligados a señalar uno más de los innumerables enigmas de su obra: si decíamos al principio que con toda evidencia no hay ahí una filosofía del arte, hemos de rectificar diciendo que, envuelto de cierto enigma platónico, una de las preocupaciones más profundas de la filosofía vista desde el propio Strauss es la preocupación por las cosas bellas. Cuando Leo Strauss describe y problematiza la llamada “educación liberal”, aquella que ha de ser condición de posibilidad de la filosofía, concluye afirmando que “la educación liberal nos provee de la experiencia en las cosas bellas”.⁴¹ El filósofo, cuya alma tiende por naturaleza y por educación a las cosas bellas, es el tema que Strauss mantiene presente a lo largo de su vasta obra. Paradójicamente, el pensamiento moderno que termina por hacer del arte núcleo insólito de la filosofía es, a ojos de Strauss, un rompimiento y alejamiento del ímpetu filosófico original hacia la belleza.



41 Strauss, Leo, “What is Liberal Education?”, en *Liberalism Ancient and Modern*, EU.A.: The University of Chicago Press, 1995, p. 8.

Bibliografía

- Aguirre, Javier, *Platón y la poesía*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013
- Aristófanes, *Las nubes*, Madrid: Gredos, 2015
- Aristófanes, *Las ranas*, Madrid: Gredos, 2015
- Aristóteles, *Física*, Madrid: Gredos, 2007
- Bloom, Allan, "The Ladder of Love", en Platón, *Symposium*, E.U.A: The University of Chicago Press, 2001
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1984
- Chávez, Román, "Estética trascendental y fenomenología del arte en Edmund Husserl", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, 5, 2016
- Dreizik, Pablo, "El cargo de Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a El Mito del Estado de Ernst Cassirer", en *Cuadernos de Filosofía* 70, 2018
- Dufrenne, Mikel, *Fenomenología de la experiencia estética*, Valencia: Fernando Torres, 1982
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2012
- Hegel, G., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México: FCE, 2021
- Hegel, G., *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, México: FCE, 2014
- Heidegger, Martin, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010
- Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad*, Barcelona: Herder, 2007
- Jenofonte, *Memorias de Sócrates*, Madrid: Gredos, 2015
- Meier, Heinrich, "¿Por qué filosofía política?", en *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires: Katz, 2006
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Madrid: Gredos, 2010
- Platón. *Banquete*, Madrid: Gredos, 2015
- Platón. *República*, Madrid: Akal, 2009
- Pippin, Robert, *Modernism as a Philosophical Problem*, RU: Blackwell Publishers, 1999
- Rosen, Stanley, *The Ancients and the Moderns*, E.U.A: Yale University Press, 1989
- Rosen, Stanley, *Plato's Symposium*, E.U.A: St. Augustin Press, 1987
- Strauss, Leo, *Seminar on Nietzsche*, Chicago: Editado por Richard Velkley, 1997
- Strauss, Leo, *Sin ciudades no hay filósofos*, Madrid: Tecnos, 2014

Strauss, Leo, *Plato's Gorgias*, Chicago: D. Stauffer, 2014

Strauss, Leo, *Rousseau*, Chicago: D. Stauffer, 2014

Strauss, Leo, *Derecho natural e historia*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014

Strauss, Leo, "Las tres olas de la Modernidad", en Hilb, Claudia, ed. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011

Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, editado por Heinrich Meier. Vol. 1. Weimar: Metzler, 2008

Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, editado por Heinrich Meier. Vol. 3. Weimar: Metzler, 2008

Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008

Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires: FCE, 2006

Strauss, Leo, *On Plato's Symposium*, editado por Seth Bernadette. EU.A: The University of Chicago Press, 2001

Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*, editado por Heinrich Meier, vol. 2. Weimar: Metzler, 1997

Strauss, Leo, *Liberalism Ancient and Modern*, EU.A: The University of Chicago Press, 1995

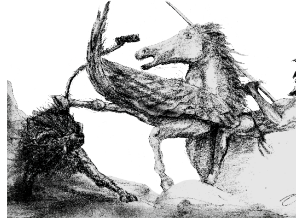
Strauss, Leo, "The Problem of Socrates", en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, editado por Thomas Pangle, EU.A: The University of Chicago Press, 1989

Strauss, Leo, *Xenophon's Socrates*. EU.A: Cornell University Press, 1972

Strauss, Leo, *Socrates and Aristophanes*. EU.A: The University of Chicago Press, 1966

Strauss, Leo, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid: Instituto de estudios políticos, 1964

Strauss, Leo, *What is Political Philosophy*, EU.A: The University of Chicago Press, 1959



Deslinde de las estructuras disipativas desde el materialismo filosófico de Valeri Bosenko.

Vidzu Morales Huitzil

I: ¿Qué es una estructura disipativa?

Estimado lector, séame de su benevolencia para comentar que dividiré esta exposición en dos partes, en la primera desarrollaré un prolegómeno en torno a las estructuras disipativas, en la segunda presentaré el deslinde filosófico desde las coordenadas de Valeri Bosenko. Aclarando lo anterior, daré paso a este opúsculo. Las estructuras disipativas, son una postulación del físico, y premio Nobel, Iliá Románovich Prigozhin, el cual les atribuye las siguientes particularidades. En primera instancia, una estructura disipativa manifiesta un mayor grado de complejidad dada la tendencia a incrementar la entropía. Por su parte, las estructuras disipativas develan un sistema en constante cambio, mediante la coherencia de las interacciones e interconexiones que emergen de determinadas inestabilidades. De esta forma, un sistema abierto¹, como la estructura disipativa, im-

plica la sucesión de inestabilidades, que recusan decantando en una irreversibilidad temporal, debido a la “disipación continua de energía”². Es decir, existe, o no, una continuidad en la distensión del sistema físico y una discontinuidad debido a la disposición de las partes que la conforman, así como por la funcionalidad en los ordenamientos meroemáticos³, por ende, “la propiedad de sinergismo, [en la estructura disipativa], no se explica por la simple suma de las propiedades de todas ellas por separado”⁴. Los holemas⁵, abondo, no manifiestan en primera instancia las atribuciones del meroema, y viceversa, de esta forma, se requiere una cribación

gine: per un’Ontologia del Divenire” en *AGON*, Italia: Tribunale di Reggio Calabria, 2018, p. 108

2 Manuel, Criado, “Ilya Prigogine: El desequilibrio y el orden” en *100cias@uned*, España: Revista de la Facultad de Ciencias de la UNED, 2004, p. 50

3 Para profundizar en el término *meroema* remitirse al artículo nominado, “Bueno, Gustavo, “Algunas precisiones sobre la idea de «holización»”, en el *Basilisco*, Nº 42, España: Fundación Gustavo Bueno, 2010”

4 García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.8

5 Para profundizar en el término *holema* remitirse al artículo nominado, “Bueno, Gustavo, “Algunas precisiones sobre la idea de «holización»”, en el *Basilisco*, Nº 42, España: Fundación Gustavo Bueno, 2010”

