

ISSN:1870-6304

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA



4

REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Nueva época, año 2, número 4,
Toluca, México, julio-diciembre de 2016
Publicación semestral

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
RECTOR

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
SECRETARIO DE DOCENCIA

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS AVANZADOS

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
SECRETARIO DE RECTORÍA

Dra. en D. María de Lourdes Morales Reynoso
SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL

Mtra. en C. Ed. Fam. María de los Ángeles Bernal García
SECRETARIA DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

Mtro. en E. Javier González Martínez
SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
SECRETARIO DE PLANEACIÓN Y DESARROLLO INSTITUCIONAL

Mtra. en A. Ed. Yolanda E. Ballesteros Senties
SECRETARIA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Dr. en D. José Benjamín Bernal Suárez
ABOGADO GENERAL

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN UNIVERSITARIA

Lic. Jorge Bernádez García
SECRETARIO TÉCNICO DE LA RECTORÍA

Mtro. en A. Emilio Tovar Pérez
DIRECTOR GENERAL DE CENTROS UNIVERSITARIOS
Y UNIDADES ACADÉMICAS PROFESIONALES

Mtro. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
CONTRALOR

Facultad de Humanidades

Mtra. en Est. Lit. Hilda Ángela Fernández Rojas
DIRECTORA

Dr. en Hum. Fernando Díaz Ortega
SUBDIRECTOR ACADÉMICO

Dra. en Hum. Beatriz Adriana González Durán
SUBDIRECTORA ADMINISTRATIVA

Lic. en H. Raquel Jiménez Valadez
ENCARGADA DE LA COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN

Dra. en H. Ana Lidia García Peña
COORDINADORA DE ESTUDIOS AVANZADOS

Mtra. en L. María del Coral Herrera Herrera
COORDINADORA DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

Dr. en Hum. Alfredo Lugo Nava
COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL

Lic. en C. I. D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza
COORDINADORA DE PLANEACIÓN

Lic. en A. D. Adalberto Téllez Gutiérrez
COORDINADOR DE DOCENCIA DE LA LICENCIATURA
EN ARTES TEATRALES

Mtro. en B. E. I. Ariel Sánchez Espinoza
COORDINADOR DE DOCENCIA DE LA LICENCIATURA
EN CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN DOCUMENTAL

Mtra. en Hum. María Teresa López Domínguez
COORDINADORA DE DOCENCIA DE LA LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Mtra. en Hum. Maribel Reyna Rubio
COORDINADORA DE DOCENCIA DE LA LICENCIATURA EN HISTORIA

Lic. en L. L. Annesy del Rosario Pérez Echeverría
COORDINADORA DE DOCENCIA DE LA LICENCIATURA
EN LENGUA Y LITERATURA HISPÁNICAS

Mtra. en Hum. Evelin Cruz Polo
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE CONTROL ESCOLAR

Lic. en C. I. D. Gloria Cruz Vásquez
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE TUTORÍA ACADÉMICA

Mtra. en L. A. Cristina Isabel Velázquez Moreno
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE EVALUACIÓN PROFESIONAL

Mtra. en B. Elvia Estrada Lara
UNIDAD DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN

Mtro. en Hum. Oscar Frutis Guadarrama
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE SERVICIO SOCIAL

Dra. en Hum. María de Lourdes Ortiz Boza
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN CONTINUA

Mtro. en H. Pedro Canales Guerrero
JEFE DEL DEPARTAMENTO DEL PROGRAMA EDITORIAL

Pensamiento. Papeles de filosofía es una publicación semestral de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Paseo Toluca y Av. Universidad s/n, Ciudad Universitaria, C. P. 50110, Toluca, Estado de México. ISSN 1870-6304. Teléfono y fax: (01722) 2-13-14-07 e-mail: rpensamiento@uaemex.mx <http://revistapensamiento.uaemex.mx>

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO, MÉXICO
NUEVA ÉPOCA, AÑO 2, NÚMERO 4, TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2016
PUBLICACIÓN SEMESTRAL

ISSN:1870-6304

www.uaemex.mx
www.uaemex.mx/fhumanidades
<http://revistapensamiento.uaemex.mx>
rpensamiento@uaemex.mx



Pensamiento. Papeles de filosofía es una publicación científica de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, México. Difunde resultados originales de investigación. Por tanto, su objetivo es exponer las investigaciones filosóficas de los integrantes de la Facultad de Humanidades de la Uaemex, así como de investigadores ajenos a la misma. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifiesto en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente.

Pensamiento. Papeles de filosofía, Nueva época, año 2, número 4, julio-diciembre de 2016, es una publicación semestral editada, publicada y distribuida por la Universidad Autónoma del Estado de México, a través de la Facultad de Humanidades, Av. Universidad, esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México, México, Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33, rpensamiento@uaemex.mx. Editora responsable: Hilda Naessens. ISSN: 1870-6304. Este número está disponible para impresión bajo demanda. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la editora de la publicación.

El contenido completo de *Pensamiento. Papeles de filosofía* puede consultarse gratuitamente en:
<http://revistapensamiento.uaemex.mx>

Consejo Editorial Internacional

Alberto Constante, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México

Ángel Xolocotzi Yáñez, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México

Diego Sánchez Meca, *Universidad Nacional de Educación a Distancia*, España

Gianni Vattimo, *Universidad de Turín*, Italia

Heinz Krumpel, *Universidad de Viena*, Austria

Lluís Duch, *Abadía de Monserrat*, España

Luis E. de Santiago Gervós, *Universidad de Málaga*, España

Mario Magallón Anaya, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México

Nancy Chacón Arteaga, *Universidad Pedagógica Enrique José Varona*, Cuba

Peter Kampits, *Universidad de Viena*, Austria

Vasily Rusakov, *Universidad de los Montes Urales*, Rusia

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

REVISTA SEMESTRAL DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO, MÉXICO
NUEVA ÉPOCA, AÑO 2, NÚMERO 4, TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2016
ISSN: 1870-6304

Tabla de contenido

9-11	Presentación
	Artículos originales de investigación
15-32	De la globalización tecno-guerrera a la recuperación de la figura ontológica de <i>geocultura</i> ANA ZAGARI
33-61	Discutir el exilio. La reconfiguración del vínculo entre intelectuales y política a través de la revista <i>Controversia</i> (1979-1981) MATÍAS FARÍAS
63-96	<i>Eros, polis</i> y filosofía. Meditación antropológica sobre los discursos de Aristófanes y Sócrates en <i>El banquete</i> de Platón LUCERO GONZÁLEZ-SUÁREZ
97-114	El principio apropiación-seguridad. Hacia una propuesta de antropología filosófica desde América Latina ROBERTO MORA-MARTÍNEZ
115-144	Las filosofías naturales: el desarrollo de la ciencia en la época alejandrina JOSEFINA TORRES-GALÁN
145-164	Ensayo sobre el valor instrumental del conocimiento científico: Epicuro y la bioética contemporánea ÁNGEL VALDEZ-MARTÍNEZ
	Reseñas, traducciones y otros documentos
167-171	De la historia de la filosofía a la filosofía de la historia RAÚL TREJO-VILLALOBOS
173-177	Ciudadanía como inclusión en la sociedad política RENÉ VÁZQUEZ-GARCÍA

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

BIANNUAL JOURNAL OF FACULTAD DE HUMANIDADES (FACULTY OF HUMANITIES)
OF THE UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO (AUTONOMOUS
UNIVERSITY OF THE STATE OF MEXICO), MEXICO

NEW AGE, YEAR 2, NUMBER 4, TOLUCA, MEXICO, JULY-DECEMBER OF 2016

ISSN: 1870-6304

Table of Contents

9-11	<i>Presentation</i>	
		Original Articles of Research
15-32	<i>From Techno-warrior Globalization to the Recovery of Ontological Figure of Geoculture</i> ANA ZAGARI	
33-61	<i>Discuss Exile. Reconfiguration of the link between Intellectuals and Politics through</i> <i>Controversia Journal (1979-1981)</i> MATÍAS FARÍAS	
63-96	<i>Eros, Polis and Philosophy. Anthropological Meditation on the Speeches of</i> <i>Aristophanes and Socrates in Plato's Symposium</i> LUCERO GONZÁLEZ-SUÁREZ	
97-114	<i>The Appropriation-security Principle. Towards a Philosophical Anthropology</i> <i>Proposal from Latin America</i> ROBERTO MORA-MARTÍNEZ	
115-144	<i>Natural Philosophies. The Science Development in Alexandrian Era</i> JOSEFINA TORRES-GALÁN	
145-164	<i>Essay on Instrumental Value of Scientific Knowledge:</i> <i>Epicurus and Contemporary Bioethics</i> ÁNGEL VALDEZ-MARTÍNEZ	
		Reviews, Documents and Traslations
167-171	<i>Review of América Latina y la filosofía de la historia</i> RAÚL TREJO-VILLALOBOS	
173-177	<i>Review of Ciudadanía como inclusión en la sociedad política</i> RENÉ VÁZQUEZ-GARCÍA	

PRESENTACIÓN

Pensamiento. *Papeles de filosofía* pretende ser una mirada filosófica sagaz y profunda sobre la realidad. Es un ojo audaz que mira más allá de “lo que aparece” para adentrarse en las entrañas del ser del hombre y su circunstancia. Es un ver la vida, lo que nos rodea con detenimiento, tratando de responder a las preguntas esenciales que nos afectan directamente: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su realidad?, ¿a dónde se dirige?, ¿cuál es su finalidad en el mundo?, ¿qué sentido tiene la vida?, entre muchas otras cuestiones que nos mueven a reflexionar.

El interés que motiva a esta revista de filosofía es el de presentar visiones diferentes sobre autores, temas y textos filosóficos que están estrechamente vinculados con los problemas actuales, que vive el hombre contemporáneo. Es por ello que reúne trabajos de carácter internacional y nacional, todos ellos interesados en aclarar y dar respuesta a las inquietudes que nos atañen directamente como seres humanos.

Por ejemplo, el primer texto de Ana Zagari, titulado “De la globalización tecno-guerrera a la recuperación de la figura ontológica de *geocultura*” recupera este último concepto a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch como un modo de hacer frente a la globalización, producto del capitalismo financiero, que no solo se centra en la producción de guerras, sino también en “la configuración de un poder omnímodo que se apoya en los medios de comunicación hegemónicos” para crear un pensamiento único basado en el tener y no en el ser. Se busca actualizar a Kusch como el filósofo que propone un volver al respeto mutuo por lo sagrado y lo profano propio de nuestras comunidades cuidando la vida, innovando pero respetando al nosotros.

El segundo artículo titulado “Discutir el exilio. La reconfiguración del vínculo entre intelectuales y política a través de la revista *Controversia* (1979-1981)” de Matías Farías, nos habla sobre esta publicación

realizada por intelectuales argentinos exiliados en México, en la década de los setenta, fundamentalmente. El autor explica que “En gran medida, puede decirse que el debate giró alrededor de este problema: cómo pensar, en el contexto del exilio y de la derrota del proyecto revolucionario en Argentina, la politicidad de la palabra *intelectual*” y el sentido y la significación que adoptó la misma palabra “exilio” vista desde “adentro” y desde “afuera” del país, replanteando la práctica política de los intelectuales como un “discutir la derrota”.

El tercer artículo es de Lucero González Suárez y se titula “Eros, polis y filosofía. Meditación antropológica sobre los discursos de Aristófanes y Sócrates en *El banquete* de Platón”. Nos plantea una interesante interpretación del erotismo filosófico, a partir de la aplicación del método hermenéutico de Leo Strauss, que contribuye a la constitución de una ciudad basada en un orden bello: la justicia. La autora sostiene que “para quienes tienen un erotismo que los impulsa a la búsqueda de la verdad, la filosofía es fuente de los mayores bienes por cuanto gracias a ella logran darle alcance al objeto de su deseo”, y de ese modo educar a los otros en la contemplación de lo bello y lo bueno, alcanzando así la justicia de la ciudad.

En el cuarto artículo titulado “El principio apropiación-seguridad. Hacia una propuesta de antropología filosófica desde América Latina” de Roberto Mora Martínez se parte de la tesis de que en las decisiones humanas actuales intervienen tendencias naturales que se encuentran presentes en la herencia biológica del sujeto y que interactúan con el entorno físico y social. A ello se le suma la visión dualista del hombre planteada por Luis Villoro, entre otros, que analiza “lo razonable” como un aspecto que incide en las decisiones sociales: “Al tomar en cuenta el legado biológico del ser humano, se acepta la propuesta del desarrollo evolutivo de la especie” y su decisiva influencia en las acciones sociales, económicas y políticas que deben hacer frente a la corrupción, así como a las ansias de poder para beneficio personal, a través de la implementación de mecanismos de control que pongan el freno necesario a dichos comportamientos.

En relación con el quinto artículo cuya autora es Josefina Torres Galán, el cual se titula “Las filosofías naturales: el desarrollo de la ciencia en la época alejandrina”, podemos resaltar la aparición de las llamadas filosofías naturales como un antecedente de la ciencia moderna.

A partir de una breve historia de la ciencia, la autora busca recuperar la existencia de diversas mujeres que aportaron con sus conocimientos al desarrollo de la misma. En palabras de Torres Galán, “La ciencia alejandrina puede considerarse tanto como una época de cambios sociales y culturales o de crisis religiosa y política, como un *pequeño renacimiento científico*, al cual le llegó la senilidad cuando se agotaron sus posibilidades de modificar y engrandecer las teorías y paradigmas implementados”.

Con respecto al sexto artículo titulado “Ensayo sobre el valor instrumental del conocimiento científico: Epicuro y la bioética contemporánea” de Ángel Valdez Martínez, advertimos un planteamiento que busca recuperar el pensamiento de Epicuro en nuestra época y en relación con la tensión entre ciencia y valores: “La filosofía nos sirve para alcanzar la felicidad mediante el estudio de la naturaleza y el pensamiento”, lo cual plantea que el conocimiento científico no es el fin último del sujeto, quien debe buscar su autorealización a través de la aplicación de ciertas máximas o principios prácticos que le ayuden a gobernarse a sí mismo.

Como podemos ver, *Pensamiento. Papeles de filosofía* busca presentarnos una visión diferente de los elementos de nuestro entorno a partir de escritos bien pensados y reflexionados sobre temas de la actualidad; estos se acompañan de dos reseñas bibliográficas: una de ellas nos aporta elementos sobre el libro *América Latina y la filosofía de la historia* de José Antonio Mateos Castro, realizada por Raúl Trejo Villalobos; la otra, sobre *Ciudadanía. La lucha por la inclusión y los derechos* de Álvaro Aragón Rivera, escrita por René Vázquez García.

Con esta cuarta entrega esperamos motivarlos y recibir sus sugerencias y contribuciones para mejorar este producto del pensamiento filosófico. Además agradecemos a los autores por su confianza y su apoyo invaluable para hacer posible esta publicación. Muchas gracias también a todo el equipo editorial de la revista, sin el cual ella no sería posible. Muchas gracias de corazón.

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

Artículos originales de investigación

Original Articles of Research

De la globalización tecno-guerrera a la recuperación de la figura ontológica de *geocultura*

*From Techno-warrior Globalization
to the Recovery of Ontological Figure of Geoculture*

ANA ZAGARI*

Recepción: 12/05/17
Aprobación: 13/07/17
Reenvío: 24/07/17

Resumen: Globalización es la etapa del capitalismo financiero que detenta un poder de acciones y anonimato, o de guerras permanentes dado que su gran industria es la de armamentos.

Su contraparte, el término *glocal*, intenta considerar la inclusión de los rasgos locales en la globalización; no obstante, queda presa de esta.

El filósofo Rodolfo Kusch propone el término de *geocultura* que nos permite confrontarlo con el de *glocal*. La geocultura se desmarca del logocentrismo, y concibe a América (nuestra América) como el espacio del estante: lugar de sacralidad y de culturas mestizadas con los valores que ponen freno al avance tecno-armamentístico. El aporte de la obra del filósofo italiano Roberto Esposito, que redefine el concepto de *comunidad*, y del Papa Francisco, que en *Laudato Si'* advierte sobre las consecuencias letales de esta modalidad del capitalismo financiero, son trabajos actuales y pertinentes que permiten la reflexión alrededor de nuestras preocupaciones.

Palabras clave: Globalización, Capitalismo, Comunidad, Geocultura, Metafísica.

Abstract: *Globalization is the stage of financial capitalism that holds a power of actions and anonymity or permanent wars since its great industry is that of armaments.*

Its counterpart "glocal" tries to consider the inclusion of local features in globalization; nevertheless, it falls prey to it.

The philosopher Rodolfo Kusch proposes the term of geoculture that allows confronting with that of glocal. Geoculture demarcates itself from logocentrism and conceives America (our America) as the space of the 'estare': a place of sacredness and of mixed cultures with values that put a stop to

¹ Por no encontrar una traducción de "estar" en el sentido kuscheano, prefiero dejarlo en castellano, entrecomillado.

* Profesora Emérita de la Universidad del Salvador, Argentina, zagariana@gmail.com

the techno-armament advance. Italian philosopher Roberto Esposito's contribution, who redefines the concept of community, and Pope Francisco's warning, about the deadly consequences of this modality of financial capitalism in "Laudato Si", are current and relevant works that allow the reflection around our concerns.

Keywords: *Globalization, Capitalism, Community, Geoculture, Metaphysics.*

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Rodolfo Kusch es producto de sus intereses e investigaciones sobre filosofía, antropología, arte, entre los años 52 y 78 del siglo XX, cuando el mapa estaba dividido en un primer, un segundo y un tercer mundos, además de la creación del Movimiento de Países No Alineados, con la idea de dar a conocer la tercera posición de las naciones que querían mantener y fortalecer su soberanía contra el pensamiento único e imperialista. Entre ellas la República Argentina que en 1974, durante el último año del gobierno de Juan Perón, suscribió su incorporación a dicho movimiento. Kusch padeció en carne propia los primeros años del proceso cívico-militar, parte del Plan Cóndor para América Latina.

Hacia fines de los ochenta y durante los noventa hubo un resurgimiento de gobiernos cuya ideología sostenía un monoculturalismo y un pensamiento únicos, primera versión en América de la reciente vuelta del neoliberalismo. Dicho pensamiento que nos condujo al fracaso de principios de siglo recupera la cuestión del bien contra el mal, de la verdad contra la falsedad, de la guerra justa contra la guerra absoluta y hasta de la guerra preventiva.

Las nociones que Kusch destaca positivamente como las de geocultura, interculturalismo, mestizaje y estar-siendo permiten resignificar el problema que presenta la globalización, que no es otro que el de la vuelta a una tecnocracia guerrera y tanática, nueva versión de las disputas imperialistas de la guerra fría que destruyen y masacran, por intereses del poder hegemónico, a culturas y pueblos enteros en geografías diversas.

Estas políticas sostenidas por las potencias contemporáneas están basadas en una *metafísica del ser uno, idéntico a sí mismo e inmutable*. Metafísica triunfante en la vieja y siempre actual disputa entre las filosofías de lo *Uno* y las filosofías del *devenir*. En la Modernidad el ser queda en

el olvido, y la metafísica es el agente de ese olvido porque se interesará por el ser de los entes.

Borrada toda consideración por el devenir y haciendo lugar a una esencialidad de pensamiento único, la metafísica del ser llega a un presente de exclusión porque afirma que el *no* ser afínca en las culturas negras, no cristianas, improductivas y por lo tanto marginales. Marginales porque la metafísica unicista previamente se puso a sí misma como centro.

DE LA METAFÍSICA (DEL SER DEL ENTE) A LA ONTOLOGÍA DEL ESTAR

La *metafísica del (olvido) del ser* es la que en la Modernidad se identifica con la época de la esencia de la técnica, metafísica de la intervención a la naturaleza para provecho del más fuerte, metafísica de la acumulación que define el ser en identidad con el tener de los objetos, metafísica entitativa. Se desprende de ello una valoración de mejor o peor, de bueno y malo, de civilización o barbarie, con el *analizador del tener* que conlleva a la apropiación ilegal o guerrera de los bienes comunes. Es la metafísica que afirma la progresividad del tiempo, cree en el tiempo lineal y progresivo, que hoy se expresa en una globalización guerrera porque el dominio de todo lo que es responde a su propio *dictum*. En esa línea podríamos señalar como precursor de esta metafísica a Parménides que, al definir *ser* y *no ser* en la forma del pleonasma, inaugura una línea argumental, una marca de lo que luego llamaremos filosofía occidental.

La metafísica del ser es aquella que, a lo largo del desarrollo del pensamiento desde los presocráticos, identifica ser con fundamento o con sustancia única pero que –como ya lo señalamos– en la Modernidad olvida la pregunta fundamental y se orienta hacia el ser de los entes, concepción que finaliza en un cientificismo poderoso. En ese momento se confunde verdad con exactitud, y el paradigma será el modelo físico-matemático.

Muchos han discutido sobre este tópico, aunque lo que se conservó hasta nuestros días sean solo fragmentos de las ideas de aquellos filósofos respecto a cuál es la sustancia primera: si el agua, el fuego, el ápeiron; pero respecto de la tradición que nos permite pensar en dos líneas

filosóficas que llegan hasta nuestros días, el pensamiento heraclíteano de que no nos bañamos dos veces en el mismo río es la otra marca del pensar: la marca del devenir.

Es Heidegger quien, al criticar a la filosofía e identificarla como metafísica, alerta sobre una forma que, al confundir ser con entes, olvida su propósito fundamental y persiste hasta la Modernidad en ese olvido.

Los pueblos llamados periféricos por definición del logocentrismo –es decir, la posición filosófica predominante en el centro de la producción conceptual que coincide con el centro del poder político– que no se incluyen como partes sumisas al proyecto de la metafísica occidental, deben ser incorporados por razón de la fuerza; esto desde el punto de vista onto-político, porque el llamado *olvido del ser* en la obra heideggeriana,² que Kusch conoce profundamente, adviene como poder científico-tecnológico omnímodo. Hoy los líderes de las grandes potencias no saben acerca de la metafísica entitativa pero su matriz es indudablemente la del dominio, propio del logocentrismo excluyente; es decir, la posición que, desde una hegemonía política, entiende que el logos, la razón, es aquella que el *centro* europeo definió como tal, y que la *periferia* para acceder a la verdad, el bien y la belleza, debe desechar sus propios modos de pensar e incorporarse a la historia única que arranca en los antiguos griegos.

Lo que se juega en lo real es la violencia desacralizada de los productores de armas, cuya lógica necesariamente requiere de la producción de guerras. Estigmatizar pueblos enteros y apropiarse de sus recursos naturales es la configuración de un poder omnímodo que se apoya en los medios de comunicación hegemónicos, de los cuales son también dueños.

El término *geocultura* creado por Rodolfo Kusch es parte de nuestro acervo filosófico y cultural, y es condición de posibilidad para pensar la filosofía desde y en América (cfr. Kusch, 1976). En la confrontación con el paradigma de la globalización que ya en 1997 definimos como *frontera de lo político*, la categoría de *geocultura* recupera la virtud de ser nosotros mismos (cfr. Zagari *et al.*, 1997).

² En toda su obra Heidegger plantea que la metafísica de occidente condujo al olvido de lo que hay que pensar, el ser.

Si bien la globalización, que es el actual nombre del logocentrismo, es pensada con su par contrario *-local*, e inventa el neologismo *glocal*— la categoría de geocultura excede lo local aunque lo contiene, y ubica la concepción del poder, la existencia y el habitar el mundo en otro registro, el onto-político, porque geocultura es una ontología de lo plural que asume en América el cruce constitutivo entre culturas, y que quiere hacer saber de ese cruce en vez de invisibilizar lo negro, lo indio, las culturas que habitaban el suelo americano antes de la llegada de quienes vinieron con la espada y con la cruz.

La decisión por el pensar americano es *geocultural*. Se deriva por un conocimiento que no es el oficial, la decisión de mirar, escuchar, comprender a aquellos que aparecen como un resto en el diseño globalizado del mundo. La decisión estratégica de Kusch es por el entramado real y político, por eso afirmamos que es ontológica. Lo político es del orden de lo real, es decir del orden de lo que es y de lo que está, por ello es ontológico.

Además la decisión por lo americano que se aparta de la metafísica *occidental* inaugura una ontología del estar y del estar-siendo. La ontología del estar privilegia el espacio como lugar de estancia humana que conjuga lo real, lo imaginario y lo simbólico. Ya en la elección del espacio —geocultura, no *logocultura* o *tempocultura*— Kusch toma la decisión de pensar en una ontología del estar, que no puede separarse de una política, de un *ethos* y de una sacralidad (cfr. Kusch, 1976).

La ontología del estar como cualquier saber referido a lo humano incluye el conflicto como modo de la finitud, el cual muchas veces puede incrementarse como violencia.³ Sin embargo, su rasgo distintivo es la afirmación del nosotros, del respeto por lo relacional que se da en el espacio geocultural. Dar prioridad al nosotros, a la comunidad, produce que los conflictos se resuelvan en lo común, no en la primacía del interés individual: es otro modo de pensar la libertad, la temporalidad, la vecindad.

En la concepción del estar-siendo, el tiempo no es lineal ni progresivo, tampoco es posible volver atrás. Sin embargo la densidad del presente acarrea los pensamientos, las luchas, las resistencias y los logros del pueblo, aun las que hoy permanecen latentes.

³ La diferencia entre conflicto y violencia no es solamente de cantidad, es también de calidad.

La vigencia de la interpelación de Kusch al mundo que profundizó el pensamiento único de una metafísica entitativa y del tener obliga a su relectura. En la actualidad, los gobiernos que responden a los poderes financieros concentrados y globales vuelven a las viejas recetas de minimizar el estado nacional. Kusch trabajó el *pathos* del miedo y la vergüenza de ser nosotros mismos como los descentrados, los apartados, los ocultos. Queremos ser alguien y nos avergonzamos si no tenemos títulos, propiedades, fortunas, apellidos ilustres.

Hoy se plantea desde el neoliberalismo una nueva campaña del desierto educativo que, con los avances tecnológicos aplicados a la educación, haría que los niños y jóvenes de los pueblos originarios progresen; se produce una confusión –deliberada– entre conocer y saber, entre instrucción y cultura.

Hablar de desierto se coloca en la misma línea del discurso neoliberal. Desierto es un significante que da sentido a toda una política, desde Julio Argentino Roca⁴ en adelante, de incorporación de tierras patagónicas a la Nación, de repartir luego esas tierras entre quienes se consolidaban como alta burguesía, pero sobre todo es un significante que define la ausencia de gentes, culturas, poblaciones enteras, en ese espacio definido como desierto. Retomar hoy ese nombre desde el poder político no es una coincidencia.

Por ello el trabajo de la filosofía en general que siempre es onto-política, y la puesta en acto de la filosofía de Kusch en particular, nos convocan a estar alertas contra los espejitos de colores que venden los medios de comunicación hegemónicos, y que el pueblo –que muchas veces se equivoca– ha comprado en diversas épocas hasta la actualidad. No se trata de ser conciencia y elocuencia de las masas: se trata del ejercicio del pensar lo grave que debe ser puesto a consideración. Hoy lo grave es el retorno del pensamiento único que es excluyente de toda diferencia cultural, aunque en nuestra América esa diferencia –la morocha, indígena, mestizada– sea mayoría.

Respecto de Kusch, actualizar su filosofía es poner el acento sobre el retorno de la vergüenza de ser nosotros mismos en los gobiernos neoliberales; es también la vergüenza profunda que un jefe de estado

⁴ Presidente argentino (1843-1914) que dirigió la campaña que se conoce como la Conquista del Desierto en el sur argentino; combatió y derrotó a los pueblos indios que allí habitaban.

–neoliberal– nos hace vivir al pedirle perdón al rey Borbón, invitado a la Argentina cuando se festejó el día de la Independencia de España, el 9 de julio de 2016, en la histórica Casa de Tucumán, la misma en la que los patriotas de la Independencia firmaron en 1816 el Acta que nos liberaba del imperialismo español. Es también padecer vergüenza ante la forma desafiante de las oligarquías que creen que nuestros libertadores habrían sentido angustia por pelear contra el colonialismo español al hacernos libres...

Ahora se mezclan dos *pathos* nefastos: la vergüenza por habernos independizado, algo que se afirmó desde las más altas jerarquías del gobierno neoliberal el día patrio del 9 de julio, ante el rey de España, y vergüenza ante el orgullo que muestra la oligarquía por la ilusión de pertenecer a un mundo –*el mundo como lo denominan*– aunque este sea cada vez más guerrero e injusto. Desde el pensamiento popular esto es la vergüenza de la vergüenza.

Aunque hoy se haya retornado a la creencia en el progreso tecno-guerrero que pone a nuestra América otra vez como acólito del gran capital, también ese regreso a *querer ser* es la prueba irrefutable de que el tiempo no es lineal ni progresivo, y de que la historia nos va mostrando cómo los ciclos en la lucha por el poder se suceden y nada está naturalizado ni es en-sí.

GEOCULTURA: OTRA FORMA DE PENSAR EL ESPACIO Y EL TIEMPO

Geocultura es un concepto creado por Kusch que condensa otros muchos, tales como los de pueblo, mestizaje, cultura popular.⁵ Con el analizador *geocultura*, está claro que no podríamos pensar en una filosofía política liberadora en la que el sujeto fuera la clase, la sociedad civil o el individuo; lo que aparece en concordancia con dicho concepto es la categoría de *pueblo*, en su doble raíz: *plebs* y *populum* (cfr. Laclau, 2005).

⁵ Respecto al espacio entendido como geocultura, véase la obra del arquitecto y teórico Claudio Caveri (1929-2011), quien además formó parte del movimiento del Casablanquismo, contrario al Modernismo, que relaciona el espacio con el suelo y recupera la vinculación entre el pensar y el suelo. Ver principalmente la Iglesia de Fátima en San Isidro, Buenos Aires.

La virtud de Kusch es que, sabiendo de la vergüenza de ser nosotros mismos, y aunque haya tenido formación académica y pertenecido a la clase media, elige ser un pensador de extramuros, escoge la frontera para pensar el fundamento de una forma singular y dinámica. Al reconocer en las masas populares y en las culturas de la puna una identificación con lo auténtico que las aleja de la vergüenza de las clases medias, descubre en nuestra propia lengua la condición del *estar* por sobre la del *ser*, el *estar de pie* o instalado en el mundo. El *estar de pie* es la respuesta al miedo. El miedo de ser nosotros mismos, que nos impele a negarnos como sujetos constituidos no solo por lo europeo. El *estar de pie* es la respuesta a la afrenta del pensamiento único. El *estar de pie*, afincados, instalados en nuestro suelo nos aleja de ese querer ser alguien al estilo de *M'hijo el doctor*, fórmula paradigmática que la clase media había encontrado para pertenecer a una sociedad que solo se reconoce en el tener, en el prestigio, y que sigue dando sentido a los que creen exclusivamente en el progreso. El texto mencionado es una obra de teatro de Florencio Sánchez (1875-1910), la cual pone en tres actos el drama de quien con gran esfuerzo manda a su hijo a la universidad y ve con tristeza cómo este, al convertirse en doctor, se avergüenza de su origen rural, humilde y desprecia los valores familiares. El *doctor* asume los disvalores de quienes se creen superiores por haber obtenido un título universitario y vivido en la ciudad; sin embargo, al final de la obra, los protagonistas se reconcilian porque el hijo asume la ética de su propio *humus* y recupera la humildad de saber que no es la instrucción lo que lo hace mejor.

Estar de pie es reconocer la contaminación y el mestizaje cultural, en una postura que se identifica contra la idea del blanco europeo culto replicado en el llamado *WASP* (White, Anglo-Saxon and Protestant), y que conduce al mito conservador y racista de la pureza de las razas.

SE TRATA DE PENSAR EXTEMPORÁNEAMENTE

La extemporaneidad de la que se hace cargo Kusch es una dislocación del tiempo lineal, y una consideración del espacio entendido como suelo, lugar de ritualización de los dioses, localidad milenaria, que no es ni la ciudad ni el campo; suelo de culto que simboliza. De aquí se

desprende la eficiencia del símbolo que mantiene viva la memoria de lo sagrado, que el conocimiento científico-técnico occidental desterró a favor de una metafísica entitativa y de dominio. No es solo decisión política, la filosofía de Kusch es una ontología: conjuga la pregunta fundamental y redefine la cuestión del *ser y del estar*. A tal punto es una onto-política que, al resignificar las categorías tradicionales de tiempo y de espacio, resignifica también la ontología llamada occidental:

Como sudamericano no tengo menos que confesar que por una parte esgrimimos un saber de datos de enciclopedia, y por la otra una especie de saber del no saber, el de nuestro puro estar, del cual no sabemos en qué consiste, pero que vivimos sin más (Kusch, 1976: 19).

En sus propias palabras, ser sudamericano es reconocernos en el cruce de culturas. Ser y estar nos configuran en una imbricación singular y en una superación no dialéctica que nos permite reconocernos en rasgos comunes:

Su filosofía entiende el *estar siendo* como un modus que se da entre el ser y el estar, el modo dinámico que no es el ser ni es el estar, sino la forma propia de cada cultura que desde su propio suelo va resignificando las cosas (Zagari, 2005: 1220-1221).

Otro núcleo clave de la filosofía kuschiana es el planteamiento de la dicotomía inhabilitante para pensar América: dicotomía entre la ciudad y lo rural, que en el autor no se presentan como antagónicas, sino como la posibilidad de dar sentido a una cultura que en nosotros no es ni ciudad, ni pampa, ni puna, excluyentemente. De aquí se desprende el tema del mestizaje americano y la ocasión de leer lo propio como *imbricación*. El mestizaje, que en el pensamiento de Kusch pierde su connotación negativa, produce la novedad y genera nuevas formas de estar en el mundo. La cultura ya no será exclusivamente la europea inmigratoria sino una cultura cuyo suelo es más plural, *geocultura*.

La categoría *geocultura* expresa en Kusch una voluntad de dislocación, de torsión, relacionada con el concepto del confín, la frontera, el margen, el umbral que nos recuerda la banda de Möebius, que no

tiene adentro ni afuera definidos. Y que da a pensar en una ontología cultural, no en una metafísica entitativa.

UN CRUCE FILOSÓFICO DE LOS CONFINES: KUSCH, ESPOSITO, FRANCISCO

La vigencia de un filósofo de la mitad del siglo pasado y el elogio de su obra nos habilita a ponerlo en diálogo con algunos pensadores vivos que, reaccionando a la historia del logocentrismo, tienen puntos de contacto con Kusch.

Los conceptos kuscheanos pueden cruzarse con otro pensador del confín, Roberto Esposito, que nos acerca a una filosofía dislocada de su línea de tiempo occidental, cuando afirma que lo común es lo contrario de lo propio. En Esposito, el pensamiento de la comunidad, diferenciado de las filosofías comunitaristas y del sintagma *sociedad civil*, es un pensar de la falta.⁶ La comunidad que propone el filósofo es aquella que no puede ser objeto; esta, entendida como vida en su visibilidad y en su invisibilidad, no se puede objetivar ni representar porque lo invisible es irrepresentable.⁷ Pensar la comunidad es tratar con los confines de la vida y de la muerte, ya que el propio cuerpo comunitario es ese confín, límite de pulsiones eróticas y tanáticas dichas de muchas maneras, como el ser de Aristóteles. Esas muchas maneras de la comunidad de vida y muerte se singularizan desde diferentes escorzos, y se pierden o se encuentran en la dinámica entre lo común y lo propio. El decir sobre ella es siempre un decir abierto al abismo de lo indeterminado, de la incertidumbre, en disputa con las filosofías de la certeza (cfr. Esposito, 2003).

La comunidad no puede entenderse sin la contaminación, tema que también trabaja Kusch. La contaminación, como explica Esposito en *Immunitas* (Esposito, 2005), puede dejar inerte al organismo, pero el organismo no puede no ser contaminado, incluso aunque viva saludablemente. Hay que tolerar cierta cuota de muerte (falta, pérdida, duelo, delincuencia) para que ella se aplace el mayor tiempo posible.

⁶ Falta, falla, fallar, fallido: nombres de la incompletud radical y originaria de lo humano, conceptos cercanos a la negación kuschiana.

⁷ Esposito se corre de la concepción estrictamente moderna de la representación, pero también del nihilismo (irrepresentabilidad por el agotamiento de la voluntad) posmoderno.

Tiene el filósofo una concepción de la finitud humana como el lugar del conflicto, que nos permite saber que eludirlo totalmente es imposible. La misma necesidad de protección que todo cuerpo (humano, político, organizacional) quiere para sí no es, como en un principio pueda ingenuamente suponerse, el mantenerlo puro. La condición de pureza o de incontaminación es un ideal que conduce a la inanición, y es letal. Huelga pensar en la historia tanto de las ciencias como de la política; cualquier teoría pura falla y lleva a la pérdida al cuerpo.

La comprensión de lo humano como conflicto constante solo puede desplazarse o mantenerse latente asintóticamente, y si hay una condición de posibilidad del vivir juntos, es decir, manteniendo el conflicto latente y no en acto, esa posibilidad es aceptar que la diferencia está en nosotros y que el ideal de la pureza o el bien absolutos son utopías terroristas. También es posible pensar la filosofía de Esposito como la de una imbricación entre la semejanza y lo extranjero; no piensa en el hombre como objeto de la representación de las ciencias sociales, sino en la posibilidad de un abordaje a lo complejo de la vida en común. La vida en común: de allí toma el sustantivo comunidad, y lo refiere a su etimología. Dos vocablos la componen, *cum* (con) y *munus* (don). La comunidad es esa conjunción del don de la vida (y de la muerte) en la experiencia *fasta* y *nefasta* de vivir-con. Gratitud y deber. El don que se da porque debe darse y no puede no darse (cfr. Esposito, 2005). Don de la vida recibida, deuda parental e inclusión en una generación. Vida que hacemos pasar más allá de las especulaciones y que es el don del devenir haciendo historia.

El mundo de la hegemonía de una Europa norteamericanizada y esencialista reedita desde una concepción de patrimonio exclusivo del poder, saber y obrar, la ideología de la pureza que inevitablemente conduce a las matanzas y masacres hacia los diferentes: personas (siempre), estados, naciones y sus pueblos enteros.

Tanto Kusch como Esposito señalan estas perversiones del proyecto humano-occidental y, primero el argentino, después Esposito, renuevan con sus filosofías el entusiasmo por un pensar no oficial, un pensar en acto que permanentemente descentra la versión establecida o normalizada⁸ del mundo y de las cosas: *filosofía*.

⁸ En el sentido de lo que se llamó filosofía normalizada, dando por supuesto que había otra(s) anormal(es), es decir, enfermas.

Hay en ambos filósofos un pensamiento de la comunidad que no quiere desembarazarse de su lado irrepresentable: el inconsciente, la religiosidad, la Pachamama, el secreto, la violencia que apenas puede conjurarse con gestos y palabras rituales, la conmemoración del origen mítico de la comunidad, siempre amenazado por un racionalismo que prefiere borrarlo.

Otro tema que ambos desarrollan es el del miedo humano. Asociado con el poder, el miedo –en la lectura que Esposito hace de Hobbes– crea un Leviatán a costa de disolver el lazo social. El miedo a ser nosotros mismos, mestizos, americanos, argentinos, provincianos, indios, cabecitas nos puso en condición de servidumbre ante lo humano estereotipado.

Los dos filósofos tematizan los conceptos de frontera o de confin, peligro y novedad, a la vez que presentan la necesidad de conjurar al diferente pero que, si se lo mata, nos mata la endogamia. Esta es la fuerte dislocación de filosofías extramuros, excéntricas, que ahondan en la cultura universal desde sus propios lugares. En ambos filósofos, que no se conocieron y no fueron por lo tanto susceptibles de intercambiar influencias, veo el rastro del pensar descentrado que ofrece alternativas hoy, para que el proyecto ¿humano? las considere. Salir del pensamiento único es una clave. En ambos está latente la necesidad de *descentrar del pensamiento sobre el hombre, al hombre*.

Cuando el humanismo se cierra sobre sí mismo y se vuelve inmanente, olvida que en el proyecto humano deben incluirse otras esferas; pensar y respetar nuestra naturaleza en lo que hay de plural, atemorizante, misterioso, bello, sin cerrar autorreferencialmente en la figura humana el principio y el fin de todo, sino reconociendo que formamos parte del devenir. Este punto de vista posibilita recrear lo humano en la comunidad de vida y muerte, la comunidad humana.

ALABAR A LOS DIOSES, A LA TIERRA, AL CREADOR

Para este apartado, tomaré las advertencias del papa Francisco en *Laudato Si'* (Francisco, 2015) y las vincularé con una cultura tecnocrática e individualista que promueve una ética de la sospecha del otro diferente, preocupación constante en toda la obra de Kusch.

El medio ambiente descuidado o degradado responde también a esa visión en la que el poder *concentracionario*⁹ decide sobre el diseño del mundo. Los problemas de la violencia, el ecosistema plagado de desequilibrios, el cuerpo propio, el destrato entre hombres y mujeres, los injustos modos de producción y de consumo, se señalan en la encíclica con claridad meridiana. Quiere el papa Francisco una fraternidad que no se mire al ombligo, no sea antropocéntrica, que sean hermanos y hermanas de la naturaleza y de cada ser vivo singular.

El problema fundamental que Francisco señala es el de la cultura de la indiferencia para armonizar el planeta:

1. La íntima relación entre los pobres y la fragilidad de la Tierra.
2. La convicción de que en el mundo está todo conectado.
3. La crítica al nuevo paradigma concentracionario y a las formas de poder de la tecnología, que por su propia lógica generan injusticias sociales por la apropiación oligárquica de la riqueza.
4. Los basureros a cielo abierto, las industrias contaminantes, la tierra como depósito de residuos peligrosos.
5. La grave responsabilidad de la política internacional y local por llevarnos a una cultura del descarte.

Todo lo que Francisco (cfr. 2015) denomina *cultura del descarte* produce inequidades e injusticias que desfigurán cada vez más y aceleradamente el rostro de los pobres y de los indigentes.

Sumado a ello, el desprecio de quienes desde el poder miran con números en la mano a los que sufren, la tranquilidad con la que hablan de los que menos tienen invirtiendo siempre la carga de la prueba, produce sufrimiento ético y moral. Si los que menos tienen son culpables –y esto es así en el imaginario de gran parte de los que más tienen– resulta muy difícil creer en el relato de la fraternidad cuando son los poderosos los que lo enuncian.

⁹ Neologismo que me resulta de utilidad para usarlo tanto como sustantivo o como adjetivo y que es el núcleo duro y la expresión del deseo de acumulación infinita en el que hoy se puede definir esta etapa del capitalismo.

¿CÓMO ESTÁ HOY EL MUNDO?

América Latina está en recesión y con violencias extremas, como, por ejemplo, la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa o los niños migrantes sin mayores que los acompañen. En Argentina la pobreza está incrementada así como la indigencia, desde la aplicación de las políticas neoliberales que profundizan los problemas no resueltos por los gobiernos populares. Europa, con altas tasas de desocupación y con la xenofobia a flor de piel. El Mediterráneo, tumba de inmigrantes. Turquía, paradigmático lugar de encuentro entre oriente y occidente, golpeada por atentados suicidas. África, hambrienta.

Con esta descripción no es posible alegrarse. El efecto invernadero continúa, los fabricantes de armas siguen produciéndolas, el número de personas que desaparecen para ser objeto de trata o tráfico de órganos se multiplica. Hoy asistimos a una nueva ola neoliberal en América Latina y a un desprecio de la voluntad popular que con golpes blandos o con legitimidad de votos, avasalla los derechos sociales y humanos.

Resulta imperativo salir de la lógica amigo/enemigo típica de la conciencia nazi. Lo que no significa no provocar líos y confrontarse aún con quienes son hermanos. Sabemos que la fraternidad no significa identificarse con el amor absoluto por el otro, sino confrontar en el encuentro más significativo e igualitario que tiene la condición humana, el acercamiento con la propia generación para dar sentido a la que viene (cfr. Del Percio, 2014); y no encapsularnos en las culturas urbanas sino realizar una geopolítica que recoja e incorpore los valores de todos los ejes culturales que nos hacen lo que somos. Salir de la lógica amigo/enemigo es también salir de la lógica de la superioridad del blanco, cristiano, urbano y pudiente, que se concentra en una cultura del desprecio.

Si todo lo convertimos en mercancía no nos asombremos del actual estado de los objetos. Las analogías con la filosofía de Rodolfo Kusch nos habilitan a realizar esta comparación. El volver la mirada hacia los pueblos primeros, el rescate de lo común por sobre lo propio, la propuesta de que el agua y la tierra nos son comunes, que es delito y pecado la minería a cielo abierto (cfr. Francisco, 2015) actualizan a Kusch como el filósofo que ha sembrado ideas y conceptos, sentires y

saberes, que propician una vuelta al respeto mutuo por lo sagrado y lo profano en la autenticidad de nuestras comunidades.

Por último, la política del bien común significa recoger los valores creados en y desde la comunidad, mirar hacia los pueblos precolombinos que tienen respeto hacia la Pachamama e incorporar a la educación valores que compartimos, pero muchas veces denigramos; esta es una sencilla propuesta que requiere de mucho trabajo educativo y amoroso para llevarla a la práctica. Nuestro lenguaje cotidiano está muy lejos del respeto mutuo hacia nuestras propias proveniencias culturales. Estos valores del pluralismo y de la interculturalidad se transmiten en el estar-con, porque el conflicto es condición del ser humano, por el sencillo pero siempre presente hecho de que nuestra finitud nos produce inquietud y, muchas veces, violencia.