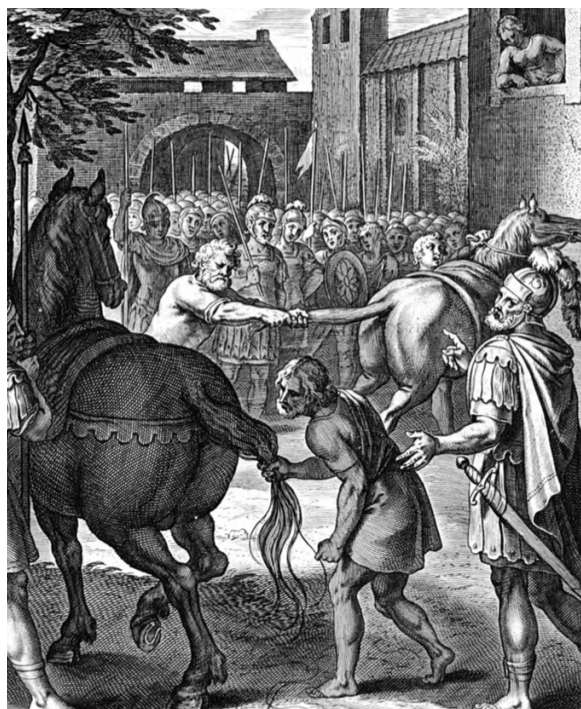
1 “Si tratta di «sistemi la cui esistenza e struttura dipendono da un’alimentazione esterna» che non ne pregiudica la chiusura organizzativa. Come ha scritto, in proposito, Anthony Wilden, «il sistema aperto è aperto al suo ambiente, senza il quale non può sopravvivere e dal quale dipende per gli aspetti del suo sviluppo che non sono regolati dalle regole e costrizioni interne associate all’autodifferenziazione”, véase: Valotta, Bruna, “La Scienza della Complessità di Ilya Prigo-

de los objetos de estudio para enfatizar las relaciones “que se desarrollan muy lejos del equilibrio, es decir, [las estructuras disipativas] son fenómenos fuertemente irreversibles y, por tanto, fuertemente disipativos (de energía o materia).”⁶

Este planteamiento no es un simple efugio, si no una propuesta que consolida un ligamen entre el caos y el orden, donde “cada una de estas «fuerzas», hace que el sistema tienda a evolucionar en un sentido único y determinado”⁷. Lo que permite el tránsito y la variación en los sistemas, es la pauta de un estado estacionario⁸ que no obsta la concreción de estructuras disipativas, dada las variaciones que tienden de una mínima distención entrópica a una derivación irreversible en su máxima disipación. Por ende, las estructuras que “aparecen en sistemas muy alejados del equilibrio, al ser altamente disipativas, necesitan, para mantenerse, compensar esta disipación con un aporte continuo importante de energía y/o materia desde el exterior”⁹ y, por ende, se les nominan como disipativas.

Así, la “disipación y la no – linealidad, aparecen como condiciones necesarias para el entendimiento de los conceptos de regulación y autoorganización en las estructuras disipativas,”¹⁰ siendo conjugaciones inextricables en la conformación de

modalidades lisológicas y morfologías¹¹, que darían paso a nuevas apreciaciones en el curso y recurso de otras áreas del conocimiento; v. gr., los trabajos de Manuel García, Bruna Valotta, Vera Fisogni y Victor Fairen en el área de la filosofía; en el campo de la educación y la psicoterapia la faena inquisitiva de Rafael Manrique; y en la economía y la ergonomía la labor de Manuel Villalba, entre otros.



En las estructuras disipativas, por ende, el foco se encuentra en la siguiente formalización $\Delta S > 0$, donde ΔS es el grado de variación de un sistema, Δ funge como la variabilidad y S implica la entropía. Así, “en la disipación, en la irreversibilidad y en el alejamiento del equilibrio, está la clave de la evolución y asimismo de la estabilidad no sólo del mundo biológico sino del mundo físico-químico en general”¹². Esta cuestión no es anodina, dado que exige una exposición apotética¹³, a pesar de sus

6 García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.8

7 García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.9

8 “Estado estacionario es aquél en el que las magnitudes del sistema, salvo la entropía, son constantes en el tiempo. Hay producción no nula de entropía en virtud del segundo principio (se piense o no en un sistema aislado). Cuando la producción de entropía, es decir, la disipación, es nula entonces el estado estacionario es de equilibrio”, véase: García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.9

9 García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.10

10 García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.10

11 Para profundizar en los términos *lisológico* y *morfológico* remitirse al artículo nominado, “Bueno, Gustavo, “En torno a la Distinción «Morfológico / Lisológico»”, en *El Catoblepas*, No. 63, Mayo, España: Revista digital, 2007”

12 García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.10

13 Retomamos el término dadas las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno

implicaciones paratéticas¹⁴, donde se complejiza la operatoriedad externa e interna de las estructuras disipativas. “De este modo, apunta Prigogine, la variación de entropía ΔS es la suma de dos términos, $\Delta_e S$ y $\Delta_i S$; el primero ($\Delta_e S$) describiría el flujo de entropía entre sistema y medio; el segundo ($\Delta_i S$) representaría otro conjunto de transformaciones que se producen dentro del sistema.”¹⁵ Esta correlación entre $\Delta_e S$ y $\Delta_i S$ es lo que permite a los sistemas abiertos su estabilidad, cambio o disolución en el entramado disipativo, por ejemplo: “un ser vivo es un sistema abierto (intercambia materia y energía con el exterior) y, al mismo tiempo, fuertemente disipativo, es decir, degrada la energía y la materia que absorbe con producción de calor a través de procesos fuertemente irreversibles y, por lo tanto, muy alejados del equilibrio.”¹⁶



14 Retomamos el término dadas las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno

15 Guzón, José, *El Nuevo Estatuto del Tiempo: Introducción al Estudio del Concepto de Tiempo en Ilya Prigogine*, España: Universidad Pontificia De Salamanca, 2000, p. 227

16 García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)”, en *El Basílisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980, p.13

De esta forma, los lisados morfológicos logran un grado considerable de comprensión, en cuanto la estabilidad engendrada de una disipación anterior, empero, en los stemmas futuros, existe una limitante a la precisión de dicho deslinde. Por ende, el ayuntamiento entre los procesos de orden apotético y paratético logran un grado considerable de coherencia argumentativa donde la estructura disipativa ha dado paso a nuevos causes de conocimiento. Veamos uno de ellos en el orden de la biología, sea el caso de la familia taxonómica de las formicidae, donde:

En un recipiente se colocan unas pocas hormigas y en otro una fuente de alimento. El hormiguero y la fuente de alimento están conectados por dos agujeros iguales dispuestos simétricamente respecto al hormiguero. Con ello se posibilita la formación de dos rutas alternativas iguales. Cuando se utiliza un número pequeño de hormigas la probabilidad de que utilicen una u otra vía es del 50 %. Pero si se aumenta el número de hormigas llega un momento en el que la probabilidad de que utilicen una sola ruta en detrimento de la otra es muy grande. Cerca del punto de bifurcación se producen fluctuaciones muy grandes de la población de hormigas que utiliza preferentemente una ruta. Más allá del punto de bifurcación más del 90 % de las hormigas utiliza sólo una de las rutas¹⁷.

En este caso tan clarificador, podemos vislumbrar como E, en primera instancia, permite que el sistema, dado un grupo de formicidae, se mantenga cerca del estado estacionario, empero, al ser sobrepasado en U, la variabilidad decanta por una disipación focalizada en NE. Teniendo en cuenta que E es un estado de equilibrio¹⁸, NE, el estado

17 Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, 11, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 438

18 Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII,

de no equilibrio¹⁹ y U el umbral²⁰ entrambos procesos. De esta forma, “las fluctuaciones del sistema en condiciones de equilibrio se amortiguan, [empero,] al ir aumentando la energía aplicada al sistema, las fluctuaciones aumentan hasta que al sobrepasar un valor umbral se organiza un nuevo estado lejos del equilibrio”²¹, que en una novísima concreción dará paso a E. Precisamente el intercambio de energía entre $\Delta_e S$ y $\Delta_i S$, es lo que posibilita el tránsito de E a NE, y viceversa, dada la superación de U y su reformulación en cuanto las posibilidades orgánicas y anorgánicas, es decir, “al principio una fluctuación no domina todo el sistema. Se establece primero en una región limitada. Una vez que se alcanza un valor crítico se puede expandir a todo el sistema, [...], de lo contrario desaparecerá.”²² Así, un meroema del sistema puede tender a NE, empero, puede o no, concretarse como una estructura disipativa, véase el caso de las hipertelias, las anagénesis²³ o las cladogénesis²⁴ en la primera cuestión y en el término operacional de un grupo de taxones en la segunda. Por su parte, en cualquiera de los dos aspectos, se mantiene una continuidad debido a la reiteración de ΔS , y una discontinuidad por la irreversibilidad de dichos procesos.