El respeto mutuo da sentido a la existencia, y primacía al nosotros. Un sistema como el actual, basado en la fuerza y en el poder del lucro, resiente las posibilidades de una justicia social extendida. La justicia social es lo contrario de la justicia individualista del mérito. Siendo todos hijos de Dios, de la Pachamama y criaturas de la naturaleza, poner el acento en que si hago esfuerzos (por tener un título, por ser el mejor en el colegio, por estar primero en los honores o en la recaudación, o por comprar el último modelo de lo que sea) me mereceré la felicidad es atarse a la meritocracia que tiene su correlato en la desmeritocracia. En dicha ideología meritocrática el centro es el individuo, no lo social. Su ideología es que si no lo tienes es porque no te esfuerzas y, por lo tanto, no lo mereces, lo contrario a afirmar que el trabajo nos dignifica. La dignidad del trabajo está asociada a la creación que el hombre realiza en la transformación de la naturaleza, no al trabajo esclavo ni al mérito que premia a algunos y castiga a muchos.

Se trata de reconocer en las diferencias el don de la vida y los derechos y obligaciones del vivir-con. Y para Kusch, como para los pensadores con quienes lo hicimos dialogar, la comunidad, el nosotros, es anterior ontológica y existencialmente al yo.

CONCLUSIÓN

Mientras sigamos dentro de este sistema intrínsecamente corrupto, hagamos de él el lío que nos propone Francisco dejando atrás expresiones como “¿qué quieres que haga?” o “es lo que hay”. Desde la filosofía, la exhortación de Francisco en Brasil –hacer lío– es actualizar a Rodolfo Kusch, diseminarlo por las facultades, darlo a conocer en las filosofías para niños, interpelarlo y actualizarlo combinando su pensar con otros, discutirlo desde disciplinas diversas. Hacer lío es lo contrario de la resignación. Porque la resignación –si bien puede pensarse como re-significación– muchas veces es sometimiento y colabora a incrementar la desigualdad.

Hay en la palabra *comunidad*, y en su origen, *munus*, *munere*, el regocijo por el don de la vida que hay que pasar a las nuevas generaciones, junto con el deber –la carga, de allí también lo que significa *munere*– de cuidar la vida, de respetarla sin congelar sus formas, de innovarla sin herirla, de conservarla sin fosilizarla.

Kusch fue en el siglo XX un filósofo comprometido desde su pensar y su sentir en abordar y dar respuesta a los problemas que aún hoy nos atraviesan: los que se derivan de políticas hegemónicas tecnoguerreras. Encontramos en Esposito un filósofo que en Buenos Aires reiteró sus conceptos en una conferencia magistral en la Universidad del Salvador, en el marco de las Jornadas Internacionales de Ética No Matarás de 2010; un pensador que, sin conocer hasta ese momento a Kusch, reflexionó sobre problemas comunes y propuso vías comunes de solución, una de ellas es la de apartarse del logocentrismo.

Y en la encíclica *Laudato Si'* podemos también acercarnos desde el paradigma onto-teo-político a dos argentinos americanos que piensan lo universal –distinto de lo global– desde el lugar más apartado del centro hegemónico tecno-guerrero. Si resignificamos nuestro modo de estar en el mundo desde la lucha por la igualdad, en el respeto mutuo por quienes piensan distinto, si tomamos las palabras de la encíclica *Laudato Si'* y las convertimos en actos cotidianos, podremos ser dignos de una contribución para frenar el deterioro de la Casa Común, con las categorías kuschianas que siempre piensan antes que al yo, al nosotros.

El paradigma tecno-guerrero es consistente con el modelo global del capitalismo financiero-concentracionario; sin embargo, y en la línea de quienes –como Kusch– han pensado a América como un espacio plural y pacífico, la firma del acuerdo para iniciar el complicado proceso de paz en Colombia hace que hoy podamos alegrarnos y esperanzarnos porque no haya luchas armadas en nuestro suelo. Con la ayuda de una filosofía política que se planta en América para mirar y participar en la solución de nuestros problemas es que proponemos dar visibilidad a la obra de Kusch.

REFERENCIAS

01. Del Percio, E. (2014). *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder, deseo*. Buenos Aires: Ciccus.
02. Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
03. Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
04. Francisco. Vaticano. (2015). *Laudato Si'*. Buenos Aires: Editorial Pastoral Social de Buenos Aires.
05. Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
06. Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
07. Zagari, A. et al. (1997). *Globalización, la frontera de lo político*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
08. Zagari, A. (2005). *Enciclopedia de obras filosóficas*. Barcelona: Editorial Herder.

ANA ZAGARI. Lic. y Dra. en Filosofía por la USAL. Profesora Emérita de la USAL. Docente-investigadora de la UBA, 1985-2012. Docente-investigadora de la USAL-PUCE. Directora Académica de la Cátedra del Diálogo y la Cultura del Encuentro. Integrante del Consejo Académico de la Cátedra libre Manuel Ugarte, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Profesora invitada a universidades nacionales y extranjeras: Universidad Nacional de Rosario, Argentina; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México; Universidad Autónoma de Barcelona, España; Tech University, Estados Unidos; Universidad de Tres de Febrero, Argentina; Instituto Tecnológico de Monterrey, México; Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil; Pontificia Universidad Católica de Ecuador, Ecuador; entre otras.

Discutir el exilio. La reconfiguración del vínculo entre intelectuales y política a través de la revista *Controversia* (1979-1981)

*Discuss Exile. Reconfiguration of the link between Intellectuals
and Politics through Controversia Journal (1979-1981)*

MATÍAS FARIÁS*

Recepción: 09/01/17
Aprobación: 05/04/17
Reenvío: 07/04/17

Resumen: En este artículo se analizan las polémicas en torno a los diversos, e incluso conflictivos, modos de entender el vínculo entre el exilio, los intelectuales y la política que tuvieron lugar en la revista *Controversia*, una publicación de intelectuales argentinos exiliados en México durante los años setenta y principios de los ochenta. Me interesa analizar puntualmente cómo los significados asociados con el “exilio” tuvieron relación con los diversos modos de comprender la politización de los intelectuales en un contexto de crisis del discurso y de la práctica de las organizaciones revolucionarias, esto es, en tiempos donde la figura intelectual asociada con el paradigma revolucionario —el intelectual orgánico— estaba en declive.

Palabras clave: Intelectuales, Compromiso, Política, Crítica, Exilio.

Abstract: *This article analyze the controversies around the diverse and also conflictive ways to understand the link between the exile, intellectuals and politics in Controversia journal, a publication which was edited by Argentine intellectuals exiled in México during seventies and early eighties. It is analyzed punctually how some important meanings associated with the “exile experience” were related to the diverse ways of understanding the intellectual politicization, in a context of the discourse crisis and of the revolutionary organizations practice. That is, in times where the intellectual figure associated with the revolutionary paradigm —the “organic intellectual” — was in decline.*

Keywords: *Intellectuals, Compromise, Politics, Criticism, Exile.*

* Universidad de Buenos Aires, matfar2000@gmail.com

Hacia mediados de la década de los setenta, la represión política en Argentina asumió niveles y modalidades inéditas para la historia del país. Si bien la persecución y los asesinatos políticos se iniciaron antes del golpe de Estado de 1976 con el ascenso al poder de los militares argentinos, la escala y la modalidad represiva, estos adquirieron rasgos hiperbólicos, hoy conceptualizados como “terrorismo de Estado”. Como sostiene Pilar Calveiro (1996), la sistematización y generación del terror tuvieron por objeto el disciplinamiento de toda la sociedad.

No obstante, el terrorismo de Estado apuntó predilectamente a actores bien definidos. En los más de quinientos centros clandestinos de represión que estuvieron activos en este periodo, muchos de ellos ubicados en distintos centros urbanos del país, fueron torturados —y en su gran mayoría, desaparecidos— militantes y dirigentes de diversas organizaciones sociales y políticas, entre ellas organizaciones de base, estudiantiles y universitarias; delegados y dirigentes gremiales; y ciertamente un número importante de miembros de grupos guerrilleros. Este amplio y complejo movimiento político y social, que con distintos tonos, concepciones y formas de organización política, y en algunos casos militar, se reconocía como “revolucionario”, expresó, entre fines de los años sesenta y principios de los setenta, un fuerte cuestionamiento al poder político, social y económico en Argentina.

La escalada represiva no solo produjo un altísimo número de desaparecidos, sino también de exiliados,¹ tanto por razones políticas como económicas, ya que la dictadura militar implementó un plan económico que provocó cambios estructurales en la sociedad argentina, cuyos rasgos centrales consistieron en que la especulación financiera

¹ Si únicamente tomamos el caso de los argentinos exiliados en México, y según registros de los censos mexicanos, la inmigración argentina entre 1970 y 1980 creció casi un 350%: de 1585 a 5503 argentinos. Se calcula, sin embargo, que estas cifras no son del todo representativas del número de argentinos residentes en México entre 1974 y 1983. Al respecto, Mario Margulis ha calculado entre 7945 y 8807 personas, sumando a las cifras provenientes del censo mexicano la subnumeración censal estimada, la valoración del saldo migratorio entre México y Argentina de 1980 a 1982, una consideración del número de personas inmigradas desde Argentina e identificadas con este país pero con otra nacionalidad de origen, los hijos de argentinos nacidos en otros países, etc. Tomados en cuenta todos estos datos, Margulis varió el resultado final en un 5% aproximadamente, y ubicó entre esos rangos las cifras del exilio argentino en México. El número de exiliados, aun así, puede ser mayor, debido a que no todos los argentinos se matricularon en el Registro Nacional de Extranjeros y muchos no regularizaron legalmente su situación. Véase Yankelevich (2010).

deviniera en el patrón de acumulación dominante, junto con la contracción del mercado interno y la caída estrepitosa del salario real.² El exilio, por otra parte, no resultó un fenómeno homogéneo, de modo que al número importante de emigrados argentinos hay que sumarle los movimientos internos de quienes escapaban de la represión pero no abandonaron las fronteras del país, en un proceso hoy denominado como “exilio interno” y del cual han dejado registro muchos testimonios y novelas argentinas.³

El exilio argentino de aquellos años ha dejado múltiples huellas y la revista que nos interesa aquí, *Controversia*, es una de estas marcas destacadas.⁴ Editada entre 1979 y 1981 por un grupo de intelectuales argentinos exiliados en México, quienes habían mantenido distinto tipo de compromiso con organizaciones político-militares revolucionarias argentinas, a la vez que habían tenido una importante participación en el proceso de modernización y politización cultural argentino durante los años sesenta,⁵ *Controversia* adquirió un perfil propio

² Yankelevich en realidad distingue tres etapas en la emigración argentina a México en este periodo: la emigración entre 1974-1976, donde se mezcla el perfil de emigrado tradicional, ligado con cuestiones comerciales y empresariales, además de los primeros grupos de perseguidos políticos; la emigración entre 1976-1979, estrictamente ligada con la escalada represiva de la dictadura, y donde los números de la emigración a México muestran un verdadero salto cuantitativo; y la emigración entre 1980-1981, relacionada con la profunda crisis económica que tiene lugar en Argentina como consecuencia de las políticas de ajuste, desindustrialización y valorización financiera implementadas por la dictadura desde 1976, pero cuyas consecuencias se hicieron sentir de manera rotunda un lustro después. Véase Yankelevich (2010).

³ Para un análisis del impacto de las discusiones en torno al exilio en este periodo en la cultura y, especialmente, en la literatura argentina, véase Sosnowski (2014).

⁴ *Controversia* fue una revista publicada por intelectuales argentinos exiliados en México desde mediados de los años setenta. Se publicaron 13 números entre octubre de 1979 y agosto de 1981; integraron el comité de redacción de la revista Carlos Ábalo, José Aricó, Sergio Bufano, Sergio Caletti, Nicolás Casullo, Juan C. Portantiero, Héctor Schmucler y Oscar Terán. La dirección estuvo a cargo de Jorge Tula.

⁵ Basta para probarlo mencionar cómo los integrantes del comité editorial de *Controversia* habían intervenido al interior del universo cultural de la denominada “nueva izquierda nacional” que surgió entre las décadas de los cincuenta y sesenta. Enumeremos: la revista *Che* (1960-1961) contó con colaboraciones de Portantiero; *Pasado y Presente* (primera etapa 1963-1965) fue fundada por Aricó y Schmucler, y contó con colaboraciones de Portantiero, quien habría tenido además incidencia en la elección del nombre de la publicación. En la breve segunda etapa de *Pasado y Presente* (1973), Aricó y Portantiero estuvieron a cargo de los editoriales y notas importantes, y Aricó impulsó la edición de los *Cuadernos de Pasado y Presente* (1968-1983), además de ser el director de la Biblioteca de Pensamiento Socialista para Siglo XXI editores desde 1976 a 1983. *Los Libros* (1969-1976) fue dirigida entre 1969 y 1972 por

en la medida en que se diferenció de otras publicaciones argentinas producidas en el exilio, centradas en la denuncia de los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura para colocar el foco en los debates que, a entender del comité editor de la revista, debían darse en torno a las razones de la derrota política y militar del “campo revolucionario” en Argentina. Esta pregunta desencadenó en la revista un proceso de reflexión crítica sobre las identidades políticas —socialismo, peronismo— al interior de las cuales se reconocían los miembros del comité de redacción, a la vez que permitió una meditación sobre la democracia, la crisis del marxismo y la necesidad de repensar la intervención política de los intelectuales. En síntesis, podríamos decir que en virtud de estos debates la revista se convirtió en un incipiente espacio de constitución de una nueva izquierda intelectual argentina.

Ahora bien, entre esta nueva agenda de debates propuesta por la revista, la discusión acerca de cómo caracterizar la experiencia del exilio ocupó un lugar relevante. Así, *Controversia* publicó varios artículos, muchos de ellos a cargo de escritores que no formaban parte siquiera de la plantilla de colaboradores usuales de la revista, quienes intervinieron fuertemente en la disputa por el sentido de la experiencia del exilio. En gran medida, puede decirse que el debate giró alrededor de este problema: cómo pensar, en el contexto del exilio y de la derrota del proyecto revolucionario en Argentina, la politicidad de la palabra *intelectual*.

De acuerdo con lo expresado, en este artículo me interesa puntualmente analizar cómo los significados asociados con el “exilio” surgidos en las polémicas publicadas por la revista *Controversia* guardan relación con los diversos modos de comprender la politización de los intelectuales en un contexto de crisis del discurso y de la práctica de las organizaciones revolucionarias, esto es, en tiempos donde la figura intelectual asociada con el paradigma revolucionario —el intelectual orgánico— estaba en declive. La hipótesis es que una vez puesta en suspenso la idea de que la tarea del intelectual debía legitimarse en nombre de la causa revolucionaria, quedaron disponibles distintas figuras

Schmucler y contó con colaboraciones de Aricó, Portantiero y Terán. *Comunicación y cultura* (1973-1985) fue fundada por Schmucler luego de su alejamiento de *Los libros. La rosa blñdada* (1964-1966) contó con colaboraciones de Terán. El diario *La Opinión* contaba con columnas de Casullo, quien también fue parte *Nuevo Hombre* (1971-1973).

alternativas a la del –así evocada por Gramsci– “intelectual orgánico” para plantear la politicidad de la palabra *intelectual*: el compromiso, la crítica y la responsabilidad. A su vez, cada una de estas figuras no resultaron unívocas y, si bien ellas no resultaban necesariamente contradictorias, albergaron importantes tensiones según el modo de pensar el vínculo entre exilio y política.

¿EL EXILIO COMO “PRIVILEGIO”? EL COMPROMISO INTELLECTUAL EN CUESTIÓN A TRAVÉS DE LA POLÉMICA W TERRAGNO/BAYER

Muchos de los exiliados se reconocieron como tales tras un largo proceso de aceptación de esta experiencia. Oscar Terán –integrante de *Controversia*–, en un escrito en que despedía a su amigo, recordaba que había conocido a José Aricó, otro miembro destacado de la revista, “en México, en 1977, esto es, en lo que todavía no me atrevía a llamar (por miedo pero también por pudor) ‘el exilio’” (Terán, 2006: 53). La frase es interesante en tanto evocaba algunas tensiones que surgieron entre los emigrados argentinos ante una categoría con enorme peso en la cultura intelectual argentina como la de “exilio”,⁶ y porque dejaba en evidencia ese instante de apertura histórica por el cual un nombre y una experiencia se convocan entre sí sin terminar de anudarse.

El hecho de que no era evidente asumirse en aquel contexto como “exiliado” puede constatarse de diversas maneras. Por un lado, quienes llegaron a asumirse como “exiliados” no lo hicieron necesariamente apenas dejaron Argentina, puesto que en los inicios de esta experiencia no podía saberse cuál sería su extensión, y por ende si se trataba de una situación transitoria o duradera. Asimismo, incluso cuando sobaban las evidencias de que la experiencia del terror en Argentina sería prolongada, existió un grupo importante de emigrados, muchos de ellos militantes e intelectuales ligados con las organizaciones revolucionarias, especialmente con Montoneros,⁷ que no colocaba el

⁶ Desde la generación romántica de 1837, el “exilio” ha sido construido como un espacio de politización e incluso de legitimación de la palabra *intelectual*. Para una historia en este sentido, véase la primera parte de la tesis doctoral de Silvina Jensen (2004: 45-197).

⁷ Montoneros fue junto con el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) la guerrilla urbana más importante surgida en los años setenta en Argentina. A diferencia del ERP, de

énfasis, como forma de autonominación, en la figura del “exiliado”. En efecto, este grupo racionalizaba principalmente esta experiencia en términos de una reterritorialización de una lucha que en esencia era la misma que la organización creía protagonizar antes de salir del país. Ello puede apreciarse en la red significativa que circulaba en distintas publicaciones y proclamas de esta organización, una red atravesada por conceptos como “repliegue”, “resistencia”, “contraofensiva”, todos ellos vinculados a la idea de que la emigración era una fase más –producto de una decisión estratégica– de una lucha revolucionaria de larga duración y no el indicio de que, en la historia de esa lucha, se había producido algún tipo de quiebre.

En consecuencia, el hecho de referirse a esta experiencia en términos de “exilio” supuso para los emigrados un importante trabajo que implicaba advertir con algún grado de autoconciencia que estaban atravesando un proceso de fracturas de índole biográfico e histórico. Así, resulta sugerente la observación de Marina Franco, según la cual quienes se definieron como “exiliados” resultaron intelectuales y militantes que “iban tomando conciencia de la dimensión de la represión, de la ‘derrota’ de su proyecto político, de la muerte de sus compañeros y de la imposibilidad de mantener ese proyecto desde afuera” (2008: 82). Ahora bien, aun para quienes se identificaron como “exiliados”, y especialmente para los intelectuales, la experiencia del exilio no asumió significaciones unívocas.

Esta situación puede apreciarse a partir de uno de los debates intelectuales que tuvo mayor resonancia en este periodo, que se inició en las propias páginas de *Controversia* e involucró a Rodolfo Terragno y Osvaldo Bayer. La discusión comenzó con “El privilegio del exilio”, una nota donde Rodolfo Terragno asociaba el exilio con un tópico sumamente polémico, el del “privilegio”, a través de un argumento que partía de una rígida distinción entre dos grupos: por un lado los exiliados; por otro, quienes permanecían en Argentina, para señalar luego que estos y no aquellos debían ser considerados como los verdaderos protagonistas de la resistencia contra la dictadura:

raigambre marxista, Montoneros se proclamaba peronista, y en este sentido resultó una expresión máxima del denominado “peronismo revolucionario”. Para una historia clásica de Montoneros, consultar a Gillespie (1987).

¿Quiénes son las verdaderas víctimas de las dictaduras, que florecieron como hongos perversos en América Latina? ¿Nosotros, que padecemos la presión de la nostalgia, o aquellos que, dentro, respiran el monóxido de la represión? ¿Los que nos desahogamos en las páginas de *Le Monde Diplomatique* o los que deben rumiar a la boca de una metralleta? (Terragno, febrero 1980: 9).

La polémica intervención de Terragno, que se producía tiempo después de que la dictadura acusara a los emigrados argentinos de vivir una suerte de “exilio dorado” en el marco de una campaña “anti-argentina”, buscaba principalmente descentrar el papel de los exiliados en las luchas contra la dictadura sustrayendo todo ribete épico a la acción de las distintas asociaciones de exiliados y organismos de derechos humanos que denunciaban a los militares argentinos en el exterior, para así circunscribir la experiencia del exilio a una esfera cuasi privada, la del “privilegio” —dentro del infortunio— que gozaba una singular clase social: una fracción de las clases medias, aludida en el artículo como aquel sujeto capaz de leer *Le Monde Diplomatique*.

Tres números después, *Controversia* publicó una réplica de Bayer, titulada “Una propuesta para el regreso”. Luego de recordarle a Terragno la serie de penurias que debieron atravesar muchos exiliados, situación que invalidaba entonces caracterizar esta experiencia como un “privilegio”, y tras enumerar los diversos éxitos puntuales que habían conseguido distintos grupos organizados de exiliados ante la opinión pública mundial en la labor de denuncia de los crímenes de la dictadura, Bayer redoblabla la apuesta convocando a todos los intelectuales argentinos a regresar al país para encabezar la resistencia contra la dictadura:

Creo que ha llegado el momento en que los intelectuales argentinos deben mostrar a su pueblo que también ellos saben estar en el frente, allí expuestos, como las Madres, como los delegados obreros, como los huelguistas de los últimos cuatro años, como los curas de las parroquias pobres.

De ahí ésta, mi proposición a todos aquellos intelectuales argentinos que están en el exilio por sus obras y por su constante defensa de los derechos humanos y del sistema democrático (donde democracia es

tal no sólo por permitirse elecciones libres sino cuando se otorga al pueblo la igualdad de posibilidades para todos) a preparar un plan de regreso conjunto a nuestro país.

Sé que para muchos será peligroso, para otros menos. [...] Y allá, llegados, no desparramarnos, seguir juntos, establecer una organización de intelectuales antifascistas, en la que se centraría la difusión de nuestra lucha. Donde la juventud sepa que allí, esos intelectuales argentinos están dando la cara todos los días. Es decir, fundar una casa de los exiliados argentinos en nuestro propio territorio para llevar al frente el esclarecimiento, nuestro aporte a la libertad de la Patria, a la conquista de los derechos de cada argentino a vivir sin humillaciones, a defender la palabra (Bayer, julio 1980: 7).

Uno de los aspectos destacados de esta propuesta residía en la reinscripción, en el contexto del exilio, de la figura del “compromiso” como forma de intervención política legítima para el intelectual de izquierdas.⁸ Sin embargo, si en esta propuesta el compromiso intelectual seguía ligado con la búsqueda de alguna forma de liberación popular y de resistencia al poder, la retórica que lo legitimaba ya no era, como años atrás, de índole revolucionaria, sino más bien antidictatorial. De hecho, el compromiso al que convocaba Bayer constituía una alternativa a la que en ese mismo contexto proponía la organización revolucionaria Montoneros, que en aquellos días lanzaba una “contraofensiva” político-militar en la que la gran mayoría de sus miembros sería asesinados. De este modo, Bayer interpelaba a los intelectuales invocando una causa cuya “vanguardia” ya no eran los partisanos de la revolución sino un definido actor civil no armado: las Madres de Plaza de Mayo. Al mismo tiempo, en esta propuesta cobraba importancia un discurso de recuperación de la dignidad de las víctimas del terror de índole ético-humanitario y una reivindicación de la democracia (no solamente entendida como régimen electoral) que apuntaba a la reunión de los intelectuales que quisieran engrosar las filas de la resistencia contra la dictadura.

⁸ La teoría del compromiso tiene una larga historia, pero fue canonizada por Sartre en *¿Qué es la literatura?* (1948).

En síntesis, el plan de retorno imaginado por Bayer consistía a su modo en una suerte de “contraofensiva”, pero pacifista y llevada adelante por los intelectuales, en nombre de la democracia y la libertad, y no ya de la revolución como planteaba la “contraofensiva” montonera. La sintonía con los planteamientos de distintas organizaciones en el exilio, especialmente las organizaciones de derechos humanos, era evidente: en ambos casos se apelaba, y podría decirse que no solo por motivos estratégicos, a un ideario “ético-humanitario” para legitimar una acción colectiva ante la opinión internacional y, sobre todo, ante quienes permanecían en Argentina.

Ahora bien, el planteamiento de Bayer era a su modo dramático: la idea de un regreso colectivo de los intelectuales a Argentina para denunciar a la dictadura quedaba enteramente supeditado a un acto de voluntad que tenía serias dificultades para “situarse” como tal en la historia, ya que las condiciones políticas por las cuales esos mismos intelectuales se habían marchado del país permanecían intactas. Pero además de dramático, este plan resultaba paradójico, en la medida en que la politicidad del exilio quedaba encerrada en una propuesta que justamente apuntaba a abandonar el exilio. La paradoja asumía niveles hiperbólicos cuando sus destinatarios podían leer que eran invitados a iniciar una lucha “junto con” los argentinos que se “resistían” a la dictadura pero, al mismo tiempo, se definía a este regreso en términos de una fundación de “una casa de exiliados en nuestro propio territorio”. En su réplica a la respuesta de Bayer, titulada “Privilegio que duele aprovechar”, Terragno señala esta aporía:

Si aún quedasen dudas, las disipan los aspectos procesales de tu propuesta. Deberíamos “anunciar públicamente nuestro regreso”, asegurarnos “la solidaridad internacional”, llegar acompañados por “los titulares de las asociaciones de escritores europeos y latinoamericanos, y periodistas extranjeros”. Nuestro regreso “sería publicitado en el mundo entero” y la “solidaridad internacional” sería nuestra custodia.

¿Se puede pedir una descripción más explícita de un privilegio? Después de cuatro años, cuando han amainado los tiros, iríamos a demostrarles a los héroes anónimos que nosotros —protegidos por

el *New York Times* y el Vaticano— somos capaces de volver. Volver, además, no para integrarnos a las penurias cotidianas sino para trasladar el exilio; para vivir aislados dentro del propio país, gozando de un estatus protector y viajando al extranjero para seguir gritando la verdad a lo lejos (Terragno, diciembre 1980: 6).

La postura de Terragno advertía bien los límites del planteamiento de Bayer al señalar que, ya sea porque resultaba imposible, ya sea porque resultaba tardía, su propuesta de retorno agravaba algunas de las tensiones que se le presentaban a la figura del “intelectual comprometido” para definir en el contexto del exilio el nexo entre intelectuales y política. Sin embargo, y más allá de —o justamente por— sus componentes hiperbólicos, la respuesta inicial de Bayer había colocado a Terragno en la necesidad de ofrecer algún tipo de argumento que fuera algo más interesante que la sola admisión del carácter “privilegiado” de la experiencia del exilio, y que por ende estuviera en condiciones de plantear algún tipo de politicidad para la práctica del intelectual en diáspora. Por eso no es casual que en este mismo artículo (“Privilegio que duele aprovechar”), Terragno ubicara dicha politicidad en el propio terreno de la producción intelectual, modificando así la argumentación sumamente privatista que había esgrimido en el artículo que había iniciado la polémica:

De Osvaldo Bayer —a quien los argentinos le debemos el rescate, la reinterpretación y la didáctica recreación de algunos tramos oscurecidos de nuestra propia historia— no se espera que, como Batman libertario, caiga sobre la Casa Rosada a vencer a los perversos. Osvaldo Bayer está, en cambio, obligado a contribuir a la comprensión. A explorar los orígenes de nuestros padecimientos. [...] A encontrar las claves capaces de hacernos entender nuestra tragedia (Terragno, diciembre 1980: 6).

Quedaba así planteado un terreno común para discutir: el exilio; aun cuando fuera considerado, como era el caso de Terragno, un “privilegio”, generaba tanto para este como para Bayer algún tipo de obligación ético-política hacia los intelectuales: lo que se discutía entre Terragno y Bayer, entonces, era la índole y el alcance de la obligación. Para

Terragno, el compromiso del intelectual debía leerse específicamente a través de su obra; para Bayer, en cambio, este debía trascender las fronteras de la misma. Así lo manifestaba en la respuesta que cierra, por su parte, la polémica con Terragno, titulada elocuentemente “El papel del intelectual”:

La única posible y fructífera misión del intelectual es estar con el pueblo, en el pueblo, principalmente en los momentos decisivos. (*No me refiero a la obra sino a la actitud personal*). Y esto sin demagogias, idealismos o fraseologías. Los intelectuales del mundo nos dieron un magnífico ejemplo en la guerra civil española: formaron filas en la columna de Durrutti, en las brigadas internacionales, en los regimientos regulares de Miaja, al lado de albañil, del labriego, del empleado de banco. El privilegio de ser intelectual les servía para una doble responsabilidad: estar con la lucha del pueblo, vivirla, hablar su lenguaje. Y relatarla, documentarla, interpretarla. Pero no desde París, sino allí, en el Ebro, en Madrid, en Huesca (Bayer, abril 1981: 23).⁹

A partir de esta polémica quedaba planteado uno de los ejes del debate en torno al nexo entre intelectuales y política en el contexto del exilio: ¿qué tipo de obligaciones generaba esta experiencia para el intelectual? Y si esa obligación estaba dirigida hacia un “compromiso político”, ¿alcanzaba con manifestarlo mediadamente, esto es, en la obra crítica?, ¿o debía ejercerse cuerpo a cuerpo en el terreno y “junto con” los protagonistas de las luchas contra el poder?

Sea cual sea la respuesta a estas preguntas, lo que esta polémica dejaba ver era cómo ante la crisis del discurso de las organizaciones revolucionarias —y de la figura del “intelectual orgánico”— se rehabilitaba una vieja figura intelectual de peso en las culturas de izquierda del siglo XX: la figura del “intelectual comprometido”. Esta figura, aunque desplazada al terreno de la literatura, resultaría también relevante en otra polémica que tuvo lugar —aunque no se inició— en las páginas de *Controversia*: la que mantuvieron Julio Cortázar y Liliana Heker.

⁹ El subrayado es mío.

ENTRE EL “AFUERA” Y “ADENTRO”: LA POLÉMICA CORTÁZAR/HEKER

Si el exilio podía asociarse con la figura del compromiso y esta con la resistencia a la dictadura, quedaba sin elucidar una cuestión no menor: ¿es el exilio un momento determinante o bien un momento determinado de esta “resistencia”? Trasladado al campo literario, esta pregunta, que es la que preside el debate Cortázar/Heker, quedaba planteada en estos términos: ¿la obra literaria comprometida se escribe desde el exilio o bien solo puede escribirse en Argentina?

La polémica se inició al publicarse el “manifiesto” que Cortázar tituló “América Latina: exilio y literatura”, cuyo objetivo era indagar qué papel podía asumir la invención literaria en el contexto del exilio. Para pronunciarse al respecto, al autor de *Rayuela* le parecía pertinente aclarar que se consideraba parte “desde 1974” de la diáspora suramericana, ya que a partir de allí, y no desde 1951 cuando comenzó su residencia en Europa, creía que se le tornaría imposible salir libremente del país en caso de que decidiera regresar.

La autoinscripción en la diáspora suramericana le permitía entonces a Cortázar hablar en nombre de un colectivo del cual se sentía parte. De manera solidaria con sus posiciones previas, en pleno apogeo de la radicalización de los escritores en América Latina, Cortázar había defendido la idea de que el compromiso del escritor con la revolución no suponía relegar el específico trabajo literario,¹⁰ ya que resultaba impensable un “escritor revolucionario” que no se propusiera “revolucionar la literatura”. En el contexto del exilio, Cortázar prolongaría estas ideas para concluir que la creación literaria debía apuntar a inventar nuevos mundos y a ofrecer obras de probada calidad que permitieran ejercer un trabajo de distanciamiento crítico y de reformulación de la “negatividad”, el aplanamiento y la melancolía a la que en su opinión conducía el exilio, ya que solo de este modo el arte se convertiría en un espacio apropiado para vencer al terror:

¹⁰ Véase en este sentido la polémica entre Cortázar y Collazos, especialmente la intervención del escritor argentino: “Revolución en la literatura y literatura en la revolución” (Cortázar, 1970).

Exiliados, sí. Punto. Ahora hay otras cosas que escribir y que hacer; como escritores exilados, desde luego, pero con el acento en escritores. Porque nuestra verdadera eficacia está en sacar el máximo partido del exilio, aprovechar a fondo esas siniestras becas, abrir y enriquecer el horizonte mental para que cuando converja otra vez sobre lo nuestro lo haga con mayor lucidez y mayor alcance. [...] Las dictaduras latinoamericanas no tienen escritores sino escribas: no nos convirtamos nosotros en escribas de la amargura, del resentimiento o de la melancolía. Seamos realmente libres, y para empezar librémonos del rótulo conmisericordioso y lacrimógeno que tiende a mostrarse con demasiada frecuencia. Contra la autocompasión es preferible sostener, por demencial que parezca, que los verdaderos exiliados son los regímenes fascistas de nuestro continente, exiliados de la auténtica realidad nacional, exiliados de la justicia social, exiliados de la alegría, exiliados de la paz. Nosotros somos más libres y estamos más en nuestra tierra que ellos (Cortázar, abril 1981a: 34).

De este modo, Cortázar argumentaba que el exilio generaba ciertas condiciones de libertad creativa que permitían al escritor repensarse a partir de su propia obra, y con ello generar nuevas zonas de experimentación cuyo solo ejercicio suponía un triunfo ante el terror, ya que de este modo el exilio dejaría de ser una experiencia “paralizante” para convertirse en un espacio crítico irreductible a los regímenes “fascistas”. Sin descartar otro tipo de intervención política con respecto al escritor, para Cortázar era claro que el exilio significaba una oportunidad de –utilizando sus propias palabras– volver a poner el “acento en el escritor”. De esta manera, el carácter crítico del intelectual en el exilio debía plantearse desde la propia dinámica estética de la obra.

Ahora bien, las posiciones de Cortázar encontraron una fuerte réplica en algunos escritores y críticos residentes en Argentina. Ello tenía menos que ver con sus ideas sobre el carácter crítico de la obra que con la negación de la posibilidad misma de que en Argentina, a causa de la censura y el terror, fuera posible producir una obra literaria de carácter crítico. En efecto, para Cortázar existía algo peor que los efectos “paralizantes” del exilio, lo cual consistía en

lo que podríamos llamar el exilio interior; puesto que la opresión, la censura, y el miedo en nuestros países han aplastado *in situ* a muchos jóvenes talentosos cuyas primeras obras tanto prometían. Entre 1955 y 1970 yo recibía cantidad de libros y manuscritos de escritores argentinos noveles que me llenaban de esperanza; hoy no sé nada de ellos, sobre todo de los que siguen en Argentina. Y no se trata de un proceso de selección y decantación generacional, sino de una renuncia total y parcial que abarca un número mayor de escritores que el previsible dentro de condiciones normales (Cortázar, abril 1981a: 33).

Liliana Heker, una de las fundadoras de la revista *El ornitorrinco*,¹¹ se encargaría de rebatir estas ideas en un artículo titulado “Exilio y literatura”. Así, tras relativizar el carácter de “exiliado” de Cortázar, argumentar contra la centralidad de su figura en el campo literario argentino y, en líneas generales, minimizar la producción literaria argentina en el exilio, concluía que:

No somos héroes ni mártires. Ni los de acá ni los de allá. El alejamiento, la permanencia en el propio país, en sí mismos carecen de valor ético. Los “esfuerzos que los sufridos intelectuales llevan a cabo para mejorar un aspecto de la Argentina”, de que habla Marta Lynch en *El duro oficio de ser argentinos* (Clarín, Cultura y Nación, 2 de agosto de 1979) también son una bonita generalización, una manera retórica de justificarnos en montón. [...].

Ya sabemos que no estamos en el mejor de los mundos. Que muere o se silencie un solo hombre, aquí o en cualquier lugar del mundo, sin que nadie responda por su libertad y por su vida, ya es un hecho de tanto peso como para que signe cada una de nuestras palabras y de nuestros actos. Pero no aceptamos que se lo transforme en nuestro símbolo. Porque eso sería aceptar como símbolo de muerte. Y a nosotros, acá, nos toca hacer aquello que Cortázar, ahora sí con toda su lucidez de escritor, recomienda a los latinoamericanos residentes en Europa: sumergirnos en nuestra propia situación y

¹¹ Se trata de una revista literaria creada en octubre/noviembre de 1977 en Argentina, en el contexto de la última dictadura militar. Abelardo Castillo, Liliana Heker, Daniel Freidemberg, Silvia Iparraguirre fueron algunos de los redactores de esta publicación.

volverla un hecho positivo. [...]. Por eso nos quedamos acá, y por eso escribimos (Heker, abril 1981: 35).

Como puede apreciarse, el contrapunto entre Cortázar y Heker se derivó a partir de una premisa compartida, la que asignaba a la obra literaria el carácter de artificio comprometido, de manera mediada, con la libertad. Pero el desacuerdo surgía a la hora de pensar sus condiciones de producción: quiénes, desde dónde y a partir de qué colocación al interior de la literatura argentina y latinoamericana estarían en condiciones de producir dicha obra. En este sentido, la impugnación de Heker a Cortázar descentraba su figura en el campo literario argentino, y para ello se apoyaba implícitamente en una oposición más global que apuntaba a cuestionar aquel linaje prestigioso por el cual el exilio es reconocido como el espacio fundante de la literatura argentina. Solo esta impugnación global tornaba inteligible la importante elipsis de Heker cuando en otro tramo de su respuesta a Cortázar omitía mencionar a la propia persecución política como una de las causales del exilio de los escritores en Argentina:

Un enfoque menos desgarrador pero más realista nos permite ver que el éxodo de escritores argentinos obedece a razones diversas. Entre otras: 1) dificultades económicas y laborales (que, naturalmente, no afectan solo a los escritores), 2) un problema editorial grave, que obstaculiza las tareas específicas del escritor, 3) una cuestión de aguda sensibilidad poética: sentir que él no puede soportar *lo que sí soporta el pueblo argentino*, 4) la búsqueda de una mayor repercusión o de una vida más agradable que ésta, 5) la búsqueda de un *ámbito de mayor libertad* (Heker, abril 1981: 36).

De este modo, la respuesta de Heker a Cortázar seguía moviéndose al interior de la tajante distinción entre los escritores de “adentro” y los escritores de “afuera”, aunque invirtiendo la valoración establecida por Cortázar: si en definitiva los escritores de “adentro” formaban parte del “pueblo” que había demostrado ser “capaz de soportar” la vida en dictadura, se desprendía por ello que estaban en mejores condiciones para la crítica que el escritor exiliado, cuya “sensibilidad

poética”, el “ansia de mayor libertad”, y la salida del país ante las dificultades económicas o editoriales lo ubicaban, según esta representación, más cerca del esteticismo que de una perspectiva capaz de ofrecer una resistencia crítica.

Cortázar le respondería a Heker muy duramente y en clave ratificatoria de su posición inicial: la elipsis Heker, en torno a la persecución política como causal del exilio, corroboraba sus propias tesis respecto a la imposibilidad de ejercer la libertad dentro de las fronteras de la Argentina dictatorial:

En vez de denunciar la causa central de ese exilio (ya sé que no podés hacerlo, pero entonces no habría que tocar el tema públicamente y con fines polémicos), acumulás otras razones que yo parezco ignorar: dificultades económicas, problemas editoriales, cuestiones de “aguda sensibilidad poética” que vuelven insoportable las condiciones internas, y “búsqueda de un mayor ámbito de libertad”. [...] [Sin embargo] la gran mayoría de esa gente [los escritores exiliados] no se ha ido por las razones que enumerás: si no siempre han sido obligados por la amenaza, lo han sido por la imposibilidad de seguir diciendo lo que creían su deber decir: cuando un Rodolfo Walsh lo dijo, lo eliminaron cínicamente al otro día. Esto, Liliana, no nos da a los de afuera ninguna jerarquía con respecto a los que siguen en el país; simplemente, aquellos que un día decidan decir lo que verdaderamente piensan, tendrán que reunirse con nosotros fuera de la patria (Cortázar, abril 1981b: 38).

Ahora bien, más allá de estas acusaciones cruzadas, es posible apreciar cómo esta discusión sobre si la obra literaria comprometida se escribía en Argentina o en el exilio terminaba desplazándose hacia el debate acerca de cómo se reconfiguraría el campo literario argentino —y con el protagonismo de qué escritores— tras el impacto del terror en la cultura argentina. Así, y visto retrospectivamente, la réplica de Heker a Cortázar resultaría sintomática de un interés que se tornaría dominante en los años ochenta argentinos: el que estuvo centrado en desplazar del centro del “sistema literario” a la herencia literaria que había eclosionado en los sesenta (y especialmente a Cortázar) como punto de partida de una reconfiguración más vasta del canon literario argentino.

Como sea, en esta discusión, como en la de Bayer y Terragno, lo que ocupaba el centro del debate era en qué términos el exilio constituía un espacio de politización de la palabra *intelectual* y en qué medida las figuras de la crítica y del compromiso legitimaban esta repolitización del intelectual en este contexto. Sin embargo, en la polémica implícita entre Schmucler y Viñas que a continuación analizaremos es posible detectar la aparición de una nueva figura en torno a la politización de la palabra *intelectual* que, aunque ligada con el compromiso y la crítica, no se confundía con ellas: la figura de la “responsabilidad”.

LA RESPONSABILIDAD INTELECTUAL EN EL CONTEXTO DE LA DERROTA: EL CONTRAPUNTO SCHMUCLER/VIÑAS

Finalmente, nos interesa indagar un contrapunto implícito entre uno de los miembros del comité de redacción de la revista, Héctor Schmucler, y el escritor y crítico argentino, David Viñas. Si este contrapunto nos parece relevante es porque en él se planteó una pregunta central de la Argentina contemporánea: cómo pensar la política, y en este caso particular, la politicidad del intelectual, en un país que había producido miles de desaparecidos.

Esta pregunta aparece claramente en un artículo firmado por Schmucler, titulado “La Argentina de adentro y la Argentina de afuera”. Allí, Schmucler comenzaba afirmando que los emigrados argentinos experimentaban el exilio asediados por una doble ilusión: la de querer volver a un país que coincidiría con la imagen que cada expatriado proyectaba desde el exilio o la de querer volver a un país que no habría sufrido cambio alguno respecto al país que el propio exiliado tuvo que dejar. En uno y otro caso, Schmucler asociaba el exilio como un espacio imaginario que imposibilitaba cualquier elaboración personal y política de la experiencia del terror y de la derrota del campo revolucionario. Dicho de otro modo, el exilio como campo imaginario resultaba para Schmucler el correlato de la ausencia de cualquier ejercicio de revisión crítica del propio papel de los intelectuales ligados con el proyecto revolucionario. Por este motivo, el vínculo entre exilio, intelectuales y política debía fundarse, según Schmucler, en el reconocimiento de una derrota política:

El punto de partida aquí debería ser más simple: estamos aquí porque fuimos derrotados. Todos: el peronismo, expresión de la inmensa mayoría de los sectores populares, la izquierda marxista, impregnada de esquemas teóricos que raramente se compadecían con la realidad; la guerrilla, que se eligió mártir y terminó en la aventura terrorista que sirve de provocación-estímulo para que la junta militar recomponga sus fuerzas y su teoría represiva. Todos derrotados pero no todos con la misma responsabilidad. Todos derrotados pero no todos con el mismo porvenir ni con la misma lucidez para recomenzar el camino que –y esto es fundamental retenerlo– no arranca del mismo lugar, ni de los mismos tiempos, ni con los mismos personajes (Schmucler, febrero 1980: 4).

De este modo, la significación histórica y política del exilio quedaba asociada con la inscripción de esta experiencia en la historia de una derrota del “campo popular”, y especialmente de la guerrilla, la que singularmente era calificada como una “aventura terrorista”. En contraste, pues, con el vínculo “imaginario” que Schmucler creía detectar entre el “exilio militante” y Argentina, habría llegado la hora de pensar el nexo entre la “Argentina de afuera” y la “Argentina de adentro” desde una nueva perspectiva cuyo punto de partida debía ser el reconocimiento del alcance de esta derrota política, y la determinación de las responsabilidades específicas de cada actor en esta derrota colectiva. Así planteadas las cosas, Schmucler definía una tarea, y con ello construía un lugar posible para la intervención del intelectual en este contexto: la tarea de desrealizar lo que aparecía como una ilusión –pensar como si la derrota de los revolucionarios no hubiera acaecido– por la vía del ejercicio de la crítica, para a partir de allí repensar el vínculo entre el “afuera” y el “adentro”. En esta nueva forma de pensar el nexo entre intelectuales y política, el intelectual se definía no como “víctima”, ni como parte del “pelotón” de la “resistencia”, y menos aún como “privilegiado”, sino como un sujeto que asumía –otra vez los ecos de Sartre son ineludibles– su “responsabilidad” en la historia:

Yo hablo sobre una realidad que me hizo y a la que contribuí a hacer. El esfuerzo por reconocernos actores, por lo tanto responsables,

es el máximo compromiso que algunos de los argentinos debemos realizar después de las opciones que asumimos. Los que de una u otra manera compartimos un proyecto cuya destrucción determinó nuestro exilio, no tenemos derecho a evitar la responsabilidad del yo (Schmucler, febrero 1980: 4).

La politicidad del intelectual exiliado se dirimía entonces a través de la asunción de lo-sido y especialmente de los actos asumidos en nombre de la revolución, en un contexto donde las expectativas que habían motorizado tales actos se habían derrumbado:

Pero si hoy el esfuerzo de comprensión lleva una firma al pie, en el caso de los exiliados ese nombre no puede marginarse del ayer y vivir su propia vida como la historia de otros. [...] Héctor Schmucler también fue derrotado aunque esté aquí, igual que su hijo desaparecido, que tal vez ya no existe (Schmucler, febrero 1980: 4).