II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 437

19 Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 437

20 Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 437

21 Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 437

22 Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 439

23 En la evolución filética el taxón da paso a otro, manteniendo una sola ramificación

24 En la evolución filética el taxón se bifurca

En este punto, podemos presentar diversos niveles diaméricos²⁵ y metaméricos²⁶ en los desgloses disipativos, debido a que, “l’universo in cui viviamo, costituisce una gigantesca struttura dissipativa”²⁷ [el universo en el cual habitamos, constituye una gigantesca estructura disipativa]²⁸.

Otro caso que presentamos proviene de la química, donde “las formas de organización disipativa son diversas. Algunos sistemas se hacen inhomogéneos en el espacio como el fenómeno de las células de Benard²⁹”³⁰. En el que las estructuras disipativas constituyen una estabilidad al trascender un punto crítico debido al incremento de

25 Retomamos el término dadas las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno

26 Retomamos el término dadas las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno

27 Valotta, Bruna, “La Scienza della Complessità di Ilya Prigogine: per un’Ontologia del Divenire” en *AGON*, Italia: Tribunale di Reggio Calabria, 2018, p. 112

28 Traducción del autor

29 “La inestabilidad de BENARD es un sencillo experimento termodinámico. Se calienta un líquido desde abajo. La consecuencia es que se va apartando del estado de equilibrio. Para pequeños incrementos de temperatura el calor se transmite por conducción de abajo hacia arriba. Cuando el gradiente de temperatura alcanza un valor crítico se organizan conjuntos coherentes de moléculas en las cuales se da un transporte de energía por convección. Antes de llegar al umbral la energía se reparte a través del mecanismo de agitación térmica. Después del umbral parte de la energía se transfiere a las corrientes ordenadas de convección. La inestabilidad de BENARD es un fenómeno llamativo, billones de moléculas se mueven coherentemente formando células hexagonales. Estamos ante estructuras disipativas. Por debajo del umbral pequeñas fluctuaciones consistentes en corrientes de convección se organizan y desaparecen.

A partir de cierto punto crítico dan origen a un nuevo orden que se estabiliza gracias al aporte de energía. Es el orden a partir del caos.”, véase: Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 440

30 Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987, p. 440

temperatura, así, E surge de NE, al constituir, en la superación de U, una cantidad ingente de células hexagonales. De esta forma, una estructura disipativa no se debe comprender como una mera operación caótica, sino como un desarrollo que tiende a la auto – organización que, para diversos cierres categoriales, implica un grado limitado de predictibilidad³¹.

Otra perspectiva de las estructuras disipativas, podría ser el caso de una organización social, donde E se consolida gracias a una ingente variabilidad en NE, debido a $\Delta_e S$ y $\Delta_i S$, con ello, la permanencia de este conglomerado humano, “podría ser definida por tres rasgos: una fluctuación gigante mantenida por aportes de materia y/o energía, una fluctuación amplificada a través de la interacción con el medio, la aparición de modos de funcionamiento cualitativamente nuevos”.³² Sea en este caso, que determinadas estructuras disipativas se distiendan o subyazcan discontinuas en los acaeceres históricos, en el primero, podríamos hablar de la expansión del culto isíaco a Britania, gracias a su hermetismo, el sincretismo religioso y la adaptabilidad social de la inveterada sociedad romana, en el segundo, podemos estar hablando de las correlaciones sintácticas provenientes de algunos lenguajes que antecedieron al sumerio y, de los cuales, carecemos de una objetivación gráfica que nos permita aprehender los referentes mínimos de dichos sistemas lingüísticos. Finalmente, podemos concluir este primer apartado con la lacónica reflexión de Prigogine, en la entrevista que le realizó Vera Fisogni: “oggi ogni scoperta che illumini le dinamiche del divenire, è importantissima”³³ [hoy cada descubrimiento que ilumine la dinámica del devenir es muy importante].



II. La estructura disipativa des- de la filosofía de Valeri Bosenko

En este segundo apartado, retomaremos la acepción de la estructura disipativa como factualidad histórica, con la finalidad de complejizarla mediante las coordenadas filosóficas de Valeri Bosenko. Por ende, las apreciaciones que se hagan desde este momento, del primer apartado, serán a la luz del oriundo de Mariúpol. De esta forma, remitiremos al lector a la siguientes obras del filósofo soviético.

- 1) El materialismo filosófico como principio
- 2) Contenido gnoseológico del concepto de materia
- 3) Sobre el conocimiento de lo infinito en el movimiento
- 4) Cómo es posible la teoría universal del desarrollo

Expresado lo anterior, procederemos a la definición de estructura en la obra de Bosenko, la cual, “es un modo respectivamente estable de organización de los elementos de un”³⁴ objeto que, mediante un estado estacionario, o en su defecto, por E en un grado de variabilidad por debajo de U, propician las condiciones para que el sujeto lo deslinde. Lo anterior, debido a que las determina-

31 Prigogine, Ilya, “¿Qué es lo que no sabemos?”, en *A Parte Rei* : Revista de Filosofía, N° 10, España: Sociedad de Estudios Filosóficas, 2000, p. 3

32 Guzón, José, *El Nuevo Estatuto del Tiempo: Introducción al Estudio del Concepto de Tiempo en Ilya Prigogine*, España: Universidad Pontificia De Salamanca, 2000, p. 202

33 Fisogni, Vera, “Il tempo come principio di senatezza del cosmo”, en *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, N° 28, España: Sociedad de Estudios Filosóficas, 2003, p. 5

34 Blauberger, I., *Diccionario Marxista de Filosofía*, México: Ediciones de Cultura Popular, 1975, p. 102

ciones acaecidas de NE a E o de E a NE, en cierto intervalo temporal, permiten la comprensión del proceso. Así, la labor inquisitiva residiría en develar, en la medida de lo posible, tanto las “formas de manifestación de la materia”³⁵, como su movimiento. Aspectos que darían la pauta para el tránsito irreversible mediante U, en cuanto los stemmas disipativos, debido a “la constante mudabilidad [de] las diferencias internas y externas, [que] se encuentran mutuamente vinculadas y pueden transformarse, bajo determinadas condiciones, las unas a las otras”³⁶.

En este punto, los meroemas podrían ser discontinuos o continuos en dependencia del lugar que ocupen en la concreción, o no, de la estructura disipativa, con ello, “la discontinuidad expresa el carácter en forma de saltos de los cambios que tienen lugar en los objetos y en sus propiedades, y la continuidad el carácter gradual y progresivo de esos cambios. Con ello, discontinuidad y continuidad existen en unidad”³⁷. En este punto, el desarrollo de las estructuras disipativas, dada la interacción entre $\Delta_e S$ y $\Delta_i S$ “expresa el carácter irreversible de todos estos cambios”³⁸. Por ende, la comprensión del movimiento, en uno de los grados superiores de la materia como es la historia humana, fungiría como dinamizadora para los cambios sociales, por lo que para el filósofo soviético se debe “penetrar en los campos concretos del conocimiento sobre la naturaleza y la sociedad y trabajar [desde ahí] como [un] fundamento”³⁹. Es una religación dialéctica entre el saber y el hacer e implica que en el columbrar se concreten determinadas estructuras disipativas, bajo la aceleración de la irreversibilidad de un ligamen $E_1 - NE_1 - E_2 - NE_2$, etc.

Claro está, reconociendo la limitante por el sustrato histórico en el cual se deslinda un planteamiento programático, es decir, dada la tensión

35 Bosenko, Valeri, “Sobre el Conocimiento de lo Infinito en el Movimiento”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 113

36 Blauberger, I., *Diccionario Marxista de Filosofía*, México: Ediciones de Cultura Popular, 1975, p. 78

37 Blauberger, I., *Diccionario Marxista de Filosofía*, México: Ediciones de Cultura Popular, 1975, p. 79

38 Blauberger, I., *Diccionario Marxista de Filosofía*, México: Ediciones de Cultura Popular, 1975, p. 72

39 Bosenko, Valeri, “El Materialismo Filosófico como Principio”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 43

entre $\Delta_e S$ y $\Delta_i S$ existe la posibilidad de novísimas estructuras disipativas, que no se encuentran en los programas prolépticos del sujeto cognoscente. Esto no niega, para Valeri Bosenko el buscar superar U, mediante la cognición del movimiento material, ya que, “la comunidad que surge del contenido objetivo del concepto, incluye también la comunidad máxima, que condiciona la amplitud máxima”⁴⁰ de la enunciación en cuestión. En el ayuntamiento del conocimiento de lo anorgánico y lo orgánico, para Bosenko, se potencializa la posibilidad de operar en la materia primogénica, secundogénica y terciogénica⁴¹ de un entramado histórico determinado. De esta forma, “la partícula física elemental que tarde o temprano será átomo, será quimismo. Y allí, dónde existe quimismo aparece, bajo condiciones determinadas el cuerpo albuminoide⁴², el organismo”⁴³, el cual, en ciertos grados de complejidad, concretará en su historicidad, novísimas estructuras disipativas, sin embargo, para el filósofo soviético “la nueva cualidad en el desarrollo que garantiza la transición al nuevo fundamento, no es el fin de la espiral de los estadios precedentes”⁴⁴. Es decir, los cambios propiciados por la concreción o fin de determinada estructura disipativa, sólo plantearía nuevas determinaciones a los desgloses de la materia.

Así, “la particularidad de las formas sociales del movimiento consiste, en primer lugar, en la reconstitución de todas las formas de movimiento y la creación de formas nuevas que corresponden a los requerimientos y objetivos humanos, en que las cosas, objeto de la producción humana, intervienen en tales relaciones particulares.”⁴⁵ De ahí

40 Bosenko, Valeri, “Contenido Gnoseológico en el Concepto de Materia”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 48

41 Seguimos el materialismo filosófico de Gustavo Bueno en torno a los conceptos de materia primogénica, secundogénica y terciogénica

42 Proteína constituyente de un organismo

43 Bosenko, Valeri, “Contenido Gnoseológico en el Concepto de Materia”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 61

44 Bosenko, Valeri, “Contenido Gnoseológico en el Concepto de Materia”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 62

45 Bosenko, Valeri, “Sobre el Contenido Cosmográfico y Metodológico de los Principios y Categorías de la Dialéctica”, en *El Proceso de formación de la Teoría*,

que el homínido en su proceso evolutivo, haya tensado las particularidades morfológicas en relación a las técnicas o a los instrumentos manipulados para esa síntesis disipativa, v.gr., “el uso con mayor reiteración del armamento de piedra, permitió que la presión selectiva sobre los caninos se redujera, trayendo consigo la reducción de estos”⁴⁶ y, a su vez, fue una de las causas para que, gradualmente, la bóveda craneal se ensanchase. A lo anterior, se podría decir que una estructura disipativa, como lo es el uso de determinados artefactos, permitió novísimas derivaciones de E_x a NE_x donde la propensión a la contienda, meramente corporal, decantó en una suerte de comprensión proto - agonística, y el combate se objetivó en una sofisticación de parámetros mínimos. O bien, en el aula de filosofía se podría hacer un ejercicio analéptico de alguna obra, que fungiría como una estructura disipativa pretérita, empero, que esclarecería un tópico en la concreción de novísimos conocimientos, donde E_x permite la superación de U, y E será una forma irreversible de los meroemas que conforman el aula.

Estos cambios fraguados en la turbación de los estados estacionarios develarían, para Bosenko, que “la unidad también es la lucha, pero desde el lado de la forma, es decir, es lo dado de la lucha, la determinación. Las formas de la lucha (unidad) mudan, llegan y se van, aparecen y desaparecen, pero la lucha queda.”⁴⁷ De ahí, que las estructuras disipativas como meroemas en los procesos históricos, desde las coordenadas del materialismo filosófico de Bosenko, encaucen un deslinde de mayor envergadura y eviten caer en la adscripción o negación acrítica en torno a afirmaciones maniqueas como las de Jesús Huerta de Soto, respecto al liberalismo económico. Es decir, los cambios sociales son estructuras disipativas que deben ser analizadas como finezas de este movimiento material, lo que daría pauta a la comprensión más profunda de intervalos de largo alcance, véase el caso de la dialéctica de imperios y los diversos niveles de continuidad y discontinuidad, implicados en su génesis, auge y decadencia, que operan diamérica y metaméricamente. O bien, el tránsito a una

inestabilidad demográfica y económica fungiría como una estructura disipativa, siendo la fractura del umbral una marca para la mudabilidad histórica de las organizaciones políticas correspondientes, “dado que existe una relación profunda entre el incremento cuantitativo de las causas y la diferenciación cualitativa de los efectos”⁴⁸.

Así, el pensador soviético nos invita a tensar las contraposiciones como un movimiento particular de la materia, donde su disposición manifestaría una estructura determinada y, ante ella, el sujeto cognoscente deberá preguntarse, ¿cuáles son las poli - causalidades de tan complejo acaecer histórico? Es decir, comprender que “determinado nivel de desarrollo comienza (como en la filogénesis) a reproducirse como desarrollo del desarrollo”⁴⁹. Finalmente, estimado lector, este opúsculo es una invitación al acercamiento de otros lugares de enunciación filosófica, que no ponderaré como el más egregio, empero, si como parte importante del mismo. Con ello, traeré las palabras, de Rafael Pla León quien estudió en la Universidad Roja de Kiev, bajo la tutoría de Valeri Bosenko, y que nos heredó, en palabras de su mentor, una impresión de aquellos que no encontraban interés en la filosofía: “No les gusta la filosofía y por eso no la estudian. Pero para que les guste tienen que estudiarla. De lo que resulta un círculo vicioso: no les gusta porque no la estudian, no la estudian porque no les gusta. ¿Y saben cómo salir de ese círculo vicioso? Solo la actividad puede lograr romper la contradicción: haciendo, actuando, en este caso, estudiando”⁵⁰. Honorable lector, en esta breve anécdota agregue al vocablo filosofía el epíteto soviética, y así, hágase en este escrito una reflexión entre Tirios y Troyanos. Una vez más agradezco su benevolencia.