De este modo, la “responsabilidad”, que incluía pero a la vez excedía la autocrítica, resultaba el hilo que comunicaba al revolucionario con el derrotado; del mismo modo, el nombre propio constituía el tenue pero irrenunciable sostén de ese vínculo histórico. Se trataba, desde luego, de un punto de sostén que implicaba notables desplazamientos históricos, porque ese nombre propio se singularizaba en el contexto de la derrota como el ineludible lugar de la “respuesta”, justo allí donde, años atrás, ese mismo nombre propio se había inscrito –o diluido, según cómo se interpreten las formas de inscripción del intelectual dentro del proyecto revolucionario– dentro de aquellas formas de “responsabilización” y de autorías colectivas (el pueblo, la patria) que aparecían como “autores” de la proclama, el manifiesto, el discurso o la propia acción revolucionaria. El exilio, así, acaecía como una experiencia insospechada de reconstrucción de un nombre propio y también de una autoría, pero ello acontecía en el mismo momento en que este sujeto político, entendido como el nombre propio que expresaba así la asunción de una responsabilidad política, se encontraba enteramente atravesado por una fractura histórica (el exiliado era aquel –decía Schmucler– que estaba “afuera” del país y que debía experimentar ese “afuera” como “derrota”) contundentemente expresada en la

evocación del hijo desaparecido. Por esta razón, la asunción libre del lugar de la responsabilidad devenía en la obligación con la memoria de los desaparecidos, pero también en la obligación de contestar respecto de aquello que el exiliado-derrotado ya no podía ser un revolucionario. No se trataba, como sugerimos antes, meramente de un ejercicio de “autocrítica”: en realidad, la “responsabilidad” aparecía como la forma –última y dramática– de reubicar a un sujeto en la historia, allí donde paradójicamente la historia no ofrecía ninguno de los sostenes “habituales” para que ese sujeto pudiera situarse.

En estos términos, la rígida distinción entre el “adentro” y el “afuera”, tan marcadamente presente en las polémicas acerca del exilio, quedaba reconfigurada; esta situación podía pensarse entonces como una experiencia de reflexión crítica en torno a los efectos de una historia que alcanzaba ineludiblemente tanto a los de “adentro” como a los de “afuera”: la historia de una derrota política. De aquí se desprendía un conjunto de agrias conclusiones específicamente para la izquierda revolucionaria (peronista y marxista) que, en nombre de la “responsabilidad”, Schmucler convocaba a asumir:

no podemos achacar todas las culpas al enemigo. De él debemos conocer cómo es, quién lo integra, cómo actúa; para combatirlo. Pero lo primordial es saber por qué fue posible lo que ocurrió para delinear lo que será posible en el futuro. Si verdaderamente queremos llegar a cierta claridad tendremos que afirmar que no sólo *hubo* errores, sino que tuvimos, nosotros, esos errores (Schmucler, febrero 1980: 4).

Ahora bien, justamente la falta de reconocimiento de estos “errores” era, según Schmucler, lo que explicaba que buena parte de los exiliados establecieran un vínculo imaginario entre el “afuera” y el “adentro”, eludiendo así la propia asunción de la “responsabilidad” política ante la derrota. Por eso no sorprende que su argumentación a partir de aquí se oriente a sembrar dudas respecto a cualquier iniciativa política emprendida *desde el exilio* para acompañar las luchas o resistencias que acontecían en Argentina, no solo, y como era esperable en esta argumentación, iniciativas como la “contraofensiva” montonera, sino también cualquier otra lucha que asignara al exilio un lugar protagónico

de “resistencia” contra la dictadura. ¿Por qué? Schmucler lo plantea en estos términos:

Ya hemos dicho que nosotros, dolorosamente, estamos en el bando de los derrotados. El conjunto del pueblo enemigo de la junta militar, tampoco reconoce como amigos a los integrantes del otro grupo beligerante. Ni unos ni otros deberían seguir en el centro de la escena. Los guerrilleros, equivocados, han muerto; los enemigos están allí y hay que enfrentarse. No con los cadáveres, a los que el pueblo no sustituye, sino con las formas viables que les permiten vivir y avanzar. La Argentina de afuera tendrá que tomar el tiempo que atraviesa el país existente o quedará atrapada definitivamente en una fabricación ilusoria (Schmucler, febrero 1980: 4).

El argumento resultaba claro: reconocer la derrota implicaba aceptar que el proyecto revolucionario (de los derrotados) no había sido el proyecto elegido por el pueblo argentino; por consiguiente, los sobrevivientes de ese proyecto, es decir, quienes se ubicaban en el campo de la guerrilla o incluso aquellos que como Schmucler comenzaban a plantear fuertes críticas a las organizaciones revolucionarias, eran parte de ese “nosotros” –la “Argentina de afuera”– que no estaba “autorizada” a asumir la dirección política del proceso de resistencia y rearticulación de la sociedad argentina frente a los militares. De aquí que Schmucler pudiera decir que la “sociedad civil argentina se rehace a través de caminos plurales, aprovecha los resquicios, estimula las contradicciones, vive la *realidad* y desde ella se eleva” (febrero 1980: 4-5) en contraste con un exilio que caracterizaba según vimos como un “espacio imaginario”.

De este modo, si por un lado Schmucler construía para el intelectual exiliado un espacio para reconocerse como actor responsable dentro de una trama histórica compleja –la de la historia de un proyecto político derrotado–, por otro lado dicha “responsabilidad” quedaba cercada dentro del perímetro de la propia asunción de esta responsabilidad, en tanto quedaba impugnada como “imaginaria” cualquier tipo de iniciativa que asignara al exilio alguna forma de politización que buscara proyectarse al territorio argentino.

Con todo, llegado este punto podemos apreciar que la perspectiva de Schmucler resultaba, en cierto sentido, disonante respecto a lo que hasta aquí habíamos visto: si tanto en la polémica Terragno/Bayer como en la de Cortázar/Heker los contendientes se movían al interior de una rehabilitación –a veces más nítida, a veces más difusa– de la categoría del “compromiso” –sea colocando el énfasis en el compromiso del intelectual, sea en la obra comprometida– para delinear un espacio de intervención política legítima para el intelectual en el exilio, la argumentación de Schmucler, en cambio, y en la medida en que asociaba a la “responsabilidad” con el reconocimiento de la caducidad de los esquemas que habrían provocado la derrota del campo revolucionario, ponía implícitamente en cuestión a la propia figura del compromiso en su concepción clásica, en tanto los “universales” invocados por el intelectual para legitimar su discurso sobre la base de esta figura –el pueblo, la resistencia, etc.– quedaban ellos mismos sospechados de ser parte de un campo imaginario que aún no había sido objeto de una revisión crítica. Dicho de otro modo, de la argumentación de Schmucler se desprendía que la “responsabilidad” a la hora de asumir la derrota no conducía necesariamente a rehabilitar la categoría de “compromiso” como figura capaz de legitimar la intervención del intelectual en el exilio, al menos hasta que no fueran sometidas a revisión las “causas” que fundaban dicho “compromiso”.

Es justamente en contraste con este tipo de corolarios que resulta interesante analizar la conferencia dictada en Madrid por David Viñas (y refrendada por las organizaciones que convocaron al acto) que *Controversia* publicó dos números después del artículo de Schmucler, con el título de “Unidos y preparándonos”. Si el contrapunto resultaba notable, es porque Schmucler y Viñas arribaban a conclusiones contradictorias partiendo de premisas relativamente similares.

En efecto, y al igual que Schmucler, para Viñas tomar la palabra en el exilio constituía un acto distintivo de responsabilidad intelectual que, como tal, correspondía ejercer en primera persona. Y, al mismo tiempo, también esa primera persona se legitimaba en tanto era capaz de responder ante otros por una derrota política. Sin embargo, los modos de asunción de esa derrota aparecían notoriamente reconfigurados respecto a las posiciones de Schmucler:

El discurso de la dictadura argentina, en tanto silencio al pueblo, no es legítimo. [...] Nuestro discurso, en cambio, se legitima porque apunta la voz de los silenciados. La voz de los (episódica, brutalmente) “vencidos”. No una palabra protagonista y solitaria la nuestra (estas palabras), sino la de un episódico e improvisado portavoz de una comunidad. Yo soy hablado por ustedes (eso pretendo...), por un grupo de personas, por algo unido (Viñas, mayo 1980: 29).

Porque era la voz de los que no tenían voz, la palabra del intelectual resultaba así una palabra autorizada, “otorgada por otros”. Estos “otros” no eran sino los desplazados del presente, los exiliados dentro o fuera de Argentina, en fin, todo actor social y político que la dictadura excluía a través de la represión o asignándoles el lugar de la locura, como a las Madres de Plaza de Mayo, que según Viñas han sido “puestas fuera: para que no perturben con sus voces. ‘Afuera’. Como los exiliados que estamos aquí. Excluidos. O como los exiliados de allá: encerrados, enterrados, acallados” (Viñas, mayo 1980: 30).

Esta “comunidad de los vencidos” no se recortaba a partir de la distinción espacial definida por el “adentro” y el “afuera” —en realidad, Viñas caracterizaba a unos y a otros como “exiliados”, es decir, “excluidos”— sino a partir de su inscripción en la historia más amplia de la lucha entre opresores y oprimidos en Argentina. En este punto, Viñas explicitaba lo que sería su argumento central en *Indios, ejército y frontera*: la significación histórica y política de los desaparecidos cobraba sentido en tanto resultaban las víctimas más recientes, el corolario de una violencia política sistemáticamente desplegada en sede estatal por el poder oligárquico argentino desde el siglo XIX:

No molde: no argentinos, por lo tanto: muertos civiles o muertos a secas... Y con eso los Videla repiten (y a cada rato tratan de poner al día) el modelo del general Roca y los hombres de 1880. Cien años. “Y que no son de soledad”... Fijarse por favor: ¡al genocidio con ellos!... Que en la Patagonia, o en el Chaco, los indios también eran “locos”, “subversivos”, o “cimarrones”: a mandarles camisetas con viruela, a liquidarlos en el Chubut (curioso: también muy cerca de Trelew, entonces) o a enjaularlos en la isla Martín García... Los

paraguayos, el Chacho, Varela, los ranqueles también eran “locos cimarrones” que no entraban en el molde de la oligarquía (Viñas, mayo 1980: 30).

De este modo, la asunción de la derrota implicaba para Viñas recuperar la identidad de los oprimidos en tanto actores políticos dentro de una perspectiva histórica de larga duración que iba de las montoneras a los desaparecidos. Así, Viñas contradecía el planteamiento de Schmucler para sostener que “solo volveremos como nos fuimos”, lo que implicaba sostener que el exilio debía necesariamente definirse como una instancia de reafirmación –y no de revisión– del vínculo con la “causa” de los derrotados de la historia argentina.

Ahora bien: ¿qué podía significar “volver como nos fuimos” allí cuando mediaba, como en Schmucler, la figura del hijo desaparecido?, ¿no implicaba la figura del “desaparecido” un tipo de producción social inédita que impedía “volver” de igual modo al lugar desde el cual se había partido? Dicho de otro modo: ¿no suponía la figura del desaparecido un quiebre en esta larga historia de lucha entre opresores y oprimidos? Así afrontaba Viñas este asunto:

Y aquí necesito volver –y ustedes me disculparán– a la primera persona del singular. A mí. A mi “subjetividad”: necesito hablar, precisamente ahora, en nombre de mis hijos: de María Adelaida Viñas y de Lorenzo Ismael Viñas. Porque son ellos quienes, en primer lugar, legitiman mi palabra. Yo me limito a tomar mi palabra en nombre de ellos. Me permito ese atrevimiento. Al fin de cuentas, lo que yo soy ahora se lo debo a ellos. Yo soy hijo de mis hijos. María Adelaida y Lorenzo Ismael... Pero podría decir Horacio, Amalia, Matías, Evita, Esteban, Baltasar o Soledad. Mis hijos, y esto lo sabemos todos, son los hijos de cualquiera de ustedes... De aquí o de allá... [...] Sus nombres no son más que la voz de los que no pudieron tomar la palabra... Dije y repito: sin paternalismo ni tutelajes. Porque si yo tengo alguna voz, señor Videla, a mí no me viene del cielo. De la tierra me viene. De allí abajo. Del humus. O de esa gleba que también –casualmente– hace cien años salió de Galicia, del País Vasco, de Génova, de Barcelona, o de Odessa, para mezclarse con antiguos cimarrones de arrabal o toldería (Viñas, mayo 1980: 31).

Si según Schmucler el intelectual en el exilio recuperaba la memoria del desaparecido –del hijo desaparecido– no solo como víctima del terror sino también como sujeto político que en tanto responsable quiso ser actor de la historia, pero a partir de razones y objetivos políticos –la revolución– que habían sido derrotados y que merecían una profunda revisión; en Viñas, en cambio, resultaba imposible disociar al “actor” de sus razones, por lo cual evocar al hijo desaparecido implicaba justamente un “volver como habíamos partido”, en el sentido de que la muerte del hijo constituía al padre en el legatario –en el hijo– de sus luchas.

¿Debía entonces el padre, ahora devenido “hijo de sus hijos”, no solo abrazar las razones, sino también las específicas formas de lucha de sus hijos, esto es, la lucha armada? Viñas no responde a lo largo de la conferencia a esta pregunta sino a través de una elipsis que, sin embargo, dejaba en evidencia el carácter problemático de la idea de que “solo volveremos como nos fuimos”. En efecto, en este discurso de Viñas la violencia revolucionaria se transfigura en la “violencia” de la denuncia, esto es, como violencia de la verdad enunciada por el intelectual cuyo compromiso se define aquí en el acto de tomar la palabra en nombre de los revolucionarios desaparecidos y de la memoria de los excluidos de la entera historia argentina:

Y contra ese terror, contra ese presentismo absoluto (sin pasado ni futuro: otra típica “balcanización del tiempo”) yo propongo aquí la apelación a la violencia. Sí, sí: a la violencia... Perdón, coronel, no ando armado... le aseguro que no, no llevo nada encima... Cachee, nomás, mi sargento. Mi apelación a la violencia para conjurar la caída en el terror del presente (sin pasado ni futuro), *ahora*, es la violencia de la verdad. La verdad es violencia (Viñas, 1980: 31).

Así, y aún en las palabras como las de Viñas que radicalizaba de este modo el gesto del intelectual comprometido en el exilio, se advierte un notable pasaje en la colocación del intelectual. Si en pleno auge de la expectativa por la revolución el guerrillero, el combatiente, se erigía, con el multiplicado rostro de Guevara, como una referencia central para el intelectual de izquierda, en el contexto del exilio Viñas puede evocar las memorias de los combatientes pero para transferirlas a una figura intelectual encargada de enunciar la verdad de la “comunidad

de los vencidos”. De modo que en el desplazamiento que se abre entre la “violencia revolucionaria” y la “verdad como violencia”, también se puede leer el pasaje de los años setenta a los años ochenta en la cultura de izquierdas argentinas.

ENTRE EL COMPROMISO, LA CRÍTICA Y LA RESPONSABILIDAD: EL EXILIO COMO “PASAJE”

El análisis de las polémicas publicadas en *Controversia* en torno a la experiencia del exilio puede resultar relevante para comprender algunas transformaciones en el modo en que una franja destacada de intelectuales argentinos de izquierda redefinió el carácter y sentido político de su propia práctica.

La polémica entre Terragno y Bayer permite apreciar de qué modo la “teoría del compromiso” quedaba implícita o explícitamente disponible como una figura capaz de conferir legitimidad a la intervención intelectual, aun cuando, junto con la rehabilitación de esta figura, reaparecieran en forma algunos viejos dilemas asociados con ella, entre ellos, si el compromiso alude a la obra o al escritor. Asimismo, la cuestión del compromiso se entrelazó con otro dilema con importante historia en la cultura de izquierdas argentinas: hasta qué punto el discurso del intelectual comprometido resultaría capaz de interpelar o imbricarse con los distintos actores sociales que aparecían como destinatarios del mismo, dilema que en el contexto del exilio aparecía sobredeterminado por la “desconexión” entre los intelectuales emigrados y los actores sociales de la “Argentina de adentro”. A pesar de que estos dilemas en torno a la figura del compromiso no eran novedosos, al menos con el análisis de la propuesta de Bayer pudimos apreciar un desplazamiento importante en términos ideológicos en relación con el objeto del compromiso intelectual, por el cual el compromiso quedaba definido ya no con la causa revolucionaria, sino con los temas del nuevo discurso de los derechos humanos.

Por otra parte, la polémica entre Cortázar y Heker exacerbaba el clivaje “adentro”/“afuera” para plantear el problema del compromiso político del intelectual, a la vez que desplazaba en buena medida esta discusión al propio “campo” literario. Lo emergente, en esta polémica, tenía que ver con la manera en que el problema del compromiso de la

obra era acompañado de un interés por la reformulación del canon literario argentino en el contexto del terror, y con la conexión entre esta redefinición del canon y la retematización de cuestiones ligadas a las mediaciones por las cuales la literatura interviene desde su especificidad en la sociedad. En este sentido, la discusión alrededor de la politicidad del exilio abrió la posibilidad de discutir este tópico en la obra literaria y habilitó un camino que en la década de los ochenta sería transitado: el del interés por las teorías críticas que tenían como objeto pensar justamente la mediación arte/sociedad.

Es en la polémica implícita entre Viñas y Schmucler donde aparecen sin embargo los más novedosos movimientos en la recolocación intelectual. En la postura de Viñas porque la radicalización de la figura del compromiso intelectual, a la vez que venía acompañada de una entera relectura de la historia argentina –que terminaría de articularse en *Indios, Ejército y frontera*–, invertía la relación tradicional entre lo “fundante” y lo “fundado” dentro del esquema de la “teoría del compromiso”, ya que ahora el intelectual, en tanto “hijo” de sus hijos desaparecidos, no podía involucrarse meramente como el “presentador” de la voz ausente de los oprimidos, sino que, a la inversa, era la “memoria de los oprimidos” la que venía a ofrecer el único sostén legítimo de la voz del intelectual que se reclamara “comprometida”. Aun así, la versión radicalizada del intelectual comprometido expuesta por Viñas exhibía las marcas de la derrota política de las organizaciones revolucionarias, en la medida en que, como vimos, el compromiso intelectual ya no desembocaba en la violencia revolucionaria, sino en la “violencia de la verdad”.

En contrapartida con la posición de Viñas, y en sintonía con la línea editorial de la revista de la que formó parte, la postura de Schmucler apelaba a la figura de la “responsabilidad” antes que a la del “compromiso” para legitimar una nueva forma de entender la práctica política de los intelectuales. Si de lo que se trataba, como ya indicaba el primer editorial de *Controversia*, era de “discutir la derrota”, la figura misma del “compromiso” resultaba inadecuada –o solo cobraba sentido de manera extremadamente mediada en la revista– para pensar la politicidad del intelectual en el exilio. En efecto, bajo esta perspectiva, la experiencia del exilio debía ser una instancia de revisión de los presupuestos políticos e ideológicos que habían conferido

significación histórica a la revolución, de lo cual se desprendía que el propio gesto del compromiso intelectual debía resultar alcanzado por esta revisión en la medida en que esta involucraba también la adhesión a “universales” que la derrota había puesto en cuestión: el socialismo, el peronismo, el tercermundismo. Más que una instancia histórica para reafirmar un compromiso, el exilio para Schmucler, y para buena parte del comité editorial de *Controversia*, debía ser pensado por un lado como una instancia de “crítica” de las teorías y concepciones que estuvieron en la base de una derrota política y, por otro lado, como una experiencia de “pasaje”, es decir, de reelaboración de las propias identidades políticas. Ese “pasaje” –lo vimos en la intervención de Schmucler aquí analizada– aparecía antecedido por una necesaria “asunción” de una “responsabilidad” que involucraba no solo la actuación en una historia, sino también la asunción de sus efectos: ni más ni menos que la derrota. Sin esa asunción, el exilio según Schmucler –y probablemente para todo el comité editor de *Controversia*– devenía en una experiencia imaginaria sustraída de la historia misma y de cualquier instancia de repolitización.

REFERENCIAS

01. Bayer, O. (julio 1980). Una propuesta para el regreso. *Controversia*, (7), 7.
02. Bayer, O. (abril 1981). El papel del intelectual. *Controversia*, (11-12), 23.
03. Calveiro, P. (1996). *Poder y desaparición*. Buenos Aires: Colihue.
04. Cortázar, J. (enero 1970). Revolución en la literatura y literatura en la revolución. *Marcha*, (1477), 30-31.
05. Cortázar, J. (abril 1981a). América Latina: exilio y literatura. *Controversia*, (11-12), 33-34.
06. Cortázar, J. (abril 1981b). Carta a una escritora argentina. *Controversia*, (11-12), 37-38.
07. Franco, M. (2008). *El exilio*. Buenos Aires: Siglo XXI.
08. Gillespie, R. (1987). *Soldados de Perón*. Buenos Aires: Grijalbo.
09. Heker, L. (abril 1981). Exilio y literatura. *Controversia*, (11-12), 35-37.
10. Jensen, S. (2004). *Suspendidos de la historia/Exiliados de la memoria*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
11. Schmucler, H. (febrero 1980). La Argentina de adentro y la Argentina de afuera. *Controversia*, (4), 4-5.

12. Sosnowski, S. (comp.) (2014). *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*. Buenos Aires: Eudeba.
13. Terán, O. (2006). *De utopías, catástrofes y esperanza. Un camino intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
14. Terragno, R. (febrero 1980). El privilegio del exilio. *Controversia*, (4), 9.
15. Terragno, R. (diciembre 1980). Privilegio que duele aprovechar. *Controversia*, (9-10), 6.
16. Viñas, D. (mayo 1980). Unidos y preparándonos. *Controversia*, (6), 29-31.
17. Yankelevich, P. (2010). *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MATÍAS FARÍAS. Profesor en Filosofía (UBA) con diploma de honor. Es Jefe de Trabajos Prácticos en “Pensamiento argentino y latinoamericano” de la carrera de Filosofía (UBA) y en “Introducción a la cultura argentina y latinoamericana” del Departamento de Economía de UNPAZ. Integra el equipo “Educación y Memoria” del Ministerio de Educación de la Nación. Recibió becas doctorales del CONICET y escribe en revistas especializadas de filosofía e historia. Publicó *América y el mundo. Una selección de escritos de Juan B. Alberdi sobre política internacional y diplomacia* (2012) y *Conversaciones del Bicentenario. Historia y política en los años kirchneristas* (2011). Está escribiendo su tesis de doctorado sobre la revista *Controversia*.

***Eros, polis* y filosofía. Meditación antropológica sobre los discursos de Aristófanes y Sócrates en *El banquete* de Platón**

Eros, Polis and Philosophy. Anthropological Meditation on the
Speeches of Aristophanes and Socrates in Plato's Symposium

LUCERO GONZÁLEZ-SUÁREZ*

Recepción: 29/05/17

Aprobación: 24/10/17

Reenvío: 03/11/17

Resumen: El propósito de este ensayo consiste en exhibir la enseñanza de Platón respecto a la relación entre *Eros, polis* y filosofía, a partir del análisis del mito de los andróginos y del discurso de Sócrates. El método que se aplica está basado en las reglas ofrecidas por Leo Strauss para la interpretación de las obras herméticas. La tesis a demostrar es que mientras el erotismo que impulsa al hombre a la unión sexual lo hace olvidar que es un ciudadano, el erotismo filosófico conduce al hombre al conocimiento de la totalidad y al autoexamen.

Palabras clave: *Eros, Polis*, Antropología filosófica, Platón, *Banquete*.

Abstract: *The purpose of this essay is displaying Plato's teaching on the relationship between Eros, Polis and Philosophy, from the analysis of androgynous myth and Socrates's speech. The method applied is based on Leo Strauss's rules for the interpretation of hermetic works. The thesis to be proved is that while the eroticism that impels man to sexual union makes him forget he is a citizen, a philosophical eroticism leads man to the knowledge of totality and self-examination.*

Keywords: Eros, Polis, Philosophical Anthropology, Plato, Symposium.

* Universidad Nacional Autónoma de México, noche_oscura27@yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

Una de las afirmaciones más radicales que aparecen en *El banquete* es que quien desconoce el poder de *Eros* está condenado a ignorar quién es el hombre. Tomando como punto de partida el reconocimiento de que estar bajo el poder de *Eros* no equivale a conocer su naturaleza, la meditación que ahora se ofrece tiene por propósito presentar algunas aportaciones para la comprensión de la relación entre *Eros*, *polis* y filosofía.

A fin de no generar expectativas equivocadas, quisiera aclarar desde ahora que mi intención no es clarificar “la doctrina platónica sobre el *Eros*”. Como hermenauta, parto del supuesto de que ensayar la lectura de un diálogo platónico es algo totalmente diferente al acto de identificar las ideas principales de un tratado, para luego reconstruir y criticar los argumentos expuestos. Considero que una aproximación hermenéutica a *El banquete* de Platón no puede consistir en el acto de tomar nota y permanecer inmune a las preguntas de Sócrates. Para que efectivamente el diálogo sea leído como tal es menester dejarse interpelar y resistir las ironías socráticas; indagar junto con el filósofo la naturaleza y el poder de *Eros*, tomando parte en el banquete y asumiendo diversas posiciones, que dan origen a distintos niveles hermenéuticos.

El presente artículo no es el resultado de una lectura minuciosa del texto platónico, orientada de forma exclusiva por los hallazgos de especialistas destacados en la materia. La metodología empleada para la interpretación del mito de los andróginos y del discurso de Sócrates consiste fundamentalmente en la escucha atenta de lo dicho por los personajes platónicos, así como en la ubicación de sus palabras en los contextos hermenéuticos correspondientes.

Quien escucha las palabras de Platón y se deja interpelar por ellas no es un individuo abstracto, sino una existencia cuya concreción y particularidad es efecto de múltiples factores. El horizonte de comprensión de cada intérprete está modelado por la época en la que vive, la tradición en la que se ha formado, su historia personal, el erotismo que lo define, los enigmas que anhela responder, etc. Para comprender el sentido de aquello que le hace frente en la experiencia, cada uno de nosotros echa mano de los saberes previos de los que dispone,

a fin de iluminar su contacto con la realidad. Es por ello que, a fin de comprender de modo significativo los discursos de Aristófanes y Sócrates, he tenido que valerme de autores y filósofos de muy distinta procedencia. Toda vez que el intercambio con ellos me ha aportado los elementos necesarios para descubrir la profundidad filosófica de Platón, puede decirse que la luz que alumbró mi recorrido por los distintos niveles del diálogo platónico deriva de una doble fuente: la sabiduría de quienes me preceden y mi propia inquietud filosófica.

El método aplicado para el análisis de *El banquete* es la hermenéutica desarrollada por Leo Strauss para la interpretación de las obras esotéricas, cuyos principios han sido expuestos en *Persecution and the Art of Writing*. En tal sentido, parto de la idea de que al escribir sus *Diálogos*, Platón expresó su pensamiento tanto a través de las palabras como de las acciones de sus personajes, de donde se sigue la necesidad de considerar que “entender los discursos a la luz de los actos significa entender cómo el tratamiento filosófico del tema filosófico se modifica por lo particular o lo individual, o cómo se transforma en un tratamiento retórico o poético” (Strauss, 1978: 60).

Strauss ha dejado en claro que Platón no solo conquistó el arte de escribir discursos edificantes para el lector superficial; ante todo, supo mostrar de forma indirecta sus ideas, a fin de quedar a salvo de un doble peligro: la persecución política y el dogmatismo, para lo cual se valió de múltiples estrategias, de las cuales destacan: la introducción de contradicciones lo suficientemente evidentes como para que sea imposible pensar que no fueron intencionales, la repetición inexacta de ideas, la utilización de seudónimos, el recurso a expresiones extrañas, las advertencias sobre el carácter velado del discurso, etc.

Al igual que Strauss, pienso que la comprensión adecuada de un diálogo platónico no puede limitarse a la reconstrucción de los argumentos que se presentan; además de ello, debe atender a lo que ocurre en el nivel dramático: lo que dicen los dialogantes y la manera en la que actúan. Es por ello que mi interpretación de los discursos de Aristófanes y de aquellos elementos del discurso de Sócrates, que me permiten arrojar luz sobre el pensamiento de Platón acerca de la naturaleza de *Eros*, atiende tanto a aquello que los personajes dicen como a lo que hacen.

Estas páginas tienen por propósito indicar una posible manera de dialogar con Sócrates acerca de *Eros*. Las conclusiones a las que he llegado no pretenden constituirse en la única ni la última palabra sobre lo que “verdaderamente” pensaba Platón sobre el erotismo; mucho menos mi intención es problematizar los matices que los términos *Eros* y *polis* adquieren a lo largo de la filosofía platónica, puesto que este no es un estudio sobre la “evolución” del pensamiento platónico; simplemente, es el eco de una conversación filosófica en torno a lo que, desde mi perspectiva, constituye la esencia del hombre: el erotismo. Las aportaciones que a continuación ofrezco para la comprensión de los discursos de Aristófanes y de Sócrates buscan ser una invitación para que el lector se disponga a examinar por sí mismo la tesis de que el erotismo es la esencia del hombre.

El primer apartado es una exhibición de la antropología que subyace al mito de los andróginos. En el segundo, se argumenta que el impulso erótico que culmina en el orgasmo produce irremediamente un olvido de las preocupaciones políticas. El tercer apartado es un esbozo del conflicto entre *Eros* y filosofía a partir del análisis del discurso de Sócrates, cuya pretensión es mostrar que el filósofo es un amante radical. Finalmente, a partir del análisis de algunos elementos del discurso de Sócrates, se explora la relación entre *Eros*, *polis* y filosofía.

La tesis a demostrar es que mientras el erotismo que exalta el mito de los andróginos conduce a un olvido de sí que aparta al hombre de toda preocupación política, el *Eros* filosófico es favorable para la constitución de una ciudad donde cada quien, haciendo lo que le es propio, contribuye a la generación de un orden bello: la justicia; no obstante, es imposible negar que los límites de la educación filosófica coinciden con los límites de la disposición erótica, por lo que no toda alma puede ser conducida desde la opinión hasta la contemplación de la esencia de la realidad.

1. LA ANTROPOLOGÍA SUBYACENTE AL DISCURSO DE ARISTÓFANES

Al comenzar su discurso, Aristófanes señala que los hombres no han comprendido de modo suficiente el poder de *Eros* (ἔρωτος δύναμιν). En honor a la verdad, respecto a *Eros* cabe sostener que “todos lo

viven, se dan a él y en él se pierden. Todos creen dominarlo y todos, en seguida, padecen su tiranía” (Châtelet, 1973: 68). Si desconocer el poder de *Eros* “es ignorar la naturaleza del hombre” (Marino, 1995: 31), de ello se desprende que la intención de Aristófanes no es hacer un encomio del dios, sino mostrar que el erotismo es la esencia del hombre. El mito del andrógino (ἀνδρόγυνον) no es teogónico sino antropogónico: no busca dar cuenta del origen ni de la esencia del dios (Ἔρως), sino de la naturaleza humana (ἀνθρωπίνην φύσιν).¹

Por otro lado, si *Eros* es la esencia del hombre y si el origen del erotismo es la decisión de Zeus de limitar la ambición humana de poder, de ello se sigue que el hombre tiene que pensar sobre su relación con lo divino para comprender quién es. Si el autoconocimiento tiene por condición previa la exigencia de investigar la naturaleza de los dioses y su relación con los hombres, quien no está dispuesto a hacer teología, no puede hacer antropología filosófica.

La verdad que el mito muestra cómicamente es que el hombre solo ha podido comprenderse (reconocer aquello a lo que aspira, saber de qué es capaz y admitir la desproporción entre lo que desea y lo que es capaz de obtener por sus propios medios), al confrontarse con la presencia de lo divino.² La imagen que cada cultura se forma sobre el hombre está íntimamente relacionada con el modo en que ha comprendido el misterio de lo divino: así como son los dioses, son los hombres que los adoran; idea que María Zambrano (2007: 43) ha presentado de modo magistral al explicar que “Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de

¹ Es importante destacar, siguiendo a Bloom (2001: 105) que en el marco de *El banquete*, el discurso de Aristófanes es el único que presenta al orgasmo como la experiencia erótica por excelencia. A la luz del mito de los andróginos, el erotismo es el remedio pasajero que los dioses han otorgado a los hombres, a fin de hacerles llevadera su insuficiencia ontológica. El origen del erotismo es divino, mas lo erótico constituye la nota esencial del hombre.

² El prejuicio de que la comedia no es tan profunda como la tragedia ha sido desde siempre un lugar común. En contra del mismo, en *The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures*, Strauss pone de manifiesto que las enseñanzas antropológicas y políticas de la comedia pueden ser tan fundamentales como las de la tragedia.

En esta misma línea interpretativa, al referirse al mito de los andróginos, Nehamas (2010: 195) advierte que “Aunque contenga una parodia en su uso del mito, dicho discurso en su totalidad es altamente serio”.

todo lo que permite se haga en su nombre y, aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad”.

El contacto directo con lo divino permite al hombre descubrir la proximidad y la distancia que media entre la esencia divina y la humana. El modo específico en que se produce el enfrentamiento entre los hombres y los dioses decide tanto la antropología como la teología de cada pueblo. El *ethos* cultural está determinado por la manera en que acaece el encuentro entre los mortales y los inmortales; la reunión del Cielo y de la Tierra.

La verdad última del mito es que si el hombre quiere conocerse debe reflexionar sobre su relación con los dioses. No es dirigiendo su mirada en torno, para descubrir sus semejanzas con el animal ni con la planta, como logra entender quién es; sino esforzándose por comprender la palabra sagrada sobre los orígenes. La esencia de lo divino “nos es más próxima que la extraña esencia de los ‘seres con vida’; más próxima en la lejanía esencial, nos es más íntima (=nos inspira más confianza) que el difícilmente pensable y abismal parentesco con el animal” (Heidegger, 1996: 78).³ Si bien es cierto que somos

³ En este punto, es de esperarse que el lector conocedor de Heidegger se pregunte: ¿por qué se trae a colación el pensamiento de quien abocó sus escritos a exponer las instancias metafísicas que apuntan hacia el concepto de “naturaleza racional”? Ciertamente, el filósofo alemán consideró que la ecuación “animal más *logos*” era insuficiente para comprender quién es el hombre. A diferencia de la entidad natural, el hombre no es un *qué* sino un *quién*. Por tanto, el camino para la comprensión del ser del hombre no puede ser el mismo que el seguido por la filosofía de la naturaleza.

Lo que Heidegger condena de la visión naturalista del hombre, es su incapacidad para abrir paso a la comprensión de los rasgos esenciales de la existencia. Cuando se piensa que el ser del hombre es susceptible de ser conocido tomando como punto de partida la animalidad para luego esclarecer la “naturaleza racional”, se deja de lado que el hombre no “tiene *logos*” sino que es *logos*. Esto es, que el *ser-ahí* se distingue de cualquier otro ente por su capacidad para abrirse a la comprensión del Ser; pues, mientras que el animal carece de mundo, el hombre es en el mundo.

En contraste con el hombre moderno, que se afana por conocerse a partir del animal, el hombre de la Edad Media –poseedor de una mentalidad abiertamente mítica–, pensaba que por encima de las funciones orgánicas estaban un conjunto de quehaceres, cuya condición de posibilidad no se encontraba en la vida natural. El medieval jamás hubiera pensado que por llevar a cabo las mismas funciones orgánicas, entre el animal y el hombre no había más diferencia que el atributo de la racionalidad. Por el contrario, pensaba que tanto la vida activa como la contemplativa eran signos manifiestos de la semejanza entre Dios y el hombre.

La superioridad de la comprensión mítica frente a la visión naturalista del hombre radica en que solo la primera ofrece una respuesta a las preguntas por el origen y el sentido último de la existencia. Tal es la razón por la cual Heidegger piensa que el hombre está en mejor situación para conocerse a sí mismo cuando presta oídos al relato mítico que cuando se limita a investigar la dimensión biológica de su ser.

vivientes, también lo es que lo distintivo de la existencia (su apertura a la trascendencia de lo divino, su capacidad racional, su ser simbólico, su dimensión política, su talante erótico, etc.) no se esclarece en modo alguno a través del estudio de la vida en general.

¿Cuál es la enseñanza antropológico-teológica del mito de los andróginos?⁴ El Aristófanes platónico narra la existencia de una condición protohumana que poseía una forma esférica: dos cuerpos, cuatro brazos, cuatro piernas y dos cabezas. Entonces, los géneros existentes eran tres: masculino-masculino; femenino-femenino y masculino-femenino. En virtud de su constitución, tales seres no tenían experiencia de la separación, de la unión, ni de la soledad.⁵

A causa de su afortunada condición, los andróginos “carecen de la necesidad de hablar, de trabajar y rendir culto a los dioses” (Marino, 1995: 31). Con relación al primer punto, tanto si se piensa que el origen del lenguaje es la insuficiencia ontológica, como si se afirma que es el deseo de poner en común con otros al propio ser, queda claro que quien nada necesita ni conoce la soledad, tampoco requiere hablar. En ambos casos, la implicación política de la manera en que el mito de los andróginos explica el origen del mismo es que el lenguaje es signo de la insuficiencia ontológica del hombre. Si Aristófanes describe a los andróginos como seres silenciosos y solitarios, encerrados en sí mismos, es porque hablar para llegar a acuerdos racionales sobre

⁴ A propósito de la construcción dramática del diálogo, Friedländer ha señalado que, de acuerdo con la secuencia inicial de los oradores, Aristófanes debería haber pronunciado su discurso como el tercero de los cinco oradores presocráticos (Fedro, Pausanias, Aristófanes, Erixímaco, Agatón). El hipo hace evidente que Platón lo saca de ese centro –él no está destinado a ser comparado con ellos– y que le da un nuevo e incluso más destacado papel (1969: 15).

Después de que el hipo cede, Aristófanes “ofrece una historia acerca del amor que se pregunta sobre el poder de las contingencias del cuerpo para interrumpir y someter las aspiraciones de la razón práctica” (Nussbaum, 2001: 172). Lo anterior es un claro indicio del ensamblaje entre aquello que los personajes de los diálogos platónicos dicen y hacen. No es de extrañarse que, quien se ve forzado a guardar silencio a causa de un movimiento incontrolable, proponga una visión del hombre de acuerdo con la cual el máximo éxtasis solo se alcanza en la soledad y el silencio.

⁵ Como señala Guthrie, antes que Platón, Empédocles había hablado de los andróginos. Asimismo, su presencia era común en la mitología oriental (1990: 370). Al poner dicho relato en boca de Aristófanes, Platón no destaca por haber sido el primero en concebir al andrógino, sino por su maestría para valerse de esa imagen a fin de enseñar qué es el hombre. Frente al hombre actual, el rasgo distintivo del andrógino es su autosuficiencia y su no apertura hacia lo otro. El andrógino poseía una forma esférica: “Una esfera no puede tener relaciones con nadie” (Nussbaum, 2001: 176).

la manera en la que se debe actuar concertadamente resulta en un signo de un poder limitado. Quien no padece necesidad alguna, tampoco está obligado a asociarse con otros para resolver sus carencias.

En segundo término, si los andróginos no trabajaban ello obedece a que “Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo” (Platón, *Banquete*: 190b4-5). La manera en que el Aristófanes platónico habla del trabajo tiene una implicación política de suma importancia: únicamente un ser insuficiente requiere y gusta de trabajar. Ni los dioses ni quienes gozan de sus favores trabajan. De ahí que mientras la fuerza y el vigor de los andróginos son el origen de su *hýbris*, el poder limitado de los hombres es causa de la solidaridad.

Finalmente, con la intención de esclarecer la tercera característica de los andróginos que destaca Marino, es importante tener presente que la religión es un conjunto de mediaciones, orientadas a la religación con lo divino; religar no es otra cosa que restablecer un vínculo roto. Solo puede haber religión cuando están dadas tres condiciones: 1. Que en el principio, entre los dioses y los hombres haya habido una relación de cercanía; 2. Que ese vínculo haya sido quebrantado, a consecuencia de una transgresión de los designios divinos; 3. Que el hombre albergue un anhelo por restablecer el contacto original con lo divino.

La raíz de la impiedad en la que incurren los andróginos es su doble ignorancia antropológica y teológica. De haber tenido clara la relación entre su ser y el de los dioses, no habrían intentado arrebatarle a Zeus su poder. Con todo, ignorancia no es sinónimo de inocencia; motivo por el cual, para castigar la *hýbris* de los andróginos, Zeus ordenó a Apolo que los cortara por la mitad.

La división de la que son objeto los andróginos los obliga a mirar su nueva constitución corporal: están obligados a reconocer su ombligo como la cicatriz de la separación. Como Möllendorff (2009) apunta, en el relato aristofánico no se presenta de forma explícita la razón por la cual es propio del hombre actual tener la capacidad de constatar su insuficiencia. Empero, el enigma se disipa si se toma en cuenta la manera en la que continúa el discurso de Aristófanes:

Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: “¿Qué es, realmente, lo que queréis,

hombres, conseguir uno del otro?”, y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: “¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno [...] (Platón, *Banquete*: 192d3-192e2).

Las palabras que Platón pone en boca del poeta cómico son desconcertantes. Por un lado, en ellas resuena un eco de piedad, por cuanto únicamente gracias a la intervención de Hefesto el hombre logra identificar su deseo más profundo. Por otro lado, Hefesto no solo promete “forzar a los amantes a permanecer juntos sino fusionarlos, para finalmente anular la dualidad y la separación de aquéllos” (Möllendorff, 2009: 90). La relación entre *Eros* y religión es sumamente compleja. La interpretación superficial de lo dicho por el Aristófanes platónico presenta la salvación del hombre como resultado de un proceso técnico, que le permite al primero recobrar hasta cierto punto su condición original. Pero la lectura atenta del mito platónico pone de manifiesto que la actitud religiosa encubre un deseo impío: ser como dioses con la ayuda de los dioses.

Al ser divididos, los andróginos no solo padecieron la soledad y la necesidad, sino que accedieron a la vivencia del temor ante la presencia divina, de donde se desprende una implicación política que una y otra vez podemos encontrar en los filósofos de la religión modernos: la religión tiene su origen en el temor. Por lo que, aun si no hay dioses, el hombre puede mantener un vínculo religioso con cualquier institución capaz de infundirle temor.

El mito aristofánico enseña dos cosas. La primera es que ser hombre es desear ser dios. Y que no se puede desear usurpar el lugar de los dioses si no se participa de algún modo de su poder, lo suficiente como para desear más, pero no tanto como para estar en condiciones de someterlos. La segunda es que únicamente se puede alcanzar una comprensión suficiente del ser del hombre a la luz de la confrontación con la presencia de lo divino. Para comprender la diferencia entre el poder de los inmortales y el de los mortales, es necesario padecer sus efectos.

Lo que el mito de los andróginos explica es la razón por la cual en el ser del hombre coinciden tanto el poder limitado como la sed de omnipotencia; el pleno conocimiento de su ignorancia y el deseo de saberlo todo. La sabiduría aristofánica, como precisa Juliana González, consiste en la revelación de que “el hombre es y no es al mismo tiempo: es ‘lleno’ y ‘vacío’, plenitud y carencia, y en esto consiste su condición erótica: penetrado del deseo de llenar la oquedad de un ser que le falta” (2007: 63).

A fin de reconocer la profundidad del discurso pronunciado por el Aristófanes platónico, resulta imprescindible comprender que el mito es una modalidad del decir, a través de la cual se torna manifiesta la verdad sobre los orígenes, para lo cual resulta imprescindible prestar atención a las aportaciones de la fenomenología de la religión. Pues, en franca oposición al positivismo, la perspectiva fenomenológica inaugurada por Mircea Eliade –cuyas líneas generales se encuentran expuestas en *Lo sagrado y lo profano* y *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*– ha permitido desechar el prejuicio de que el mito es un discurso primitivo, prefilosófico, irracional y carente de valor. Una de las principales aportaciones de la fenomenología de la religión ha sido mostrar que el mito es un discurso sobre los orígenes, cuya finalidad no es describir sucesos de índole histórica sino dar cuenta de por qué algo es así y no de otro modo. La verdad del mito no radica en su capacidad para relatar una serie de acontecimientos de los que nadie podría tener experiencia –puesto que tienen por protagonistas a los dioses y han ocurrido *in illo tempore*– sino en el hecho de que, al narrar cómo fue que todo empezó a existir, funda el sentido de su estar allí.

El propósito del mito sobre los orígenes del hombre (antropogónico) es dar cuenta de por qué, pudiendo no haber sido, el hombre es; cuál es la razón de su pertenencia a un mundo histórico concreto; quién es el hombre en relación con los dioses y cuál es el propósito último de la vida.

Lo que el mito antropogónico aporta es un modelo de humanidad y una guía para la acción moral. Al narrar el origen del hombre, el mito explica por qué y para qué crearon los dioses a los hombres; cuál fue la razón que llevó a los dioses a colocarlos en la tierra –desde donde pueden mirar el cielo– y de qué manera debe obrar cada uno, según su condición, para darle cumplimiento a la misión de su existencia.

2. LA RELACIÓN ENTE *EROS* Y *POLIS* EN EL DISCURSO DE ARISTÓFANES

El mito aristofánico permite comprender que el erotismo es consecuencia de la contienda entre los dioses y los hombres; motivo por el cual, al mismo tiempo pero desde perspectivas diferentes, es una cura y un castigo que desciende de lo alto.

La primera idea que Aristófanes anuncia es que Ἔρως es, de entre los dioses, el más amigo de los hombres (φιλανθρωπότητος), la cual es la más fácil de aceptar. A ella se refiere la presentación del dios como médico de enfermedades que, una vez curadas, darían lugar a la mayor felicidad para la raza humana (μεγίστη εὐδαιμονία).

La enseñanza del mito de los andróginos consiste en que el poder de *Eros* deriva de su capacidad para conducirnos al olvido temporal de nuestra insuficiencia ontológica. El mensaje central del discurso aristofánico es que el deseo humano de evitar la soledad no buscada se explica por una condición previa, en virtud de la cual “éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad” (Platón, *Banquete*: 193a1-2). De tal suerte, el amor (ἔρως) es el remedio gracias al cual los dioses se han dignado a curar (ιάσασθαι) y reunir la naturaleza, de modo que durante la unión sexual puedan volver a ser uno.

El discurso de Aristófanes destaca por su realismo. De acuerdo con Juliana González, “La remisión a un estado míticamente originario completo, hace comprensible, por contraste, la condición actual, definida precisamente por una ‘falta’, por el hueco del algo ‘propio’” (2007: 74). Marino (2004: 21) apunta que la fuerza retórica del mito de los andróginos puede deberse a dos razones:

Una es que la experiencia erótica de todos los seres humanos en efecto se mantenga dentro de los límites marcados por Aristófanes, en cuyo caso la versión socrática no puede sino parecer aberrante. Otra es que la naturaleza humana admita una mayor diferenciación de lo que sugiere el mito aristofánico, en cuyo caso lo excéntrico de la comprensión socrática tan sólo subraya la enorme distancia entre Aristófanes y Sócrates.

El deseo de autosuficiencia que distingue al hombre se explica por la pérdida de una condición ontológica superior, de la que no tiene experiencia pero a la cual aspira. Para que el castigo de Zeus cumpla su objetivo, es necesario que el hombre reconozca su limitación y que sea capaz de pensar en un modo de vida más dichoso y afortunado. Solo al cobrar conciencia de la limitación de su poder, el hombre comprende su condición ontológica y conoce la distancia que lo separa de los dioses.

El éxtasis al que todo hombre aspira en la unión sexual nace de una necesidad ontológica de unidad. Al buscar la fusión con el cuerpo amado, lo que el amante desea es superar su existencia fragmentada. En tal sentido, el hombre es el símbolo (σύμβολον) del hombre. El aspecto cómico de la enseñanza aristofánico-platónica consiste en el hecho de que los andróginos quieren ser dioses y para lograrlo se empeñan en empujar una parte de sí mismos en el interior del cuerpo al que identifican como su “otra mitad” (Nussbaum, 2001: 173). La imagen es risible. Empero, esa es la naturaleza humana. Solo cuando nos percatamos de que el mito de los andróginos es una descripción de nuestra condición ontológica, dejamos de reír; lo que a su vez muestra que la comedia puede ser tan profunda como la tragedia.

Por boca de uno de sus personajes, Platón enseña que “Eros es el deseo de existir sin ningún deseo contingente. Es un deseo de segundo orden, de que todos los deseos sean cancelados” (Nussbaum, 2001: 176). Sin embargo, como advierte Nehamas, “Lo que tenemos, en cambio, es la satisfacción temporal de relaciones sexuales, y estas son, en el mejor de los casos, promesa de una felicidad más permanente” (2010: 196).

Para todo aquel que haya gozado y padecido los efectos de *Eros* resulta evidente que, sin considerar el deleite de la contemplación, la realización máxima del deseo es el orgasmo. Como apunta Greta Rivara: “El orgasmo mismo es limitado, finito y por eso es la hora del éxtasis y la desposesión de sí” (2004: 35). Además,

En el orgasmo, el existente abandona la experiencia ordinaria del tiempo vulgar para ingresar en la vivencia de su existencialidad en términos de duración y convertirse en habitante de un mundo

donde la cercanía y la lejanía están dadas por los estremecimientos compartidos del otro. En el orgasmo, el existente accede a la experiencia oceánica de la continuidad con el ser del otro; a la confirmación de que a través de su carne el mundo se resuelve en unidad (González Suárez, 2013a: 49).

Tan pronto caemos en la cuenta de lo anterior, resulta evidente que lejos de ser una cura auténtica, ἔρωσ es solamente un fármaco que le permite olvidar temporalmente su insuficiencia ontológica. Toda vez que la unión con el otro nunca es total —en el sentido de que el deseo profundo de los amantes es ser uno solo, pero siguen siendo dos— el erotismo no es la cura a nuestra insuficiencia ontológica, sino un fármaco que nos hace olvidar temporalmente nuestro deseo de ser dioses; de donde se sigue que “Sed e insatisfacción perpetua son los atributos máximos del erotismo profano. Porque incluso en presencia del amado, el amante no deja de echar de menos su futura ausencia; sabiendo que está condenado a la separación intermitente” (González Suárez, 2013a: 48).

A un mismo tiempo, *Eros* es la enfermedad y la cura que los dioses han enviado a los hombres para enseñarles la diferencia entre finitud e inmortalidad. El erotismo consiste en una enfermedad de carencia que únicamente se cura fugazmente con el éxtasis sexual. En el principio, *in illo tempore*, éramos uno; mas por nuestra impiedad fuimos separados. Al reparar sobre este aspecto y preguntarse por la naturaleza de *Eros*, Reale (2004) sostiene que mientras la perdición del hombre deriva de la división a la que los dioses lo someten en castigo por su impiedad; el impulso erótico es la única medicina capaz de devolverle al hombre la unidad perdida.

El poder de *Eros* no consiste en permitir al hombre acceder a una plenitud tal que, libre de toda carencia, se crea en condiciones de rivalizar con los dioses, sino en sumergirlo en la embriaguez del placer, para hacerlo olvidar su finitud y la limitación de su poder. Si el éxtasis sexual nos hace piadosos es porque la soledad y el silencio necesarios para el encuentro con el otro impiden que surja el deseo de usurpar el lugar de los dioses.

A la luz del mito de los andróginos, la religión es hija de la impiedad. La actitud piadosa consiste en no perder de vista la incompletud del

propio ser; es decir, en no quitar los ojos de la sajadura que nos separa de aquel con quien, más que estar unidos, desearíamos fundirnos. El Aristófanes platónico sostiene que la religión surge de dos fuentes: el temor y la conciencia de los límites del poder humano. Es por ello que en su discurso, *Eros* es germen de la piedad.

El santo temor al que alude Aristófanes acerca de que, “si no somos medidos respecto a los dioses, podamos ser partidos de nuevo en dos y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas” (Platón, *Banquete*: 193a3-6), solo puede entenderse como la declaración de que lo propio del hombre no es construir ciudades para incrementar su poder —puesto que ello provoca el orgullo y la soberbia que favorece la contienda entre los dioses y los hombres— sino vivir subyugado bajo el poder de *Eros*.

A partir de la antropología derivada del mito de los andróginos, todo exceso que rebase el ámbito de la intimidad constituye una impiedad. La conclusión que se impone es que el amante de los cuerpos es el hombre más piadoso; sin embargo, al mismo tiempo, es el peor de los ciudadanos.

Una de las posibles críticas que se pueden hacer a la antropología subyacente al mito de los andróginos es que al dar cuenta de la insuficiencia ontológica que distingue al hombre de los dioses, justifica el desinterés por las cuestiones políticas. De ser así, podría pensarse que dicha antropología está más cerca del pensamiento político moderno que de la filosofía política clásica, por cuanto asume que formar parte de una comunidad política no es el mayor de los bienes sino un mal necesario, derivado de nuestro ser menesteroso y frágil.

La idea central del mito de los andróginos es que el erotismo es la expresión más elevada de la piedad, y que la piedad libera al hombre de todo afán político. La consecuencia política de tal comprensión de la piedad no puede ser peor. Si la única experiencia capaz de hacer al hombre olvidar su insuficiencia ontológica es la unión sexual —cuya realización tiene lugar en el silencio y la soledad—, de ello se sigue que el hombre piadoso y el buen ciudadano se excluyen mutuamente. El discurso de Aristófanes atenta contra la existencia de la *polis* porque propicia la soledad y el silencio, y postula que el escenario donde actúa el poder de *Eros* es la intimidad.

Finalmente, para concluir con este breve balance crítico de la antropología propuesta por el mito de los andróginos, conviene preguntarse si el cuerpo y su erotismo únicamente pueden ser concebidos como fármacos, o si el éxtasis sexual, en tanto es una experiencia límite, puede conducir al hombre al conocimiento del Ser y de su ser. A manera de respuesta, sin pretender de ningún modo finiquitar la cuestión, me limitaré a señalar lo siguiente:

En primer lugar, la aproximación hermenéutica a los diálogos platónicos obliga al lector a considerar cada discurso o argumento como parte orgánica de una construcción dramática, en vez de proceder a su análisis de forma aislada. Dicha exigencia hermenéutica parte del reconocimiento de que ninguno de los discursos o argumentos que aparecen en los diálogos platónicos son teorías. Antes bien, la manera en que cada uno de los dialogantes habla sobre *Eros* exhibe su propio erotismo: pone de manifiesto el tipo de amante que es. El gran reto para el lector de Platón es decidir si es posible jerarquizar las diversas tesis sobre un mismo tema que figuran en cada sus *Diálogos*; lo que, a su vez, tiene por condición de posibilidad indagar si las posturas de los dialogantes se cancelan mutuamente, son complementarias o requieren ser desarrolladas por parte del lector.

Por otro lado, que el discurso de Aristófanes pueda ser legítimamente tachado de reduccionista no es casual; hay que recordar que los discursos que integran *El banquete* no son crónicas de sucesos reales sino construcciones poéticas, las cuales le han permitido a Platón explorar la naturaleza del *Eros* desde diferentes perspectivas. No es de extrañarse que un hombre como Aristófanes, para quien el goce máximo es el que procede de los sentidos, sostenga que el poder de *Eros* radica en sumergirnos en el goce silencioso del orgasmo. Es allí justamente donde reside su insuficiencia. Sin embargo, únicamente quien sabe por experiencia propia que hay placeres más elevados que el del goce sexual puede notar la limitación de la comprensión que el Aristófanes platónico tiene de *Eros*. Para criticar su comprensión sobre la naturaleza de *Eros*, hace falta conocer por experiencia la intensidad del goce al que alude y, al mismo tiempo, saber que el encuentro erótico puede ser ocasión de la experiencia ontológica.

Si comprender en términos existenciales el poder de *Eros* hace al hombre piadoso, es porque quien se olvida de los asuntos públicos

para sumergirse en el goce del orgasmo no alberga tampoco el deseo de igualarse con los dioses. En conformidad con la antropología aristofánica, la determinación ontológica que nos define “no es ser animales racionales, sino hombres y mujeres incompletos, constantemente en la búsqueda del otro o la otra para sentir, aunque sea fugazmente, que hemos recuperado la unidad prístina previa al castigo de Zeus” (Marino, 2004: 20).

3. LA RELACIÓN CONFLICTIVA ENTRE *EROS* Y FILOSOFÍA, A LA LUZ DEL DISCURSO DE SÓCRATES

El discurso de Aristófanes ha hecho comprensible que lo erótico constituye el rasgo esencial del hombre. De esa manera, el poeta ha respondido a las preguntas fundamentales de la antropología filosófica (¿Quién es el hombre?, ¿cuál es el origen de su existencia?, ¿cuál es el sentido último de la existencia?) y a la pregunta que articula toda preocupación ética (¿Cómo se ha de vivir para alcanzar la realización plena de la propia condición de ser?).

Frente a tal concepción antropológica, Sócrates estaba obligado a decir algo. El reto no era menor: el mito había conseguido dar cuenta del poder de *Eros*; no obstante, el filósofo no podía aceptar el planteamiento del poeta debido a que la comprensión que ofrece sobre el erotismo es limitada, toda vez que sostiene que hay un solo tipo de amante.

La deficiencia antropológica del mito de los andróginos radica en la afirmación tácita de que todo amante es “amante de los cuerpos”. Tal conclusión hace imposible explicar la existencia de hombres como Sócrates, que no aspiran a olvidar su insuficiencia ontológica gracias al éxtasis sexual sino a superarla, en la medida de lo humanamente posible. A fin de evitar errores de interpretación, juzgo necesario aclarar que lo anterior no significa que, por definición, el filósofo sea no-amante en el sentido ordinario del término. Atendiendo al nivel dramático de *El banquete*, podemos percatarnos de la refutación platónica de tan errada idea sobre el erotismo filosófico. Que para Sócrates la búsqueda de la verdad es fuente de deleites, es del todo evidente; sin embargo, en el nivel dramático del diálogo platónico hay suficientes referencias al talante dionisiaco de Sócrates, como para afirmar de modo tajante que

entre ascetismo y filosofía existe un vínculo inquebrantable, idea que, por otra parte, obliga al lector a caer en la cuenta de hasta qué punto es insostenible la interpretación de Platón que lo convierte en un pensador que ignora la fuerza del erotismo de los cuerpos.

De acuerdo con el Aristófanes platónico, si todos estamos bajo el poder de *Eros*, es debido a que solo en el goce temporal del orgasmo logramos olvidar la insuficiencia que nos agobia. Por mi parte, pienso que no hay manera de negar que la existencia del asceta da cuenta del poder de *Eros*, y de la pretensión de quedar libre de sus efectos. Sin deseos desordenados, la negación que busca el autodomínio no tendría sentido.

Ahora bien, una cosa es reconocer el poder de *Eros* y otra aceptar la antropología que subyace al mito de los andróginos. Si para Sócrates no es viable aceptar como verdadero lo que propone Aristófanes, es porque considera que ha incurrido en un grave olvido. La intervención de Sócrates surge como un intento de exhibir las limitaciones del discurso pronunciado por el poeta.

Como es de esperarse, al hablar del poder de *Eros*, Sócrates exhibe la manera en que el deseo se manifiesta en el modo de vida que le es propio. Su discurso comparte con el de Aristófanes el hecho de que tampoco constituye un encomio del dios (*Ἔρως*); no es de la divinidad sino de la naturaleza humana de lo que Sócrates habla. Antes bien, su discurso deja en claro que “no hay algo como ‘amor como tal’, sino solamente ‘amor a alguien o a algo’. El amor es intencional” (Friedländer, 1969: 23-24).

No obstante la coincidencia antes señalada, la intención de Sócrates no es hablar de *Eros* como deseo de unión que culmina en el orgasmo, sino mostrar que el filósofo es un amante más radical que aquel a quien ordinariamente se llama simplemente amante. De acuerdo con el mito de los andróginos, lo propio de todo hombre es olvidarse de su insuficiencia ontológica a través del goce sexual. Si Sócrates rechaza tal conclusión es porque, desde su experiencia, o bien el filósofo no es hombre o habría que aceptar que no todo erotismo conduce al olvido de sí.

En contraposición al mito aristofánico, lo que explica el mito narrado por Sócrates en torno al nacimiento de *Eros* es que la filosofía

no aspira al olvido, a la embriaguez, ni al ensueño que sigue al orgasmo, sino al conocimiento de la totalidad. Aquello que la antropología aristofánica ha ocultado es que aun si se acepta la idea de que ser hombre es desear ser dios, el deseo al que se alude puede interpretarse al menos en dos sentidos distintos.

En primer lugar, el deseo de ser dios puede significar que el hombre quiere para sí la omnipotencia de los divinos; por lo cual, para ponerse a la altura de aquellos, busca por todos los medios extender su poder. Tal es el deseo que explica el origen de la técnica. En todas las épocas y situaciones históricas, el hombre ha sucumbido a la tentación de autodivinizarse a través de algún artificio. Y en cada caso –de ello dan cuenta algunos mitos antropogónicos de las diversas tradiciones culturales– su excesivo orgullo ha sido la causa de su propia destrucción.⁶

Cada vez que los hombres, a causa de su doble ignorancia antropológica y teológica, intentan apropiarse del sitio de los dioses, estos últimos los castigan partiéndolos por la mitad, limitando su facultad de conocer, expulsándolos de su morada originaria, negándoles la inmortalidad, imponiéndoles la necesidad de trabajar, etc. La modalidad del castigo depende del rasgo antropológico que el mito en cuestión haya querido resaltar. A la luz de esta interpretación, el vínculo entre técnica y piedad se muestra con toda claridad: quien conoce su insuficiencia ontológica no confía en el poder de la técnica, sino en la plegaria; por el contrario, quien aún no se ha confrontado con los dioses o ya ni siquiera es capaz de nombrarlos, al confiar ciegamente en el poder benéfico de la técnica, labra su propia destrucción.

En otro sentido, desear ser dios puede significar que, ante todo, lo que el hombre quiere es poseer la sabiduría divina, y su deseo más profundo no es ser omnipotente sino ser omnisciente, distinción por demás problemática, toda vez que entre poder y saber también hay una relación esencial; el solo hecho de desear para sí la omnisciencia es ya una impiedad. Mientras aceptar la verdad del mito supone una

⁶ El estudio de la historia de las religiones permite reconocer que un elemento recurrente en los mitos antropogónicos es la explicación de la insuficiencia ontológica del hombre como efecto de una transgresión originaria de los decretos divinos. Para una primera aproximación a la estructura de los mitos de creación del hombre, véase: Eliade, Mircea (1980), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV. La religión es sus textos, España*, Ediciones Cristiandad, pp. 141-149.

actitud humilde, el intento de buscar la verdad por sí mismo, que surge de la confianza en la propia inteligencia, es una expresión de orgullo. Reflexionemos más detenidamente sobre esta idea.

Según el discurso pronunciado por Sócrates en *El banquete*, que a su vez dice haber escuchado de Diotima, el filósofo es un ser intermedio entre los dioses y las bestias, que aspira a lo infinito desde su finitud. No es, como los dioses, poseedor, sino buscador de la verdad; tampoco es, como las bestias, un ser opaco, incapaz de reparar sobre su propia existencia y sobre el sentido de la presencia de las cosas y de los otros. El hombre es un ser racional; por lo cual, en tanto que finitud capaz de pensar lo infinito, anhela comprender la totalidad de la que forma parte.

Al hablar del poder de *Eros*, Sócrates exhibe la manera en que el deseo se manifiesta en el modo de vida que le es propio,⁷ de ahí que su afirmación central sea que “Eros es deseo de lo bello y, por ende, necesariamente filósofo, y el filósofo alguien intermedio entre el sabio y el ignorante” (Platón, *Banquete*: 204b3-4). Como Marino advierte, en este diálogo, el amor por lo bello (τὸ καλόν):

es presentado como fundamento del amor por la sabiduría. Si bien este vínculo no es explicado por Diotima, se puede comprender así: Lo bello es un término aplicable a la unidad de alguna totalidad y enfatiza lo completo de un orden, de lo cual se sigue que filosofar es desear ver o saber lo bello del todo o del cosmos. Pero este deseo es infinito porque su esencia es ser intermedio e interminable (1995: 39).

El hombre es parcialmente ignorante: sabe, con total perfección, que no lo sabe todo. La ignorancia que acompaña la condición humana no requiere ser demostrada: basta examinarse a sí mismo para iluminar sus tinieblas; no obstante, una cosa es admitir la limitación del entendimiento humano y otra reconocerse como ignorante. Solo se cobra conciencia de la ignorancia personal al descubrir la insuficiencia de

⁷ En cierto modo, Sócrates asume un punto de partida que se opone por completo al de Aristófanes. Este último pretendió hablar del hombre, pero solo habló de un cierto tipo de hombre, o bien de una sola manifestación de *Eros*. Sócrates, por su parte, pretende que únicamente hablará del filósofo, y al hacerlo, dialoga acerca de las múltiples maneras en las que el erotismo se concreta en cada situación existencial.

las explicaciones sobre el significado último del mundo, heredada de la tradición. Y gracias a un esfuerzo radical por alcanzar la verdad, se adquiere la conciencia de que tales explicaciones no conducen a la comprensión de los fundamentos de cuanto existe. Es por ello que quien jamás ha intentado comprender algo por cuenta propia, fácilmente se engaña creyendo que los dogmas de su comunidad expresan la más acabada sabiduría.

Todo hombre es ignorante; empero, solamente algunos admiten tal deficiencia y arden en deseos de subsanarla. Para comprender la diferencia entre el ignorante que no se da por enterado de que lo es, y el que al conocer su propia ignorancia se lanza a la investigación de lo que es, resulta ilustrativo recordar lo que dice Aristóteles acerca del comienzo del filosofar.

En la *Metafísica*, el Estagirita sostiene que la actitud que da origen al filosofar es la admiración: “Los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar maravillados ante algo [...] Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe” (Aristóteles, *Metafísica*: 982b13-19). La admiración es la experiencia derivada del súbito descubrimiento del carácter desconcertante de la realidad. Se admira quien se topa con un evento extraordinario y, por tanto, desconcertante; o bien, quien descubre bajo una nueva luz lo familiar. Admirarse es una experiencia que pone de manifiesto una verdad tan profunda como cotidiana: saber que hay cosas, mundo y Ser, no significa comprender cuál es su estructura esencial, su origen ni su sentido último.

La mayoría de las veces, cuando se interpreta este pasaje de la *Metafísica*, se pone el acento en la explicación de la génesis histórica de la filosofía; no obstante, cuando Aristóteles se refiere a la filosofía como modo de vida, enfatiza el hecho de que la admiración es la experiencia que explica cómo es que cada uno de los hombres que merece la denominación de “filósofo” ha llegado a ser tal. Y aclara que para convertirse en filósofo no basta interesarse en las enseñanzas de los clásicos ni adentrarse en los estudios especializados; es necesario haber tenido la experiencia que designa el término “admiración”, por lo menos una vez en la vida; experiencia que consiste en “una conmoción ante una situación que no se puede explicar o comprender por los cauces ordinarios de comprensión, es decir, por el conjunto de

explicaciones [...] depositadas en la lengua y que los individuos han ido aprendiendo en el curso de un proceso de enculturación” (San Martín, 2005: 26).

Cuando las preguntas que mantienen en vilo el pensamiento del hombre no pueden ser respondidas apelando a la tradición, y nace en el hombre un deseo sincero de alcanzar la verdad, surge la filosofía. La actitud filosófica es el resultado de un extrañamiento respecto de la tradición. No se puede filosofar sin tomar distancia de los dogmas heredados, pues, “como dice Ortega, ‘para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres [...]’” (San Martín, 2005: 26). La diferencia entre el hombre común y el filósofo no radica en la ignorancia y la ausencia de esta; consiste más bien en que este último puede declarar junto con Sócrates: “Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo” (Platón, *Apología*: 21d4-9).

Preguntarse por el sentido de la totalidad supone como condición previa el reconocimiento de que la “sabiduría” de la *polis* resulta demasiado exigua para esclarecer por qué uno debe actuar y pensar de tal o cual manera. El centro de la mayéutica socrática consiste en poner en crisis los prejuicios que posibilitan la comprensión de la realidad, a fin de favorecer el asombro. La intervención de Sócrates es imprescindible: sin su ironía, sería imposible que los dialogantes cobraran consciencia de su ignorancia.

Si todo hombre es ignorante, pero solo al filósofo le interesa superar dicha insuficiencia, ¿cómo se puede explicar la diferencia de actitudes? Sin el deseo de dar alcance a la verdad, el reconocimiento de la propia ignorancia no basta para explicar el comienzo de la filosofía como actitud existencial que engendra un modo de vida específico. Por tanto, “Filosofar necesariamente conlleva la conciencia de carencia e insuficiencia y el deseo de subsanarlas” (Marino, 2004: 22).

Atendiendo a la experiencia, es fácil confirmar que mientras algunos ni siquiera han descubierto su propia ignorancia, otros dedican su vida a la indagación de los principios y causas últimas de lo que es.

Lo anterior muestra que el erotismo no es de un solo tipo, como pretende Aristófanes; esto es, revela que *Eros* obra acomodándose a la condición personal del hombre.

Teniendo presente el reduccionismo de la antropología subyacente al mito de los andróginos, Sócrates hace ver dos cosas. La primera es que, como advierte Friedländer, no existe el amor sin más, carente de intencionalidad, sino el amor a alguien o a algo. La segunda es que el erotismo no se expresa de un solo modo dando origen a un solo tipo de hombre: el amante de los cuerpos bellos. Además del tipo de hombre al que ordinariamente se llama “amante”, existen el amante de los honores, el de la riqueza y el de la sabiduría.

La revelación a la que Sócrates accede bajo la guía de Diotima es que nadie escoge su alma, así como el objeto al que tiende su erotismo, es el hombre.⁸ Por tanto, la diferencia fundamental entre el “amante” y el amante de la sabiduría no es la fuerza que saca a cada uno de sí mismo para hacerlo correr en pos de las huellas del objeto deseado; sino aquello a lo que tienden sus actos. No es que el filósofo esté libre del poder de *Eros*; sucede que en el caso de la filosofía, “Eros no es deseo del otro sino de lo bueno y lo bello” (Marino, 2004: 23).

A fin de evitar una interpretación ascética del *Eros* filosófico, cabe resaltar que lo propio del amante de la sabiduría no es el rechazo de los bienes contingentes, entre los cuales se ubica el placer. La superioridad de Sócrates no radica en que sea incapaz de experimentar deleites sensibles; sino en el que hecho de que, para él, hay placeres superiores. A fin de superar la imagen del Sócrates ajeno a los placeres sensuales, cabe recordar que, bajo la influencia de su maestro,

⁸ Presentada de esa manera, la diversidad erótica entre los hombres es demasiado tajante como para responder a la experiencia. El *Eros* platónico nombra una inclinación vital que define al hombre, como ‘tal’ o ‘cuál’. Con todo, habría que preguntarse junto con Antonio Marino si el carácter de ciertos hombres, como el de Sócrates o Alcibiades, no pone de manifiesto que las almas no son puras sino que las disposiciones eróticas suelen estar mezcladas.

La cuestión es, en exceso, problemática. Tal como afirma Nehamas, el discurso pronunciado por Alcibiades “conecta a Sócrates con la descripción que hace Diotima sobre el objeto último del amor, es decir, con la Forma de la Belleza” (2010: 202). Al tomar la palabra, con la intención de arrojar luz sobre la naturaleza del hombre, el filósofo hace un encomio de *Eros*; el discurso de Alcibiades constituye el encomio del amor a la filosofía. Con todo, a diferencia de Nehamas, yo no me atrevería a sostener que “amar a Sócrates es amar lo que Sócrates en cuanto *erōs* ama: es decir, la posesión de la belleza, de la sabiduría y de la bondad. Amar a Sócrates es ser filósofo” (2010: 203), pues la sola existencia de Alcibiades es un poderoso contra-argumento de tal interpretación

Platón toma el deseo y el amor homosexuales como punto de partida desde el cual desarrollar su teoría metafísica; y es de particular importancia que él considera a la filosofía no como una actividad para ser perseguida en meditación solitaria y comunicada en pronunciamientos magistrales y solemnes por un maestro a sus discípulos, sino como un progreso dialéctico, que bien puede comenzar con la respuesta de un hombre mayor al estímulo ofrecido por un hombre joven, en quien se combinan la belleza corporal con la belleza del alma (Dover, 1978: 12).

Coincido con Mass en que “Sócrates no ofrece una *epistêmê* sobre el *erôs*, sino una ciencia en sí misma erótica: del mismo modo que sólo sabe de sexo quien lo practica, sólo sabe del ascenso quien asciende o va ascendiendo” (2013: 255). Empero, difiero de dicho intérprete cuando sostiene que la contemplación exige la renuncia al erotismo carnal. Si el filósofo fuera, por esencia, un asceta, carecería de sentido que Sócrates se presentara como alguien versado en el conocimiento del amor (τὰ ἐρωτικά).

En *El banquete*, Sócrates advierte que quien juzgará sobre la verdad de los discursos será Dionisos. En el nivel dramático, resulta evidente que el veredicto del dios favorece a Sócrates: él es el único de entre los presentes cuyo *Eros* lo conduce a un éxtasis que no le hace perder la cordura. A diferencia de Erixímaco y de Fedro, que evitan la embriaguez para conservar la salud, Sócrates es descrito como un hombre capaz de resistir el exceso, sin que por ello se olvide de la búsqueda permanente de la verdad. La estructura dramática de *El banquete* muestra que, si Sócrates persiste en la indagación de la naturaleza de *Eros* en vez de entregarse de lleno a la embriaguez, no es porque esté preocupado por su salud y considere que la filosofía es un placer inocuo, sino porque la investigación de la realidad es para el filósofo el más elevado placer.

Por otro lado, si el *Eros* del filósofo es más radical que el del amante de los cuerpos, ello se debe a que su anhelo no consiste en olvidar quién es; más bien en trascender sus propios límites. El *Eros* filosófico no desemboca en el olvido de sí, sino en el éxtasis contemplativo. El filósofo no es, por definición, no-amante en el sentido ordinario: su

experiencia es más amplia, abarca tanto el éxtasis del orgasmo como el de la contemplación silenciosa de lo eterno.

4. *EROS, POLIS* Y FILOSOFÍA

A diferencia de los dioses, los hombres no gozan de un poder ilimitado: su condición es precaria. Para resolver las necesidades humanas más inmediatas, no basta el esfuerzo solitario: es necesaria la asociación. Tal es la conclusión que se desprende del mito de los andróginos, puesto que al devenir insuficientes y quedar partidos por la mitad, los andróginos se transforman en seres políticos.

A causa de su limitación ontológica, la existencia humana es menesterosa. En todas partes, el hombre aspira a la autosuficiencia desde su insuficiencia. El propósito de la asociación no es otro que satisfacer las necesidades propias de la precaria condición humana; por lo cual dice Santo Tomás de Aquino que

es natural al hombre ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que a todos los otros animales, lo que demuestra las necesidades naturales. Pues a los otros animales la naturaleza les preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa por medio de dientes, cuernos y uñas, o al menos la velocidad para la fuga. El hombre, en cambio, no recibió nada de esto por parte de la naturaleza, pero en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella pudiese preparar todas estas cosas con el trabajo de sus manos; para lo cual un hombre solo no es suficiente (*La Monarquía*: I, 1).

Cuando el origen de la comunidad política se explica apelando exclusivamente a la necesidad, la distinción entre las agrupaciones humanas y animales desaparece. La causa de la reunión animal es el instinto que posibilita la conservación de la especie. De modo semejante a lo que ocurre con los animales, la comunidad humana surge de un impulso natural; pero a diferencia de estas últimas, permanece por el buen vivir. Lo anterior implica que “*La polis* es resultado no sólo de la limitación que distingue nuestra condición de ser; es también expresión de nuestro ser social y de la orientación natural de nuestra voluntad al bien. Por lo mismo, constituye el único escenario donde el

hombre puede desarrollarse plenamente, toda vez que por esencia es un ser social” (González Suárez, 2013b: 28).

Únicamente merece el nombre de comunidad humana, aquella que surge del acuerdo racional sobre la comprensión del bien y del mal. Ante la pregunta de si cabe concebir una filosofía política que se instaure “más allá del bien y del mal”, la respuesta de los antiguos es contundente: la cuestión a decidir es cuál es la mejor forma de organización humana, en orden a la realización de lo que cada comunidad juzga como el bien máximo. Una comunidad “más allá del bien y del mal”, en caso de existir, no sería humana.

La tesis central de la filosofía política platónica y aristotélica es que las comunidades humanas surgen cuando, en virtud de su naturaleza racional –llevados por un impulso natural–, los hombres ponen en común sus nociones sobre lo bueno y lo malo, a fin de generar acuerdos sobre la mejor forma de alcanzar la autosuficiencia y la autonomía. De acuerdo con Aristóteles, “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto, Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y todos los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (*Política*: 1253a 10-12).

Mientras las bestias conocen por instinto lo útil y nocivo para sí mismas, “el hombre tiene conocimiento en común de las cosas que son para vivir, como quien por la razón puede de los principios universales bajar a los conocimientos necesarios para la vida humana” (Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*: I, 1). Pero como el entendimiento humano no es infinito ni perfecto, “no es posible que un hombre solo alcance por su razón todas las cosas, y así debe vivir entre otros para que unos se ayuden a otros” (Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*: I, 1).

Tanto para Platón como para Aristóteles, la *polis* es semejante a un organismo natural; es una unidad orgánica

Integrada por diversos elementos, a cada uno de los cuales le compete una función propia, que se articula con la del resto. Así como el orden y la belleza que hacen a la naturaleza cosmos es el resultado del funcionamiento adecuado y armónico de las diversas entidades que la integran; la justicia de la ciudad es el resultado de que cada

uno de sus miembros realice de modo excelente aquella función que le es propia, en razón de sus inclinaciones y habilidades (González Suárez, 2013b: 28).

El hombre es por esencia político porque gracias a la asociación alcanza tanto la satisfacción de sus necesidades como la perfección de su ser. De acuerdo con la filosofía política clásica, solo formando parte de la *polis* el hombre está en situación de subsanar su ser carente a partir de la apertura al ser de los otros, con quienes se asocia con el propósito de realizar lo que juzga como bueno para todos; de suerte que es por la búsqueda del bien común que la ciudad deviene en comunidad. Así entendida, la comunidad política no tiene por origen el orgullo nacido del reconocimiento de la propia autosuficiencia –como en el caso de los andróginos– sino la aceptación de los límites del poder humano aunada a la idea de que la plenitud humana no se encuentra en la soledad silenciosa, sino en la acción política.

De acuerdo con las enseñanzas de la filosofía política clásica, la comunidad no es un mal necesario, sino el mayor de los bienes. Al cumplir de forma excelente con la tarea que conviene a su disposición natural, cada individuo colabora en la realización del bien común. Al obrar de tal modo se beneficia a sí mismo, y favorece la autosuficiencia de los demás.

Como ha señalado Hannah Arendt, entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado existe una clara diferencia. La *polis*, el espacio público por antonomasia, es el ámbito donde, a través del discurso y de la acción, los hombres se singularizan y, en casos afortunados, conquistan la inmortalidad. Por su parte, para que nada estorbe el encuentro de los amantes, son necesarios la soledad y el silencio del espacio íntimo.

En virtud de la oposición entre los intereses que definen al amante de los cuerpos y a quien busca la felicidad en la vida activa, resulta evidente la imposibilidad de entregarse por completo y de manera simultánea a la política y al goce sexual. Para el político, lo relevante es la discusión de los asuntos que conciernen a todos, que se relacionan con la autosuficiencia, la autonomía y la buena vida; para el amante, lo único que importa es el bienestar propio y el del amado.

La política es inconcebible sin el lenguaje. Como señala Arendt: “La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos

como ‘el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras’” (2009: 32). Palabra y acción política no pueden ser dissociadas, es por ello que “la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras” (Arendt, 2009: 32).

Por el contrario, debido a que no es algo apropiado para ser visto y escuchado por todos, el entrelazamiento de los cuerpos tiene lugar en silencio. La irrupción de la palabra señala la frontera que separa al yo del tú; el silencio permite la entrega amorosa. En palabras de Arendt: “Lo inapropiado, aquello que no es conveniente que sea visto y oído, es asunto privado. Hay numerosas materias que sólo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto es mostrado en público” (2009: 59).

De lo anterior se siguen dos conclusiones: 1. El ciudadano perfecto es el no amante; 2. El amante de los cuerpos es un mal ciudadano, por una razón muy sencilla: si bien es cierto que considera la autosuficiencia como un bien, tiene por un bien mucho más alto el goce sexual. Si el poder de *Eros* nos hace piadosos es porque cancela toda pretensión política y todo afán de inmortalidad. Así, luego de una lectura cuidadosa, resulta evidente que la ortodoxia del mito de los andróginos tiene por contrapartida el olvido de lo político.

Al hablar del *Eros* filosófico, Sócrates muestra que la pretensión del que ama la verdad es superar la insuficiencia de su ser gracias a la contemplación. Quien comprende el orden eterno de las cosas, reconoce que la perfección de la *polis* es su justicia; que esta última es una instancia del orden bello. Pues así como el orden y la belleza que hacen a la naturaleza *cosmos*, estos son el resultado del funcionamiento adecuado y armónico de las diversas entidades que la integran; la justicia de la ciudad surge cuando cada uno de sus miembros realiza de modo excelente aquella función que le es propia, en razón de sus inclinaciones y habilidades naturales.

Al aceptar que nadie escoge su alma (esto es, el tipo de erotismo que lo define como ‘tal’ o ‘cuál’), se torna evidente por qué “Sócrates describió la ‘vida examinada’ como el objetivo educacional central para la democracia” (Nussbaum, 2005: 50). De acuerdo con la antropología socrático-platónica, por naturaleza, cada individuo es más apto

que los demás para la realización de una cierta tarea y menos apto que muchos para otra.

La educación filosófica tiene por fin el descubrimiento de la disposición erótica, cuya identificación señala el camino a través del cual se alcanza la excelencia. Así entendido, “el amor es como un impulso creativo en el alma, es un impulso de eternidad buscada en la educación del amado, educación para la comunidad, educación para la *polis*” (Friedländer, 1969: 20). De tal modo, el derecho a la existencia de la filosofía ha quedado suficientemente justificado: “El conocimiento del bien por parte del filósofo es fuente de felicidad y de perfección para todos los hombres” (Colli, 2011: 74). Dicha perfección no se limita a un beneficio individual.

Una ciudad es justa cuando cada uno de sus miembros se conoce a sí mismo y hace lo que conviene a su inclinación erótica. La injusticia nace de la ignorancia acerca del tipo de hombre que se es. De ahí que, por solo señalar una consecuencia de la ignorancia de sí, sea necesario admitir que “los males de la democracia procedían de la facultad que cada individuo tenía de salir de la esfera que le competía para hablar de política, aun sin poseer ningún conocimiento particular sobre ella” (Colli, 2011: 36).

No obstante lo anterior, a fin de no concebir a la filosofía de forma ingenua, conviene tener presente lo siguiente: ser miembro de una comunidad política supone participar de la comprensión pre-reflexiva (no tematizada ni desarrollada) de la peculiar interpretación del ser, de lo divino, del hombre y de las cosas, que integran la visión del mundo que le es propia.

En razón de su carácter crítico, la filosofía no puede aceptar los dogmas que rigen a las comunidades. Como señala M. Nussbaum, “La tradición es un enemigo de la razón socrática” (2005: 39), porque la búsqueda de la verdad obliga a poner en tela de juicio las ideas y pre-juicios que garantizan una visión del mundo compartida. La filosofía constituye un peligro para la ortodoxia política y religiosa. En este sentido, no es gratuita la ridiculización que Aristófanes hace del filósofo en *Las Nubes* cuando “Describe la ‘Academia del Pensamiento’ de Sócrates como una fuente de corrupción cívica” (Nussbaum, 2005: 35).

Para quienes tienen un erotismo que los impulsa a la búsqueda de la verdad, la filosofía es fuente de los mayores bienes por cuanto

gracias a ella logran darle alcance al objeto de su deseo. En otro sentido, la educación filosófica es favorable para el ciudadano carente de disposición filosófica por cuanto someterse al escrutinio socrático hace posible la renuncia al dogmatismo y favorece el autoconocimiento; no obstante, quien es capaz de desprenderse de los prejuicios heredados de la tradición pero no posee la fuerza necesaria para conocer la esencia de las cosas, al entrar en contacto con la filosofía corre el riesgo de corromperse. Tal es el efecto que, en muchos casos, tiene el contacto con Sócrates: “los jóvenes cautivados se agrupan en torno a él y empiezan a imitarle” (Châtelet, 1973: 22). Que el valor de la filosofía es ambiguo, Sócrates lo sabe muy bien; es por eso que, haciendo gala de una fina ironía, luego de advertir a la asamblea ateniense sobre el crimen que cometerá al condenarlo a muerte, sostiene: “Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente” (Platón, *Apología*: 39b2-10).

CONCLUSIÓN

En el primer apartado de esta meditación se llegó a la conclusión de que, en palabras de Juliana González, “*eros* y *ánthropos* comparten la misma esencia; o mejor dicho, *la esencia humana, el ser propio o constitutivo del hombre es el eros*” (2007: 71). Afirmación donde el término *eros* debe entenderse en un sentido restringido: como fuerza que lleva a los hombres a sumergirse en el goce del entrelazamiento de los cuerpos. La enseñanza básica del discurso aristofánico es que el erotismo de los cuerpos es un fármaco cuya única virtud es hacer olvidar al hombre temporalmente su insuficiencia ontológica.

En el segundo apartado, al reflexionar sobre la relación entre *Eros* y *polis* en el discurso de Aristófanes, se hizo ver que el erotismo sexual conduce a la piedad, por cuanto refuerza la distancia entre el hombre y los dioses. El reverso de esa tesis es que la *polis* es un mal necesario, puesto que la pertenencia a una comunidad solo resulta deseable en la medida en que favorece la conservación de los amantes. Para el amante del placer, cuyo paradigma exalta el poeta, la política no es más que un mal necesario, de donde se desprende que no es en la esfera de lo

público ni en el ejercicio del logos donde se alcanza la felicidad; es en el silencio y en el olvido del encuentro carnal con el otro.

En el tercer apartado se mostró que, a diferencia del amante ordinario, el filósofo no pretende olvidar sino superar su insuficiencia ontológica. De acuerdo con Aristófanes, *Eros* “es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano” (Platón, *Banquete*: 189c9-189d3). Pero si olvidar no es lo mismo que superar nuestra limitación, de ello se sigue que, como da a entender el discurso de Sócrates, la verdadera cura para la enfermedad de nuestra condición faltante no es la suspensión efímera de la consciencia de finitud, derivada del placer sexual; sino el deleite de la contemplación de la totalidad, al que aspira la filosofía.

Finalmente, en el cuarto apartado se argumentó en favor del carácter ambiguo de la filosofía, que hace difícil decidir si es o no bien para la comunidad. Al propiciar el conocimiento de la totalidad, la filosofía dirige al hombre tanto a la comprensión del orden de la *polis* como al conocimiento de sí, que le permite desarrollar la excelencia que conviene a su disposición natural y contribuir en la construcción de una comunidad justa. No obstante, la filosofía constituye un peligro para quien, por tener una mala disposición para la reflexión y el autoexamen, al entrar en contacto con ella saca en claro que la ventaja derivada de su ejercicio es el rechazo de la tradición.

La dificultad de decidir cuál de los discursos corresponde de un mejor modo a la experiencia de ser hombre, si el de Aristófanes o el de Sócrates, puede dar origen a un falso planteamiento: a la tesis de que, por definición, el filósofo es ajeno al erotismo de los cuerpos. Frente a tal confusión, es importante tener en cuenta que, como Marino observa, a punto de morir, “cuando entran los amigos de Sócrates a su celda, él le pide a Critón que se lleven a Xantipa y su pequeño hijo. Pero si Sócrates fuese del todo indiferente al placer sexual, no tendría un hijo pequeño a los 70 años de edad” (Marino, 2004: 24).

Ni siquiera el filósofo es ajeno al poder de *Eros*; por el contrario, si la experiencia del filósofo es más completa que la del amante vulgar es porque, a diferencia de él, además de gozar de los placeres sexuales puede acceder al más alto deleite: la búsqueda de la verdad.

Al ocuparse de la educación de aquellos que muestran buena disposición e interés auténtico en hacer frente al enigma de la existencia, el filósofo les permite caer en la cuenta de que la principal responsabilidad y obligación del hombre es conocerse a sí mismo: saber quién es, a fin de descubrir la labor que le es propia dentro de la comunidad política a la que pertenece. En tanto psicólogo, el filósofo es el educador por excelencia.

Con todo, el alcance de la educación filosófica es limitado. Por cuanto Diotima le advierte que él no puede ser iniciado en “los ritos finales y en la suprema revelación” (Platón, *Banquete*: 210a) del amor, Sócrates sabe muy bien que no “puede hacer que sus discípulos y amigos también sean filósofos porque no puede compartir con ellos la visión que ha logrado de la verdad” (Marino, 2004: 28). A ello apunta el hecho de que, haciendo gala del arte de escribir, Platón haya hecho admitir a Sócrates que no era capaz de seguir a Diotima: ni la contemplación filosófica ni la místico-religiosa pueden ser inducidas. La única posibilidad que se abre ante el filósofo docente es intentar, denodadamente, educar a todos en la contemplación de lo bello y lo bueno, sin olvidar que los límites de la educación filosófica están marcados por el *Eros*.

De acuerdo con lo dicho por Sócrates, la justicia de la ciudad tiene por condición de posibilidad la contemplación de lo bello y de lo bueno. A su vez, acceder a dicha contemplación supone el impulso erótico que tiende a la visión de lo eterno. Es por ello que quien únicamente ama lo efímero posee un conocimiento parcial del bien: sabe que algunas acciones son buenas y otras no; pero desconoce la esencia del bien, lo que tiene por consecuencia la confusión del bien particular con el bien común. En última instancia, la injusticia no es otra cosa que ignorancia.

El veredicto de la *polis* con relación a la piedad y la justicia de Sócrates es una constante histórica: a los amantes del poder y del placer, les compete condenar la presencia del filósofo; a los amantes de la verdad, les toca honrar las enseñanzas de sus maestros y ser fieles herederos suyos.

REFERENCIAS

01. Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Argentina: Paidós.
02. Aristóteles (1994). *Metafísica* [numeración de Bekker]. Madrid: Gredos.
03. Aristóteles (1998). *Política* [numeración de Bekker]. Madrid: Gredos.
04. Bloom, A. (2001). The Ladder of Love. En S. Bernadete y A. Bloom, *Plato's «Symposium»* (pp. 55-177). Chicago and London: University of Chicago Press.
05. Châtelet, F. (1973). *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Editorial Labor.
06. Colli, G. (2011). *Platón político*. México: Sexto Piso.
07. Dover, K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
08. Friedländer, P. (1969). *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul.
09. González Suárez, L. (2013a). Finitud, erotismo y experiencia mística en San Juan de la Cruz. *Revista de Filosofía Open Insight*, (4), pp. 43-68.
10. González Suárez, L. (2013b). Origen y relevancia del cosmopolitismo antiguo. La influencia del estoicismo en la filosofía política de Martha Nussbaum. *Cuaderno de Materiales*, (27), pp. 25-45.
11. González Valenzuela, J. (2007). *Ética y Libertad*. México: UNAM-Fondo de Cultura Económica.
12. Guthrie, W. K. C. (1990). *Historia de la filosofía griega*, tomo IV. Madrid: Gredos.
13. Heidegger, M. (1996). *Carta sobre el humanismo*. México: Peña Hermanos.
14. Marino, A. (1995). *Eros y Hermenéutica platónica*. México: UNAM-ENEP Acatlán.
15. Marino, A. (2004). *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*. México: UNAM.
16. Mass, S. (2013). Eros platónico y amor a los muchachos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (48), pp. 145-268.
17. Möllendorff, P. (2009). Man as a Monster: Eros and Hubris in Plato's *Symposium*. En Th. Fögen and M. M. Lee, *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity* (pp. 87-109). Berlin and New York: Walter de Gruyter.