En la venerable Puebla de los Ángeles a los veinte días del mes de Septiembre del año del Señor de dos mil veintidós



Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 66

46 Monroy, Álvaro, “De los primeros homínidos al Homo Sapiens” En *Revista Colombiana de Bioética*, 2º, Colombia: Universidad el Bosque, 2013, p. 56

47 Bosenko, Valeri, “Sobre el Objeto de la Lógica Dialéctica”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 85

48 Caso, Antonio, *Sociología*, México: Publicaciones Cruz, 1980, p. 198

49 Bosenko, Valeri, “Cómo es Posible la Teoría Universal del Desarrollo”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 122

50 Bosenko, Valeri, *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018, p. 28

Bibliografía

- Blauberg, I., *Diccionario Marxista de Filosofía*, México: Ediciones de Cultura Popular, 1975
- Bosenko, Valeri, “Cómo es Posible la Teoría Universal del Desarrollo”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018
- Bosenko, Valeri, “Contenido Gnoseológico en el Concepto de Materia”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018
- Bosenko, Valeri, “El Materialismo Filosófico como Principio”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018
- Bosenko, Valeri, “Sobre el Contenido Cosmovisivo y Metodológico de los Principios y Categorías de la Dialéctica”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018
- Bosenko, Valeri, “Sobre el Conocimiento de lo Infinito en el Movimiento” en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018
- Bosenko, Valeri, “Sobre el Objeto de la Lógica Dialéctica”, en *El Proceso de formación de la Teoría*, Ecuador, Ediciones EDITHOR, 2018
- Bueno, Gustavo, “Algunas precisiones sobre la idea de «holización»”, en el *Basilisco*, N° 42, España: Fundación Gustavo Bueno, 2010
- Bueno, Gustavo, “En torno a la Distinción «Morfológico / Lisológico»”, en *El Catoblepas*, No. 63, Mayo, España: Revista digital, 2007
- Caso, Antonio, *Sociología*, México: Publicaciones Cruz, 1980
- Duran, Ronald, *Autoorganización y Estructuras Disipativas*, Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2013
- Fisogni, Vera, “Il tempo come principio di sensatezza del cosmo” en *A Parte Rei : Revista de Filosofía*, N° 28, España: Sociedad de Estudios Filosóficas, 2003
- García, Manuel; Fairen, Victor, “Estructuras Disipativas algunas Nociones Básicas (1)” en *El Basilisco*, número 10, España: Ediciones Pentalfa, 1980
- Guzón, José, *El Nuevo Estatuto del Tiempo: Introducción al Estudio del Concepto de Tiempo en Ilya Prigogine*, España: Universidad Pontificia De Salamanca, 2000
- Manrique, Rafael, “Estructuras Disipativas: De la Termodinámica a la Psicoterapia Familiar” en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VII, II, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1987
- Manuel, Criado, “Ilya Prigogine: El desequilibrio y el orden” en *100cias@uned*, España: Revista de la Facultad de Ciencias de la UNED, 2004
- Monroy, Álvaro, “De los primeros homínidos al Homo Sapiens” En *Revista Colombiana de Bioética*, 2º, Colombia: Universidad el Bosque, 2013

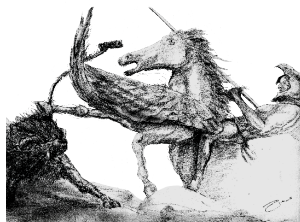
Prigogine, Ilya, “¿Qué es lo que no sabemos?” en *A Parte Rei : Revista de Filosofía*, N° 10, España: Sociedad de Estudios Filosóficas, 2000

Prigogine, Ilya, *¿Tan sólo una ilusión?*, España: Tusquets, 1988

Valotta, Bruna, “La Rivoluzione del Tempo di Ilya Prigogine” en *ἐπέκεινα*, Vol. 8, N°. 1, Italia: Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica, 2017

Valotta, Bruna, “La Scienza della Complessità di Ilya Prigogine: per un’Ontologia del Divenire” en *AGON*, Italia: Tribunale di Reggio Calabria, 2018

Villalba, Manuel, “Gestión con base en las ciencias de la complejidad: las organizaciones como estructuras disipativas” en *Revista U&E*, N° 22, Colombia: Universidad del Rosario, 2012



Breves apuntes sobre México, la universalidad de los derechos humanos y la desigualdad desde el concepto de ciudadanía

Edgar Díaz Cruz

El presente trabajo plantea brevemente una de las más recientes discusiones sociales en el campo del derecho y las ciencias políticas, a saber, la desigualdad desde el concepto de ciudadanía. Por necesidad de delimitación el escrito se concentra especialmente en México. No es pretensión de este discurso extenderse en un tema tan espeso, pues tal exigencia requiere un escrito de mucha mayor extensión. No obstante, estimado lector, estas líneas sí tienen por cometido poner sobre la mesa, la importancia que implica no sólo la reflexión del concepto de ciudadanía, sino la necesidad de repensar su significado y direccionar su función hacia un reino más amplio, ético y democrático.

Breves apuntes sobre México y la universalidad de los derechos humanos

Tanto en México como en el mundo, es evidente que cada persona posee características físicas y psicológicas que propician a cada quien una identidad única, mismas que acentúan su individualidad. No obstante, es de reconocer que tales diferencias pronto se ven absorbidas en el conjunto de la esfera social, es decir, cuando se observan a través de herencias culturales como el lenguaje, las tradiciones o la historia compartida. Es ahí cuando las diferencias individuales se ponen entre paréntesis para dar paso a una identidad colectiva, volviéndose así, un solo cuerpo comunitario en donde todos en principio, son iguales.

Desde luego, esta noción comunitaria ha sido forjada a lo largo de los siglos y ha ido desarrollándose, como sugiere Rousseau, debido a la unificación de fuerzas humanas por motivos de conservación. Este desarrollo colectivo se ha extendido históricamente pasando distintas etapas hasta el punto de alcanzar la conformación de lo que hoy se denomina Estado. El Estado es un ente en donde las personas se fraternizan políticamente bajo un contrato social, constituyendo “un complejo institucional de organización sobre un territorio determinado, con capacidad para la producción de normas que regulan la relación entre individuos”¹. Dicho socráticamente, es una madre cuyos hijos están amparados por su lecho legislativo; siendo una institución que pretende llevar a sus congregados a una estabilidad social que procura el desarrollo de la vida, la prosperidad y la libertad. Esto último fuertemente sostenido desde la revolución francesa.

Lo anteriormente dicho obedece a la teoría, sin embargo, de que el Estado encuentra graves problemas en la práctica. La realidad ha demostrado que el Estado ha caído en una ambivalencia, llegando a ser simultáneamente una institución tanto de inclusión como de exclusión que, en consecuencia, provoca una condición de profunda desigualdad y vulnerabilidad. ¿Cómo se da este fenómeno? Vale la pena recordar que la humanidad ha sido poseída históricamente por el fantasma de la desigualdad. Sitúese, por ejemplo, la época de la conquista española frente a los grandes pueblos precolombinos en lo que hoy es México y se notará que la instalación de la Nueva España implicó junto a su expansión, la exclusión de los indígenas, quienes fueron arrojados a tratos inhumanos, esclavitud y al exterminio por no ser considerados siquiera personas. No obstante, nos cuenta Cienfuegos Salgado, el caso de la Nueva España es especial, ya que durante sus trágicos eventos, también se dio paso (posteriormente) a través de la comunidad eclesiástica al discurso iusnaturalista, con el que se abogó por los derechos de los pobladores originarios frente a la corona, teniendo aquí un valioso antecedente de los derechos humanos, al establecer que toda persona por su condición de ser precisamente humana, cuenta con los mismos derechos que cualquier otro, debiéndose asumir también hijos de Dios.

¹ Coello, Clicerio, *El Estado Democrático Postnacional*, México: Alternativa, 2013, p. 18.



Mucho tiempo después, otros grandes acontecimientos fueron dando consistencia al discurso de los derechos humanos, uno de ellos, es el movimiento estadounidense de las llamadas Panteras Negras en los años 60's, quienes, en una corriente de protestas contra el racismo, lograron formar una organización comunitaria y abrirse paso ante la dominante supremacía blanca. Otro claro ejemplo son los hechos históricos nacidos de la lucha por el voto femenino, alcanzado en México hasta el 1953 tras una larga disputa impulsada desde a finales del siglo XIX.