18. Nehamas, A. (2010). Traducción. Una introducción al *Simpósio* de Platón. *Ideas y Valores*, (143), pp. 189-205.
19. Nussbaum, M. (2001). The speech of Alcibiades: a reading of the *Symposium*. En *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (pp. 165-199). New York: Cambridge University Press.
20. Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. España: Paidós.
21. Platón (1958). Apología. En *Diálogos I* [numeración de Stephanus]. Madrid: Gredos.
22. Platón (1988). Banquete. En *Diálogos I* [numeración de Stephanus]. Madrid: Gredos.
23. Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en El banquete de Platón*. Barcelona: Herder.
24. Rivara, G. (2004). *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. México: UNAM.
25. San Martín, J. (2005). *Fenomenología y antropología*. Madrid: Lectour-UNED.
26. Santo Tomás de Aquino (1995). *La Monarquía*. Tecnos: Madrid.
27. Strauss, L. (1978). *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.
28. Strauss, L. (1980). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
29. Strauss, L. (1996). The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, (2), pp. 141-142.
30. Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.

LUCERO GONZÁLEZ-SUÁREZ. Licenciada, maestra y doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la UNAM. Realizó estudios de posdoctorado en la Universidad Iberoamericana. Es candidata a Investigadora Nacional del Sistema Nacional de Investigadores; profesora asociada de Tiempo Completo para la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, de la UNAM, en el área de Antropología Filosófica. Es autora de aproximadamente veinte artículos sobre temáticas antropológicas, fenomenológicas y éticas, publicados principalmente en revistas colombianas, españolas, chilenas y mexicanas, arbitradas e indizadas. Autora de los libros “¿A dónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz” y “Gocémonos, amado, y vámonos a ver en tu hermosura. Una fenomenología hermenéutica del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz” (ambos en proceso de edición).

El principio apropiación-seguridad. Hacia una propuesta de antropología filosófica desde América Latina

*The Appropriation-security Principle. Towards a Philosophical
Anthropology Proposal from Latin America*

ROBERTO MORA-MARTÍNEZ*

Recepción: 04/04/17
Aprobación: 13/11/17
Reenvío: 16/11/17

Resumen: El principio apropiación-seguridad que se presenta en esta investigación es una propuesta teórica estudiada en antropología filosófica; en esta se indica que entre las diversas causas que intervienen en el accionar de las personas se debe considerar la herencia biológica, la cual se constituye como una base en la que los seres humanos se apoyan para tomar decisiones. Por ejemplo, del legado natural, se exponen las acciones de los individuos que forman parte de un movimiento ciudadano en defensa de sus derechos.

Palabras clave: Apropiación-seguridad, Legado biológico, Lucha social, Razonabilidad.

Abstract: *The appropriation-security principle introduced in this research is a theoretical proposal studied in philosophical anthropology. It indicates that biological inheritance must be considered among the various causes that take part in the actions of people, which is constituted as a base on which human beings are supported to make decisions. For example, from the natural legacy, we expose the actions of the individuals who are part of a citizen movement in defense of their rights.*

Keywords: *Appropriation-security, Biological legacy, Social struggle, Reasonableness.*

* Universidad Nacional Autónoma de México, rmoramar@unam.mx

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación se expone una propuesta en el ámbito de la antropología filosófica: el principio apropiación-seguridad; en esta se sustenta la idea de que en el ser humano permanecen tendencias biológicas, las cuales se hacen presentes en las sensaciones que las personas experimentan, las cuales son consideradas, aunque no siempre de manera consciente, al momento de decidir sus acciones.

El principio apropiación-seguridad no trata de defender algún rasgo esencial de lo humano que lo diferencie de los restantes conjuntos de animales, tal como se ha pretendido con las nociones de razón, cultura, moral, uso de símbolos y signos, entre otras. De tal manera que la proposición expuesta en este trabajo consiste en explicar la manera sobre cómo es posible considerar los impulsos de controlar personas, animales, objetos e, incluso, lugares (apropiación) por la necesidad de sentirse a salvo (seguridad) de depredadores, clima y enemigos.

Así, se valora el desarrollo humano desde que formaba parte de pequeñas manadas sin apostarle a la bondad natural ni a la violencia, como propuestas explicativas del actuar de las personas. De tal modo que, se considera que en la lucha por la sobrevivencia, los hombres permanecieron como especie debido a su tendencia de proveerse de lugares que les sirvieron de refugio y protección, lo que les hizo sentir el efecto de salvación. El apropiarse les dio seguridad, constituyéndose de esta forma uno de los pilares que propició el desarrollo civilizatorio y cultural de la especie.

En el principio de apropiación-seguridad, se sustenta la idea a partir de la cual se afirma que en las decisiones humanas de la actualidad, intervienen tendencias naturales que orientan hacia la búsqueda de protección, transmitidas a través del legado biológico; aunque este último no es determinante, debido a que los seres humanos no están mecanizados y bajo el dominio de los instintos; sin embargo, la necesidad de sentir o vivir con resguardo, al momento de tomar una decisión, es uno de los primeros aspectos que las personas evalúan dentro de las múltiples opciones del contexto social que deben tomar en cuenta.

En este sentido, las decisiones personales son el resultado de la acción de los genomas en interacción con el entorno físico y social.

Para sustentar la propuesta en antropología filosófica, empleo, como ejemplo, el accionar individual que se presenta en las organizaciones sociales debido a que, en la mayoría de ellas, se hace evidente una lucha o competencia de ciertos individuos por controlar, integrarse u obtener beneficios de los movimientos ciudadanos.

LA EXPERIENCIA DE LA LUCHA SOCIAL

Para exponer la manera sobre cómo en el presente el ser humano se apropia de sus entornos en la búsqueda de seguridad, tomo como ejemplo el accionar de las personas que deciden formar parte de alguna agrupación. Esto último obedece a una serie de preguntas que me han sido formuladas de manera permanente, en las cuales solicitan orientaciones sobre el por qué hay pugnas por la obtención del liderazgo en las organizaciones de los ciudadanos de las clases trabajadoras, en ocasiones con violencia exacerbada. La respuesta obvia radica en los intereses, ya sean personales o grupales, pues obtener el principal puesto de dirección implica conseguir beneficios, prerrogativas y oportunidades para otorgar empleos y, con ello, conformar un equipo leal, cuya misión consiste en mantener al dirigente en su sitio. El mejor ejemplo está en los partidos políticos.

Desafortunadamente, la lucha por el control grupal también se presenta en las organizaciones sociales, las cuales surgen por la necesidad de combatir u oponer resistencia a las decisiones que afectan el bienestar de un grupo de personas, con la intención de imponer límites a los abusos del poder. Estas agrupaciones supuestamente, o en el mayor de los casos, se caracterizan por la búsqueda de la democracia, evitar imposiciones de cualquier tipo y el establecimiento de consensos.

Asimismo, consideré oportuno indagar en las recientes orientaciones que tienden a señalar que la conducta humana surge de la relación de la genética en interacción con el entorno físico y social, para ofrecer una respuesta sólida, alejada de una explicación centrada en los intereses inmediatos de las personas. Esto adquiere relevancia, por el hecho de que el humano no siempre está consciente de que las actitudes o acciones emprendidas tienen una base en el legado biológico, aunque este último no es determinante. Como lo señala Matt Ridley, quien explica que no se trata de señalar cómo los genes guían o determinan

la conducta humana, sino, más bien, consiste en “la naturaleza por vía del ambiente (Nature via Nurture [...]). Los genes están concebidos para dejarse guiar por el entorno” (Ridley, 2010: 12), por lo que entonces es oportuno abordar la pregunta: ¿qué es el legado biológico?

EL LEGADO BIOLÓGICO COMO NECESIDAD DE APROPIACIÓN Y SEGURIDAD

En primer lugar, debo señalar que el principio apropiación-seguridad se sustenta en diversas investigaciones, las cuales señalan que compartimos similares rasgos de conducta con los grandes simios, ello como parte de nuestra herencia animal. En opinión de Frans de Waal, tanto el ansia de poder, la violencia, el engaño y la manipulación, al igual que la generosidad, el altruismo y la solidaridad (cfr. De Waal, 2007), forman parte de nuestro comportamiento.

Para De Waal, la naturaleza humana se puede comprender como parte de un intenso matrimonio de las conductas de afán de poder y brutalidad (representadas por el chimpancé), así como de la amabilidad y el erotismo (caracterizados por el bonobo); todo ello como parte de nuestro legado biológico. En este sentido, me interesa destacar otra actitud heredada: la tendencia humana a estar protegido. Así, se ha transmitido de generación en generación una función corporal que impulsa al ser humano a salvar la vida, tanto individual como social, lo que le brinda la sensación de seguridad; empero, para experimentarla debe transformar el entorno, adecuándolo a sus necesidades.

Por tanto, la apropiación de los lugares que sirven de protección, se puede decir, forma parte del factor evolutivo de la especie humana. Por lo que entonces no es dable dejar de lado el factor miedo como parte del legado biológico, ya sea como dispositivo de defensa ante el peligro o como impulso para la supervivencia, pues el temor también conforma nuestra herencia, debido a que, desde los primeros tiempos, la latente posibilidad de morir constituye el máximo peligro a evitar.

Entonces, es oportuno considerar que la vida en estado natural era y es altamente insegura, por lo cual esta se puede enmarcar dentro de los factores principales que impulsaron a los humanos a buscar refugios, zonas de seguridad y descanso. Lugares que al ser propicios para escapar de los depredadores, así como de las inclemencias de tiempo,

como el frío y la lluvia, se constituyeron en zonas de asentamiento, primero temporales y, posteriormente, permanentes. En ese sentido, dicho temor, como las actitudes señaladas por De Waal, se han transmitido hasta el presente, con cambios sustanciales claro está.

Uno de los principales anhelos de la humanidad es la seguridad, aunque no siempre los sujetos estén conscientes de ello. De tal modo que, a partir de la sensación de sentirse a salvo, las personas pueden enfocarse en otros aspectos de su existencia, aunque difícilmente la experiencia de seguridad es duradera pues siempre hay nuevos retos que enfrentar, como lo indica Zygmunt Bauman, quien se refiere a problemas actuales en materia de política, pero cuyas palabras son útiles para este trabajo:

El librarnos de lo que de momento nos mortifica más nos produce alivio, pero ese respiro es, por lo general, efímero, puesto que la condición “nueva y mejorada” rápidamente desvela sus propios aspectos displacenteros, previamente invisibles, y produce nuevos motivos de preocupación (Bauman, 2009: 13).

En opinión de Bauman, la seguridad sin libertad equivale a esclavitud y, por otra parte, la libertad sin seguridad equivale a estar abandonado y perdido. Por tanto, la inicial necesidad humana de tener un refugio ha trascendido hasta el presente: en primer lugar en el hogar, el cual es uno de los territorios de mayor importancia; en segundo lugar, las zonas de trabajo, sitios en donde las personas pasan una buena parte de su tiempo, debido a que conforman la base que permite la obtención de recursos para el bienestar de la familia, constituyéndose así en otras áreas que requieren ser apropiadas.

Es importante expresar algo más sobre el hogar y las zonas laborales. Así, la casa debe ser considerada como el refugio principal, la morada que brinda bienestar y calma, en donde están los seres amados, por lo que no solo debe ser un lugar que se habita, sino un sitio donde se vive con plenitud. Por otra parte, el trabajo es el área donde se intercambia el trabajo humano, ya sea de transformación (físico) o de creación (intelectual) por dinero, el cual representa cierto grado de riqueza que se puede intercambiar por los bienes necesarios, o en otras palabras, por el salario, que es un pago en físico que representa cierta cantidad de

valor de intercambio para adquirir alimentos, ropa, servicios como luz y agua. Debido a la importancia de ambos lugares, es que el ser humano tiende a apropiárselos, a sentirlos suyos.

De tal modo que, si una persona no puede tener una fuente de ingresos, entonces será muy difícil y a veces imposible que pueda brindar seguridad a él y a su familia, por lo que debe buscar la manera de proveer lo necesario, ya sea a través de buscar empleo, brindar sus servicios de manera independiente o, en el caso de haber sido despedido por reformas laborales, organizarse para exigir la reivindicación de sus derechos, que es el asunto que nos ocupa, debido a la necesidad de señalar algunas actitudes, como la lucha por el control del movimiento social o por el poder que, como señala De Waal, es una actitud que compartimos con los grandes simios. Empero, en mi opinión, el fondo que es necesario considerar es la tendencia humana a buscar seguridad, apropiándose de los sitios que la brindan.

En este punto surge una pregunta cuya respuesta sirve de orientación para que se comprenda la propuesta expresada en este trabajo: ¿por qué el ser humano debe estar en la búsqueda de su seguridad y de la tendencia a la apropiación? Para responder, me apoyo en las ideas de Arnold Gehlen.

EL SER HUMANO COMO ENTE INACABADO

Una propuesta que me orientó acerca de por qué el ser humano busca lugares en los cuales refugiarse y sentirse a salvo ha sido expuesta por Arnold Gehlen, quien en su libro *El hombre* señala que este es un animal inacabado, no fijado con firmeza, en un doble sentido: en primer lugar porque tiene la tarea pendiente de generar una interpretación de sí mismo, esto es, dotar de un sentido a su existencia. En segundo lugar, porque su morfología no está especializada hacia ningún medio ambiente como los demás conjuntos de animales; sin embargo, ello no implica incapacidad, pues resarce sus carencias “mediante su capacidad de trabajo o el don de la acción; es decir, con sus manos y su inteligencia” (Gehlen, 1987: 38).

En esta línea de ideas, los humanos no tienen medio ambiente sino mundo, el cual presenta una sorpresiva e irracional serie de impresiones; estas son reducidas a una serie de centros concretos gracias a

la acción de las manos; de los cuales, incluso puede hasta retirarse, lo que no ocurre con los demás animales. De tal modo, es un ser abierto que “apunta a la acción por la mutación práctica y previsoras de las cosas desde el punto de vista del medio” (Gehlen, 1987: 49), por lo que siempre encuentra nuevas variaciones para poder vivir mañana.

En este punto, es importante citar *in extenso* a Gehlen, debido a que señala una interesante idea sobre la manera como el ser humano trabaja por su sobrevivencia:

En todas las acciones del hombre ocurren dos cosas: domina activamente la realidad que está a su alrededor, cambiándola en algo que sirve a la vida, ya que no hay precisamente condiciones existenciales naturales adaptadas por sí mismas, fuera de él o porque las condiciones de vida naturales no adaptadas son insostenibles para él. Y, por otro lado, selecciona, sacándola de sí mismo, una jerarquía complicadísima de operaciones, “establece” en sí mismo un orden estructural del poder hacer, que está en él como pura posibilidad y que ha de ir sacando de sí mediante adiestramiento propio con su propia industria, actuando incluso contra los gravámenes internos. Es decir, la esencia de las capacidades humanas, desde la más elemental hasta la más alta, es desarrollada por él en polémica con el mundo, mediante su industria propia, y esto en la dirección de un sistema de pilotaje y coordinación de las operaciones, en la que la auténtica capacidad vital no es alcanzada hasta que pasa largo tiempo (Gehlen, 1987: 41-42).

La cita de Gehlen es útil para afirmar que, al dominar el entorno en algo que sirva a la vida, el ser humano inicia su apropiación del mundo por la necesidad de sentir seguridad; así, el legado biológico es valioso.

Para explicar la idea anterior, es importante citar a Christoph Wulf, quien escribe que el cuerpo “se encuentra en el centro de los procesos de aprendizaje con los que los hombres transforman su entorno” (Wulf, 2008: 17). En su opinión, para comprender el carácter performativo de la cultura, es insoslayable la referencia a la escenificación y realización del cuerpo, ya que a partir de su morfología se apropia del mundo, a través del

significado antropológico de procesos miméticos en los cuales el ser humano vuelve a ganar para sí el mundo en su representación a través de la imitación creativa y, en esa medida, se apropia ese mundo como suyo. En los procesos miméticos se crea, transmite y transforma la cultura (Wulf, 2008: 17).

La cita de Wulf se puede relacionar con la propuesta de Gehlen, debido a que ambos señalan la importancia del cuerpo, y por ende del legado biológico con el que el ser humano nace; empero, no hay que olvidar la importancia de la experiencia social señalada por Ridley, debido a que también es un factor que contribuye a moldear las decisiones de las personas.

En este sentido, los seres humanos no actúan solo con decisiones impulsivas, de carácter emocional, por lo cual hay que considerar los intereses, las razones personales o motivaciones sociales, además de la multiplicidad de situaciones que se pueden presentar en las que posiblemente la persona se encuentre obligada a elegir lo contrario a su beneficio; es decir, que en las movilizaciones sociales los individuos pueden decidir formar parte de las bases, se colocan a la cabeza porque no tenían otra opción, fueron elegidos en asamblea o se unieron voluntariamente para obtener beneficios. Estas constituyen algunas de las opciones que se pueden elegir al momento de integrarse a un conjunto social en defensa de su bienestar.

Una vez que se expusieron las ideas que sustentan el principio apropiación-seguridad, es oportuno analizar las circunstancias en las que se suscitan las organizaciones de ciudadanos, debido a que estas constituyen el escenario en el cual, en mi opinión, se representa en buena medida cómo la necesidad de sentirse a salvo y adaptado es un aspecto de gran importancia en el actuar humano.

EL SURGIMIENTO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

En el penúltimo párrafo del inciso anterior, se expusieron algunos casos por los cuales una persona decide ingresar a una movilización social y, de ser posible, dirigirla. Por tanto, estoy considerando como ejemplo principal las organizaciones ciudadanas que surgen por necesidad, esto es, que brotan de manera espontánea como reacción a una ley,

reforma o política pública que afectó los intereses de un determinado sector de la sociedad, por lo cual deben movilizarse para defenderse y reivindicar los derechos perdidos.

Es obvio que la experiencia de los movimientos ciudadanos es tan diversa como el número de organizaciones surgidas; sin embargo, en México es posible señalar un patrón de actividades que se realizan:

1. Los afectados inician con reuniones o asambleas, en las cuales se expone el problema y se inicia con la organización de los afectados.
2. Creación de comisiones para analizar el problema y proponer soluciones.
3. Se procede a la manifestación pública a través de mítines, marchas, plantones y, recientemente, bloqueos.

Uno de los principales problemas manifiestos de dichas organizaciones es la falta de experiencia de los participantes, lo cual repercute directamente en las propuestas de negociación, ya sea por mala calidad de estas o, definitivamente, por su ausencia; además de la dificultad para crear una organización sólida, de lo que se deriva la carencia de un programa político. Ahora, es cierto que no todos los movimientos sociales deben tener dicho programa; sin embargo, no se debe olvidar que se aborda el caso de las organizaciones de personas que sus intereses laborales han sido dañados.

Es oportuno mencionar un aspecto que dificulta el desarrollo de los movimientos sociales, principalmente en la etapa de creación de comisiones. Este es, que al conflicto inicial por lo general se suman una serie de dificultades de otra índole, las cuales también se deben solucionar debido a que forman parte del malestar de las personas. Por este motivo, se llegan a establecer agendas de hasta veinte o treinta problemas a resolver, lo cual dificulta su accionar pues todos los apremios anteriores se quieren resolver en ese mismo movimiento. Así, no está de más apuntar que todo ello dificulta la obtención de logros, pues además hay que considerar la previa experiencia de los gobiernos, los cuales saben que alargando el conflicto, no concretando ninguna solución, es como muchas veces logran obtener el triunfo, pues las movilizaciones se desgastan por los problemas internos.

En relación con las líneas finales del anterior párrafo, es necesario señalar la lucha que se suscita por el control del movimiento. Ello debido a que la búsqueda de seguridad en algunos individuos, y en no pocas ocasiones, se transforma en la tendencia a obtener poder, por lo que, si logran colocarse como dirigentes, desvirtuarán el camino debido a que ya no les interesa el bienestar de la mayoría.

No es ningún secreto que en gran parte de los movimientos ciudadanos acontece una competencia por el liderazgo; sin embargo, sí acontece que quienes se colocan en los puestos de dirigencia obtienen prerrogativas que las hacen extensivas a hijos, familiares, amistades, etc. no siempre de manera impositiva o por engaños, pero que se otorgan beneficios a personas que inicialmente no formaban parte del movimiento, es indudable.

Es justo señalar, con base en el principio apropiación-seguridad, que el ser humano al esforzarse por su bienestar empieza a adaptar los lugares y las circunstancias a sus necesidades, no siempre a manera de un individualismo egoísta o caciquil, sino como manifestación de la herencia corporal que lo impulsa a ello; de ahí la importancia que se le concede al legado biológico. Empero, como se señaló, este último no determina las decisiones humanas, pues entran en juego otros elementos como las circunstancias sociales sobre las que se debe razonar y valorar moralmente si se desea optar por lo mejor para los afectados.

Para las personas que forman parte de las organizaciones sociales es de suma importancia reflexionar cuáles son los factores que se deberían valorar para decidir las acciones que provocarían más beneficios que perjuicios, por lo que analizar cómo piensa o razona el ser humano es de suma importancia, pues en ello se establecen los aspectos fundamentales para considerar si se está optando por lo más correcto para las personas o si se eligen las iniciativas que traen beneficios individualistas.

LA RAZÓN Y LA RAZONABILIDAD

En este punto, es oportuno meditar una pregunta: si las personas buscan el poder cuando forman parte de las organizaciones de ciudadanos, ¿ello implica que todos son o serán corruptibles? Definitivamente no, porque la diversidad del comportamiento humano no permite

establecer ningún patrón, muestra de ello es el increíble número de muertes de líderes de asociaciones en México y América Latina. Así, en relación con el punto anterior, al establecer la búsqueda de seguridad como antecesora de las tendencias de apropiación egoísta o de afán de poder, se afirma que las personas que ingresan por primera vez a las organizaciones sociales lo hacen sin ningún plan establecido, por lo que de acuerdo a las circunstancias personales y comunitarias es como se moldeará su carácter y sus intereses.

Sin embargo, a pesar de que es posible corromper a las personas, el ser humano no está instalado en el reino del desorden y la violencia. Aún se está muy lejos de experimentar un mundo en caos, por lo que es posible confiar en que los individuos que conforman las organizaciones realmente puedan velar por el bienestar social, y no solo por el individual.

Desafortunadamente en la actualidad, debido a las reformas neoliberales, el ser humano —alejado de los privilegios del poder económico y político— ha experimentado más miedo y dolor al ver carecer a sus familias de insumos básicos, de ahí que algunos busquen mantener su seguridad enfrentando los sucesos que afectan el bienestar de su vida cotidiana. Dicha seguridad la pueden obtener de dos modos diferentes:

1. Luchando en conjunto para que la mayoría de los implicados logren tener el mayor de los beneficios posibles.
2. Negociando de manera individual, obteniendo jugosos beneficios particulares, dejando a los demás con paupérrimos logros o sin alguno.

La actitud que el individuo adopte depende de la historia de vida, lo cual implica la educación familiar y la instrucción escolar, entre otros ámbitos de experiencia individual como fracasos, logros, anhelos no cumplidos, así como los cumplidos, que servirán de base para tomar decisiones.

En este sentido, el ideal en artículos como el presente consiste en postular la formación de sujetos conscientes de la importancia que tiene vivir en comunidad, como lo han postulado un número considerable de propuestas pedagógicas; sin embargo, a pesar de la excelente formación que una persona pudiese recibir tanto en lo familiar como en lo escolar, hay que meditar sobre las circunstancias sociales en las

cuales se debe decidir, pues estas pueden ser adversas a la realización de los mejores propósitos humanos o, también, por qué no, favorables.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que entre los seres humanos hubo, hay y habrá grandes diferencias, que difícilmente permitirán, sino es que imposibilitan definitivamente, que pueda existir una adecuada práctica de valores como los de solidaridad, justicia, respeto, etcétera, lo cual no impide la posibilidad de mejorar la convivencia social

Entonces, para comprender el actuar humano, hay que estimar más factores que los principios morales e, incluso, que los mecanismos biológicos. En este punto es necesario reflexionar sobre otros ámbitos que también conforman lo humano: la razón y el espíritu, que deben ser pensados en unidad con el cuerpo. En este sentido, es necesario replantear o revisar la visión dualista espíritu, “*res cogitans*”, y materia, “*res extensa*”, o “mente-cuerpo”.

Al reflexionar sobre la necesidad de avanzar sobre la visión dualista de oposición, considero valioso señalar que la formulo desde un horizonte de unidad humana, esto es, razón-inteligencia/materia-cuerpo/espíritu-alma, que conforman un conjunto indivisible y positivo. Con esto quiero significar que no es posible que el cuerpo perciba una sensación física sin que haya uso de la razón, e incluso una experiencia espiritual, tal vez mínima. Incluso al contrario, esto es, que en una vivencia espiritual, el cuerpo y la razón también obtienen sensaciones.

En este punto es dable citar a Luis Villoro, ya que en él encontré ideas con base en las cuales puedo señalar la importancia de avanzar sobre el esquema dualista espíritu-cuerpo, pero sobre todo porque permiten comprender la manera como el ser humano debería valorar, para optar por las acciones que beneficien a las mayorías sociales.

Luis Villoro, en el escrito “Lo racional y lo razonable”, apunta la erosión que ha sufrido el concepto de la razón ilustrada, la cual ya perdió su *status* de inmovible, pura, desinteresada y universal; sin embargo, señala que el concepto de razón no ha dejado de tener importancia, aunque debe ser reformado.

Con la intención de sustentar una idea de razón diferente, Villoro cita al filósofo hispano José Ortega y Gasset quien en su libro, *El tema de nuestro tiempo*, escribió la importancia de emplear el sentido de una “razón al servicio de la vida”. Desafortunadamente, señala Villoro, Ortega nunca aclaró cuál era esa vida a la que debía servir. Debido a

esa omisión, el pensador mexicano tomó la decisión de profundizar en las características que cumplieren con ese servicio. Así, Villoro plantea dos preguntas:

1. ¿Cómo “sirve” la razón en nuestra “vida”? O, en palabras más simples: ¿Para qué queremos ser racionales?
2. ¿Qué características debería tener la razón para cumplir esa función? (Villoro, 2013: 206).

Para Villoro es fundamental exponer que se ha dejado de emplear el término de *razón*, identificándolo como principio insustituible para la obtención de una certeza indudable. Por ello, denomina ‘razonables’ a las opciones adecuadas para alcanzar algún objetivo:

a todas la creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza, y “razonable” a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo “razonable” es pues una especie del género “racional” (Villoro, 2013: 208).

De tal modo que lo ‘razonable’ se puede considerar como una hipótesis o conjetura, si está respaldada en razones, “aunque no pueda aseverar su verdad con seguridad” (Villoro, 2013: 209). Entonces lo ‘irracional’ serán aquellas decisiones impulsivas; y lo ‘no razonable’, las convicciones emotivas. Sin embargo, más adelante regreso a este último tema, pues desde mi punto de vista, hay que matizar lo ‘no razonable’.

Para Villoro el conocimiento se sustenta en una razón incierta, de ahí la importancia de esgrimir varias razones para orientarnos en el mundo. Por ello, en cada campo es ‘razonable’ buscar aquellas bases asequibles y útiles para apoyar la verosimilitud de las creencias. De ahí la importancia de destacar que en ciencias sociales y humanidades no es posible aspirar a concretar razones sin contradicción.

En este sentido, las convicciones morales, políticas y religiosas son razonables a pesar de ser refutables; no obstante, a pesar de que puedan ser cuestionadas, ello no limita o impide su racionalidad, debido a que esta se fundamenta en “fines realizables y pone en obra los me-

dios conducentes a realizar esos fines” (Villoro, 2013: 212).¹ Asimismo, afirma que:

Las preferencias contrarias sobre valores pueden ser ambas racionales; pero no pueden traducirse ambas en normas universalmente válidas. Están sujetas a decisiones personales de vida y éstas son forzosamente no universalizables. Para decidir, en segundo lugar, tenemos que atender a las circunstancias en que se da la conducta (Villoro, 2013: 214).

Para resolver el problema de las preferencias contrarias, es importante citar otro texto de Luis Villoro, *El poder y el valor*, en donde escribe “Lo que demuestra que un valor no es objetivo, sino relativo a un sujeto, es que responde solamente a su deseo, a su estimación exclusiva y no puede, por lo tanto ser compartido” (Villoro, 1998: 60). De tal modo, un valor es deseable, de manera comunitaria, solo cuando no depende de los intereses de un individuo. Sin embargo, como señalé, hay que considerar las abstracciones filosóficas, pues a pesar de que Villoro haya indicado que

El poder por sí mismo está obligado a restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación. No podría subsistir sin ella. Al desearse por sí mismo corrompe tanto a quien lo ejerce como a quien lo padece. [...]

Quien pretenda que la política consiste en la búsqueda del poder por sí mismo, tiene que sostener [...] que el fin de la república no es el bien común, sino la predominancia del fuerte sobre el débil, esto es, la injusticia (Villoro, 1998: 83).

¹ Por otra parte, Villoro señala que lo razonable no puede imponer un paradigma, y admite que la racionalidad es múltiple. Empero, en esta última se pueden estimar dos opciones: “la racionalidad instrumental, que versa sobre los medios eficaces para un fin, y la racionalidad de fines, que concierne a los fines más valiosos. En el concepto de razonabilidad esa distinción tiende a difuminarse. En efecto, la conducta razonable sigue los dictados de una virtud epistémica: la prudencia (la frónesis aristotélica). Y la prudencia presenta dos caras: por un lado, procura elegir entre los fines posibles el más conveniente en una circunstancia dada; por el otro, determina los medios más adecuados para lograr ese fin, pero éstos son más o menos eficaces según el fin elegido; y la prudencia no puede, por consiguiente, pretender en todos los casos el mismo grado de eficacia” (2013: 213-214).

A la cita de Villoro es oportuno agregar que, así como hay diversidad y heterogeneidad humana, también existen diferentes grados de poder y numerosas maneras de concebir mejores formas de convivencia: una de ellas ha sido la República; otra, el socialismo; así como el anarquismo, etcétera. Propuestas que fueron diseñadas para establecer armonía social, no para dominar a las personas.

Que algunos sujetos quienes tienen un grado considerable de poder político corrompan las propuestas de organización apuntadas en el párrafo anterior, obedece a aspectos personales, esto es, a las circunstancias de vida que ellos permitieron les afectaran, convirtiéndolos en seres egoístas. Por tanto, no basta con postular teóricamente los mejores valores, con las intenciones de que ello es suficiente para que sean adoptados por los individuos; también es necesario tomar en cuenta los aspectos subjetivos, como el miedo, el deseo de seguridad y la tendencia de apropiación, además de anhelos y deseos, ámbitos que el ser humano debe evaluar cotidianamente. Por tanto, en la toma de decisiones, las personas no se pueden alejar de sus emociones.

Con base en la propuesta de Luis Villoro, según la cual “una decisión moral supone alternativas de acción posibles y, a menudo, conflictos entre conductas igualmente racionales” (Villoro, 1998: 214), es posible señalar que una acción moral a nivel social implica deliberar con base en razones contrarias, las cuales se deben evaluar.

El debate consiste en determinar qué es lo más razonable. De acuerdo con Villoro se debe recurrir a dos criterios: 1. Los propios proyectos generales de vida, 2. las personales preferencias de valores; pero, evitando los impulsos emocionales egoístas. Sin embargo, como lo he señalado, el ser humano debe concebirse como una unidad de lo emocional, lo racional y lo espiritual, por lo que no es posible que en el ámbito de lo social exista una decisión humana que no esté basada en emociones, y que con base en ellas esgriman razones, aunque no sean las correctas para una mayoría o un grupo informado. Debido a ello, es de suma importancia decidirse por acciones que contribuyan a la vida comunitaria, pues gracias a la cooperación se logró la sobrevivencia de la especie.

En este punto, el principio apropiación-seguridad se constituye como la postulación de que, si bien es cierto en el ser humano –como en los grandes simios– hay tendencias de obtención de poder, estas

presentan contrapesos como la empatía y, en el caso de esta investigación, la búsqueda de seguridad se debería comprender como uno de los impulsos que contribuyó a que, de manera comunitaria, las personas lograsen sobrevivir a las inclemencias de animales y climas.

Con la intención de puntualizar lo expuesto: las decisiones sociales contrarias, basadas en emociones, son parte constituyente de los razonamientos en la vida cotidiana, aspecto que mantiene a las personas en cierto grado de división y confrontación, las cuales no son absolutas, debido a que sin la socialización, esto es, sin la cooperación para la supervivencia de la especie, la humanidad hubiese desaparecido.

Para apuntar la importancia de la socialización, es justo citar a Frans de Waal, citado por Hola Chamy (2013), quien hizo una analogía con los primates en la cual indicó que:

Los humanos, tal como nuestros parientes simios, evolucionamos en pequeños grupos donde la cooperación se volvió fundamental. Tal como ellos, también, ser sensible a las necesidades, intenciones y ánimos de nuestros pares se volvió una necesidad vital.

Así, la cooperación para la subsistencia de la especie no tiene nada que ver con un mandato superior, sino con el desarrollo evolutivo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Tomando en cuenta el legado biológico del ser humano, se acepta la propuesta del desarrollo evolutivo de la especie, en el que muchos patrones de conducta aún se observan, evidentemente con cambios como los señaló Matt Ridley, pues los genes están preparados para colaborar con el entorno. De esta manera, los esquemas de comportamiento se han adaptado a las modalidades de interacción social actual.

En este trabajo, al considerar la propuesta de apropiación-seguridad se destaca el temor a la vida, pues en esta hay muy pocas garantías de prosperidad segura. Por otra parte, el mundo actual se está volviendo más inseguro, debido a la serie de reformas neoliberales que alejan los avances que en materia de bienestar laboral se habían alcanzado en el siglo pasado.

Debido al temor y a la necesidad de sentir tranquilidad, los seres humanos han buscado apropiarse de todas aquellas zonas, áreas, lugares, etcétera, que les permitan sentirse bien. De ahí que la propuesta de apropiación-seguridad se aplica a las personas, debido a que todos buscan sentirse a salvo. Desafortunadamente, en algunos dirigentes sociales, la seguridad se ha transformado en la búsqueda por el poder para beneficio personal.

Por último, los seres humanos pueden experimentar las sensaciones de la teoría de apropiación-seguridad; sin embargo, no todos las experimentarán de la misma manera e intensidad, por ello está en cada uno evitar que el egoísmo individualista continúe avanzando, así cada integrante de las movilizaciones, al tener conocimiento de que está interactuando con personas que se pueden corromper, deberá buscar el establecimiento de acuerdos y programas políticos, además de mecanismos de control que impidan el lucro materialista en los sujetos.

REFERENCIAS

01. Bauman, Z. (2009). *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil*. 3ª ed. [traducción de J. Alborés]. México: Siglo XXI.
02. De Waal, F. (2007). *El mono que llevamos dentro* [traducción de A. García Leal]. Barcelona: Tusquets.
03. Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. 2ª ed. [traducción de F. C. Vevia Romero]. Salamanca: Sígueme.
04. Hola Chamy, C. (2013). *La moral humana viene de los simios*, BBC Mundo. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/05/130523_ciencia_moral_viene_de_los_simios_ch.
05. Ridley, M. (2010). *Qué nos hace humanos* [traducción de T. Carretero e I. Cifuentes]. México: Taurus.
06. Villoro, L. (1998). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional.
07. Villoro, L. (2013). Lo racional y lo razonable. En *Los retos de la sociedad por venir*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
08. Wulf, C. (2008). *Antropología. Historia, cultura, filosofía* [traducción de D. Barreto]. Barcelona: Anthropos/UAM.

ROBERTO MORA-MARTÍNEZ. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha escrito diversos capítulos de textos, artículos para revistas nacionales e internacionales, así como las obras: *La fuerza del mito de lo gaucho: fundamento del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada* (2010), *Temas y problemas de la filosofía latinoamericana* (2012) y *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor* (2015).

Las filosofías naturales: el desarrollo de la ciencia en la época alejandrina

*Natural Philosophies. The Science Development
in Alexandrian Era*

JOSEFINA TORRES-GALÁN*

Recepción: 27/06/17
Aprobación: 28/11/17
Reenvío: 30/11/17

Resumen: El interés del hombre por conocer y entender el funcionamiento y la posibilidad de modificar la naturaleza lo llevó de la contemplación a la acción científica desde tiempos antiguos. El objetivo de este artículo es recrear, desde nuestra actualidad, el pensamiento original de los científicos griegos, sin olvidar que según Ricoeur (citado por Chartier, 2005: 71) de la acción de pensar nace el pensamiento crítico; además, mientras abordamos esa época histórica, establecemos una sutil crítica. La propuesta consiste en repensar las condiciones sociales, políticas, culturales y económicas enfrentadas por los intelectuales griegos para lograr los descubrimientos, inventos y el desarrollo científico –bases de la ciencia moderna– al tiempo que rescatamos la presencia de las mujeres científicas.

Palabras clave: Ciencia, Alejandría, Pensamiento crítico, Actitud científica, Ámbito socio-cultural.

Abstract: *The interest of men in knowing and understanding nature, its function and the possibility to modify it, led them from contemplation to scientific action since ancient times. The aim of this paper work is to recreate, from our current reality, the original thought of Greek scientists without forgetting that according to Ricoeur (Chartier, 2005: 71), from the action of thinking, the critical thought is born, establishing that, while we study this historical period, we are also laying a subtle criticism. The proposal is to rethink the social, political, cultural and economic conditions faced by the Greek intellectuals to achieve the discoveries, inventions and scientific development, basis of modern science, while we recover the presence of women scientists as well.*

Keywords: *Science, Alexandria, Critical thought, Scientist attitude, Socio-cultural environment.*

* Universidad Autónoma del Estado de México, josietoga@hotmail.com

En el punto medio entre el cosmos y el microcosmos, el hombre trata de encontrarle un sentido a todo esto.

C. E. Swartz

INTRODUCCIÓN

Las ciencias han estado presentes desde la aparición del hombre sobre la Tierra. La curiosidad de conocer su entorno lo ha llevado continuamente a percibir, entender y comprender el funcionamiento de la naturaleza y su propio cuerpo. Sigue esta misma curiosidad para satisfacer su necesidad de lograr la interpretación de los sucesos cotidianos hasta vislumbrar, desarrollar y generalizar una ideología/filosofía adaptada a cada sociedad y época.

Las ciencias han estado sujetas a dos tipos de circunstancias: a) las internas, donde el interés de estudiar la naturaleza, los animales, las plantas, las rocas, etc. llevan al hombre hacia un proceso ontológico de la ciencia, para explicarse los principios que la fundamentan (cfr. Mendieta, 2017); y b) las externas o sociales, como los aspectos sociales, económicos y, especialmente, los políticos de los cuales depende al establecerse como un avance en la resolución de problemas previstos que afectan a la comunidad (cfr. Kuhn, 2004: 29).

La recuperación realizada en la etapa helénica, de los registros de cualquier tipo de avance científico de los griegos antiguos y de los conceptos orientales, fue de tal importancia que dio inicio a la historia de la ciencia hasta convertirla en una disciplina “que relata y registra esos incrementos sucesivos y los obstáculos que han inhibido su acumulación” (Kuhn, 2004: 21).

Aunque la denominación de *ciencia y tecnología* es relativamente nueva, consideramos que la praxis de cada ciencia se refleja en el avance tecnológico alcanzado en los pueblos y comunidades de la Antigüedad. Entre esas sociedades se distinguen la helénica, especialmente la conceptualizada por los científicos alejandrinos, que vieron en ellas una gran área de desconocimiento susceptible de ser comprendido y transmitido.

En este artículo veremos en el primer apartado la evolución ideológica vivida en el siglo IV (a. n. e.)¹ como una génesis científica para la humanidad; continuaremos con la aparición de las *filosofías naturales*, antecedente directo de las ciencias que nos permite hacer la presentación en dos áreas científicas: las ciencias duras en “Contando, midiendo, calculando”, y las ciencias naturales en “Conociendo a la naturaleza y a sí mismos”, terminando ambos apartados con las aportaciones científicas de las mujeres en el siglo III.

GÉNESIS DE LAS CIENCIAS

Durante el siglo IV antes de nuestra era (a. n. e.) algunas ciudades griegas de Asia Menor vivieron la transformación del pensamiento sobre la naturaleza y el mismo hombre; surgió una reflexión positiva acerca del funcionamiento de la primera y la concepción antropológica del ser humano, dando paso al *logos* liberado del mito: la filosofía.

Usando la metodología histórica, los intelectuales empezaron a reconocer, saber o estudiar los datos acumulados relativos a una cultura urbana que les permitió la creación de disciplinas cimentadas en las anteriores etapas, originando el eclecticismo alejandrino característico de esta época.

En este contexto histórico destacamos que a la muerte de Alejandro en el año 323 a. n. e. su reino fue dividido en tres monarquías: los ptolomeos, los seléucidas y los macedonios. De nuestro interés es la dinastía ptolemaica, iniciada con Ptolomeo Sóter, quien dio origen a la cultura helenística (ver imagen núm. 1), fue continuador de las innovaciones culturales alejandrinas y brindó sostén económico a las instituciones, como el Museo de Alejandría y la Biblioteca de Pérgamo; ambos espacios resguardaban “salones docentes presididos por los eruditos eminentes de la época, colecciones científicas y la mayor biblioteca que el mundo griego hubiera visto jamás” (Cheilik, 1985: 136); estas condiciones fueron favorecedoras de un elitismo intelectual, y permitieron dar a la escritura características formales, perfeccionaron el manejo técnico del lenguaje haciendo a un lado la espiritualidad, al grado que el tema tratado era lo menos importante.

¹ Por tratarse de un estudio de carácter científico se usara la denominación antes de *nuestra era* (a. n. e.).

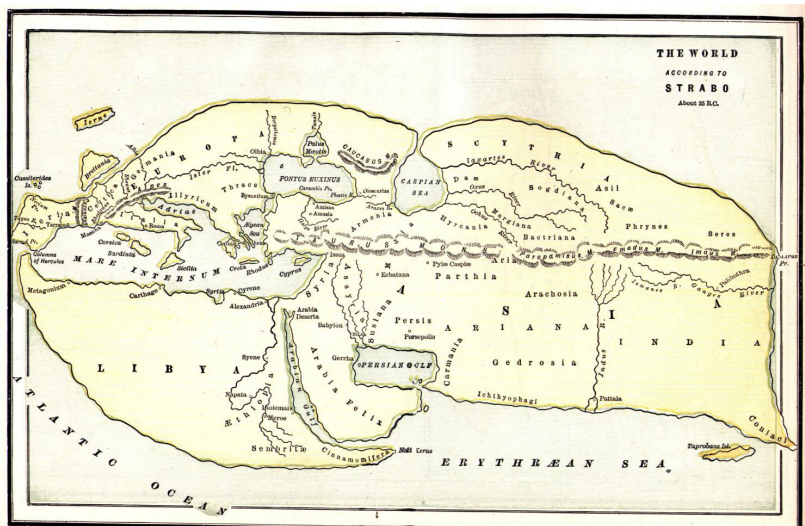


Imagen 1. *El mundo según Strabo en el año 25*. Ubicación de Alejandría (Cram, 2015).

Con estas condiciones fueron reelaboradas las obras de literatura, filología, teatro, historia y poesía que conocemos actualmente, *v. g.* las famosas *Ilíada* y *Odisea* divididas en 24 libros por Aristarco de Samotracia (215-145 a. n. e.), *Sobre los sucesores* por Jerónimo de Cardia (354-250 a. n. e.), las *Argonáuticas* por Apolonio de Rodas (295-? a. n. e.) y de nuestro especial interés, *Aetia*, en la cual Calímaco de Cirene (305-240 a. n. e.) fusionó prácticas tradicionales con los inicios de las filosofías naturales (que posteriormente se llamarán ciencias), entre otras muchas. La hermenéutica utilizada por estos intelectuales combinaba la concepción religiosa imperante con la magia cotidiana para explicar cualquiera de las ciencias, incluso representándolas en la pintura, la escultura o la arquitectura para distinguir lo verdadero de lo fantástico sobre la génesis del Universo y la humanidad misma, estableciendo las bases para renovar el conocimiento heredado y “al mismo tiempo que la cultura se difunde, también se asimila” (Xirau, 1995: 84).

Esta sociedad admiradora de la cultura, tolerante de las diferencias religiosas y aglutinante de diferentes razas, no podía dejar fuera de la educación a las mujeres, sobre todo al considerar que algunos de los primeros alejandrinos llegaron con las influencias socrática, pitagórica

o platónica –estaban acostumbrados a estudiarlas en sus escuelas–,² por lo que se ha considerado como borrada o invisible la presencia femenina en el *Museum*.

El *Museum* es considerado como “la primera universidad [...contaba con] aulas de lecciones, instrumentos astronómicos, salas de disección, jardines botánicos y zoológicos” (Hull, 1981: 93); tenía como función principal la formación de literatos, matemáticos, astrónomos y médicos, o sea cuatro facultades; resalta la ausencia de la filosofía. El erario real cubría los gastos necesarios para la enseñanza e investigación, además del salario que permitía a los profesores disfrutar de un alto nivel de vida (llegando a formar una nómina de más de cien personas); circunstancias que favorecieron la contratación de los mejores intelectuales de esa época. Hull (1981: 94) agrega que:

Durante siglos estuvieron en el *Museum* o en relación con él los hombres de ciencia más distinguidos del mundo civilizado, ya fuera como estudiantes, como maestros o como corresponsales. Podemos llamar a esos hombres “los alejandrinos”.

Como heredero ideológico de las filosofías de los griegos clásicos, especialmente de la filosofía religiosa-política de Pitágoras de Samos³ (582-500c. a. n. e.), el *Museum* recibió, desde su fundación, a las mujeres interesadas en formarse en cualquiera de las cuatro áreas mencionadas: literatura, matemáticas, astronomía y medicina. Fundada con una visión política para desvanecer el poder ejercido en Atenas, Alejandría se formó como una ciudad-estado multirracial, situación que favoreció la convivencia de hebreos, griegos, atenienses y egipcios bajo la helenización de la vida cotidiana entre comerciantes, filósofos, artistas, médicos, administradores, poetas griegos y macedonios, en su mayoría.

La actividad filosófica generó la curiosidad acerca de los sucesos que se desarrollaban en el entorno del ser humano de manera continua,

² Se han encontrado referencias a 65 filósofas en las obras de la Antigüedad, junto con varias mujeres dedicadas a las matemáticas alrededor del año 200 a. n. e. (Mozans, 1974: 137, *apud* Alic, 1991: 38).

³ Conocido como *filósofo feminista*, en su escuela de Crotona había cerca de 30 mujeres, entre profesoras y estudiantes. La Academia de Platón también formó mujeres como Lastenia y Axiotea que estudiaron filosofía natural, en tanto que Areté de Cirene estudió y enseñó ciencia natural, filosofía moral y ética (Alic, 1991: 40).

repetitiva y tangible. La reflexión proporcionaba al filósofo la posibilidad de conocer la *téchne* en “un intento racional de explicar los fenómenos” (Eggers, 1991: XVII) y el quehacer cotidiano a través de una hermenéutica capaz de organizar y sistematizar esos nuevos conocimientos con propensión para establecer los conceptos básicos de un saber con validez universal. El conocimiento por sí solo no les era útil, por lo cual se buscó una presunción que llevará a través de afirmaciones o negaciones hacia una hipótesis coadyuvante en la comprensión trascendental vinculante de ese *objeto* con la realidad, y su transformación mediante la experimentación científica.

Entonces, el solo hecho de haber establecido un punto de partida hacia una nueva manera de aprehender el *objeto de conocimiento* lo llevó a convertirse en sujeto cognoscente, propietario de un saber especializado, diferenciándolo de otra persona con un distinto horizonte apriorístico con el cual realice el acercamiento al mismo objeto de conocimiento.

El primer director del *Museum* fue un egipcio⁴ quien se dedicó a impedir choques violentos entre el escepticismo científico griego y los sentimientos religiosos egipcios. Asimismo, este espacio académico auspició el progreso de la ciencia “con asombroso brillo y gran vigor” (Hull, 1981: 94) desde su fundación entre los años 300 y 282 a. n. e. hasta el año 100 a. n. e. aproximadamente, en un primer periodo, para retomarlo durante el siglo IV.

La Biblioteca de Alejandría fue uno de los espacios más apreciados por la gran cantidad de rollos y papiros que contenía para la consulta de los estudiantes y profesores. Se estima que resguardó cerca de 600 000 volúmenes durante los reinados de Ptolomeo I Sóter y Ptolomeo II Filadelfo, y llegó a los 700 000 para el año 48 a. n. e.; hacia el final de esta dinastía, con Cleopatra, sumaba un aforo de 900 000 ejemplares. Aunque no se tiene la certeza de que los nombres de los directores o bibliotecarios principales⁵ sean correctos, se han difundido algunos aportes tales como la sistematización por temas, la clasificación como

⁴ No existen registros confiables con los nombres de funcionarios y profesores, pero sí de los bibliotecarios.

⁵ Se presume que dirigieron la Biblioteca durante la primera etapa del helenismo: Zenódoto de Éfeso de 282-260 a. n. e.; Calímaco de Cirene de 260-240 a. n. e.; Andrónico de Rodas de 240-230 a. n. e.; Eratóstenes de Cirene de 230-195 a. n. e.; Aristófanes de Bizancio de 195-180 a. n. e.; Apolonio Eidógrafo de 180-160 a. n. e.; Aristarco de Samotracia de 160-121 a. n. e.

metafísica de los escritos de Aristóteles, la elaboración del primer mapa basado en datos científicamente comprobados, entre otros. Asimismo, es posible atribuirles la creación de la filología como ciencia dirigida al estudio de la gramática y el lenguaje utilizado; al igual que la consideración de algunas ciencias (física, astronomía, biología, matemáticas, medicina, ingeniería y geografía) como parte de la filosofía, siendo conocidas como *filosofías naturales*.

LAS FILOSOFÍAS NATURALES

A pesar de carecer de un espacio específicamente dedicado a la enseñanza de la filosofía, el principal interés de los científicos alejandrinos fue, precisamente, la filosofía con el fin de acercarse al concepto de *humanidad* sin tener que realizar cosas manuales o prácticas; sin embargo, existieron algunos de ellos que enfocaron su curiosidad a conocer al hombre y la naturaleza de manera física, así como entender su funcionamiento, composición y desarrollo.

Para facilitar esta individualización en cada área de curiosidad o interés personal de los filósofos, se hicieron dos grandes divisiones en las filosofías naturales: aquellas dedicadas a la observación de la naturaleza con variables de acuerdo a los sujetos, y las susceptibles de exactitud. Entre las primeras se agruparon el conocimiento de las plantas, los animales y el hombre mismo; en tanto que al segundo grupo pertenecían aquellas que tenían como base a las matemáticas.

Las matemáticas generaban mayor interés como base para entender la física, y con esta a la geografía, seguida por la astronomía; aunque no dejaban de tener fervientes seguidores, por ejemplo, los apasionados por la naturaleza viva como el hombre mismo, los animales y las plantas, los cuales se comprometieron en el conocimiento de la medicina, la zoología y la botánica.

La reproducción de los escritos heredados o rescatados de griegos y bizantinos, así como de las traducciones al árabe, sustentó la creación y difusión de nuevas teorías en las cuales se aplicaban los estudios recientes; además, se crearon métodos y programas de observación sistemática para resolver los problemas en cada una de las áreas, gracias a la influencia aristotélica y a “las tendencias atenienses que favorecieron el escepticismo” (Hull, 1981: 96).

Hull (1981: 96) atribuye a la comprensión o *epistème* de la infinitud de los problemas científicos y a la paciencia mostrada por varias generaciones el surgimiento de la mentalidad equilibrada de los alejandrinos, que da el significado al término *scientia*, recogido e interpretado así posteriormente por los romanos. Este significado está directamente relacionado con los conceptos de Aristóteles acerca de la división en “tres filosofías teoréticas: matemáticas, física y teología” (Eggers, 1991: XX) que pueden estar integradas por el movimiento, la materia y la forma indivisibles e inobservables de manera separada.

Los alejandrinos están considerados en dos periodos: el primero con el nacimiento del *Museum* y los ptolomeos en los siglos III a I a. n. e., y la última etapa hacia el siglo IV cuando se vivió “un pequeño renacimiento científico” (Alic, 1991: 58), por lo que se considera un espacio entre ambos en el que no se reconocen avances científicos.

CONTANDO, MIDIENDO, CALCULANDO

La observación del mundo físico, de todo aquello capaz de ser cuantificado a través de nuevas metodologías, hizo posible la modificación de las experiencias previas sobre los espacios conocidos y difundidos hasta entonces por la comunidad científica.

La investigación sobre cuestionamientos acerca de la composición y la interacción de diferentes entidades en el funcionamiento del Universo, susceptibles de ser analizados desde su actividad o movimiento matemático tenía, como hemos dicho antes, gran aceptación entre los intelectuales porque les proporcionaba información idónea en el avance del conocimiento; basándose en la obra heredada adquirían la capacidad de transformar el mundo y la teoría utilizada hasta ese entonces, sin olvidar que “las nuevas invenciones de teorías no son tampoco los únicos sucesos científicos que tienen un efecto revolucionario” (Kuhn, 2004: 29) en el orden filosófico imperante en la sociedad.

Euclides (330-275 a. n. e.) fue el primer director de la sección de matemáticas del *Museum*; como alumno se vio influido por la metodología platónica, especialmente en la creación de su axioma; su enseñanza estuvo basada en la misma teoría, y sus investigaciones lo llevaron a la publicación de su obra magna *Elementos* que era apta para

la organización lógica de los teoremas ya conocidos, constituyendo el sistema deductivo utilizado hasta nuestros días.

Sin embargo, las matemáticas empezaron a ser útiles únicamente para los eruditos y para aquellos interesados en el área con la finalidad de utilizarla en otros estudios como la astronomía y la geografía; aún estaban en camino a fortalecerse como la ciencia básica exitosa para el desarrollo de otras áreas dedicadas a la medición de distancias geográficas o al cálculo de las siderales.

Tanto los matemáticos como los astrónomos alejandrinos poseían un espíritu abierto hacia el sentido de las proporciones geométricas y una gran agudeza en la observación del entorno geográfico y del universo. Estas condiciones intelectuales sentaron las premisas para que Aristarco de Samos (310-230 a. n. e.) manifestara la insignificancia astronómica de la Tierra, la inmovilidad del Sol y el movimiento de aquella alrededor de este, con lo cual permitió que Eratóstenes (276-194 a. n. e.) realizara los primeros cálculos de la circunferencia terrestre, trazara el mapa del área mediterránea conocida y desarrollara un calendario con 365 días más seis horas que fue usado hasta el siglo XVI en la mayoría del mundo occidental, mientras que el resto lo implementó dos siglos después.

La astronomía griega vivió un estupendo avance con las aportaciones de Hiparco de Nicea (190-120 a. n. e.); sobre este, a su imaginación científica se agrega la precisión de la observación y el registro de sus descubrimientos en la bóveda celeste, pues “aunque no elaboró una teoría” (Hull, 1981: 119), contribuyó de manera consciente para que pudiera elaborarse en el futuro. En la elaboración de mapas utilizó paralelos y meridianos por primera vez (ver imagen núm. 2).

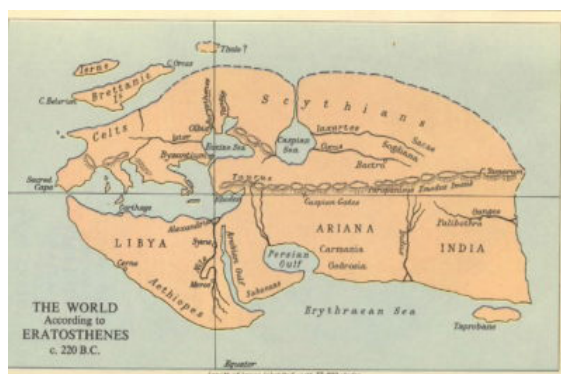


Imagen 2. *El primer mapa de Eratóstenes (220c. a. n. e.)*. Recuperado de www.globalmediterranea.es/evolucion-del-mapa-del-mundo-cartografia/.

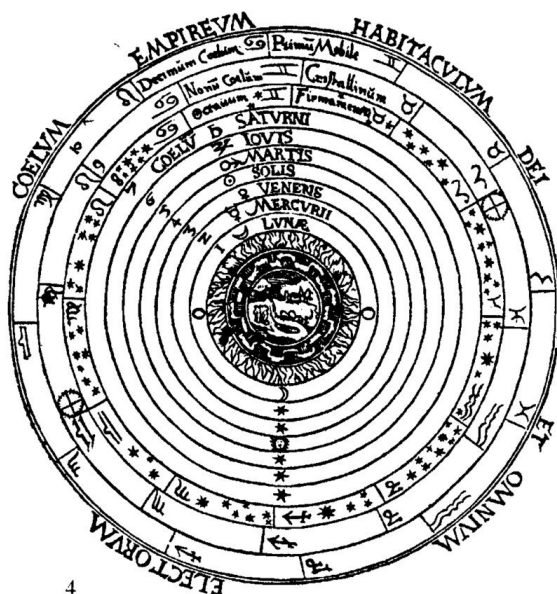
Mientras que, desde las matemáticas, Arquímedes de Siracusa (287-212 a. n. e.) incursionó en la ingeniería, la aritmética, la física y la geometría resolviendo hábilmente las mediciones de “figuras limitadas por líneas y superficies curvas” (Hull, 1981: 107) con el método de *exhaustiones*⁶ hasta lograr el valor de π ; en tanto que Apolonio de Pergea (260-200 a. n. e.) se dedicó a la geometría cónica para transmitirla con el avance idóneo en manos de los astrónomos, además de que investigó y aportó métodos analíticos con coordenadas a la geometría.

La ciencia posterior a los alejandrinos tomó estos avances como fundamento para la realización de una ciencia a favor de la humanidad, con aplicaciones técnicas benéficas y la construcción de paradigmas de “una ciencia madura [capaz de] comprender cuánto trabajo de limpieza [es necesario] para la ejecución de dicho trabajo” (Kuhn, 2004: 52), y considerar el mínimo esfuerzo realizado hasta lograr el adelanto o progreso necesario para determinar los hechos como constantes físicas.

Entre los periodos de florecimiento alejandrino, durante el siglo I, destaca la presencia de Claudio Ptolomeo (100-170) como matemático interesado en la geografía y la astronomía, de las cuales produjo la *Sintaxis matemática*, que por la traducción árabe es conocida como *Almagesto*, compilación de los anteriores avances griegos en el

⁶ Inscripción de polígonos regulares en una circunferencia, de manera que entre más polígonos acepta la circunferencia puede perderse la línea recta.

área matemática-astronómica (ver imagen núm. 3), utilizada como base para la cosmología hasta la aparición del modelo heliocéntrico de Nicolás Copérnico (1473-1543), con algunas modificaciones de acuerdo a la influencia de las teorías pitagóricas como, por ejemplo, el uso del círculo como figura perfecta en el modelo de la bóveda celeste de Hiparco.



4

Imagen 3. Sistema ptolemaico.

Recuperado de <http://www.viajesconmitia.com/2010/03/27/los-mapas-de-petrus-apianus/>.

Herón de Alejandría (10-70), otro de sus colegas, se interesó en los usos prácticos de la ciencia sin mucho éxito, ya que las condiciones socioeconómicas de la época estaban basadas en el trabajo de esclavos y no en la técnica. Su idea de una turbina activada por vapor fue el embrión para la transformación de la energía térmica en mecánica; sin embargo, “el ingenio y el genio de los científicos alejandrinos no podía[n], pues, llevar a una civilización industrial para la que faltaban bases económicas, sociales y técnicas” (Hull, 1981: 110).

Los primeros precursores del álgebra moderna aparecen a finales del siglo III; estos son Papo (290-350c.) y su maestro Diofanto de Alejandría (200/214c.-284-298c.), quienes plantean y utilizan un lenguaje idóneo, especialmente dedicado a la expresión de la relación entre los números: el lenguaje algebraico con elementos lingüísticos que no posee el lenguaje común. El tema del álgebra tiene otra importancia en el desarrollo del saber humano:

la conexión entre el lenguaje y el desarrollo del pensamiento [que nos permite expresarnos de manera concreta y breve, con precisiones significativas] mediante una selección y una combinación oportuna de los procedimientos lingüísticos ordinarios (Hull, 1981: 131-132).

Y, para concluir con este apartado, es indispensable reconocer la presencia femenina, especialmente de Hipatia (370-415) durante el breve renacer de la ciencia alejandrina en el siglo IV. Aunque “durante quince siglos se pensó que Hipatia era la *única* mujer de ciencia en la historia” (Alic, 1991: 58) solo es posible decir que su vida está documentada de mejor manera que la de otras mujeres científicas, por lo que es considerada como símbolo de la extinción de la ciencia antigua.

Asimismo, es probable reconocerla como la representante y heredera de las mujeres griegas y romanas de la Antigüedad dedicadas a las ciencias en el siglo V a. n. e., recordadas como *filósofas naturales*; por ejemplo, Aglaonice de Tesalia, astrónoma que predijo varios eclipses tanto solares como lunares; la pitagórica Perictione, una excelente matemática; o la platónica Axiotea que asistió a la escuela disfrazada de hombre y posteriormente se desempeñó como maestra de Física; igualmente es pertinente considerar a Teano de Crotona⁷ (siglo VI a. n. e.) como la primera mujer matemática griega, así como a Cornelia Scipio (96-68c. a. n. e.) y Julia Domna (170-217) desempeñadas como geómetras y filósofas.

Hipatia dedicó su vida a la enseñanza de la filosofía, la mecánica, las matemáticas y la astronomía en “escuelas diferentes para paganos, judíos y cristianos” (Alic, 1991: 59) ya que el *Museum* había perdido la importancia de antaño –en algunas ocasiones impartía las clases en su

⁷ Discípula y esposa de Pitágoras.

casa—; obtuvo un nombramiento oficial para transmitir las doctrinas de Platón y Aristóteles, entre otras.

Su casa también fue utilizada como centro de reunión de los intelectuales para sus sesiones sobre “cuestiones científicas y filosóficas” (Alic, 1991: 59). Los textos utilizados en sus clases eran de su autoría —el de álgebra tuvo una gran importancia—; posteriormente, le sigue su comentario dividido en 13 libros acerca de la obra de Diofanto, *Aritmética*, ya que su concienzudo estudio de las ecuaciones diofánticas le permitieron resolver múltiples conflictos, así como proponer soluciones y plantear nuevos problemas.

Entre sus intereses se encontraban la mecánica y la tecnología práctica, por lo que diseñó instrumental científico, por ejemplo, un destilador y aparatos para medir nivel y densidad del agua, así como el astrolabio plano (ver imagen núm. 4) para determinar “la posición de las estrellas, los planetas y el Sol, y para calcular el tiempo y el signo ascendente del zodiaco” (Alic, 1991: 61).

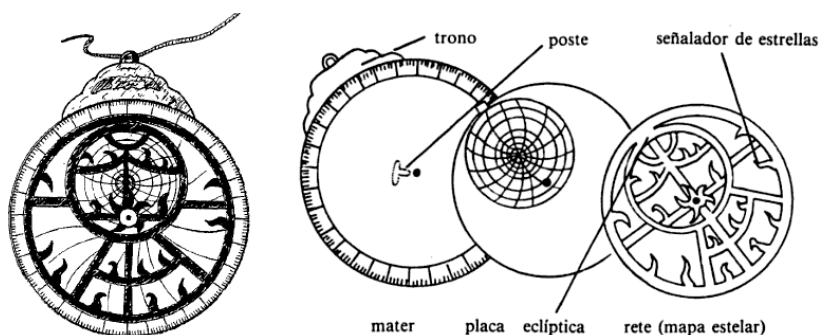


Imagen 4. Componentes de un astrolabio plano.

Recuperado de <https://francisthemuleneu.wordpress.com>.

El progreso de la ciencia alejandrina estuvo sostenido por una gran cantidad de hombres y algunas mujeres —a las que se les permitió acercarse a las escuelas— interesados por el descubrimiento del mundo y la bóveda celeste apoyados en las matemáticas. Ese interés favoreció el nacimiento de las ciencias, hoy llamadas *duras*, a partir de la filosofía, y apoyadas en la libertad imperante en la ciudad-estado de Alejandría.

CONOCIENDO A LA NATURALEZA Y A SÍ MISMOS

La aproximación cultural de los griegos con los hebreos, atenienses y egipcios dio auge a la medicina alejandrina. Los saberes y aplicaciones de las plantas, la teoría de la herencia, la anatomía comparada y la embriología de Empédocles de Agrigento (495-430 a. n. e.) influyeron a Aristóteles (384-322 a. n. e.) y Teofrasto (372c.-288 a. n. e.); sin olvidar las teorías hipocráticas y la aportación del conocimiento egipcio sobre las drogas medicinales y la cirugía.

El *Corpus hippocraticum*⁸ fue uno de los cimientos de la medicina desarrollada por los *physicos*, que junto con las disecciones ampliamente desarrolladas, dieron un rápido progreso en el conocimiento del cuerpo humano. La práctica de las vivisecciones representó un gran paso en el conocimiento de la anatomía; sin embargo, no logró grandes avances en el estudio de la fisiología.

Entre los primeros médicos anatomistas responsables de la facultad estaban Herófilo de Calcedonia (335-280 a. n. e.) quien, contra las teorías aristotélicas, “sostuvo que el cerebro es el centro de la inteligencia” (Hull, 1981: 123) y que la función del corazón está determinada por el pulso; logró la descripción de meninges, plexos coroideos, formación venosa –*Prensa de Herófilo*–, cuarto ventrículo, membranas oculares –córnea, coroides y retina–, duodeno, etc. En tanto que Erasístrato (304-257 a. n. e.) relacionó los nervios con el movimiento y con las sensaciones, diferenció las venas de las arterias –y atribuyó a estas últimas la función errónea de transportar aire–, asignó una semiología musical al pulso, consideró que el cerebro era el centro del intelecto y ubicó la existencia del alma en el cuarto ventrículo del sistema nervioso central.

Ambos realizaron las disecciones en cadáveres, y vivisecciones en delincuentes con pena de muerte, acciones permitidas por los ptolomeos al haberse liberado de prohibiciones anteriores; junto con sus estudiantes aplicaron la teoría hipocrática de la observación clínica que consistía en la elaboración de la historia personal previa a la enfermedad, así como el conocimiento del contexto físico en la vida cotidiana

⁸ Conjunto de aproximadamente cincuenta escritos atribuidos a Hipócrates.

del enfermo; creían y practicaban el equilibrio de los cuatro humores en el cuerpo humano: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema.

Aristóteles describió el *punctum saliens* (primer signo del embrión), el desarrollo inicial del corazón, los grandes vasos, la trayectoria del uréter, algunas diferencias entre venas y arterias; nombró a la aorta, defendió la dependencia respiratoria del feto en el útero materno y designó el desarrollo del embrión en este sitio. Sus escritos sobre anatomía le concedieron el título de *fundador de la anatomía comparada*, se le honra como el iniciador del tránsito de la medicina contemplativa hacia la observación y de las ideas a los hechos concretos.

Los adeptos a estos *physicos* se desinteresaron de la práctica médica y se orientaron hacia la erudición, por lo que aparece el grupo denominado los *empíricos* con Fílino de Cos (250c. a. n. e.) dedicado al conocimiento de la enfermedad y sus etapas: *aepsia* o síntomas generales de los humores crudos; *pepsis* o de los humores cocidos representados con fiebre, inflamación y maduración del padecimiento; y *crisis*, que se presentaba a los tres o cuatro días, y la enfermedad se enfrentaba a la naturaleza, eliminaba el exceso de humores secretando los excedentes de flema, sangre, bilis amarilla o negra de manera lenta (*lysis*), hoy conocidas como prepatogénica, patogénica subclínica, prodrómica, clínica de resolución.

La participación de los judíos fue muy activa en el progreso de esta ciencia, gracias a la política de tolerancia cultural ptolemaica y su aceptación a la versión del Antiguo Testamento de los *Setenta* o *Septuaginta* en los siglos III y II a. n. e., con lo cual favorecieron la aceptación de una “civilización predominantemente griega” (Hull, 1981: 125) aunado a la indiferencia hacia las supersticiones de los griegos; lo anterior facilitó la aprobación del arsenal farmacológico de los egipcios para adaptarlos en la medicina hipocrática-alejandrina.

Las drogas o medicamentos egipcios eran usados en la práctica médica desde hacía miles de años. De acuerdo con el filósofo Clemente de Alejandría (150-215c.), “los cuarenta y dos libros del conocimiento humano de los antiguos egipcios, incluían seis de contenido médico: 1. *La estructura del cuerpo*, 2. *Enfermedades*, 3. *El instrumental médico*,

4. *Remedios*, 5. *Los ojos y sus enfermedades* y 6. *Enfermedades de la mujer*⁹ (Nunn, 1996: 24).

La praxis médica egipcia conservó y heredó una terapia empírica tradicional en la cual era más importante aliviar los síntomas en lugar de atender y erradicar las causas de la enfermedad; asimismo, la cirugía egipcia que recibieron los alejandrinos estaba enfocada al tratamiento de heridas, suturas, reducción de fracturas y dislocaciones, “incisiones de abscesos y probablemente la remoción de pequeños tumores” (Nunn, 1996: 136), así como algunas formas de fisioterapia y reflexología.

El uso de drogas dedicadas a aliviar o disminuir los síntomas los obligó a apropiarse del conocimiento funcional de plantas, minerales y animales necesario para entender la eficacia y toxicidad de cada uno de los elementos, para aplicarlos de modo correcto y adecuado de acuerdo a la etiología hipocrática.

Se preparaba una gran variedad de drogas a partir de la herbolaria, generalmente con base acuosa, aunque no era raro que se utilizaran “vehículos como miel, leche, aceite, vino y cerveza” (Nunn, 1996: 140) a los cuales los alejandrinos agregaron el uso de aceite de oliva, castor y linaza; también se usaban otros elementos en calidad de medicamentos, como excrementos de gatos, aves, lagartijas, moscas¹⁰ y cocodrilo, este último como contraceptivo, mientras que el anterior servía para detener el llanto excesivo de los niños; la orina de una joven virgen como vehículo para disoluciones; la bilis de tortuga, cerdo o chivo para cataplasmas, que se conseguían con grandes dificultades; los remedios de origen mineral incluían sal, cobre, aluminio sulfatado, bicarbonato, óxido de hierro hidratado y sulfato cúprico, entre muchos otros y en varias combinaciones. Igualmente fueron adoptadas las formas de administración de los medicamentos: oral, rectal, vaginal, tópica, fumigación, ingerida y bebida.

Entre la farmacopea existían plantas que eran usadas como medicamento y alimento; por mencionar algunos ejemplos: el apio, las almendras, el melón, el trigo y el comino. Aunque se cree que narcóticos y sedantes como el opio, la marihuana y la mandrágora fueron usadas a partir de la nueva medicina, los médicos alejandrinos sabían

⁹ Descritos en los papiros Ebers, Hearst, Berlin y Chester Beatty. Traducción propia.

¹⁰ Debía ser recolectado al estar embarrado en la pared.

que “los analgésicos más efectivos contenían alcohol [como disolvente y] existen evidencias de que conocían y entendían [el proceso] de intoxicación” (Nunn, 1996: 158) de estas hierbas.

Se considera que la cirugía estaba incluida en el contexto de la medicina general, aunque la terapéutica es claramente egipcia; la mayor parte del instrumental quirúrgico pertenece al periodo alejandrino. Si bien existe la descripción del tratamiento de un hernia umbilical, es posible que los médicos alejandrinos ya supieran que “este tipo de hernia tiende a desaparecer cuando el paciente está recostado” (Nunn, 1996: 167); menciono esto solo como una muestra de tratamientos quirúrgicos indebidos relacionados a lesiones externas, por ejemplo, fracturas o ataques de animales.

Durante la grieta en la ciencia alejandrina, la única contribución a la medicina se dio con la práctica higiénica heredada de los hebreos, y en el año II Galeno de Pérgamo (130c.-210c.) retomó, reelaboró y moldeó las variantes de la medicina alejandrina en su praxis y sus obras.

Galeno consideró a la práctica como *Ars médica* o *tékhnê iatriké*, cuando el conocimiento de la enfermedad se tornó metódico y concretó la fuerza de la naturaleza en una ley; no obstante, continuaron con la terapéutica botánica-zoo-mineral junto con el uso de plantas mágicas, además consideraron la influencia astrológica. Las cuestiones empleadas para elaborar el diagnóstico tomaban en cuenta quién padecía la enfermedad y qué la producía, cómo y dónde fue adquirida; transita de lo empírico a lo racional y de lo causal a lo analítico.

Desde muy joven, Galeno adquirió los conocimientos sobre plantas, minerales, anatomía, fisiología, regímenes higiénicos y métodos preventivos. Gracias a su labor como médico de gladiadores logró una eficiente y eficaz reducción de dislocaciones, prolapsos de intestino, útero o recto, fracturas –y la consolidación de estas–, suturas abdominales y restauración sustancial de nariz, labios y orejas.

Dueño de una personalidad arrogante, Galeno se atrevió a decir:

He hecho tanto por la medicina como Trajano hizo por el Imperio Romano cuando construyó puentes y caminos por toda Italia. Soy yo, y solo yo, el que ha revelado la verdadera medicina. Hay que admitir que Hipócrates ya atisbó esta senda... preparó el camino, pero yo lo he hecho transitable (Panzarelli, 2008).

Sus obras se han dividido en aquellas que él mismo relaciona: *Sobre el orden de los escritos propios*, *Sobre los escritos propios* (ver imagen núm. 5), y entre las de *Orden sistemático*: *De contenido deontológico, filosófico-moral, polémico y general* (21); *Sobre los escritos hipocráticos* (20); *De contenido anatómico y fisiológico* (27), *patológico* (32) y *terapéutico* (21) y las *Pseudogalénicas* (27), de las que no es posible determinar que fueron escritas por él pero se le atribuyen por la filosofía y praxis médicas utilizadas.



Imagen 5. Libro de Primera Clase. *Naturaleza del cuerpo humano*.

Recuperado de https://hyfimedfmbuap.blogspot.mx/2008_01_01_archive.html.

La capacidad de razonamiento clínico y la reflexión filosófica de Galeno quedaron demostradas con los resultados obtenidos en los experimentos con animales y las experiencias adquiridas durante su práctica médica al vincularlos con el cuerpo humano, por lo cual su influencia perduró durante varios siglos, incluso es posible decir que en nuestros días se maneja tanto una farmacia como una medicina galénicas.

Igual que en el apartado anterior, me referiré a las mujeres involucradas en la ciencia, ahora en el proceso salud-enfermedad, en el cual estuvieron presentes desde etapas tempranas de la humanidad, ya

que “el dolor en cualquier parte del cuerpo humano ha existido desde siempre” (Torres, 2015: 141) y ellas tenían la posibilidad de acercarse a las plantas para descubrir sus capacidades sanadoras, pues los alejandrinos y las culturas helenizadas consideraban que las mujeres debían ser atendidas por mujeres en la enfermedad.

Aunque de acuerdo con Alic, (1991: 43) las capacidades intelectuales y aportaciones científicas de las mujeres eran menos importantes que su vida sexual, en las ciudades griegas trabajaban médicas y cirujanas de manera libre por largas temporadas, o eran restringidas a la práctica de la obstetricia en periodos de clamor misógino; además de su labor como yerberas y parteras.

Una de las primeras mujeres reconocidas como yerbera fue la reina de Caria, Artemisia II (410c.-351c. a. n. e.) (ver imagen núm. 6), conocedora de todos los tratamientos herbolarios utilizados por la medicina.



Imagen 6. *Artemisia II.*

Recuperado de <http://blogtabula.blogspot.mx/2015/04/artemisia-ii-la-del-mausoleo.html>.

Durante el siglo IV a. n. e. se vivió un periodo de misoginia que impidió a las médicas ejercer, entre ellas encontramos a Agnódice. En un testimonio de Higinio,¹¹ “hubo en un tiempo una ley que prohibía a las mujeres el estudio o el ejercicio de la medicina o de la curaciones, bajo pena de muerte” (Alic, 1991: 43) provocando la muerte de varias, ya fuera por enfermedad o por parto al negarse a ser tocadas por un hombre.

Agnódice (ver imagen núm. 7) fue alumna de Herófilo en Alejandría –se vestía de hombre para acceder a las clases, esto en el 300c. a. n. e.– con quien estudió medicina y obstetricia; al concluir su formación, no dejó sus ropas masculinas y ejerció con gran prestigio entre las aristócratas de Atenas. Sus colegas sintieron celos y “lo” denunciaron con cargos de corrupción, por lo que reveló su calidad femenina, “pero al hacerlo se volvió vulnerable a la persecución” (Alic, 1991: 44) por ser mujer y por ejercer bajo una personalidad falsa; al ser enjuiciada se manejó la posibilidad de pena de muerte, así que sus pacientes se manifestaron en la ciudad y ante los jueces, con lo cual lograron su libertad y licencia para ejercer como mujer.



Imagen 7. *Agnódice*.

Recuperado de <http://www.mujeresenlahistoria.com/2014/06/la-primera-ginecologa-agnodice-siglo-iv.html>.

Otro de los triunfos de esa manifestación fue la modificación de la ley para que las mujeres pudieran ejercer la medicina “con tal de que sólo trataran a mujeres” (Alic, 1991: 44), situación que prevaleció hasta el

¹¹ Historiador romano bibliotecario del emperador Augusto.

final de la época alejandrina. En el siglo I, Sorano de Éfeso (98-138) decía que las médicas debían atender exclusivamente a mujeres, por lo que escribió un texto de ginecología y obstetricia para que las estudiantes conocieran todas las ramas de la terapéutica –dietética, cirugía y medicamentos– dedicados a las mujeres.

Entre los pocos nombres que, por distintas obras, han podido rescatarse de mujeres dedicadas al ejercicio médico están Elefantis –o Filista– (siglo I), quien fue autora de varios libros sobre sexualidad y un tratado de cosmética, así como profesora en Roma; Salpe de Lemnos (siglo I) destacó su gusto por recetar medicamentos animales, y sus escritos estaban enfocados en la oftalmología; Olimpia la tebana (14-37c.) firmó un libro de recetas médicas con capítulos acerca de las enfermedades femeninas, mencionados por Plinio varios años más tarde. También se sabe de algunas que experimentaban compuestos medicinales con sus parientes como Mesalina (25-48),¹² Livia (60 a. n. e.-29), Octavia (64 a. n. e.-11) y Julia (39 a. n. e.-14),¹³ así como Antonia (39 a .n. e.-25c).¹⁴ Otras médicas fueron Antiochis (siglo I), quien se especializó en artritis y enfermedades del bazo;¹⁵ Metrodora (datos imprecisos la ubican entre el siglo I y el II), la cual realizó un tratado sobre enfermedades del útero, estómago y riñones;¹⁶ Cleopatra (siglo II) escribió *De Geneticis*, sobre dermatología y cosméticos; ¹⁷Aspasia (siglo II) se especializó en cirugía, ginecología y obstetricia, llegó a contar con once capítulos en la obra de Aecio de Amida (siglo VI) sobre el tema. Los textos de las dos últimas son considerados de gran valor hasta el siglo XI, al igual que la obra de Trótula de Salerno.

En el lapso de decadencia sufrido entre los siglos I y III, la alquimia se desarrolló espléndidamente en Alejandría; aunque “la literatura alquimista es alegórica y oscura, y a menudo ha sido despreciada como brujería incomprensible” (Alic, 1991: 51) estaba basada en la ciencia aristotélica; realizaron experimentos combinándolos con la teoría

¹² Tercera esposa de Claudio.

¹³ Esposa, hermana e hija, respectivamente, del emperador Augusto.

¹⁴ Hija de Marco Antonio y Octavia.

¹⁵ Amiga de Galeno.

¹⁶ Contemporánea de Sorano. Su escrito consta de 108 capítulos en 263 páginas.

¹⁷ De uso común hasta el siglo VI.

establecida, especialmente en la fusión de elementos medicamentosos. Como reducto de su privacidad, las mujeres utilizaron la cocina, los utensilios y los métodos domésticos¹⁸ para realizar sus experimentos con joyas, perfumes, cosméticos, tintes y teorías del color.

Su labor como recolectoras de alimentos les brindó la oportunidad de los saberes empíricos para diferenciar “las plantas y sus distintas etapas de crecimiento” (Blazquez, 2011: 26), el lugar y método apropiados para su cultivo y conservación, la forma de utilizarlas como alimentos, remedios o cosméticos y aplicar técnicas químicas como “la destilación, la extracción y la sublimación” (Blazquez, 2011: 26); estas fueron obtenidas a través de su oficio como campesinas, sanadoras, perfumistas o cocineras, entre cualquier otro empleo que las acercara a las materiales naturales necesarios para la elaboración de pociones, elixires, pomadas, ungüentos, cataplasmas y jarabes que completaban “con fórmulas mágicas o plegarias de carácter religioso” (Blazquez, 2011: 27) para ayudar a su comunidad, que les brindaba respeto y prestigio en la recuperación de la salud.

Norma Blazquez (2011: 27) nos refiere la existencia de “libros de cocina médicos o para la formulación de medicinas” en los cuales se indica el modo de combinar y suministrar las materias primas, generalmente obtenidas de los mismos alimentos; “Sin embargo, estaban expuestas a ser acusadas de practicar la magia” (2011: 27) al dar tratamientos que podían o no lograr la sanación.

Con una tradición heredada oralmente desde los mesopotámicos a través de los babilonios hasta los egipcios, llegaron a Alejandría las técnicas para la elaboración de cosméticos y perfumes. Al igual que en las ahora llamadas ciencias duras y su relación con Hipatia, aquí se ha considerado a María la hebrea (siglo I) como la única mujer en los laboratorios de Alejandría, ya que “las bases teóricas y prácticas de la alquimia occidental, y por lo tanto de la química moderna [se deben a ella]” (Alic, 1991: 52).

María ha sido conocida con diferentes epítetos: judía, hebrea, profetisa, sabia, copta, alquimista o con el nombre de Miriam; sus escritos han sido usados, “ampliados, corrompidos [...], confundidos”

¹⁸ Base del instrumental de laboratorio esencial.

(Alic, 1991: 52) y fragmentados en varias ocasiones, fundamentalmente el conocido como *María práctica*.

Además de haber dejado procedimientos y teorías alquímicas para conseguir distintos productos químicos, su principal aportación está identificada con la invención de artefactos de laboratorio¹⁹ utilizados para sublimar, condensar, destilar, calentar con lentitud y evaporar, incluyendo el famosísimo procedimiento del *balneum mariae* que continua siendo utilizado en nuestras cocinas, laboratorios químicos y farmacéuticos en perfumes, cosméticos y algunos medicamentos “alternativos”.

Este procedimiento lo realizó en una estufa u horno, el *kerotakis* (ver imagen núm. 8), para condensar vapores y obtener aceites y esencias vegetales indispensables en la elaboración de perfumes, al igual que la obtención de una sustancia negra denominada *negro de María* o sulfuro de plata, utilizada durante la fase inicial de la transmutación de los elementos alquímicos y en trabajos de incrustaciones metálicas.

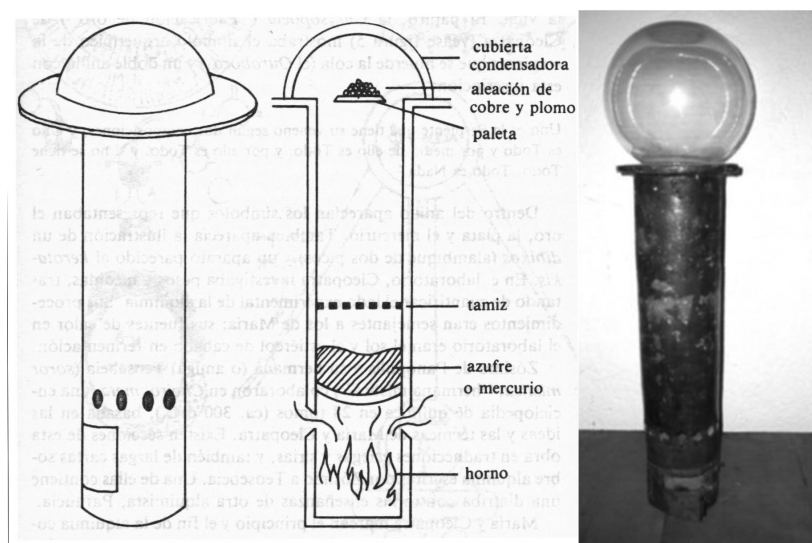


Imagen 8. *Kerotakis*. Reconstrucción de F. Sherwood Taylor y reproducción expuesta en el Museo Británico (Alic, 1991: 55).

¹⁹ Estos son descritos por Zósimo de Panópolis (siglos III-IVc.) en sus libros de alquimia; los más antiguos son conocidos solo por citas en griego original o en las traducciones en sirio o árabe.

Su mayor interés se enfocaba en los metales, por ejemplo, el conocimiento de las acciones y reacciones ocasionadas por las vaporizaciones del arsénico, el mercurio y el azufre, para lo que era indispensable la conservación de la temperatura y poder agregarles color; con el mismo fin debía mantener suave la mezcla de ceras y pigmentos que usaba en la búsqueda de la conversión de metales en oro.

Otro de sus inventos que la industria química conservó en uso hasta inicios del siglo XX, es un alambique al que llamó *tribikos* (ver imagen núm. 9) el cual servía para destilar líquidos y obtener sustancias purificadas a través de un proceso químico. Era un destilador-condensador formado con una vasija de barro, una mantera o ambix, tres brazos o espitas de cobre y frascos de vidrio.

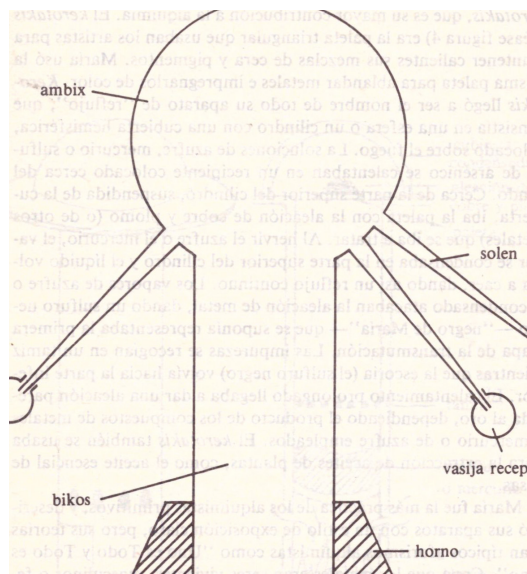


Imagen 9. *Tribikos*. Reconstrucción de F. Sherwood Taylor (Alic, 1991: 53).

María describió el aparato, al igual que las

instrucciones para la fabricación de tubos de cobre a partir de hojas, y comparaba el espesor del metal con el de “una sartén de cobre para hacer pasteles”. Se recomendaba usar pasta de harina para sellar las juntas (Alic, 1991: 52).

Si para hacer las descripciones de sus inventos usaba un lenguaje claro y comprensible, en cambio para explicar sus teorías se valía de los aforismos típicos de la alquimia, como “Uno es todo y Todo es uno”; daba características humanas a los metales, y a los productos de laboratorio los concebía como consecuencia de la sexualidad de aquellos; de acuerdo al concepto del macrocosmos-microcosmos, acomodó a la destilación y el reflujo como ejemplo del *encima-debajo*.

La ciencia alquimista cierra su ciclo con otra científica del área: *Cleopatra la alquimista*. Aunque se sabe poco de su historia, “dejó firmemente asentada en la literatura de la alquimia la imaginaria de la concepción y el nacimiento, la renovación y la transformación de la vida” (Alic, 1991: 56); registró sus experimentos en el Papiro Chrysopoeia en que describe la fabricación de oro (ver imagen núm. 10); este muestra el símbolo del Ouroboros –serpiente que se muerde la cola– y el doble anillo con la inscripción de uno de sus aforismos, mencionado líneas arriba, y los símbolos del oro, la plata y el mercurio al centro.

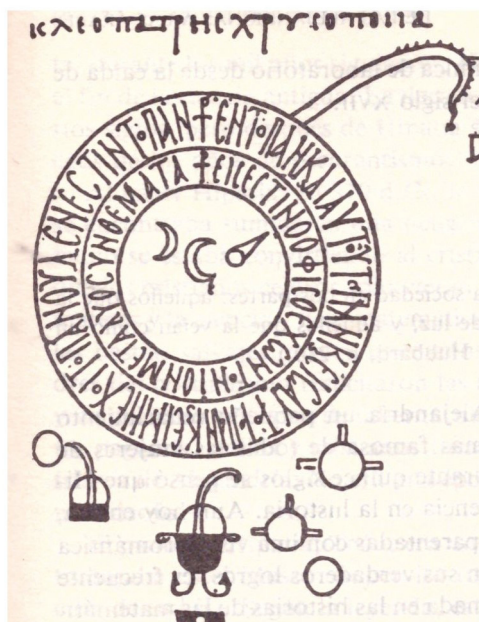


Imagen 10. *Papiro Chrysopoeia* (Alic, 1991: 57).

Con experimentos equivalentes a los utilizados por María, Cleopatra investigó pesos y medidas para cuantificar “el lado experimental de la alquimia” (Alic, 1991: 56); igual que ella, creía en la importancia del calor, para lo que utilizó como fuentes el sol y excrementos en fermentación, entre otros ensayos, con la intención de demostrar científicamente el proceso alquimista como ciencia experimental.

CONCLUSIÓN

Esperamos haber contribuido a revalorar la importancia de la imagen que se ha tenido de la ciencia y los científicos alejandrinos, así como el reconocimiento a la aportación de los griegos alejandrinos en el primer gran avance de la ciencia al establecer la metodología idónea para constituir la continuidad, desarrollo y progreso de los nuevos conocimientos, basados en hipótesis *a priori*, además del legado de los egipcios, los primeros griegos y los babilonios.

La adopción y adaptación de las medicinas heredadas tuvieron una fuerte influencia en el avance médico; el conocimiento de la botánica y de los animales utilizados como medicamentos, principalmente durante el periodo ptolemaico, contribuyó a mantener el idioma y la cultura helenística vigentes hasta el final de la dinastía.