Como se observa, las deliberaciones y luchas por mejorar las condiciones sociales de muchos sectores excluidos por el Estado han sido las fuentes con las que se ha llegado a combatir la espesura del oscurantismo y han fertilizado el camino para la constitución de una nueva forma de entender a la humanidad y su diversidad, produciendo el vigente discurso sobre los derechos humanos. Con el tiempo, la antropología, la filosofía, las artes, la sociología, la historia, la ciencia o la religión han construido en gran medida una cosmovisión en relación a la humanidad, generando en su afán de definir, extender o delimitar el concepto humano, una ruta para el pensamiento global, pretendiendo la creación de una sociedad más ordenada, inclusiva, próspera y justa, pues como señala Hegel: “Solo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga

siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe lo que es al Estado. Solo en este tiene su esencia”².

Con el reconocimiento de los derechos humanos, el Estado se ha visto obligado a tomar una postura social, política y jurídica de carácter universal, es decir, una visión que busca la inclusión total de los individuos, dispuesta a salvaguardar los derechos fundamentales mediante políticas públicas y múltiples instrumentos legales. Existe una larga lista de estos instrumentos, los cuales, de hecho, han sido pactados por la mayoría de los países modernos, siendo la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 la más conocida. Siguiendo el razonamiento de esta declaración y otros documentos internacionales, México se ha obligado a dar observancia a la dignidad de las personas a través de sus leyes y políticas, buscando erradicar de sus cimientos todo acto que vulnere los derechos de sus miembros. Y aquí, precisamente, comienza la discusión que el presente texto busca aterrizar. Si bien es cierto que la visión filosófica de los derechos humanos ha influido sobre múltiples áreas de conocimiento, orillándolas a una discusión cada vez más amplia, se puede ver, a su vez, que la discusión se torna difícil de concretar porque los derechos humanos se basan en una universalización que llega a ser entorpecida y criticada cuando trata de insertarse en un mundo repleto de pluralismo. Esto se debe a que la universalidad de los derechos humanos “tiene que ver con la asunción del paradigma individualista, que conduce casi inevitablemente a un supuesto abstracto e irreal, el hombre sin atributos”³, es decir, un humano prototipo como modelo central, un mero esqueleto que carece de condiciones culturales específicas con la que todos deben verse representados.

Con esto, la igualdad universal se sume en una crisis porque el mundo en el que esta universalidad pretende efectuarse es diverso. De entrada, cabe señalar que cada Estado cuenta con sus

2 Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, España: Técnos, 2005, p.173.

3 De Lucas, Javier, “Para una discusión de la nota de universalidad de los derechos”, en *Derechos y Libertades*, España: Revista del Instituto de Bartolomé de las Casas, 1994, pp. 296-297.

propias dinámicas y con autonomía para dirigir sus leyes según convenga a sus intereses culturales. Por supuesto, podría decirse que la universalidad abstracta es necesaria, ya que la diversidad es tan grande que expedir instrumentos específicos por cada sector cultural o subcultural existente sería titánico y derivaría en muchas inconsistencias, por lo que se requiere, como ya siglos atrás lo había reflexionado Platón en el diálogo nominado *Político*, una legislación capaz de tejer a todos los miembros de la sociedad en una sola unidad, guiados por quienes conocen “de lo bueno y lo justo”, pudiendo señalar analógicamente a los derechos humanos como esta verdad. Pero tal situación conlleva a una opinión dividida entre “quienes los ven como la única o la mejor razón de la esperanza en el progreso y quienes encuentran en sus violaciones la confirmación del pesimismo”⁴, por lo que hay que preguntarse: ¿para qué clase de personas están hechos los derechos?

La idea de la universalidad de los derechos humanos tiene una carga poderosa ya que sus efectos han generado cambios importantes en beneficio de la sociedad, no obstante, la batalla campal sigue activa porque, aunque muchas lagunas jurídicas han logrado corregirse, también es cierto que otras más han surgido. Existe de hecho, un concepto de estudio relativamente nuevo en el terreno de los derechos humanos, que el presente texto busca enfocar, un concepto que ha traído consigo nuevas formas discriminatorias, este es el de ciudadanía.

1. La desigualdad desde el concepto de ciudadanía

A diferencia del término humano que desborda gran cantidad de significados en múltiples áreas del conocimiento, el término ciudadano, por el contrario, posee una connotación delimitada al derecho, la política o la sociología. Siguiendo analíticamente el curso de lo dicho hasta aquí, es evidente que los términos humano y ciudadano están estrechamente relacionados, hasta el grado de suponer que la expresión “humano ciudadano”, por ejemplo, caería estrictamente en un pleonismo por las implicaciones entre cada ser humano con el Estado. No obstante, es triste reconocer que tal modo de pensar es un error, ya que no todas las personas cuentan con la calidad de ciudadanos en su más amplio sentido.

4 *Ibidem*, p.260

¿Qué debemos entender por ser ciudadano? Thomas Janoski sostiene que ciudadanía es “la membresía pasiva y activa de individuos en un Estado-nación con ciertos derechos universales y obligaciones en un dado nivel de igualdad”⁵. De esta manera, el concepto de ciudadanía se muestra como un subconjunto dentro del conjunto “individuo”. Además, el subconjunto ciudadano depende y se significa necesariamente con la relación política entre el individuo y el Estado, por lo que se convierte en un derecho político, a diferencia de los derechos fundamentales como la vida, que no dependen del Estado como tal, sino simplemente de la mera existencia. Hasta este punto, no parece haber mayor problema más que el conceptual, empero cuando se realiza un acercamiento más detenido, pronto se reconoce que “los derechos políticos pueden ser denegados en una variedad de formas autoritarias. Los derechos sociales pueden otorgarse a algunos y negarse a otros, como claramente indica la experiencia histórica. Por tanto, la ciudadanía, si bien como discurso apela a la universalidad y a la generalización, en la práctica funciona como una serie mayor o menor de exclusiones”⁶. Es una realidad que el atributo de ciudadano deja fuera a muchos grupos sociales, constituyéndose como un indicador de quienes tienen voz y participación en la sociedad y quienes no, generando así una desigualdad estructural. Por ejemplo: infantes, personas en prisión preventiva, migrantes e indigentes; tan solo en estos cuatro rubros vemos como el concepto de ciudadanía pierde potencia o incluso, se desvanece.

Esta desigualdad estructural no es la misma que la desigualdad de género o la desigualdad económica —cuya importancia es indiscutible— más bien, se habla de la desigualdad a partir de la selección entre quienes sí son dotados de la plenitud de sus derechos humanos y políticos y quienes no. En este sentido, podemos observar cómo el concepto de ciudadanía se presta como un instrumento de discriminación legitimada. Véase la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, donde el atributo de ciudadanía está claramente establecido:

Artículo 34. Son ciudadanos de la República los varones y mujeres que, teniendo la calidad de mexicana-

5 Citado en Olvera, Alberto, *Ciudadanía y democracia*, México: INE, 2019, p.34.

6 *Ibidem*, p. 42.

nos, reúnan, además, los siguientes requisitos:

- I. Haber cumplido 18 años, y
- II. Tener un modo honesto de vivir.