Aunque los científicos griegos y egipcios habían iniciado sus caminos por separado, y mientras los primeros atendían a las clases altas, los segundos dieron servicio a la población de bajos recursos; entre ambos originaron una nueva concepción y descubrimiento de las *filosofías naturales* o ciencias: con ello, se da el inicio de la separación de la filosofía y las ciencias.

Si bien esta situación no se puede considerar como el “preámbulo de la ciencia moderna” (Mínguez, 1995: 18), fue capaz de formar parte importante y decisiva del tiempo histórico conocido como *Renacimiento*.

Hacer presente la –invisible o dejada de lado– presencia femenina en las facultades alejandrinas era una deuda que se tenía con esas mujeres científicas, ya que tenían las capacidades intelectuales y la decisión personal para instruirse sin distinción alguna de sus pares masculinos; asimismo, ocuparon un lugar privilegiado dentro del *Museum* y representaron a las primeras mujeres reconocidas en “la realidad

histórica del interés sostenido de la mujer por la ciencia y su aptitud para ella” (Alic, 1991: 15).

Aunque la misma historia se ha encargado de perpetuar “el mito sobre la incapacidad de la mujer para hacer ciencia” (Torres, 2015: 1) las mujeres conocían las plantas medicinales, extraían dientes y curaban enfermos con los conocimientos adquiridos, la mayoría de las ocasiones de manera empírica; no obstante, algunas fueron formadas académicamente, lograron ser maestras y fueron consideradas como científicas en su tiempo.

Cabe preguntarnos, ¿realmente importaba ser hombre o mujer para realizar ciencia? En ese entonces, igual que ahora, se trataba de una actividad que cuestionaba los roles femeninos establecidos; estas fueron consideradas como rebeldes, desafiantes de “los sistemas social, cultural, político, ideológico y educativo” (Torres, 2015: 275) al acceder a la enseñanza y práctica científicas, olvidando que ellas “han sido en todos los tiempos creadoras y depositarias de conocimientos” (Blazquez, 2011: 123).

En esta época se logra la concepción de la medicina como *téchne* en el sentido más riguroso: un conocimiento para hacer algo apegado al *por qué* y al *qué*; la referencia del *qué* de la enfermedad, del remedio a la realidad y noción de la *physis* o naturaleza; la consiguiente idea fisiológica de la enfermedad y, por tanto, la definitiva ruptura de la medicina con el empirismo y con la magia; la conciencia de una limitación en las posibilidades del arte de curar y, simultáneamente, la confianza en la capacidad del médico para ampliarlo mediante la observación de un método adecuado; el principio terapéutico de favorecer o no perjudicar, es decir, beneficencia; la elevación de la sensación del cuerpo a criterio de certeza del médico, así como la conciencia de la dignidad profesional, social y moral del médico.

La ciencia alejandrina puede considerarse tanto como una época de cambios sociales y culturales o de crisis religiosa y política, como un *pequeño renacimiento científico*, al cual le llegó la senilidad cuando se agotaron sus posibilidades de modificar y engrandecer las teorías y paradigmas implementados; hubiera sido necesario su simplificación y la aceptación de la teoría heliocéntrica, idea extravagante para el pensamiento y filosofía griegos, o con las palabras de Titus Lucretius Carus en su obra *De rerum natura* (1990: 142) (60 a. n. e.):

Este terror, pues y estas tinieblas del espíritu, necesario es que la disipen, no los rayos del sol, no los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la Naturaleza y la Ciencia.

REFERENCIAS

01. *Agnódice* [imagen] (2017). Recuperado de <http://www.mujeresenlahistoria.com/2014/06/la-primera-ginecologa-agnodice-siglo-iv.html>.
02. Alic, M. (1991). *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX* [traducción de F. Botton-Burlá]. México: Siglo XXI.
03. *Artemisia II* [imagen] (2017). Recuperado de <http://blogtabula.blogspot.mx/2015/04/artemisia-ii-la-del-mausoleo.html>.
04. *Biblioteca de Alejandría*. (2017). Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Biblioteca_de_Alejandría.
05. Blazquez Graf, N. (2011). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: UNAM/CIICH/Coordinación de Humanidades.
06. Carus, T. L. (1990). *La naturaleza. Libro 2* [I. Roca Meliá, ed.]. Madrid: Akal.
07. Cerro, S. (2017). *Los temperamentos hipocráticos*. Recuperado de <http://www.sandracerro.com/files/Articulos/artic-teorias/Hipocraticos.pdf>.
08. Chartier, R. (2005). El pasado en el presente. Una lectura de Ricoeur. En *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito* (pp. 69-86) [traducción de M. Cinta]. México: Universidad Iberoamericana.
09. Cheilik, M. (1985). *Historia antigua. Desde sus inicios hasta la caída de Roma* [traducción de P. G. de Céspedes]. México: Continental.
10. *Componentes de un astrolabio plano* [imagen] (2017). Recuperado de <https://francisthemulenews.wordpress.com>.
11. Cram, G. (2015). *Geographical, Astronomical and Historical in 1900 CE* [imagen]. Recuperado de <http://www.crossingtheoceansea.com/OceanSeaPages/OS-04-TechMovesWestEurope.html>.
12. Eggers Lan, C. (1991). Introducción, texto crítico, traducción y notas. En Hipócrates, *De la medicina antigua* (pp. I-CXX). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

13. *El primer mapa de Eratóstenes (220c. a. n. e.)* [imagen] (2017). Recuperado de www.globalmediterranea.es/evolucion-del-mapa-del-mundo-cartografia/.
14. Flegetanis (2010). *Los mapas de Petrus Apianus*. Recuperado de <http://www.viajesconmitia.com/2010/03/27/los-mapas-de-petrus-apianus/>.
15. Hull, L. W. H. (1981). *Historia y filosofía de la ciencia*. 5ª ed. [traducción de Manuel Sacristán]. Barcelona: Ariel/ Seix Barral.
16. Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas* [traducción de Agustín Contín]. México: Fondo de Cultura Económica.
17. *Libro de Primera Clase. Naturaleza del cuerpo humano* [imagen] (2017). Recuperado de https://hyfmedfmbuap.blogspot.mx/2008_01_01_archive.html.
18. Mendieta Gutiérrez, R. (2017). *La historiografía en la ciencia antigua de los griegos alejandrinos*. Mecanuscrito inédito.
19. Mínguez, C. (1995). El prefacio al *Almagesto* de Ptolomeo. *Revista La filosofía de los científicos*, Universidad de Valencia, 17-35. Recuperado de <http://institucional.us.es/revistas/themata/14/02%20Mínguez.pdf>.
20. Nunn, J. F. (1996). *Ancient Egyptian Medicine*. London: British Museum Press.
21. Panzarelli, A. (2008). *Galeno, el "emperador" de la medicina*. Recuperado de <http://piel-l.org/blog/3335>.
22. *Sistema ptolemaico* [imagen] (2017). Recuperado de <http://www.viajesconmitia.com/2010/03/27/los-mapas-de-petrus-apianus/>.
23. Torres-Galán, J. (2015). *Historia de un desafío: la presencia femenina en las ciencias de la salud en la Escuela Nacional de Medicina, 1833-1910* (Tesis de doctorado en Ciencias, PMDCMOS, UNAM).
24. Xirau, R. (1995). *Introducción a la historia de la filosofía*. 11ª ed. México: UNAM.

JOSEFINA TORRES-GALÁN. Licenciada y maestra en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; doctora en Ciencias (Historia) por el Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud de la UNAM. Ha sido ponente en congresos, seminarios, coloquios y encuentros nacionales e internacionales de 1998 a la fecha. Es autora de capítulos en libros y memorias, así como de artículos en revistas indizadas, por ejemplo, ha publicado en *La Academia Nacional de Medicina: 150 años de sucesos médicos*; *Letras Históricas*, núm. 15; *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 64; y *Odontología actual*, núm. 151, entre otras.

Ensayo sobre el valor instrumental del conocimiento científico: Epicuro y la bioética contemporánea

*Essay on Instrumental Value of Scientific Knowledge:
Epicurus and Contemporary Bioethics*

ÁNGEL VALDEZ-MARTÍNEZ*

Recepción: 16/08/16
Aprobación: 29/09/16
Reenvío: 05/10/16

Resumen: En este texto se expone el valor instrumental que el conocimiento científico tiene en el marco de la filosofía fundada por Epicuro; además se explora la posibilidad de cierta vigencia del epicureísmo en nuestra época (por eso refiero a la bioética). En ese tenor, se realizan algunas reflexiones sobre el núcleo de las problemáticas modernas, la tensión entre ciencia y valores. Hacia el final se arguye que el proceder epicúreo, respecto a la relación del conocimiento científico y la ética, puede servirnos hoy como modelo para salvar la problemática del ser y el deber ser: las máximas nos ayudan a sortear la falacia naturalista.

Palabras clave: Epicureísmo, Valor instrumental del conocimiento científico, Ciencia-valores, Bioética, Ética práctica.

Abstract: *In this paper it is exposed the instrumental value of scientific knowledge into the framework of the philosophy founded by Epicurus. It also explores the possibility of certain validity of Epicureanism in our time (that is why it refers to bioethics). In that sense, some considerations are made on the core of modern problems: the tension between science and values. Towards the end, it is argued that Epicurean method, regarding the relation between scientific knowledge and ethics, can serve today as a model to save the Is-Ought Problem: the maxims help to circumvent the naturalistic fallacy.*

Keywords: *Epicureanism, Instrumental Value of Scientific Knowledge, Science-values, Bioethics, Practical Ethics.*

* Universidad Autónoma del Estado de México, satiofanés@gmail.com

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Epicuro, como toda otra forma de filosofía, tanto antigua como moderna, se funda en tres cuestiones: la pregunta por la sustancia que configura la realidad (ontología), la pregunta por el conocimiento de la realidad (teoría del conocimiento, identificado con la lógica) y la pregunta por el bien hacer (ética). Esta filosofía se nutría de la ontología materialista (principio atomista) y de la ética hedonista (basada en la consecución de placer), al tiempo que forjaba una teoría del conocimiento que señala la existencia de una sola realidad material, sensible, que solo se conoce de una manera, mediante los sentidos.¹

Esta filosofía tiene un carácter eminentemente práctico, ético, ya que pone en segunda instancia el estudio de la naturaleza y se interesa menos por la lógica. Esto se comprende tomando en cuenta que Epicuro consideraba la filosofía como un instrumento, no para escudriñar la naturaleza, sino para granjearnos la serenidad y la felicidad cotidiana, verdadero *fin* de la filosofía, pues el escrutinio de la naturaleza es útil solo en la medida que sirve como *medio* para alcanzar tal serenidad. Así, en su *Carta a Pítocles* leemos que

en primer lugar, hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes, explicados bien en conexión con otros cuerpos o bien en sí mismos, no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas (Epicuro, 2012: 73).

¹ La teoría del conocimiento en la filosofía epicúrea es relativamente fácil de comprender. Uno puede conocer las cosas de la naturaleza y lo tocante a la ética: cuando es el primer caso, el conocimiento se da mediante impresiones sensibles de las cosas en nuestros sentidos; cuando es el segundo, el indicador de lo bueno será el grado de placer o displacer que cierta conducta ocasiona. Ahora bien, de acuerdo con Epicuro, dado que no existe una marca distintiva de lo verdadero cuando se quiere conocer la realidad física, los sentidos pueden engañarnos, el valor de la verdad siempre estará en referencia al orden ético (Reichel, 1870); es decir, podemos no estar seguros sobre lo que nos dicen los sentidos (como que el Sol gira entorno a la Tierra), pues ese es un conocimiento *mediato*, pero, que tal o cual hábito causa en el individuo gozo o padecimiento es algo innegable, ya que el conocimiento en este caso es *inmediato*.

Con ello, queda manifiesto que el conocimiento científico tiene un papel secundario respecto al problema del hacer. Por eso, para ensalzar el valor instrumental del conocimiento científico, digamos primero alguna cosa acerca de la ética epicúrea para analizar luego la función que desempeña la ciencia en ella. Acto seguido, se analizará un lugar común contemporáneo de ciencia y ética –la *bioética*– para señalar su perfil normativo-legalista (muy contrario al epicúreo y que la pone en riesgo de incurrir en la falacia naturalista); luego se propondrá que *las máximas*, forma en que se manifestó la ética epicúrea, pueden ayudarnos a mediar la tensión moderna entre ciencias y valores. Como las máximas han permanecido bajo la sombra de las leyes, hay un apartado dedicado a su reivindicación.

I

La ética de Epicuro fue una que, como sucedió con otras escuelas socráticas menores (III a. C. -IV a. C.), surgió como respuesta a la realidad del proyecto democrático ateniense (ya decadente para entonces) y como una oposición a las costumbres; en ese contexto, la propuesta de Epicuro considera a la filosofía como una medicina que sirve a hombres, a mujeres libres y a esclavos. Es una ética de lo que le conviene al cuerpo, una ética que tiene como intención fomentar *entre los individuos* la capacidad de discernir aquello que brinda potencia al cuerpo de lo que lo demerita. Es una ética del placer² y una ética de la reflexión que considera que la libertad radica en no participar de manera irreflexiva de los deseos, en ser dueños de *nuestros* deseos y no esclavos de ellos.

El protocolo epicúreo supone distinguir entre los deseos naturales y necesarios (comer o beber) de aquellos deseos naturales pero no necesarios (comer pasta o beber vino) y de aquellos deseos que no sean ni naturales ni necesarios (tener una estatua con mi busto, ir a la guerra y conseguir la gloria o ganar los juegos). Este protocolo apela a la singularidad (Silvestri, 2016) en tanto que no presenta reglas a seguir, no

² Que no se entienda ese placer de manera despectiva o como desmesura y desenfreno, pues, como veremos, el placer al que refiere la filosofía epicúrea es de otro tipo, contrario a la concepción difundida tradicionalmente.

tiene un carácter normativo universal,³ sino que admite la posibilidad del individuo para discernir entre uno y otro tipo de deseos y actuar conforme a tal elección.⁴ A pesar del hecho de que todo ser humano puede ejercitar su facultad para discernir, la filosofía de Epicuro no es fácilmente aceptable, se dice que no es una filosofía para todos, y no por eso es elitista, pues acepta personas de todas condiciones, pero habrá quien se aferre a aquellos deseos que ni naturales ni necesarios son; por eso el Jardín, su escuela, era visitado por los menos.

El epicureísmo procura el bienestar del cuerpo mediante la renuncia de deseos externos, y eso suena a una vida precaria y penosa, insípida, pero no hay nada más alejado de la concepción epicúrea:⁵ “... un epicúreo –dice Silvestri (2016)– no rechazará la invitación a un banquete, pero no va a trabajar u orientar su vida en pos de conseguirlo” (párr. 7). De acuerdo con la enseñanza de Epicuro, los placeres y los deseos no son malos en sí mismos (así como tampoco son buenos), pero llegan a serlo en la medida que nos causan preocupación. El epicureísmo tiene un carácter activo, pues, aunque reconoce que la ética es inherente a la libertad dado que solo un ser libre puede actuar éticamente, supone que la libertad (*ataraxia*: la imperturbabilidad, la tranquilidad, la calma y *makar*: el bien radicado en el placer, la lozanía del espíritu) no es algo inherente al ser humano, o sea que es algo que se construye, que se forja. El individuo que se forja a sí mismo es un individuo ético y a la vez es un ser libre.

“Liberar el deseo” no tiene el mismo significado antaño y hogaño. Mientras ayer se entendía como una manera de conocerse a sí mismo, hoy suena a carencia de límites, incluso a trasgresión de la otredad; esto nada tiene que ver con la propuesta de Epicuro. Por otro lado y a pesar del *gnothi seauton* implícito en esta postura ética, no considero

³ Queremos rescatar esta primera característica: que el epicureísmo se dedicaba al estudio de las causas de la naturaleza, no para derivar enunciados normativos mínimos, sino para que cada individuo pudiera formarse un criterio que le ayudara a discernir entre los deseos y actuar en consecuencia. No postulaban mínimas, sino máximas.

⁴ Aquí cabe la pregunta: ¿cómo se hace tal elección? Se hace en relación con el conocimiento de la naturaleza. *Entre más conozcas las causas naturales, más facultado estarás para distinguir lo que es natural y necesario de lo que es convención y tradición.* Conocer la naturaleza puede servirnos como luz guía en nuestra hacienda ética. Ese es el valor instrumental del conocimiento científico.

⁵ Otra interpretación igual de lastimera sobre epicureísmo supone que el “gozo” es una tendencia a la satisfacción indiscriminada de los placeres.

que el epicureísmo padezca de egoísmo, dado que es, sobre todo, una invitación a relacionarnos unos y otros por medio de nuestra dirección interior, por medio de máximas, producto refinado (y refinable) del estudio de las causas naturales. Para ello hay que tomar en cuenta que, así como yo, todos los otros son fines en sí mismos. El epicureísmo es una forma de vida que raya en lo artesanal y que integra el placer ajeno al propio, pero sin hacer referencia a la ley; es un ejercicio de dominio de sí, de autocreación y autodeterminación, libre de la instauración de códigos de obediencia. El epicureísmo es una invitación a la autorealización, a la medida, en concordia con la colectividad y con la naturaleza.

II

Ahora bien, una vez expuesta sucintamente la postura ética epicúrea, reflexionemos la función utilitaria del conocimiento científico y del filosofar (García, 2002).⁶ Primero quisiera señalar que el carácter utilitario de la filosofía y del estudio de la naturaleza se hace patente en la filosofía epicúrea al identificar el conocimiento científico con un paliativo de la enfermedad colectiva; la ciencia y la filosofía son, pues, saberes *para* la vida, *techne tis peri ton bion*, ciencias *al servicio* de la vida.

El estudio de las causas naturales puede brindarnos orientación ética en la medida de que desenmascara falsos valores. A pesar del carácter objetivo del conocimiento de la naturaleza, el destinatario del mensaje filosófico es siempre el sujeto. El conocimiento científico de la realidad (el conocimiento de *physis*) libera al individuo de los fantasmas irracionales que le envuelven (como la gloria, la fama, la muerte, los dioses, la pertenencia a una sociedad, etc.); le garantiza serenidad y

⁶ Nos abstenemos de realizar una exposición del contenido *científico* de la filosofía atomista de Epicuro, pues nos interesa resaltar la *forma* que adquiere el estudio de las causas de la naturaleza, de manera que podamos colocar otro conocimiento científico en lugar de la física atómica, como la química o, mejor aún, la biología, y que el resultado sea más o menos el mismo: una filosofía para la vida, una ética que integre el placer ajeno al propio, sin referencia a la ley. Para una exposición clásica del atomismo epicúreo puede consultarse el poema pedagógico *De rerum natura* de T. L. Carus, y para un estudio más moderno la tesis doctoral de Marx, u otras fuentes especializadas como el estudio realizado por Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*. En todas las obras se menciona el *clinamen* del átomo, noción que da lugar a la autodeterminación ética epicúrea a pesar de la determinación fisicista de los átomos.

ataraxia. Para el filósofo epicúreo, hacer ciencia no es la finalidad, sino el medio para alcanzar la felicidad. El estudio de la naturaleza, en ese sentido, se subordina a los fines humanos, no por eso podemos negar su carácter de investigación objetiva.

Por otro lado, pero en el mismo sentido, contrario a la interpretación que O. J. Reichel (1870) hace, argüimos, que el estudio de *physis*, con vistas a la repercusión ética, no solo nos lleva a rechazar las supersticiones gracias a una concepción materialista de la realidad, sino que además nos lleva a plantear la interrogante del puesto del ser humano en el *mundo*. El estudio de las causas naturales borra supersticiones y nos pone en posición de superar el determinismo estructural siempre que reconozcamos nuestro lugar en la naturaleza y decidamos actuar de manera congruente. Conocer la naturaleza –saber que opera a través de ciertas causas y efectos– nos permite fincar nuestras consideraciones éticas (causas) en el deseo de tal o cual efecto; gracias a la reflexión filosófica también permite descubrir que nuestro fin natural es procurarnos placeres y evitar el sufrimiento (efectos). “El epicúreo va a regular su dieta, no por el inmediato, trivial y fugaz placer de saborear, aunque no vaya a desdeñarlos de alguna manera, pero principalmente lo hará por [el conocimiento de] los efectos permanentes sobre la salud” (Hyde, 1921: 21). La filosofía nos sirve para alcanzar la felicidad mediante el estudio de la naturaleza y el pensamiento, pues aquella no se consigue directamente por el conocimiento, sino solo indirectamente mediante la connotación práctica de este.

A partir de esta interpretación se puede seguir que “la verdadera sabiduría nos muestra que, a pesar de todo, el conocimiento científico no es el fin último de las cosas. Esta sabiduría [la epicúrea] no se basa únicamente, como la ética moderna, en imponerle barreras éticas y morales a la especulación científica” (Otto, 2006: 42). Eso nos abre la puerta para iniciar un análisis de la situación actual de la relación entre hechos y valores.

¿Es de algún modo vigente el epicureísmo actualmente?, ¿tiene cabida en *nuestra* realidad científica? No estamos preguntando si el modelo atómico de Epicuro es o no compatible con los principios de la física

moderna,⁷ más bien nos hacemos la pregunta aludiendo a aquella noción de que el estudio de la naturaleza debe servir para la consecución de la felicidad. De acuerdo con Otto (2006: 42), la diferencia, que al autor se le antoja abismal, reside en que la ética resultante de la relación entre ciencias naturales y filosofía, en la antigüedad, implicaba un estilo de vida; mientras que en la actualidad tal relación se ve limitada a imponerle barreras éticas y morales a la especulación moderna. La postura ética epicúrea respecto al conocimiento científico tenía un carácter práctico; hoy la ética y la ciencia se juntan (casi) *exclusivamente* para tratar problemas normativos (muchas veces también exclusivamente dirigidos a normar el quehacer médico y la investigación biológica, etcétera): “Si a un especializado físico moderno [o a cualquier otro científico] se le preguntara qué relación tiene su actividad científica con su ética y su concepción de la vida, se quedaría extrañado y le sería muy difícil responder” (García y Acosta, 1974: 31); quizá termine respondiendo desde una perspectiva *profesional* o admita que la ética opera en la ciencia a manera de regulador del ejercicio profesional, quizá puede decir –como respuesta hipotética– que “no fueron científicos *profesionales* (refiriéndose a su ética) quienes participaron en el diseño de la primer bomba atómica”, o algo parecido, pero eso no hace más que indicarnos que conceptualiza la relación ciencia-ética como algo relativo a la ética *profesional*.

Con los epicúreos surgió la necesidad de estudiar las causas en la naturaleza para que el individuo se forjara un criterio propio (máximas); hoy no se está llevando a cabo ninguna investigación científica que no esté vinculada con políticas públicas (que muchas veces tienen pretensiones globales y universales mínimas). Queremos destacar que hallamos dos formas de relacionar la ciencia y la ética, una epicúrea y otra propia de la posguerra:⁸ una *práctica* que se sirve de máximas

⁷ Un trabajo interesante de este tipo se realizó hace ya más de cien años (Masson, 1884) y otro igual se publicó más recientemente (Kuznetsov, 1987). En días pasados tuve la oportunidad de revisar algún artículo que ligaba el principio de indeterminación de la física cuántica con la noción de *clinamen* en la postura atomista de Epicuro.

⁸ Decidimos identificar y definir la tensión intelectual que surge entre ciencia y ética a partir de la crisis entre ciencias naturales y humanidades, resultante de la Segunda Guerra Mundial. Después de la guerra de las bombas atómicas se creyó necesaria la regulación del quehacer científico, desde entonces se ha intensificado ese carácter normativista global mediante el surgimiento de organismos internacionales que vigilan el proceder científico y de investigación.

y otra *normativa* que impone mínimas de conducta en nombre de lo “científicamente probado”.

¡Pareciera que en la actualidad no hay cabida para un pensamiento como el de Epicuro! Pero antes de apresurar conclusiones, hagamos algunas consideraciones de la situación moderna de la relación ciencia-ética.

III

Hoy, quizá el punto de encuentro más común entre la ética y las ciencias de la naturaleza es la bioética (por eso la tomamos como paradigma para realizar el siguiente análisis, además de que el estudio de la biología debería provocar el mismo efecto que el estudio de la física, en la medida que responde con mayor certeza a la pregunta por la posición del ser humano en la naturaleza). En ese mismo ámbito es donde más se puede identificar en la bioética el carácter normativo mínimo propio de la posguerra, pues tradicionalmente el proceder bioético implica la estipulación de principios y códigos de disciplina que los profesionales de la salud y el medio ambiente deben guardar, pero no porque busquen la felicidad, sino porque es una actitud que se *debe* a una institución. Consideramos que por sus pretensiones normativas la bioética y otras éticas naturalistas incurren en la falacia naturalista, en la medida que buscan derivar de enunciados que describen hechos naturales, prescripciones de conducta mínimas, ya para los profesionales de la salud, ya para todo ser vivo pensante (humano),⁹ las demás veces extrapolando conceptos (como sucede con la sociobiología).

La bioética se manifiesta tradicionalmente en los hospitales y en otras instituciones en forma de comités, que son, a su vez, la representación de la pluralidad propia de nuestras mega sociedades. La labor de esos comités se caracteriza, de acuerdo con Fernando Lolas (1988, 2003), por la postulación de una serie de principios que sirven como base en las deliberaciones éticas (biomédicas). Tales principios se conservan en la tradición, tal como fueron postulados por W. D. Ross: no-maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia; se conocen

⁹ Al respecto, la postura de Gerard Schurz (2001) es tajantemente radical, sugiriendo, por ejemplo, que de ser cierta la falacia sería imposible para nosotros hablar acerca de derechos humanos tan fundamentales como el de la vida o el de la libertad, sin incurrir en la falacia.

como “el mantra de Georgetown”. Se presume que estos principios existieron en todas las culturas y en todos los tiempos, con variaciones únicamente en su manifestación, ya en prioridad ya en intensidad; estos principios serían “mínimos” en todas las culturas, de manera que todos los individuos deberías acatarlos.

El 19 de octubre de 2005 se llevó a cabo la trigésima tercera Conferencia General de la UNESCO, en la cual se planteó una *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, con la que se establecía un cuerpo de principios bioéticos (estatutos normativos) aceptados por los 191 Estados Miembros (UNESCO, 2005: 36). Tres años después, en 2008, se publicó un currículo básico para la enseñanza de la bioética, un libro de texto, en los países miembros de la UNESCO, en el cual se puede leer:

Este grupo de principios bioéticos ofrece una plataforma global común, por medio de la cual la bioética pueda ser presentada y reforzada en cada Estado Miembro, [pues] la UNESCO tiene la encomienda de promover, diseminar y elaborar estos principios en pos de *propósitos prácticos* (2008: 3).¹⁰

En 2015 se publicó una compilación de artículos en conmemoración del vigésimo aniversario de la creación del programa de Bioética de la UNESCO; en uno titulado “Bioethics Needs Bayonets”, escrito por Henk ten Have, se pueden leer algunas de las actualizaciones que el programa tuvo:

el programa también puso en la *agenda* diferentes asuntos y temas como la responsabilidad social, el beneficio compartido y la protección de las generaciones futuras, proponiendo un *marco normativo* en pos de una verdadera bioética global que pueda ir más allá de la limitada perspectiva del ‘mantra de Georgetown’ (UNESCO, 2015: 148).

Como se observa, persiste entre los estudiosos de la bioética una tendencia a admitir la existencia de un puñado de principios que marcan el parámetro mínimo para la creación de sistemas bioéticos que

¹⁰ Las cursivas son mías.

regulan el ejercicio profesional. Este proceder –o sea instaurar, a partir de hechos naturales, principios que tienden al legalismo– es falaz, a pesar de la “buena intención” que se halle de fondo.

En el libro titulado *Biología y ética*, Bruno Ribes recoge las reflexiones que se hicieron en torno a la relación de estas dos disciplinas durante un coloquio realizado por la UNESCO en 1975, en Varna, Bulgaria. Para resaltar esta tendencia al legalismo –a la falacia– y para acentuar, además, el aura médico-profesional (antes mencionada) de la bioética tradicional, tomamos algunas citas de tal texto, de las cuales, una reza como sigue:

He aquí por qué la problemática moral se concreta parcialmente en una búsqueda encaminada a la vez hacia las medidas que garanticen el desarrollo adecuado de la investigación en óptimas condiciones de seguridad y hacia el contenido de una política de la investigación (Ribes, 1978: XIV).

Otra dice “El análisis de las relaciones entre biología y ética no es más que una fase o una etapa en la tarea que es preciso emprender con objeto de elaborar esa ética coherente a que tanto aspiran los biólogos más responsables” (Ribes, 1978: 14). Asimismo, en otro apartado podemos leer, “la ética nos impone el deber de ‘delimitar’ la investigación biológica y sus aplicaciones, sobre todo en función de las exigencias de la simbiosis y de la sincronía” (Ribes, 1978: 40). La falacia persiste y persistirá en toda ética que postule enunciados mínimos tendientes al legalismo a partir de los hechos de la naturaleza.

¿Cómo podemos disminuir la tensión existente entre hechos y valores?, ¿cómo acercar la ética y la biología (o cualquier otro tipo de ciencia, como antaño sucedió con los epicúreos y la física) y sortear la falacia naturalista? Dado que el proceder de la relación entre ciencia y ética propia de la posguerra (o sea a través de reglas mínimas) se muestra como falaz, nos queda la posibilidad de que el modelo de las máximas de Epicuro pueda servirnos para reformar la relación entre el estudio de las causas de la naturaleza y la ética (bio-). Esta posibilidad la exploramos a continuación.

IV

Las máximas desempeñaron un papel fundamental en la filosofía práctica de Epicuro porque no eran una receta de virtud, sino un referente, una luz guía, una muestra de que era posible vivir de acuerdo con lo que se conoce. Podemos decir que no nos fijamos en ninguna de las máximas de Epicuro, sino en el ejemplo mismo de *hacernos* de máximas, porque de esa manera podríamos sustituir el estudio de la física por el de cualquier otra disciplina científica y el resultado sería más o menos el mismo: imperturbabilidad ante la superstición, pero, principalmente, una concepción del ser humano que nos permita conocer nuestros deseos y a partir de eso, vivir acorde con la naturaleza (sin caer en la falacia naturalista, porque el carácter normativo brilla por su ausencia), una concepción que nos permita autodeterminarnos, autogobernarnos. Del proceder epicúreo no tomamos el contenido, sino la forma.

De este modo, con el análisis de cada situación mediante el cual el individuo deriva los enunciados que imperarán en su vida, a manera de máximas, a partir de información objetivamente verificada por otros sujetos y por él mismo, podemos sortear la falacia naturalista, siendo las máximas una forma de orientación que tomamos prestadas del epicureísmo para la ciencia de hoy.

A continuación se ilustra con un ejemplo la postura anterior, a partir de lo dicho del valor instrumental que tiene el conocimiento científico en la filosofía epicúrea, de la relación moderna (espuria y falaz) de la ética y el estudio de la naturaleza, y de tomar prestado de Epicuro el modelo de la máxima como una herramienta allanadora de la tensión entre conocimiento científico y valores, herramienta que considera la condición humana en pos de la autodeterminación individual. Cabe aclarar que para apegarnos al caso moderno del que hemos hablado (la bioética) nos servimos de enunciados descriptivos propios de la biología, pero teniendo en mente que casos similares pueden formularse partiendo de otra ciencia, como la química o la neurología:¹¹

¹¹ Los enunciados descriptivos se representan con las siglas ED y los enunciados normativos con las siglas EN.

Caso 1. Derivación directa (“mínima”; tiene alto riesgo de incurrir en la falacia dado su carácter normativo)

ED: Las formas de vida se agrupan con sus semejantes para asegurar su supervivencia.

EN: Las “razas” y los “colores” se deben separar por grupos cuyos miembros se deben mezclar únicamente con sus iguales, en pos de su propia supervivencia.

Caso 2. Derivación indirecta (“máxima”; dado su carácter condicional, se aleja de la falacia en la medida que no pretende normar la vida de todos los individuos, sino orientarla)

ED1: (si considero que) Las formas de vida se agrupan con sus semejantes para asegurar su supervivencia.

ED2: (y además que) Todos los seres humanos, a pesar de las diferencias fenotípicas, pertenecemos a la misma especie (bajo el entendido que podemos engendrar descendencia fértil sin importar “la raza”, como constructo cultural), pues compartimos el mismo genoma.

ED3: (y además que) La cruce entre miembros de una misma estirpe aumenta exponencialmente el número de posibilidades de que la cría nazca con malformaciones.

ED4: (y además que) La cooperación es una estrategia evolutiva más estable que la competencia, por lo que la supervivencia de las especies como la nuestra depende más que de la lucha, del altruismo.

EDn: (y principalmente que) Todas las formas de vida terrestres somos producto de una evolución orgánica, por lo que podríamos rastrear el *fyllum* de todas las especies de plantas y animales hasta la primera célula surgida en nuestro planeta.

Conclusión: (Entonces infiero a manera de máxima que) *Debo* reconocer y celebrar la diversidad en nuestra especie y *debo* evitar creer que un organismo es “superior” a otro, y más bien *debo* comprender que la supervivencia no significa egoísmo.

Así, podemos proceder con los diferentes conflictos sobre el actuar, permitiendo que el sujeto agente de la acción decida cómo dirigir su comportamiento a partir de las consideraciones que ha hecho. De este modo, no resulta necesario estipular una ley sobre la identidad o la diversidad, o cualquier otro caso, por ejemplo, las corridas de toros,

el aborto o las prácticas médicas (podríamos prescindir de esos principios legalistas promovidos por la UNESCO), pues el torero, la mujer embarazada, el médico y todo mundo puede hacer sus propias consideraciones para actuar de una y otra forma, para autodeterminarse a cada momento y ejercer su autogobierno. Insistimos, si el torero, la madre y el médico parten de los mismos hechos biológicos, han de llegar a conclusiones muy parecidas en los tan variados ámbitos de la vida humana. De esta manera, mediante el modelo de las máximas, devolvemos al sujeto agente la responsabilidad y la capacidad de elección que otrora había perdido (al verse definido por la ciencia moderna como un ser mecánico, automático y totalmente determinado);¹² las máximas brindan autarquía y autogobierno.

V

Ahora bien, la noción de máxima ha recibido, por parte de la tradición filosófica, un tratamiento más bien despectivo por su evidente cariz subjetivo (la subjetividad misma ha sido rechazada tradicionalmente, y más si se le relaciona con la búsqueda de placeres, como en el caso del epicureísmo). En ese tenor, puede considerarse necesario reivindicar la función de la máxima a la luz del valor instrumental del conocimiento científico: nos sirve para salvar la falacia naturalista (no poca cosa) y nos devuelve la imperturbabilidad y la calma propia de quien es dueño de sí mismo, de quien se dedica al estudio de la naturaleza para conocerse a sí mismo, para gobernarse a sí mismo. Esta es considerada por quien suscribe como lo que sería la gran aportación del epicureísmo a la relación moderna entre ciencia-ética: las máximas. Ahora bien, eso no significa que toda máxima sea por sí misma perfecta, o adecuada, de manera que se hace necesario explorar una manera de afinarlas, de discernir entre unas y otras.

¹² Existen varios modelos del cerebro humano: unos que describen al individuo como un autómatas cuyas operaciones están del todo determinadas (como los propuestos por Blakemore o Gazzinga); y otros que lo comprenden y aceptan como dinámico y variable, activo consciente e inconscientemente (como los de Changeaux, Dehaene, Edelman, LeDoux). Kathinka Evers realiza un examen de los diferentes modelos a la luz de una perspectiva histórica, social, ideológica y filosófica; a partir de su análisis se infiere que los modelos del segundo tipo son “más creíbles en términos de sentido común, valor explicativo y utilidad” (Evers, 2013: 25).

De acuerdo con Immanuel Kant (2005: [20]),¹³ filósofo alemán que más se ha ocupado de las máximas (pero para despreciarlas en nombre de las leyes); una máxima es un “principio fundamental práctico”, y un principio fundamental práctico es aquella proposición que contenga una determinación de la voluntad a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Según Kant, además de las *máximas*, existe otra forma de determinación identificadas por él con las *Gesetze*, o sea leyes, que bien podríamos empatar nosotros con las *mínimas*, aunque para apegarnos al esquema kantiano las referiremos como *imperativos*. De cualquier modo, de nuestro principal interés resultan las máximas, no las mínimas.

El filósofo de Königsberg afirma que la regla práctica es siempre producto de la razón, pero deja en claro que los principios que uno se forja no son ya leyes. Su pretensión es formular leyes; a nosotros nos basta con reconocer las máximas como producto de la razón, siempre cambiantes, sujetas a consideración, sin pretensiones legales. Las máximas son subjetivas¹⁴ siempre que la determinación sea considerada por el sujeto como válida solo para su voluntad. Las leyes o imperativos, por el contrario, tienen carácter universal, objetivo. Es necesario decir que Kant supone que nos podemos percatar de la objetividad o subjetividad de nuestras determinaciones en la medida de que la Razón (no *mi* razón) la reconoce como válida para la voluntad de todo ser racional.

Una afirmación de la que podemos partir dice que “en la inteligencia absolutamente suficiente, el arbitrio se presenta correctamente como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo una ley objetiva” (Kant, 2005: [32-33]). Esto significa en la filosofía kantiana que la máxima es un “prototipo”, *Urbild*, de ley universal, prototipo

¹³ La edición de la *Crítica de la razón práctica* a la que se remite está enumerada según la primera edición en alemán mediante los paréntesis triangulares <>, y según la paginación de la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, señalada con corchetes [.]. Aquí adoptamos la segunda forma.

¹⁴ Recordemos la postura de Kant al respecto: ni la mente ni sus objetos existen como cosas distintas previamente a una relación, pues surgen en el transcurso de cierto proceso estructurador. Ya antes se dijo que Kant supondría que la concepción del *conocimiento como relación* establecía un mundo objetivo y absoluto, aunque no separado de la mente, pues de hecho este mundo objetivo era tal, solo porque estaba organizado por las mentes, pues *todas las mentes, en todas partes, utilizaban las mismas estructuras* para producir “un producto estándar uniforme”.

de imperativo categórico; por eso, al ser un bosquejo, se supone en constante refinamiento, pues las máximas, dada su naturaleza, nunca pueden ser perfectas. “Estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas [...] es lo más alto que puede realizar la razón práctica finita” (Kant, 2005: [33]).

La sugerencia de Kant, lo que interesa resaltar a partir de todo esto, es que el hombre es un ser que tiene necesidades, producto de complacer los sentidos que posee, ligados al placer y el displacer (como Antístenes y Epicuro antes nos enseñaron), y que la máxima de la razón tiene la tarea de buscar uno y evitar otro en pos de la felicidad. Como bien señala Kant, un *imperativo* no tendría la necesidad de fundarse en la facultad de desear (placer, displacer), sino en la perfección (a la manera de los estoicos) o en la voluntad de Dios; pero si consideramos que cualquiera de los dos escenarios requeridos por Kant (perfección/Dios) para fundamentar los imperativos es poco concebible bajo la noción científica aceptada hoy, de la cual pretendemos partir, no nos queda más que voltear la mirada hacia las máximas, cuyos fundamentos se hallan en el conocimiento (inacabado) del mundo y en el sentimiento físico, ambos hechos innegables. Esa es la razón por la que decidimos trabajar con las máximas, pues resultan más compatibles con el estado actual de las ciencias naturales. Para los fines de este texto nos basta la afirmación (cuasi peyorativa) de Kant según la cual las máximas “jamás pueden llamarse leyes, pero sí preceptos prácticos racionales”.

A pesar del aparente rechazo de Kant por las máximas, Robert S. Hartman (1965) supuso que la máxima juega en la filosofía moral kantiana un papel clave, pues llega a sugerir que Kant fue incapaz de ver el paralelismo que subyacía a su filosofía natural y a la moral, lo que, supone, desembocaría en la oposición moderna entre ciencias descriptivas y normativas. De ese modo, sugiere que las máximas son a la filosofía moral kantiana lo que los conceptos empíricos son a su filosofía natural, en el sentido de que ambos serían productos de la razón, sintéticos *a priori*. Si al final Kant ignoró el paralelismo es lo que menos interesa, ya que nos limitamos a aceptar la reivindicación que Hartman hace de la máxima como producto de la razón.

Si válido la máxima que me he establecido, he de suponer igual de válidas las que otras personas se fijan, por eso es importante “estar

dispuestos a dar tanto peso a lo que la oposición pueda poner en evidencia como a lo que nosotros mismos presentamos” (Hartmann, 1965: 146). Lo anterior implica, de alguna forma, hacer un *test* para descartar una máxima en pos de otra (como sucede con el conocimiento científico cuando se admite un modelo teórico por sobre otro según los datos empíricos); esta prueba se conoce como test del imperativo: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse ley universal de la naturaleza” (Kant, 2016: 39), lo que significa que antes de seguir tu máxima interior pienses si la extenderías como ley (reconociendo el placer ajeno en el propio), piensa si daña a seres que son fines en sí mismos, piensa si entra en contradicción con otras leyes que fomentan la autonomía; de ese modo y mediante el escrutinio de la naturaleza, podrás acercarte a las máximas más adecuadas al ser humano (Cortina, 2000). Ver en las máximas la fórmula para orientar nuestro quehacer ético implica reconocer que son imperfectas. Cuando realizamos el test nuestras consideraciones se encuentran con las de otros individuos racionales, pero no pensemos en un enfrentamiento o competencia, sino como cuando dos individuos que están perdidos en un bosque confluyen en el mismo paraje y juntos buscan *una* salida, exponiendo sus consideraciones a partir de su empiria.

CONCLUSIÓN

Respecto al estudio de lo vivo, H. Maturana (2004: 31-32) escribió en la Introducción para un texto preparado en conjunto con Varela:

Yo pienso que el conocimiento acompañado de la reflexión que nos hace conscientes de nuestros conocimientos y de nuestros deseos, nos hace responsables porque nos hace conscientes de las consecuencias de nuestros actos [,] y actuamos según nuestro deseo o no deseo de esas consecuencias, y nos hace libres porque nos hace conscientes de nuestra responsabilidad y podemos actuar según si queremos o no queremos vivir las consecuencias de nuestro actuar responsable.

De acuerdo con el científico chileno, no da lo mismo conocer o no qué somos los seres vivos, pues *la reflexión de eso que lleguemos a conocer* nos permite “trascender el determinismo estructural de nuestra corporalidad”, ya que emerge el sentido de responsabilidad tras reconocer que “el conocimiento es un instrumento” (Maturana y Varela, 2004: 32). Una idea similar sobre el valor instrumental del conocimiento científico inspiró estas líneas.

Ayer Epicuro no enseñó que el estudio de *physis* puede ayudarnos a mediar responsablemente nuestras relaciones con nuestros semejantes. Hoy pienso que algo similar puede suceder con el estudio de *bios*, en pos de comprender la gran diversidad de organismos vivos y conductas. Así, por ejemplo, se ha sugerido que la solución al problema de cómo comportarnos frente a las diferencias individuales y de grupo dependerá de *nuestros* conocimientos con respecto al origen de tales diferencias (Dunn y Dobzhansky, 1956), pues nuestras creencias encaminan nuestro comportamiento hacia uno u otro lado. En ese tenor, el conocimiento científico nos permite vigilar nuestras relaciones sociales, sobre todo nuestras actitudes personales, yendo más allá del legalismo, siempre que reconozcamos racionalmente el antedicho valor instrumental del conocimiento científico. A manera de ilustración, presento un ejemplo de Dunn y Dobzhansky (1956) que supone la existencia de un par de hermanos gemelos (quizá “idénticos”) que padecen hemofilia,¹⁵ de los cuales *uno está enterado en qué consiste tal enfermedad y el otro no*. No por disposición genética, no por una ley institucional, sino gracias a la información que posee, el gemelo que conoce de biología, por voluntad propia, sería más recogido que el otro, y a la larga tendría más oportunidades de alcanzar la madurez sexual y dejar mayor número de descendencia que su hermano, todo debido a la postura y carácter que asumió a partir de lo que conocía.

Epicuro nos enseñó que la ciencia y la ética pueden relacionarse más allá del ámbito legal siempre que se reconozca el papel instrumental que el conocimiento científico tiene en pos de la ética; sin embargo, hemos visto que la tradición ha invertido el sentido de la relación, de manera que, dado el carácter normativo, se instrumentaliza la ética

¹⁵ Enfermedad hereditaria que provoca que la sangre no coagule, lo que puede llevar a quienes la padecen a desangrarse hasta morir; incluso a causa de un leve rasguño.

a favor de la regulación de la investigación científica. Con Epicuro descubrimos el valor de las máximas frente a las mínimas, descubrimos una manera de sortear la falacia naturalista. Ahora bien, se torna necesario recalcar el carácter siempre inacabado y perfectible de las máximas, así como la importancia del estudio constante de las causas de la naturaleza en pos de la consecución de un modelo ético basado en el conocimiento y la responsabilidad.

El filósofo no va a hacer ciencia, pero estará al tanto de los avances científicos para realizar sus consideraciones relativas al problema del hacer.

Así pues —dice Epicuro en su *Carta a Pítocles*— en primer lugar, hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes, explicados bien en conexión con otros cuerpos o bien en sí mismos, no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, *justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas* (Epicuro, 2012: 73).