Tan solo en este breve artículo podemos encontrar cuanto menos tres restricciones a discutir. Primero, que la condición de ciudadano se da sí y solo sí, previamente se tiene “la calidad de mexicano”, es decir, si se cuenta con la nacionalidad que, según las leyes mexicanas, puede ser adquirida por nacimiento o por naturalización⁷. El primer modo se efectúa con la condición *ius soli*, el segundo, puede responder a un *ius sanguinis*, a un matrimonio o una residencia determinada. El siguiente punto es la explícita orden de “haber cumplido 18 años de edad”, por lo que todo individuo menor a lo señalado no puede ser considerado todavía ciudadano, suprimiendo muchas facultades a los niños, niñas y adolescentes, quienes representan un importante sector y grupo vulnerable, siendo víctimas de varios estragos sociales como la violencia, la explotación y el abuso sexual, según los datos del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) en 2021. Por último y podría decirse que el más arbitrario: “tener un modo honesto de vivir”. Esta última orden encierra un juicio moral junto a un lenguaje socioeconómico fácilmente manipulable desde el llamado neoliberalismo. Es decir, la exigencia de tener un modo honesto de vivir deja la pregunta abierta sobre a qué prácticas se les puede llamar honestas de vivir. Se podría suponer, desde luego, que refiere a aquel estilo de vida que no incluya ningún tipo de delito, pero esto es reduccionista, la oración tiene mucho para debatir desde un terreno moral y sociológico. ¿Qué hay, por mencionar un caso, de las personas en condición de calle? Bajo el requisito de tener un modo honesto de vivir, los indigentes quedan completamente fuera, perdiendo por su condición socioeconómica, la calidad de ciudadano, de hecho, el artículo 38 de la Constitución lo expresa en su fracción IV, cuando dice:

Artículo 38. Los derechos o prerrogativas de los ciudadanos se suspenden:

...

7 Véase Ley de Nacionalidad, en la página oficial de la Cámara de Diputados.

IV. Por vagancia o ebriedad consuetudinaria, declarada en los términos que prevengan las leyes;

...



La ciudadanía se convierte en un concepto que exige ser repensado debido a que sus alcances pueden ser tan beneficiosos como devastadores, de ahí que valga la pena reflexionar el tema para presentar una noción más amplia y justa de su significado. ¿Es correcto rechazar un derecho político como lo es la condición de ser ciudadano fundamentándose en la condición socioeconómica? Las circunstancias parecen enturbiarse más cuando se comprende que un aparato socioeconómico fuera del control del Estado debido a los tiempos de un globalismo económico voraz tiene autoridad y poder suficiente para fundamentar la exclusión de muchas personas, porque la ciudadanía se muestra condicionada a una lógica utilitarista donde los individuos son reconocidos solo en virtud de ser “funcionales”.

En esta misma dirección restrictiva se suman las personas que se encuentran en prisión preventiva, a quienes nuevamente el artículo 38 suspende la calidad de ciudadano:

Artículo 38. ...

Por estar sujeto a un proceso cri-

minal por delito que merezca pena corporal, a contar desde la fecha del auto de formal prisión;

Durante la extinción de una pena corporal;

...

No obstante, en este último caso, el Instituto Nacional Electoral (INE) pactó en 2021 los Acuerdos INE/CG97/2021 e INE/CG1792/2021 mediante los cuales se comprometió a realizar un programa piloto para que las personas, en condición de prisión preventiva, tuvieran acceso a su derecho de voto (uno de los más destacados derechos políticos) en las elecciones de 2024, iniciando las pruebas en las elecciones 2020-2021 en el Estado de Hidalgo. El argumento partió de la idea de hacer valer los derechos políticos pactados internacionalmente por México, impulsados a su vez por la sentencia de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) emitida el 20 de febrero de 2019, el cual concluía que las personas en prisión preventiva, al no ser aun sentenciadas, tienen derecho a votar, porque se encuentran amparadas bajo la presunción de inocencia.

En este punto, el amplio espectro en el que se mueve el concepto de ciudadanía desafía a los Estados y a los intelectuales, porque supone una condición antípoda que se sitúa de forma general entre una perspectiva nacionalista por significarse según el reconocimiento de las leyes del Estado y su relación colectiva con la comunidad y, una perspectiva global con sentido apátrida basada en los instrumentos internacionales. Y aunque cada postura tiene argumentos interesantes que deben ser tomados en cuenta, ninguna ha conseguido dar fin a la desigualdad desde el concepto de ciudadanía, tal como se apunta a continuación.

2.1 Ciudadanía en un sentido nacionalista

La primera forma de entender la ciudadanía es mediante el reconocimiento del Estado, modo que lleva consigo una condición nacionalista. Para tener claro esta noción, es preciso distinguir primero la diferencia entre Estado y nación. Se dijo con anterioridad que el Estado es la institución cuya población se organiza en un territorio determinado, produciendo normas que regulan sus relaciones individuales. La nación, por otro lado, obedece según Clicerio Coello “al conjunto de in-

dividuos en una comunión de circunstancias históricas y culturales que les dan identidad, a través de las cuales se vinculan a la colectividad con un mecanismo de organización social”⁸, esto significa que el Estado es el ente organizado en un territorio determinado, conformado por una población regulada a través normas. Y la nación es, por así decirlo, el espíritu colectivo de ese Estado.



Visto de esta manera, la ciudadanía entonces es el constructo social otorgado al grupo de personas que conforman una misma nación, aunque no necesariamente el mismo Estado. Lo que significa que, cualquier individuo ajeno a los elementos nacionales, no es ciudadano, esto mismo explica por qué cuando un extranjero busca adquirir la nacionalidad mexicana, debe primero, probar institucionalmente entre otros requisitos, tener conocimientos culturales del país al grado de apropiárselos y sentirlos parte de sí.

La ciudadanía vista desde el nacionalismo supone un Estado que encierra uniformidad, un organismo homogéneo con identidad única frente al mundo, pareciéndole extraño todo aquello que rebasa sus fronteras. El problema con concebir a la ciudadanía de esta manera es que, por un lado, puede suscitar la xenofobia, haciendo que los indi-

viduos miembros de un Estado entren en una paranoia colectiva que les hace exigir a sus gobiernos la vigilancia fronteriza y la generación de obstáculos para quienes intentan ingresar a su territorio.

La ciudadanía se convierte en un objeto de deseo, celosamente resguardado. Tal tensión, entre quienes son ciudadanos y quienes desean serlo, llega a desatar las armas estatales bajo el discurso de la seguridad, pero, como bien apunta Marx: “la seguridad es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, [...]”. Por el concepto de la seguridad la sociedad burguesa no se eleva sobre su egoísmo. La seguridad es, más bien, el aseguramiento del egoísmo”⁹, evidenciando que el Estado más que ser una maquinaria que vele por los derechos humanos, se vuelve una fortaleza que pone a unos dentro y a otros fuera. No quedándose aquí, la visión ciudadana nacionalista también encuentra conflictos internos, porque es erróneo suponer que cada Estado es íntegro y homogéneo, de hecho la diversidad hace presencia en todas las naciones del mundo y, en un Estado tan pluricultural como México, no es de sorprender que los conflictos internos hagan presencia entre la “población en general” y grupos minoritarios como lo son las comunidades indígenas, de ahí que Alberto Olvera pregunte: “¿puede o debe un indígena sentirse parte de una nación que él mismo no le reconoce derecho alguno, que no habla su lengua ni entiende sus tradiciones?”¹⁰.

La visión nacionalista de ciudadanía encuentra una doble preocupación, sintiendo un temor por las migraciones, por aquellos individuos ajenos a su cultura, los “bárbaros”, todo esto mientras ve el interior de su Estado segregarse en diversos grupos que se sienten desprotegidos e ignorados. Además, la postura nacionalista puede llegar a caer en varios absurdos, como el no significar problema alguno el otorgar la ciudadanía a personas que por razones de sangre o nacimiento son considerados parte de la nación, a pesar de que jamás hayan vivido dentro del Estado, pero problematiza a quienes, durante muchos años han hecho del Estado al país al que migran y han dedicado años de su vida a formar parte de esa sociedad y continuando, aun así, sin reconocimiento.

8 Coello, Clicerio, *El Estado Democrático Post-nacional*, México: Alternativa, 2013, pp. 22-23.

9 Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, España: Anthropos, 2008, p. 192.

10 Olvera, Alberto, *Ciudadanía y democracia*, México: INE, 2019, p.35.

2.2 Ciudadanía en un sentido global apátrida

Una segunda forma de concebir a la ciudadanía es —usando una expresión kantiana— reconociendo a todos los individuos como ciudadanos del mundo. Un derecho político válido a nivel global, donde las fronteras y las restricciones son superadas y la universalización hace presencia real. En principio, esta visión podría parecer idónea, aunque utópica. A pesar de ello, es la posición que actualmente manejan las agendas neoliberales. ¿Qué significa? si en la visión nacionalista, la ciudadanía se simboliza en virtud de su relación con su cultura y su historia regional, la ciudadanía global tiene significado mediante las instituciones internacionales. El problema aquí es que, como se sabe, las relaciones internacionales, por muy diplomáticas que parezcan, se realizan en un mundo capitalizado, es decir, un mundo que tiene por lenguaje la economía y la competencia a la que todas las esferas se ven orilladas a alienarse, de modo que, paradójicamente, lo que en principio se veía como universal, repara en lo individualizante y competitivo. Esto es así porque la hegemonía dominante deviene del Estado con mayor poder político y económico, el cual desconoce y ni le interesa conocer la realidad interna de cada cultura. Al posicionarse universalmente una única visión, toda la diversidad se ve suprimida bajo el discurso de la libertad y la igualdad profesados por el Estado dominante.

La puesta de la universalización ciudadana tarde o temprano tropieza con los mismos conflictos que enfrenta la universalización de los derechos humanos, lo que ha sido dicho muy bien por Marx: “es el estilo del liberalismo de la apariencia que se deja arrancar concesiones, sacrificar las personas, esto es, los instrumentos para conservar la cosa, la institución. De este modo se distrae la atención de un público superficial”¹¹. En la construcción de un modelo único, muchos grupos sociales quedan excluidos si no responden a las exigencias globalizantes, convirtiéndolos en grupos de resistencia desde la trinchera de su cultura. En este escenario, bien cabe preguntar lo que Safranski titula y desarrolla en una de sus obras: ¿Cuánta globalización podemos soportar?

Es evidente que el concepto de ciudadanía

¹¹ Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, España: Anthropos, 2008, p. 55.

planteada desde un globalismo apátrida, tampoco responde y satisface las necesidades sociales porque existen muchos grupos que distan culturalmente, de modo que “un discurso de lo universal que no tiene en cuenta el pluralismo de las culturas de origen que configuran la realidad social hoy [...] y sobre todo que no suponga un análisis concreto de las relaciones entre poder cultural, político y económico, [...] que no revise el canon de la ciudadanía, seguirá siendo retórica”¹². Hasta este punto podría decirse que no hay una solución clara, sin embargo, habría que entender que los conceptos no siempre se les hace justicia. Safranski, se detiene y reflexiona en torno al globalismo y su relación con los individuos, concluyendo que hablar de un único globalismo es erróneo, estableciendo a continuación tres tipos diferentes: un globalismo neoliberal, un globalismo antinacionalista y un globalismo reflexivo.

El primero responde a un globalismo mercantil, el sistema capitalizado que dirige el mundo con una lógica de rentabilidad, una posición que el concepto de ciudadano parece adoptar en cierta medida, al exigírsele, como lo dicta la Constitución, “un modo honesto de vivir”, donde indigentes o personas en calidad de prisión preventiva son meros despojados. Además, la ciudadanía también se presenta como una “mercancía” que permite adquirir a los individuos derechos como si fueran bienes de mercado. El segundo, el antinacionalista, es un globalismo ideológico que plantea una universalidad y desprecia una diversidad nacional, sin embargo, señala Safranski, este globalismo es insuficiente, porque, aunque la idea se mueva en una dimensión global, la materialidad se diluye en un territorio de múltiples localidades: “podemos comunicarnos y viajar globalmente, pero no podemos habitar en lo global. Sólo es posible habitar aquí o allá, no en todas partes”¹³.

El último tipo de globalismo del que habla Safranski es el globalismo reflexivo, el cual viene siendo una contemplación de las condiciones en las que se haya sumergida la humanidad y una crítica a las devastaciones que implica las

¹² De Lucas, Javier, “Para una discusión de la nota de universalidad de los derechos”, en *Derechos y Libertades*, España: Revista del Instituto de Bartolomé de las Casas, 1994, p. 296.

¹³ Safranski, Rüdiger, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, México: Tusquets, 2003, p. 24.

expansiones de esto o aquello. Este posicionamiento permite abrir nuevas vías a la reflexión y reconfiguración del concepto de ciudadanía que tiene una validez global porque todos los Estados tienen la facultad de reconocer a los individuos. Sin embargo, el concepto de ciudadanía debe ser ampliado en beneficio de todos los seres humanos y lo que cada grupo social conlleva, sus atributos culturales no pueden ser objetos de supresión.

Consideraciones finales

La disputa entre un posicionamiento nacionalista contra uno globalista sigue vigente. El primer paso ha sido reconocer cuál es la lógica con la que cada visión motiva sus argumentos, pero el problema sigue sobre la mesa y ha tomado muchas vertientes. El presente trabajo ha sido cuanto menos superficialmente una acotación de algunas ideas que fluctúan en el acalorado debate de la ciudadanía.

Se espera, por supuesto, que tal concepto pueda recoger características tanto globales como nacionales dado que cada uno encierra una gran importancia. En un sentido universal, es bastante superior sostener que la ciudadanía debe otorgarse a cada ser humano sin distinción, sin embargo, este reconocimiento no tiene que significar una uniformidad hegemónica. El mundo es plural y, por tanto, plural debe ser el reconocimiento. “Sería motivo de congratulación el hecho de que, efectivamente, se pensara de forma global y se actuara de forma local. Mas por lo regular sucede lo contrario: los jugadores de lo global persiguen los más cerriles intereses propios de tipo local, eso sí, con alcance global”¹⁴, una condición que no puede seguir perpetuándose. La tarea para quienes buscan sumar a esta lucha por la justicia social debe incluir la erradicación de visiones fascistas simuladas como libertad e igualdad y debe, a su vez, concentrar sus esfuerzos por plantear una cosmovisión moral que se superponga al individualismo, cimentando una visión comunitaria y de cooperación, recordando el básico principio rousseauiano, porque debe admitirse que el neoliberalismo ha reconstruido el pensamiento global con ladrillos mercantiles y egoístas, lo que desemboca en desigualdad y discriminación, combatibles desde una perspectiva crítica y ética. Estamos en un mundo drásticamente desigual: mientras existen personas a quie-

nes no se les otorgue reconocimiento ciudadano, existen al mismo tiempo quienes tienen más de una ciudadanía. A esta clase de desigualdades hay que apuntar, ya que los derechos son herramientas para sostener una sociedad cada vez más incluyente, los derechos no pueden ir en retroceso, no puede “purgarse” una sociedad que por el contrario necesita cada vez más de espacios y participación.



¹⁴ *Ibidem*, p. 90.

Bibliografía

- Cienfuegos Salgado, David, *Una historia de los derechos humanos en México*, México: CNDH, 2017
- Coello Garcés, Clicerio, *El Estado Democrático Postnacional*, México: Alternativa, 2013
- De Lucas, Javier, “Para una discusión de la nota de universalidad de los derechos”, España: *Derechos y Libertades*, 1994
- Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, España: Tecnos, 2005
- Marx, Karl, *Escritos de juventud sobre el Derecho*, España: Anthropos, 2008
- Olvera, Alberto J., *Ciudadanía y democracia*, México: INE, 2019
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, España: Plutón, 2013
- Safranski, Rudinger, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, México: Tusquets, 2004



Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur

Cicerón/Marcus Tullius Cicero