La fórmula que se propone aquí es obrar en lo individual según el conocimiento que se posee.¹⁶

¹⁶ Aunque digo “obrar individualmente” no hago apología del egoísmo. Es cierto que el mensaje aquí esbozado va dirigido al *individuo* que sabe lo que es la hemofilia y no al otro, pero ese es un caso hipotético usado para resaltar el valor instrumental de la ciencia. En realidad, todos estamos facultados para participar del conocimiento científico o, mejor aún, para contribuir al mismo, de tal suerte que para apegarme al ejemplo de los gemelos se tendría que aislar totalmente a uno de los dos para que no se enterara o “no descubriera” en qué consiste tal enfermedad. Un caso así es imposible. Ahora bien, aunque la ciencia es para todos, y todos podemos llegar más o menos a las mismas conclusiones si partimos de un intento sistemático de explicar los fenómenos, en la actualidad se padece de “acceso insuficiente” al conocimiento científico. Esto se debe casi siempre a la carencia de recursos, pero muchas veces pasa por no contar con el aparato conceptual requerido para descifrar la jerga científica. Por ello habrá que hacer labor de difusión y de investigación. El que sabe (investigar), si quiere, puede enseñar a otros (a esquematizar sus investigaciones). Esa es una forma de contribuir a la humanidad; no hay nada de egoísmo. Por esta razón, en este trabajo he de considerar la docencia y la investigación (en todas las áreas) como las labores más humanistas.

REFERENCIAS

01. Cortina, A. (2000). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
02. Dunn, L. C. y T. Dobzhansky (1956). *Herencia, raza y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
03. Epicuro. (2012). *Obras Completas*. 9ª ed. [traducción de J. Vara]. Madrid: Cátedra.
04. Evers, K. (2013). *Neuroética, cuando la materia se despierta* [traducción de V. Goldstein]. Buenos Aires: Katz.
05. García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
06. García Gual, C. y E. Acosta (1974). *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores.
07. Hartmann, R. S. (1965). *El conocimiento del bien*. México: Fondo de Cultura Económica.
08. Hyde, W. D. (1921). *The Five Great Philosophies of Life*. Nueva York: The Macmillan Company.
09. Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica* [traducción de D. M. Granja Castro]. México: Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM.
10. Kant, I. (2016). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [traducción de R. R. Aramayo]. Madrid: Gredos.
11. Kuznetsov, B. G. (1987). Einstein and Epicurus. En C. R. Fawcett (ed.), *Reason and Being* (pp. 67-108). Amsterdam: Springer Netherlands.
12. Lolas, F. (1988). *Bioética*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria de Chile.
13. Lolas, F. (2003). *Temas de Bioética*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
14. Masson, J. (1884). *The Atomic Theory of Lucretius Contrasted with Modern Doctrines of Atoms and Evolution*. Londres: George Bell and Sons.
15. Maturana, H. y F. Varela (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Buenos Aires: LUMEN.
16. Otto, W. F. (2006). *Epicuro*. Madrid: Sexto Piso.
17. Reichel, J. O. (1870). *The Stoics, Epicureans and Sceptics*. Londres: Longmans, Green, and Co.
18. Ribes, B. (1978). *Biología y Ética. Reflexiones sobre un coloquio de la UNESCO*. París: UNESCO.

19. Schurz, G. (2001). Nontrivial Versions of Hume's Is-Ought Thesis and Their Logical Presuppositions. *Prepublication Series of the Chair of Theoretical Philosophy at the University of Düsseldorf* (1), pp. 1-26.
20. Silvestri, L. (2016). *Taller mecánico para máquinas sensibles*. Recuperado de <http://tallermaquinas.tumblr.com/post/138566379429/fanzine-epicuro>.
21. UNESCO. (2005). Resolutions. *Records of General Conference 33rd session*. París: UNESCO.
22. UNESCO. (2008). *Bioethics Core Curriculum*. París: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
23. UNESCO. (2015). *Global Bioethics: Whats for?* [G. Solinis, ed.]. París: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization.

ÁNGEL VALDEZ-MARTÍNEZ. Licenciado en Filosofía por la Uaemex. Realizó un comentario crítico en la revista *Piezas en Diálogo de Filosofía y Ciencias Humanas*. Ha sido ponente en múltiples congresos de filosofía nacionales e internacionales. Realizó una movilidad estudiantil a la Universidad de Guadalajara en 2015. Sus principales líneas de investigación son filosofía e historia de la ciencia (biología), epistemología, ética y bioética.

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

Reseñas, traducciones y otros documentos

Reviews, Documents and Traslations

De la historia de la filosofía a la filosofía de la historia

RAÚL TREJO-VILLALOBOS*

José Antonio Mateos Castro (2014). *América Latina
y la filosofía de la historia*. México: UNAM.

A principios del nuevo siglo, emprendí un pequeño proyecto sobre la historia de Chiapas. Lo titulé *Chiapas 1950-2000: testimonio fragmentado*. Consistía en recopilar testimonios presenciales documentados en libros o cualquier otro tipo de textos sobre acontecimientos políticos, sociales, naturales y culturales. Así, pues, reuní testimonios sobre la construcción de la carretera de San Cristóbal a Tuxtla, los inicios de la Carrera Panamericana, algunos eventos del Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas, la fundación de la normal Mactumactzá, la manera en que todavía en los setenta enganchaban indígenas para llevarlos a trabajar a las cafetaleras del Soconusco, la matanza de Wololchán, el levantamiento zapatista en Ocosingo, la matanza de Acteal, la inundación de San Cristóbal, la fundación de la Universidad, la conquista del Sumidero, la construcción de la presa de Chicoasén, los sobrevivientes de la erupción del Chichonal, los pleitos por la tierra en Venustiano Carranza, entre otros.

El propósito consistía no tanto en escribir una historia lineal, sino en mostrar –solamente mostrar– reunidos, los testimonios en una especie de testimonio único sobre lo que fue parte de Chiapas durante ese lapso. Y, no obstante, un testimonio fragmentado: una especie de caleidoscopio en el que la visión de un acontecimiento te puede llevar a cualquier otro. La pregunta que me guiaba la planteé de esta manera: ¿Qué había sido de la sociedad, de la entidad, en la que había decidido residir? El proyecto, a la fecha, lo tengo inconcluso.

Años más tarde, con motivo de mis estudios doctorales, incursioné en la historia de la filosofía. Tenía que justificar teórica y metodológicamente una biografía filosófica, la de José Vasconcelos y, junto con

* Universidad Autónoma de Chiapas, raul.trejo@gmail.com

esto, la historia de la filosofía mexicana. Dentro de estos menesteres, me encontré con Leopoldo Zea y Mauricio Beuchot, con la siguiente idea: toda historia de la filosofía tiene que llevarnos a una filosofía de la historia. Confieso no haber entendido qué significaba eso o cómo se daba dicha relación.

El libro de José Antonio Mateos Castro, *América Latina y la filosofía de la historia*, motivo de estas líneas, no es de historia de la filosofía; pero la implica. Su punto de partida está en la tesis de Francis Fukuyama, según la cual, después de la caída del muro de Berlín la historia llegó a su fin, y con esta, la filosofía de la historia. Mateos Castro se resiste a aceptar dicha tesis. Dice concretamente:

la filosofía de la historia no terminará mientras exista la demanda de sentido social, cuestión que nos remite a preguntas sobre nuestro peculiar modo de ser y lugar que ocupamos en el devenir histórico. Porque el problema fundamental de la filosofía es el esfuerzo por comprender e interpretar el sentido del acontecer humano, la esperanza de que las cosas se transformen y la humanidad logre sus más altas metas (Kant) (p. 14).

El texto se compone de tres grandes apartados, a saber: Filosofía de la historia: un acercamiento; Modernidad, posmodernidad y fin de la historia; y América Latina, una filosofía de la historia “desde abajo”.

Una primera cuestión, contenida en el primer apartado, consiste en la relación entre filosofía e historia y cómo es comprendida la historia desde la filosofía. Hay dos sentidos, dice: una científica, también llamada filosofía crítica o formal de la historia, que consiste en la reconstrucción de los hechos; y otra, llamada filosofía especulativa de la historia, según la cual se busca ordenar los hechos o las acciones conforme un plan o una idea. Advierte enseguida, en nota a pie de página, que su trabajo se dedicará primordialmente al segundo sentido, “ya que el objetivo es encontrar, en el caos de acontecimientos humanos, algún sentido y finalidad, lo que implica hacer inteligible la racionalidad de las acciones humanas y las propias esperanzas, que no es otra cosa que la toma de conciencia de formar parte del devenir histórico” (p. 22).

Una vez dicho lo anterior, Mateos Castro expone cómo en la antigüedad, la filosofía griega, tanto presocrática como clásica, está fundada en una metafísica antihistórica, siguiendo principalmente a Parménides y Aristóteles; no obstante esta idea, también expone a aquellos autores que se ocupan del cambio o el movimiento y las acciones de los hombres. Desde esta perspectiva, nos refiere a los filósofos Heráclito, Anaxágoras y Protágoras; a los poetas Esquilo, Sófocles y Eurípides; y a los historiadores Tucídides y Polibio. El valor de rescatar el discurso histórico, sostiene Mateos Castro, radica en que ya ellos refieren algunas categorías filosóficas como naturaleza humana, destino, fortuna, razón, poder (p. 28).

El asunto de la historia, para los inicios del cristianismo, da un vuelco de tal magnitud que la historia universal se verá como una historia de la salvación. Agustín de Hipona, en efecto, es el creador de la primera filosofía de la historia como tal, con *La ciudad de dios*. Sin embargo, existen otros que proponen sus ideas relativas a esta; por ejemplo, Giambattista Vico se detiene en Kant y en Hegel. Con este último, dice Mateos Castro, se pone de cabeza la sentencia aristotélica, en tanto que fuera de la filosofía “nada hay más filosófico que la historia”. Asimismo, cita a Hegel: “La historia universal [...] es [...] el desarrollo necesario de los momentos de la razón y, por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad; es el despliegue y la realización del espíritu universal” (p. 38).

Más allá de aceptar la tesis hegeliana, Mateos Castro se queda con la idea de que es a través de la historia que podemos cobrar conciencia de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser, por un lado; y, por otro, la cuestiona, en el subapartado “Modernidad y capitalismo”, en el que aborda principalmente a Adorno y Horkheimer, con *Dialéctica de la ilustración*. La razón a la que alude Hegel es, a la postre, una razón instrumental. En “Filosofía de la historia y modernidad occidental capitalista”, tercer subapartado de la primera parte, da cuenta sobre la historia como espíritu colonizador: desde Heródoto, pasando por el Imperio Romano, hasta llegar a la modernidad, con el descubrimiento de América. Del espíritu colonizador de esta última, la modernidad, además de negar la historia de los pueblos americanos, se desprende

la falacia del desarrollismo. Dice al respecto: “La falacia del desarrollo es una categoría filosófica de la modernidad, que mostraría el movimiento necesario del ser. Según esta idea, un país subdesarrollado, ontológicamente, no es moderno hasta que haya cumplido con todas las etapas del proyecto de modernidad” (p. 68).

La idea central de todo el segundo capítulo: Modernidad, posmodernidad y fin de la historia, consiste en exponer la crítica a la modernidad, primero con Nietzsche y Walter Benjamin; enseguida con Lyotard, Toynbee, Gehlen, Foucault, Vattimo y Fukuyama; y, finalmente, la recepción de las ideas posmodernas y del fin de la historia en América Latina. Entre la crisis de la modernidad europea y la búsqueda de un lugar en la historia por los americanos durante los últimos dos siglos, Mateos Castro establece el siguiente contraste: “la crisis de la modernidad desde ‘aquí’, desde América, nos separa de una lógica según la cual nuestras sociedades son irremediabilmente exteriores al proceso de ella y, por lo tanto, nuestra modernidad es una deformación de la occidental” (p. 71). De esto que apele a la memoria histórica, para ejercer plenamente nuestro filosofar, siguiendo a Walter Benjamin con la idea según la cual: “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia” (p. 74).

En el tercer y último capítulo: América Latina, una filosofía de la historia “desde abajo”, Mateos Castro considera, en primer lugar, que una de las principales características de la filosofía en nuestro continente es precisamente la de su perspectiva histórica o historicista. Desde este punto de vista, hilvana ideas de Bello, Alberdi, Sarmiento, Montalvo, Martí, Gaos, Zea, Salazar Bondy, Roig, Ardao, Miró Quesada. En segundo lugar, se cuestiona sobre la pertinencia actual de la filosofía de la historia, o si es preciso ir más allá de esta, retomando a los autores anteriores y a uno de sus principales críticos: Santiago Gómez Castro, con la idea de proponer, en tercer lugar, la perspectiva “desde abajo”.

Hasta aquí el libro de Mateos Castro. Vuelvo con las cuestiones con que empecé esta reseña, para ir cerrando. En primer lugar, propongo para el diálogo dos cuestiones en perspectiva. La primera tiene que ver con la idea central de la filosofía de la historia. Según esta, nuestro autor plantea una continuación entre las ideas posmodernas y el fin de la historia, a la cual se resiste y propone continuar con el

cultivo de la historia desde América. Mi perspectiva es otra. Considero que el fin de la historia no se sostiene desde el momento en que el mundo pasó de una lucha entre socialismo y liberalismo a una que han dado en llamar entre civilizaciones. Frente a Occidente, está el Islam y China. Respecto a la posmodernidad, antes que antecedente de Fukuyama, considero que es esta, precisamente, la que da lugar a una multiplicidad de historias fragmentadas. El proyecto sobre *Chiapas 1950-2000: testimonio fragmentado*, lo sustentaba, de alguna manera, en los microrrelatos de Lyotard, las discontinuidades de Foucault, el rizoma de Deleuze, la pérdida del centro de Vattimo.

La segunda cuestión consiste en la noción “desde abajo”. En este sentido, en el tercer apartado, nuestro autor alude, por ejemplo, al movimiento zapatista, al movimiento de los sin tierra y Atenco. De entrada, suscribo que estos movimientos forman parte, en cierto sentido, el “desde abajo” que se refiere, pero son, en otro sentido, al final de cuentas, grandes acontecimientos. De aquí que el “desde abajo” pueda también emplearse para el día a día de muchos de nosotros, de nuestros vecinos o compañeros de trabajo, mismos que libran otras batallas, muchas veces imperceptibles, un tanto sordas.

He titulado el presente trabajo “De la historia de la filosofía a la filosofía de la historia” porque concibo a la primera como la interpretación de las tradiciones y de los textos filosóficos como mundos de posibilidad de actualización de los problemas filosóficos, y de diálogo, que al ser comprendidos, nos permiten comprendernos. El motivo último de la primera –que es al mismo tiempo la relación y el paso a la segunda– consiste en concebir a la filosofía de la historia como el “ocuparse de los acontecimientos humanos con sentido, a manera de flechas, apuntando a un blanco” (p. 13). *Cuál sería ese blanco* es un asunto que no podría responder ahora: el proyecto continúa inconcluso.

Ciudadanía como inclusión en la sociedad política

RENÉ VÁZQUEZ-GARCÍA*

Álvaro Aragón Rivera (2015). *Ciudadanía. La lucha por la inclusión y los derechos*. México: UACM/Gedisa.

En el texto *Ciudadanía. La lucha por la inclusión y los derechos*, escrito por Álvaro Aragón Rivera, encontramos una clara reconstrucción del concepto de ciudadanía en tres épocas (ocupando un capítulo para cada una): la clásica (tomando a Aristóteles y a Cicerón como referentes), la moderna (a partir de los planteamientos filosóficos de Locke y Kant) y la contemporánea (partiendo de la propuesta de Thomas Marshall con la que establece un diálogo, y problematizando a partir de las reflexiones de otros autores actuales tan importantes como Kymlicka, Zolo, Ferrajoli, Taylor, Nussbaum, Habermas, entre otros).

El punto metodológico de partida es que cada época tiene un modelo teórico-conceptual, desde el cual se explica, comprende y valora la realidad social; lo cual permite establecer comparaciones, conexiones, así como alcances y limitaciones. Desde esta perspectiva, en el libro encontramos una reconstrucción de tres concepciones sobre la ciudadanía, en donde se juegan las relaciones políticas entre el ciudadano y la ciudad. Como bien muestra Aragón Rivera “Cada autor que ha tomado parte en esta discusión postula un ideal de ciudad –de comunidad política–, a partir del cual ha establecido quiénes son o deben ser los ciudadanos, cuáles son sus derechos y obligaciones y cuáles son los requisitos de pertenencia y pérdida de la ciudadanía” (p. 18). El autor reconstruye la respuesta que se ha dado a estos temas en los autores y momentos históricos estudiados.

A continuación destaco las principales características tanto del modelo teórico clásico como del moderno, abordados en el primer y segundo capítulos, pues, como acertadamente señala Aragón Rivera,

* Universidad Autónoma de Tlaxcala, vagrene@gmail.com

hay diferencias fundamentales entre ellos que llevan a pensar la ciudadanía de manera muy distinta.

De manera general, entre las concepciones clásicas y las modernas, encontramos dos modelos opuestos, antitéticos, para pensar la política. De todas las diferencias entre los modelos, tal vez la más relevante sea la manera en que conciben la relación individuo-sociedad, pues las demás giran alrededor de esta. En el modelo clásico, tenemos a la sociedad (y a la familia como núcleo) en el principio; en el moderno, al inicio está el individuo: esta será la oposición central entre ambos paradigmas. En este sentido, en el aristotelismo político existe una concepción organicista, holista, que implica la prioridad ontológica y axiológica del todo sobre sus partes, de la comunidad sobre el individuo, en cuanto que se considera a la comunidad como un cuerpo u organismo que tiene necesidades, funciones y facultades *independientes y superiores* a las de los individuos; mientras que en el modelo moderno tenemos un *paradigma individualista*, un individualismo tanto metodológico como normativo, en el que la prioridad ontológica y axiológica está del lado de las partes sobre el todo, del individuo sobre la comunidad política, pues se concibe a la sociedad como conjunto o suma de individuos que tienen *derechos* e intereses frente a la comunidad.

La diferencia entre las maneras de pensar la estructura del poder político perfila una concepción del poder de tipo descendente, basado en la superioridad del todo, vertical, por encima de las partes, en el caso del aristotelismo político; en cambio, en el paradigma moderno se postula una concepción que ve el origen y el fundamento del poder político en los ciudadanos y, por ende, prefigura una concepción del poder de tipo ascendente (ya sea de matriz liberal o democrática).

Además de la diferencia fundamental antes comentada, los modelos también se distinguen por el tipo de respuesta que ofrecen a los problemas fundamentales de una teoría del Estado: 1. Al problema del origen del orden político, el paradigma moderno ofrece una explicación racional, abstracta, formal, tricotómica (estado de naturaleza-contrato-estado civil) cerrada y estática, en cuanto que el estado de naturaleza es la *antítesis* del estado civil, dado que cada uno de estos conceptos representa una *diferencia cualitativa* entre los cuales no hay puntos intermedios o de transición: o nos encontramos en el estado de naturaleza o nos encontramos en el estado civil.

Para las concepciones modernas, las situaciones que designan cada uno de estos términos remiten una disyunción exclusiva: o estamos en un uno o estamos en otro; no hay puntos medios. En cambio, el aristotelismo político nos ofrece una concepción histórico sociológica, plural –en cuanto que del primer al último grado de niveles sociales puede variar infinitamente el número de grados intermedios– y abierta, dinámica –en la medida en que entre la sociedad originaria y primitiva, y la sociedad última y perfecta, que es la *polis*, existe una relación de continuidad, evolución o progresión natural– pues los diferentes niveles de sociedad solo representan un cambio básicamente cuantitativo, pero no cualitativo.

2. Al problema de la naturaleza del Estado las concepciones modernas lo presentan como lo opuesto, la antítesis del hombre natural, pues este es pensado como individuo aislado que tiene la necesidad de organizarse con los otros; en cambio, la concepción antigua nos presenta al orden político como complemento del hombre natural. La sociedad política es connatural al hombre; el hombre forma (y debe formar) sociedades políticas de manera natural, esto es, se concibe a la naturaleza con carácter normativo: los hombres no solo tienen que formar parte de una comunidad política, sino que *deben* hacerlo para ser verdaderamente hombres.

3. En cuanto al fundamento del poder estatal, el iusnaturalismo moderno nos ofrece la teoría del contrato social y, por lo tanto, al orden político como algo artificial. Por su parte, el aristotelismo político implica un fundamento naturalista del poder político, como efecto de causas naturales a través de la actuación de causas objetivas. Parte de una concepción teleológica de la naturaleza, es decir, la naturaleza es un *cosmos*, un orden racional en el que existe *objetivamente*, con independencia de la voluntad humana, una jerarquía axiológica y una finalidad (*telos*) que debe gobernar la existencia política de los seres humanos.

4. En cuanto al tema de la legitimidad del poder supremo, el iusnaturalismo apela al consentimiento de los individuos; por su parte, el aristotelismo político se refiere a la fuerza de las cosas, a la naturaleza social del hombre.

5. Por último, consideramos importante recordar que, para el aristotelismo político, la comunidad política tiene como finalidad principal un propósito ético: la mejora moral de sus ciudadanos, pues

se trata de vivir juntos para alcanzar la mejor vida posible; es decir, bajo su concepción convergen la cualidad ética de la vida individual y la felicidad de la comunidad. En cambio, para las concepciones modernas, el objetivo central del Estado es colocar las bases de una convivencia o, mejor dicho, de una coexistencia pacífica (base de la autoconservación) entre individuos, quienes fácilmente establecen relaciones antagonicas, conflictivas, con sus semejantes.

Las diferencias entre la manera clásica y la moderna de pensar las realidades políticas se traducen en pensar a la ciudadanía de manera distinta. Para los pensadores clásicos, que parten de una concepción organicista, la ciudadanía es concebida principalmente como un *deber* de participación política; mientras que para los filósofos modernos, cuyo punto de partida es individualista, la ciudadanía es percibida como un *derecho*, o como un conjunto de derechos, frente a la sociedad política. En palabras del autor:

En pensadores de la época clásica, como Aristóteles y Cicerón, la participación política es observada fundamentalmente como un deber, como una “obligación del ciudadano”. Esto se explica porque en las relaciones entre el ciudadano y la ciudad, se reconoce a esta última como una entidad más importante que los miembros que la componen. Y las obligaciones, los derechos y el lugar que ocupan los ciudadanos en la ciudad, están determinados por el fin que ella persigue.

En la época moderna, las relaciones entre el ciudadano y la comunidad política se piensan fundamentalmente desde el punto de vista del individuo, –sus necesidades e intereses–, lo que permite pensar la ciudadanía como un “derecho de los ciudadanos” (p. 18).

En el tercer capítulo se establece un diálogo muy bien argumentado con diversos pensadores contemporáneos, y se utiliza como plataforma la propuesta de Thomas Marshall, cuya concepción remite a cuatro aspectos retomados en las discusiones actuales: 1. La ciudadanía es un estatus que atribuye derechos al individuo; 2. integra tres elementos: ciudadanía civil, ciudadanía política y ciudadanía social, los cuales implican que todos los derechos son derechos de ciudadanía y, por lo tanto, están ligados a la pertenencia a una comunidad; 3. su desarrollo

se dio gradualmente en un proceso de tres siglos; 4. la ciudadanía es una institución nacional, no local, y requiere un sentimiento de pertenencia a la comunidad.

Los aspectos considerados en la noción de ciudadanía por Marshall se van a discutir y cuestionar (o a problematizar) en la época actual con relación a tres debates: ciudadanía social, ciudadanía multicultural y ciudadanía cosmopolita. En cada uno de estos temas Aragón Rivera reconstruye los argumentos de los principales pensadores participantes, valorando los aspectos productivos y señalando los problemas y callejones sin salida a los que conducen algunos de sus planteamientos, a partir de los cuales el autor avanza sus propias reflexiones y propuestas.

Más allá de estos estudios específicos, el autor destaca que la noción de ciudadanía es muy utilizada en las discusiones actuales, en especial porque se articula con demandas de justicia. De ahí “que las discusiones sobre la ciudadanía revelan [...] una lucha por la inclusión y los derechos” (p. 110). Esta es la tesis básica que se defiende a lo largo del libro: en la categoría de ciudadanía y la manera en que se concibe por diferentes pensadores y en diferentes épocas de la historia se juega la inclusión de grupos de personas excluidos de las sociedades políticas.

Termino citando parte de un texto del autor, donde señala el peligro de reducir los derechos de las personas a derechos de ciudadanía, cuestión de suma importancia para un país como el nuestro, un país de migrantes, pero también un país que recibe migrantes de Centroamérica:

El lenguaje de los derechos también postula el ideal de universalidad de los mismos. En la mayoría de las cartas constitucionales democráticas, todos los derechos se asocian al estatus de persona, quedando reservada una clase de derechos al estatus de ciudadano: los derechos de participación política. Por tanto, sería un retroceso teórico, y también histórico, reservar todos los derechos al estatus de ciudadano. Pero en la práctica es más grave, porque significa que a los que no son ciudadanos en algún Estado, no se les deben de reconocer sus derechos fundamentales en tanto personas. Por esto, es un error utilizar el concepto de ciudadanía como depositario de todos los derechos (p. 174).

Guía para la publicación de artículos

Revista *Pensamiento*

Los trabajos enviados a la revista *Pensamiento. Papeles de filosofía*, publicación semestral de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (Uaemex), que difunde textos inéditos de investigación filosófica, deberán apegarse a esta **Guía para la publicación de artículos. Revista *Pensamiento. Papeles de filosofía***. Solo los artículos que cumplan con los requisitos aquí establecidos podrán iniciar el proceso de publicación.

Los autores son responsables del contenido científico y de los puntos de vista expresados, los cuales no necesariamente coinciden con los del editor ni con *Pensamiento. Papeles de filosofía*.

LINEAMIENTOS GENERALES

1. Los artículos presentados deberán ser inéditos, de talante académico –producto de una investigación rigurosa– y enmarcados en un tema filosófico: problemas éticos, estéticos, epistemológicos, ontológicos, etcétera; además de no estar sometidos en forma simultánea a otro proceso de publicación.
2. Las secciones que integran la revista son tres:

Dossier. Trabajos monográficos. Las temáticas serán publicadas en convocatoria abierta, pero también pueden ser propuestas por un grupo de investigación que esté interesado en divulgar su trabajo en la revista. Tanto la convocatoria como la propuesta se realizarán al menos con anticipación semestral, para que se implementen en el número subsecuente. El apartado estará compuesto por un mínimo de tres trabajos, y un máximo de cinco.

Artículos originales de investigación. Productos de investigaciones académicas rigurosas que contribuyan a la difusión del conocimiento filosófico.

Reseñas, traducciones y otros documentos. Escritos que difundan eventos o novedades editoriales, así como diálogos con personajes destacados dentro del ámbito filosófico.

3. Todas las colaboraciones que no cumplan el espectro temático del punto 1, en apego a un primer dictamen editorial de carácter interno, no serán consideradas como publicables.
4. Los escritos deberán ser remitidos en un documento de Word tamaño carta, en fuente Times New Roman 12 y espaciado de 1.5. La extensión de los artículos no superará las 30 cuartillas, pero no será menor a 15; para las reseñas, entre dos y cinco páginas.
5. Los trabajos deberán entregarse impresos, en sobre cerrado, en la siguiente dirección: Facultad de Humanidades, Paseo Universidad esq. Paseo Tolloca s/n, Ciudad Universitaria, C. P. 50110, Toluca, Estado de México; o bien, enviarse al correo electrónico: rpensamiento@uaemex.mx, en formato .doc (documento de Word).
6. Acreditado el dictamen editorial de carácter interno, se firma una declaratoria de originalidad necesaria para el registro formal del artículo, se acusa la recepción de los originales y se inicia el proceso de dictamen (dicha fase no aplica para la sección **Reseñas, traducciones y otros documentos**). El acuse avala la recepción del artículo, pero no implica la publicación del mismo.
7. Junto a los originales deberá ser enviada una **Carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor** (cuyo formato se anexa al final de esta Guía), firmada por el autor o los autores, para que la Uaemex pueda publicar, reproducir, editar, comunicar y transmitir abiertamente en cualquier forma o medio –incluidos los impresos, electrónicos, ópticos o cualquier otra tecnología– sus contenidos; siempre y cuando los propósitos sean científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro.
8. Todo artículo que cumpla con el punto 1 de este lineamiento será sometido a dos dictámenes bajo la modalidad de pares académicos ciegos, por especialistas en el tema. El proceso será completamente anónimo y los consultores, bajo ninguna razón, laborarán dentro de la Uaemex cuando el trabajo emerja de una investigación interna de esta Institución.
9. Las **resoluciones** que emitirán los dictaminadores serán de **cuatro tipos**: a. Aprobado, b. Aprobado con sugerencias (el dictaminador no desea volver a revisar el artículo), c. Condicionado a cambios (el dictaminador desea volver a revisar el artículo) y

- d. Rechazado. En el penúltimo caso (Condicionado a cambios), el responsable de cotejar dichas modificaciones será el evaluador.
10. El máximo de reenvíos para cotejar dichas correcciones será de dos. El dictaminador cuenta con 15 días naturales para otorgar su Vo. Bo. Si no da respuesta en dicho lapso, se considerará que el Vo. Bo. ha sido otorgado. Si después de dos reenvíos el dictaminador no está conforme con las correcciones realizadas y, por ende, no otorga su Vo. Bo., se considerará tal dictamen como Rechazado y se buscará un nuevo dictaminador. Este último proceso –Vo. Bo. no otorgado después del segundo reenvío y búsqueda de un nuevo dictaminador– solo podrá realizarse una vez, después de lo cual el artículo será considerado como rechazado de manera definitiva.
 11. En caso de que un artículo genere discrepancia de dictámenes –en otras palabras, si cuenta con un dictamen de aprobación y otro de rechazo– se remitirá a un tercer dictamen, el cual será definitivo.
 12. El resultado de los dictámenes es inapelable.
 13. El orden de publicación de los artículos responderá a un listado de espera que sigue el orden de recepción.
 14. El título del texto deberá ser breve y sintetizar el contenido.
 15. La redacción del trabajo debe apegarse al siguiente esquema: **introducción, desarrollo, conclusión y bibliografía.**
 16. Los trabajos deberán incluir un **resumen en español** y uno en **inglés** (*abstract*), con una extensión mínima de 80 palabras y máxima de 200, así como cinco palabras clave, también en español e inglés (*keywords*).
 17. Las **notas a pie de página** serán **informativas** y nunca bibliográficas.
 18. La forma de citación bibliográfica responderá al modelo **Harvard** vigente: primer apellido del autor, año de edición y número de página; todo entre paréntesis.
Ejemplos en el cuerpo del trabajo:

a. **Citas textuales:** (Pérez, 1997: 48).

b. **Trabajo colectivo** donde ningún autor tiene papel predominante: Se coloca título de la obra: (Enciclopedia Británica, 1998).

- c. **Paráfrasis:** (Kant, 2005), o bien: De acuerdo con Kant (2005); según Kant (2005); (cfr. Kant, 2005); entre otras opciones que introduzcan el nombre del autor.
- d. **Diagramas, esquemas o ilustraciones:** (a pie de imagen): Diagrama 1. *Manipulación*. (Gimate-Welsh, 2005).
- e. **Referencia directa al autor dentro del texto:** En *Sí mismo como otro*, Ricoeur (2008: 105) expone...
- f. **Referencia a obras del mismo autor publicadas en el mismo año:** (Cortázar, 1981a: 33), (Cortázar, 1981b: 37).
- g. **Referencia a una obra de dos autores:** En *The meaning of Meaning* (Ogden y Richards, 1946) se desarrolla esta idea con profundidad.
- h. **Referencia a una obra de tres o más autores:** La primera vez se citarán todos: (Brushwood, Escalante, Lara y Patán, 2001); después, solo se citará al primero más la locución latina *et al.*: (Brushwood *et al.*, 2001).
- i. **Múltiples fuentes con diferentes autores:** Algunos autores relacionados con esta problemática (Kuhn, 1971; Popper, 1972; Tarski, 1956) nos ofrecen posiciones encontradas. O bien: Tanto Kuhn (1971) como Popper (1972) y Tarski (1956) plantean...
- j. **Referencia a la obra de un autor citada por otro autor:** (Donagan, 1977; citado en Ricoeur, 2008).
- k. **Referencia a artículo periodístico sin autor:** (El País, 2017: 1A).

Referencias al final del texto. La bibliografía deberá corresponderse únicamente con las citas hechas en el trabajo. Su presentación será dispuesta alfabéticamente y respetando el siguiente orden:

- I. Apellido e inicial del nombre del autor, compilador, editor o institución responsable. Para el caso de editores, compiladores y coordinadores, se deberá indicar entre paréntesis inmediatamente después de la inicial del nombre.
- II. Año de publicación entre paréntesis.
- III. Título y subtítulo de la obra citada en cursivas.
- IV. Número de serie o volumen individual.

V. Número de edición (a partir de la segunda).

VI. Ciudad donde se publicó.

VII. Editorial.

Ejemplos:

a. Libro de un solo autor

Lipovetsky, G. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal*. Barcelona: Anagrama.

b. Libro con dos o más autores

García Gual, C. y E. Acosta (1974). *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores.

c. El autor es una institución

CEPAL (2000). *Equidad, desarrollo y ciudadanía*. Santiago de Chile: CEPAL.

d. Capítulo de libro

Hernández Chávez, P. (2007). “Cómo naturalizar la epistemología sin olvidar la razón”. En J. Contreras y V. Aréchiga (coords.), *En busca de lo humano. Ciencia y Filosofía* (pp. 237-262). México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

e. Artículo de revista o periódico

Rosas, M. (2004). “Privatización o privación de la seguridad”. *Metapolítica*, vol. VIII, núm. 35, mayo-junio, México, Centro de Estudios en Política Comparada, pp. 88-99.

f. Artículo de revista o periódico electrónico

Arnold, M. y F. Osorio (1998). “Introducción a los conceptos básicos de la teoría general de sistemas”. *Revista Cinta de Moebio* [En Línea], núm. 3, abril, Chile, Universidad de Chile. Disponible en: <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/03/frames45.htm> [consultado el 20 de enero de 2005].


g. Sitios, páginas y libros electrónicos

Gómez Martínez, J. (2003). *Repertorio iberoamericano de ensayistas y filósofos* [En Línea], Athens, Universidad de Georgia. Disponible en: <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/mexico/zea> [consultado el 23 de enero de 2015].

h. Tesis y disertaciones

Aréchiga Córdova, V. (2004). *Fuego y Vida: Fuentes del pensamiento químico de Buffon*. Tesis de doctorado. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

19. Toda la información contenida en los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores. La revista *Pensamiento. Papeles de filosofía* no asume ninguna responsabilidad en caso de plagio.
20. Las siglas y acrónimos, de utilizarse en el texto, deberán aparecer por primera vez destacadas entre paréntesis, antecedidas del nombre completo al que refieren.
21. Los autores que empleen imágenes, gráficas, esquemas o cualquier otro apoyo visual deberán acompañar el artículo con los originales de dichos archivos en formato .jpg o, como último recurso, en .pdf. Debido a que la impresión es a una sola tinta, los archivos se enviarán en escala de grises y sin ningún tipo de textura.
22. La revista *Pensamiento. Papeles de filosofía* se reserva el derecho de realizar la corrección de estilo y cambios editoriales que considere necesarios en la mejora del trabajo. Antes de la publicación, el artículo deberá contar con el Vo. Bo. del autor.
23. Cuando se haya publicado un artículo suyo, el autor (los autores) recibirá (recibirán) gratuitamente una cantidad de ejemplares, correspondiente al porcentaje del tiraje.
24. El envío de manuscritos deberá acompañarse de la siguiente información: nombre completo del autor (autores), domicilio, teléfonos de contacto, correo electrónico, institución de adscripción y una ficha curricular que incluya su máximo grado académico, lugar de trabajo, publicaciones destacadas, así como sus principales líneas de investigación y logros académicos (la ficha no debe superar las diez líneas).

25. La revista *Pensamiento. Papeles de filosofía* se suma al acceso abierto de contenidos, por lo tanto emplea la licencia Creative Commons Atribución 2.5  México (CC BY 2.5 MX), que permite la reproducción y difusión de los contenidos de la revista para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando estos no se mutilen y se cite la procedencia (*Pensamiento. Papeles de filosofía*), así como al autor.
26. El Comité editorial de la revista *Pensamiento. Papeles de filosofía* busca y difunde la transparencia y originalidad de sus textos, asegurando contenidos inéditos con excelencia académica y con base en lineamientos éticos por parte de todos los actores del proceso de publicación (autores, editores, dictaminadores, correctores, etcétera).

En consecuencia, como editores y máximos responsables de esta publicación, nos adherimos al “Código de Conducta para Editores de Revistas Científicas” que ha establecido el **Comité de Ética para Publicaciones** (COPE: Committee on Publication Ethics), como medio para garantizar las opiniones de colaboradores, lectores y miembros del consejo editorial en cuanto a la actualización, dinamismo y transparencia de todos los procesos de la publicación. En este sentido, avalamos que el proceso de dictaminación de las publicaciones se realizará bajo la revisión de pares académicos en la modalidad de doble par ciego. En otras palabras, el proceso será anónimo para obligar a la objetividad de consultores y articulistas.

Por lo anterior, las conductas deshonestas (plagios, autores fantasma, manipulación indebida de archivos fotográficos, por mencionar algunos) serán sancionadas. Por tanto, asumimos el deber de informar e instruir a nuestros colaboradores en la práctica de conductas éticas a lo largo del proceso editorial.

En este marco, aseguramos la transparencia sobre el origen de los fondos que patrocinan la revista (si algún artículo es patrocinado se aclarará de forma oportuna), así como su uso correcto para contar con un equipo editorial profesional. Cabe destacar que dicho grupo será evaluado periódicamente para mantener un elevado estándar en cada proceso.

La aplicación de este código ético-editorial reafirma que la **Guía para la publicación de artículos de la revista *Pensamiento. Papeles de filosofía*** incluye las directrices para citar correctamente las fuentes utilizadas, a fin de que los autores no violen ninguna norma del proceso editorial internacional.

Declaramos que todo artículo aceptado basa su estatus en la originalidad, relevancia y claridad que el tema guarda con la línea de la revista. En este sentido, los artículos aprobados deberán ser publicados aunque la dirección editorial cambie de titular.

En suma, este punto engloba de forma precisa las normas del COPE, las cuales pueden consultarse de forma completa en www.publicationethics.org. Solo resta mencionar que como miembros de dicha organización quedamos sometidos a las recomendaciones que esta emita en caso de alguna queja o sugerencia respecto al presente resumen.

27. El autor podrá citar su artículo en otros medios, siempre y cuando haga referencia a la fuente original: *Pensamiento. Papeles de filosofía*.
28. Todo caso no contemplado en esta Guía será resuelto por el Comité editorial de la revista.

CARTA-CESIÓN DE LA PROPIEDAD DE LOS DERECHOS DE AUTOR

Toluca, México a ___ de ___ del 201_

A QUIEN CORRESPONDA P R E S E N T E

Por medio de la presente, con fundamento en lo dispuesto por los artículos 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 35 y 36 de la Ley Federal del Derecho de Autor, quien suscribe, _____, autoriza a la revista *Pensamiento. Papeles de filosofía*, editada por la Universidad Autónoma del Estado de México a través de la Facultad de Humanidades, para que, de forma exclusiva reproduzca, publique, edite, fije, comunique y transmita públicamente en cualquier forma o medio, en caso de ser aprobado, el artículo de _____ de mi (nuestra) autoría titulado: _____, mismo que es producto de la actividad científica realizada en mi (nuestro) carácter de _____.

También autorizo (autorizamos) su distribución al público en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro.

Esta autorización será por veinte años a partir de la fecha de firma de la presente licencia de uso exclusivo, en el entendido de que los derechos morales sobre la titularidad del artículo de mérito quedan a salvo del autor; asimismo estoy (estamos) de acuerdo que en el supuesto de que se utilizara con fines lucrativos, se me (nos) reconocerán y otorgarán los derechos autorales de conformidad a la Ley Federal del Derecho de Autor, lo que se formalizará a través del instrumento jurídico correspondiente.

Esta autorización será renovada automáticamente por el mismo periodo, en el entendido de que, si alguna de las partes decide darla por terminada, deberá notificar a la otra dicha decisión, lo cual se hará por medio de un comunicado escrito con una anticipación de cuando menos treinta días antes a la fecha en que proceda la renovación automática.

En virtud de lo anterior, manifiesto (manifestamos) expresamente que no me (nos) reservo (reservamos) ningún derecho en contra de la revista *Pensamiento. Papeles de filosofía*.

A T E N T A M E N T E

(Nombre o nombres y firma o firmas del autor o los autores)

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

FORMATO DE DICTAMEN PENSAMIENTO. PAPELES DE FILOSOFÍA

Título del artículo: _____

Criterios	Apropiado	Regular	Inadecuado
1. Correspondencia entre título y contenido			
2. Brevedad y claridad informativa del resumen			
3. Precisión en la delimitación del objeto de estudio			
4. Concordancia entre el objeto de estudio, el desarrollo del trabajo y las conclusiones			
5. Claridad y coherencia de la estructura del artículo			
6. Precisión conceptual			
7. Exposición e información suficientemente completa de los temas abordados			
8. Coherencia entre las ideas del texto			
9. Relevancia de las conclusiones			
10. Pertinencia, suficiencia y actualización bibliográficas			
11. Aportación (solo en los rubros que proceda):			
a) Ampliación del conocimiento con datos			
b) Ampliación del conocimiento en aspectos teóricos o metodológicos			
c) Verificación del conocimiento			
d) Redefinición, discusión o corrección del conocimiento			
e) Ampliación del conocimiento			
f) Divulgación (por ejemplo, con fines docentes), con ventaja sobre otros textos			
12. Claridad y coherencia en la redacción			
13. Corrección ortográfica			
14. Homogeneidad en la forma de citar y en la bibliografía			

Pensamiento. Papeles de filosofía, publicación semestral de la Academia de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

Dictamen

Fecha de recepción del trabajo
Fecha de entrega del dictamen

Día	Mes	Año

Criterio	Marcar
1. Aprobado	
2. Aprobado con sugerencias (El dictaminador <u>no</u> desea volver a revisar el artículo)	
3. Condicionado a cambios (El dictaminador desea volver a revisar el artículo)	
4. Rechazado	

Nota: En el penúltimo caso, es decir, “Condicionado a cambios”, el responsable de cotejar dichas modificaciones será el dictaminador. El máximo de reenvíos para cotejar dichas correcciones será de dos y el dictaminador tiene 15 días naturales para hacer tal cotejo y otorgar su Vo. Bo., siempre y cuando el artículo cumpla con lo que el dictaminador requirió; si el dictaminador no da respuesta después de los quince días estipulados, se considerara que el artículo fue aprobado.

Por favor, escriba el fundamento de su dictamen en archivo independiente. Su extensión es libre, pero se le solicita la mayor concreción posible. Cuando proponga modificaciones al texto, distinga con claridad las sugerencias de las condiciones.

Nombre del dictaminador: _____

Firma

Dirección electrónica para enviar su constancia como dictaminador: _____

Pensamiento. Papeles de filosofía, publicación semestral de la Academia de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Pensamiento. Papeles de filosofía, Nueva época, año 2, número 4,
julio-diciembre de 2016.

Este número está disponible para impresión bajo demanda.

En la composición de textos se utilizó el tipo Baskerville en tamaños
14, 11, 10, 9, 8 y 7 puntos.

Las dimensiones de la revista son 155 x 235 mm.

Los forros son en cartulina couché cubierta de 210 gramos
y los interiores en papel cultural de 75 gramos.

PENSAMIENTO

PAPELES DE FILOSOFÍA

DIRECTORA

HILDA NAESENS

SUBDIRECTOR

PEDRO CANALES GUERRERO

COMITÉ EDITORIAL INSTITUCIONAL

GERARDO MEZA GARCÍA

RENÉ GARCÍA CASTRO

MARINA VLADIMIROVNA ROMANOVA SHYSHPARYNKO

MERIZANDA RAMÍREZ ACEVES

ANA LIDIA GARCÍA PEÑA

EMMANUEL RICARDO RAMÍREZ

MIIJAÍL MALISHEV KRASNOVA

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ

NOÉ ESQUIVEL

CONSEJO DE REDACCIÓN

COORDINACIÓN EDITORIAL

DANIEL JHOVANI ARZATE DÍAZ

CORRECCIÓN DE ESTILO

ANA KAREN FLORES ESTRADA

NATALI GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

TRADUCCIÓN

MARÍA GUADALUPE PEÑA HUERTA

FORMACIÓN

MÓNICA EDITH MORALES OLVERA

Nueva época, año 2, número 4, Toluca, México,
julio-diciembre de 2016

Tabla de contenido

Artículos originales de investigación

- 15-32 De la globalización tecno-guerrera a la recuperación de la figura ontológica de geocultura
ANA ZAGARI
- 33-61 Discutir el exilio. La reconfiguración del vínculo entre intelectuales y política a través de la revista *Controversia* (1979-1981)
MATÍAS FARÍAS
- 63-96 *Eros, polis* y filosofía. Meditación antropológica sobre los discursos de Aristófanes y Sócrates en *El banquete* de Platón
LUCERO GONZÁLEZ-SUÁREZ
- 97-114 El principio apropiación-seguridad. Hacia una propuesta de antropología filosófica desde América Latina
ROBERTO MORA-MARTÍNEZ
- 115-144 Las filosofías naturales: el desarrollo de la ciencia en la época alejandrina
JOSEFINA TORRES-GALÁN
- 145-164 Ensayo sobre el valor instrumental del conocimiento científico: Epicuro y la bioética contemporánea
ÁNGEL VALDEZ-MARTÍNEZ

Reseñas, traducciones y otros documentos

- 167-171 De la historia de la filosofía a la filosofía de la historia
RAÚL TREJO-VILLALOBOS
- 173-177 Ciudadanía como inclusión en la sociedad política
RENÉ VÁZQUEZ-GARCÍA

